

IMPÉRIOS COLONIAIS E ESTADOS PÓS-COLONIAIS:

Perspectivas antropológicas para um diálogo Portugal-Brasil

Antonio Carlos de Souza Lima

As efemérides dos descobrimentos portugueses, dentre as quais podemos incluir as dos 500 anos da chegada de Cabral à América, reavivaram na consciência popular brasileira os estereótipos mais comuns acerca do processo de formação do Brasil como colônia e sua relação com Portugal. O “bom colonizador” que propicia a cordialidade do brasileiro, o “mau colonizador” que explica o “nosso atraso”, o primitivismo dos povos habitantes do território americano, a mistura de raças, a colônia que se torna metrópole, elevada a reino com a transmigração da Corte etc. estiveram presentes nos *media*, em livros escritos para divulgação científica, e até mesmo em obras “científicas”, mas na verdade mais voltadas para um público de não-especialistas que para o circuito erudito.

No caso Português as dimensões assumidas pela EXPO-98 não tiveram qualquer paralelo para os 500 anos em terras brasileiras. Além do alto nível das comemorações, das exposições, e do próprio cotidiano lisboeta, transformado por numerosos eventos e por um fluxo crescente de turistas do próprio país, de outras nacionalidades européias, dos portugueses espalhados pelo mundo e de nativos de outros países, as nave-

gações portuguesas e a empresa colonial que deflagrariam foram também esquadrihadas intelectualmente de maneira séria, consistente e inovadora.¹ Nada houve de comparável no caso brasileiro, nem em matéria intelectual nem tampouco em matéria editorial.

Não se trata, porém de discutir, aqui, as razões dessa diferença, ou estabelecer um paralelismo entre ambos os contextos em si muito distintos. O que importa é constatar, em que pese uma (re)aproximação crescente entre a produção das Ciências Sociais e da História no Brasil e em Portugal. Provam-no a manutenção dos Congressos Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, o crescente número de iniciativas conjuntas, os planos de colaboração entre equipes e centros de pesquisa.² Em meio às crescentes pesquisas e preocupações comparativas tem surgido a preocupação em re-situar a experiência colonialista portuguesa no mundo.³ Desde a discussão acerca do luso-tropicalismo e de sua relação com a ideologia colonial portuguesa em África, passando pelo papel da antropologia e das ciências sociais na figuração do outro e do mesmo neste contexto, os tempos distintos do “império colonial português” vêm sendo repensados. É neste contexto que seria interessante aproximar a reflexão sobre fenômenos estudados no Brasil não apenas de Portugal, mas também de todos os mundos surgidos a partir da empresa colonial portuguesa. Isto possibilitaria um horizonte comparativo para numerosos processos sociais. Para efeitos desta reflexão, que parte das relações históricas entre Estado brasileiro e populações indígenas, serão os fenômenos de difusão e mudança evolutiva das formas políticas as principais preocupações. Trata-se de um esforço para construir instrumentos conceituais que permitam ultrapassar um certo simplismo/reducionismo nas relações históricas entre (ex)metrópoles e (ex)colônias.

Tal significa reconhecer a necessidade de, ao menos, dois movimentos primários no plano analítico-interpretativo: 1) o de religamento dos estudos sobre formação de Estado no Brasil (e, de modo mais amplo, o das formas político-culturais) aos sobre a história portuguesa, mais especificamente à do seu Império colonial, tomando o âmbito lusófono enquanto universo de referência e comparação privilegiado; 2) o quanto o estudo de certos poderes e políticas em Estados nacionais resultantes de processos de colonização por europeus na atualidade, ganharia em perspectiva, profundidade histórica e possibilidades de crítica social se remetido ao efeito de instituição da desigualdade de que são portadoras as “situações coloniais” (Balandier, 1951).

Sendo mais direto, trata-se de dizer, com Elias (1972), que o processo de formação de Estado é um processo diferente do de construção de nações. Os Estados nacionais são fenômenos recentes na história da

Europa, mas instalaram-se com uma força extraordinária em matéria de captura da imaginação social (Hobsbawn, 1990), transformando-se em paradigma de inúmeros implícitos das teorias sociológicas, o efeito consistindo na sua reificação na qualidade de algo pretérito, longínquo, definitivo. Na verdade, como destacam Reis (1998) e Peirano (1982), no caso brasileiro o Estado nacional é não só um processo histórico, mas uma ideologia, perseguida, como em outros países surgidos de processos de colonização, pelas elites governantes, parte de uma “cosmologia política” gerada na Europa, apropriada diferentemente em variados pontos do globo. Concebê-los enquanto processos e ideologia, enquanto cosmologia que é apropriada segundo histórias sócio-culturais específicas – das quais os impérios coloniais de que participaram foi e é uma parte a ser considerada –, com grande margem de variação, significa tomar o ângulo desconfortável da permanente mudança, do movimento e da recriação, para lançar as bases (desconfortáveis) de um esforço explicativo. Pode-se redimensionar a crença na existência de “Estados nacionais” criados de uma vez, por todas, através de eventos paradigmáticos – os da Europa ocidental e os Estados Unidos –, diferentes daqueles que estariam se formando, pejados com a responsabilidade de ultrapassarem seu próprio “atraso”, recém-chegados no “clube das nações” que seriam. Estes Estados do “terceiro mundo”, ou pós-coloniais se quisermos, surgidos a partir de guerras contra as suas ex-metrópoles e especialmente da imaginação de variados inimigos internos às suas fronteiras, como catalisadores da guerra (Tilly, 1996). Se, por certas dimensões do presente, a forma político-cultural “Estado nacional” parece esvaecer, sua pertinência, ao menos como suposto do pensamento sociológico, no sentido criticado por Elias, não desapareceu.⁴

As elites do “terceiro mundo”, ao menos as brasileiras, manifestaram muitas vezes uma enorme ansiedade em afirmar sua independência, ou ao menos uma separação radical, face às suas metrópoles, construindo histórias (historiografias) que as imaginam (no sentido de Anderson, 1991) enquanto fundadoras de tradições autóctones e longevas. Mas, no dizer de Mandani (1996), apesar da crítica ao racismo e a um “colonialismo genérico”, realizada pelas elites políticas que promoveram as independências – fenômenos mais distinguíveis em países africanos, seu objeto de estudo –, há muito por fazer no terreno da análise do legado jurídico, institucional, administrativo, que configura os estados pós-coloniais, ou do que talvez seria melhor chamar, para o caso brasileiro, provisoriamente de uma “tradições de conhecimento para gestão colonial da desigualdade.” Neste plano cada ex-colônia deve continuidades às suas metrópoles colonizadoras.

No caso luso-brasileiro, não seria exagero dizer que a relação colônia-metrópole, mesmo recentemente, tem ficado, em termos de uma historiografia mais vulgarizada, restrita ao período até o século XIX. A produção historiográfica vem, todavia, buscando recuperar certas dimensões excluídas das análises mais pujantes. As formas políticas, as tradições de conhecimento geradas na metrópole e redefinidas através do encontro e da experiência colonial, efeito de um processo de mútua constituição, num mundo que hoje é cada vez mais pensado a partir de noções como as de fluxos, redes e processos, têm permanecido de fora de uma pesquisa aprofundada. E nisso pode-se incluir muito das Ciências Sociais. Dito de outro modo, para se entender as (ex)metrópoles é preciso entender suas (ex)colônias e as redes de interdependência e as tradições de conhecimento que as articula(ra)m, inclusive no plano das condutas, de padrões de interação e formas estereotipadas de comunicação, dos símbolos e das idéias, reconhecendo o quanto os processos de formação de Estado, e de construção de nações na Europa devem também, Benedict Anderson (1991:9-65) já o sinalizou, à experimentação nos mundos coloniais. Como B. Cohn (1996:3-15) chama a atenção, a experiência de gestão colonial, gerou muitos dispositivos de poder que se generalizariam para as populações nacionais nas metrópoles européias, notadamente àquilo que Abram de Swaan (1988:1-12; 218-257) chamou de processo de coletivização, descrevendo a “captura” progressiva pelos Estados de dispositivos que levariam ao surgimento de políticas sociais nos países europeus. Os raciocínios de Cohn e de Swaan têm em Michel Foucault uma referência fundamental. Dentre os momentos da reflexão de Foucault o curso de 1976 no *Collège de France*, publicado em 1997 pelos gestores da herança intelectual do autor como *Il faut défendre la société*, encoraja a pensar o papel da experiência colonial na formação dos Estados europeus. De fato, Foucault vai mais longe, ao deslocar a idéia de poder, neste mesmo curso de 1976, do que chama de explicações economicista e jus-naturalista, para propor reenquadrá-la à luz do conflito bélico, invertendo as idéias de Clausewitz, e tomando a política como continuidade da guerra sob forma pacífica. Mas não é apenas isto: a integralidade do curso nos permite ver que Foucault, debatendo a idéia de contrato, em Locke e Hobbes, recoloca-os no contexto da Inglaterra pós-invasão normanda, fazendo da guerra de conquista o horizonte implícito e omitido em suas “filosofias políticas” que alicerçariam os Estados Nacionais liberais burgueses.⁶

É no sentido de construir instrumentos que permitam ultrapassar certos impasses colocados pelos estudos pós-coloniais, e por alguns de seus críticos, que poderia ser importante pensar na dimensão das formas de conhecimento geradas nas empresas coloniais, na sua transmissão, distribuição, reprodução e ressignificação.⁷ Antes que tentar definir uma “cultura do colonialismo português”, colocando-se o Brasil como suposto herdeiro deste legado – presente na sociedade brasileira no amplo domínio das relações pessoais, em determinados aspectos de uma certa informalidade e concisão jurídica etc.—, trata-se de buscar compreender como certas categorias sociais específicas, responsáveis pela gestão de distintos aspectos do empreendimento imperial, em diferentes momentos do tempo e em interações com as realidades locais pré-existentes à sua intervenção, produziram, geriram e transmitiram seus conhecimentos. É à pluralidade e complexidade dos saberes e dos poderes desses especialistas que seria oportuno dirigir um conjunto de perguntas, movimento interpretativo a ser associado a outros.⁸

Sem tentar subsumir uma mesma ordem e a continuidade de um tempo único a partir de um “centro exemplar” – o da metrópole e da corte portuguesa –, seria interessante preservar a visão da complexidade e da diferenciação entre tempos e escalas espaciais distintas ao mundo surgido das conquistas portuguesas desde o sec. XV, sem procurar nem mesmo definir grandes marcos cronológicos aprioristicamente. Uma via possível para isso seria uma utilização descritiva e formal das propostas de Fredrik Barth (1975:15-27; 1982:80-86; 1993:339-354; 2000:107-166) para a abordagem dos fenômenos culturais. Tal significaria pensar na utilidade do uso do conceito de tradições de conhecimento para refletir acerca dos vínculos entre empresa imperial portuguesa e os Estados surgidos em regiões onde esta operou.

Uma tradição de conhecimento para gestão colonial, neste caso, poderia ser pensada como um conjunto de saberes, quer incorporados e reproduzidos em padrões costumeiros de interação, quer objetivados em dispositivos de poder, codificações, elementos materiais de cultura (arquitetura, indumentária etc.). Descobrir e disseminar informações, submeter e definir, classificar e hierarquizar, aglutinar e localizar os povos conquistados e os espaços por eles habitados, são operações desenvolvidas pelo que chamo de saberes de gestão e pelos poderes pelos quais se exercem e geram. Mas tais formas de conhecimento incidem também sobre os povos e organizações que conquistam e colonizam

novos espaços geográficos e seus habitantes, num necessário e transformador efeito de retorno. Os conhecimentos assim gerados reordenam as representações dos povos colonizadores, e de suas organizações administrativas, sobre a natureza e as sociedades humanas, conferindo-lhes novas posições em seus próprios mapas mentais.

Sugiro, pois, que os poderes de gestão de populações em contextos coloniais visam a, simultaneamente, definir espaços sociais e geográficos, criando-se, por vezes, verdadeiros territórios entretecidos a hierarquias sociais. Mesmo quando aparentemente voltados para uma integração crescente entre povos conquistador e conquistado, o trabalho de gestão colonial perpetua a desigualdade de capacidade de realização, de mando e de ver seu mando obedecido, assegurando o domínio do colonizador. Quando protegem a diferença cultural à guisa de permitir a continuidade da vida social que nelas se basearia, como em uma espécie de estado *in vitro*, os saberes e poderes postos em jogo pelos colonizadores numa situação colonial exacerbam-na e criam a necessidade de mediação para que os colonizados possam acessar as formas sociais que lhe são impostas como dominantes. Quando aproximam as diferenças entre as tradições de colonizadores e colonizados, na busca de uma maior integração social, amesquinham as correntes culturais dos povos colonizados, circunscrevendo-as, delas se apropriando, objetificando e exotizando o cotidiano dos povos que dominam. Em ambos os casos reproduzem a desigualdade social.

Pensando a partir do caso brasileiro, e tendo como horizonte de reflexão o contexto colonial, poder-se-ia distinguir quatro grandes tradições de conhecimento para gestão colonial da desigualdade entre os povos indígenas e os africanos transplantados, além dos contingentes populacionais que aqui surgiram, e os colonizadores e elites crioulas. Elaborando-as como tipos ideais para pensá-las, pode-se denominá-las de “tradição sertanista”, “tradição missionária”, “tradição mercantilista e “tradição escravista.”

Por “tradição sertanista” pode-se entender um conjunto de saberes que, alterando-se ao longo do tempo, podem ser reportados ao início da exploração portuguesa de África, notadamente à dos espaços afastados do litoral, os chamados, desde o século XV e já em África, sertões. Explorar e registrar os contornos de espaços geográficos incógnitos, inserindo-os no conjunto de representações acumuladas como partes do “mundo conhecido” pelo explorador, gerando assim conhecimentos com frequência de valor estratégico no plano geopolítico e econômico, avaliá-los enquanto fontes para exploração comercial, esboçar uma descrição das populações humanas nativas desses espaços, mantendo com elas contatos e trocas

iniciais, muitas vezes estabelecendo algumas das primeiras operações de uma guerra de conquista, são apenas algumas das ações características da “tradição sertanista”. No caso brasileiro, no contexto da proteção oficial aos índios, logo no século XX, o termo sertanista designa o especialista nas técnicas de atração e pacificação (Souza Lima, 1995) de índios ainda arredios à interação regular com os aparelhos de governo, fossem hostis ou não.⁹

Por “tradição missionária” é possível designar o conjunto de saberes que têm na Igreja Católica seu ponto de dispersão, e no Cristianismo em geral sua referência básica, sobretudo através do dispositivo da “conversão” e das técnicas de pastorado.¹⁰ Era necessário entender os “usos e costumes dos povos gentios” para explicar e impor os modos de ser e agir europeus, produzindo não apenas aliados e mão-de-obra, mas de pagãos, catecúmenos. Tratava-se, pois, de assegurar que porções cada vez mais significativas das realidades construídas pelo colonizador adquirissem o automatismo dos efeitos de verdade, fossem incorporados, e por vezes, a partir de negociações variadas, sincretizados com correntes culturais dos colonizados. A visão de mundo do conquistador, presente em estado incorporado em disposições para a ação e valores, em modos de percepção e interação, disposições corporais, formas de sentir e expressar-se; e objetivadas em crenças disseminadas e submetidas a dispositivos de controle social, instituições, códigos, tecnologias, monumentos e em narrativas que passam a construir e constituir a “história” dos que nela se reconhecem. As elites crioulas são um particular exemplo do triunfo da “tradição missionária”. Também a “tradição missionária” delimita lugares (missões, aldeamentos, escolas, seminários, faculdades, universidades etc.), modos de intervenção sobre o espaço e sobre o tempo através das populações com que se defronta.¹¹

Pode-se chamar de “tradição mercantil” um conjunto de saberes pouco voltado para o assenhoreamento de espaços ou populações como fins em si: trata-se aqui de produzir e controlar fluxos de interação para a troca de produtos entre povos dotados de radical alteridade cultural. Estão em circulação, portanto, também os conhecimentos e as formas de ação que permitem mercadejar com lucro, transpondo mundo sociais dotados de valores distintos, produzindo interferências profundas na vida social dos povos vinculados por relações comerciais em contexto colonial. Algumas das operações a que os saberes mercantis procedem nesse quadro de alteridade característico das empresas coloniais são: 1) perceber a natureza e as sociedades exóticas como fornecedoras e consumidoras de bens (desde produtos até hábitos mentais e representações) inexistentes em outros pontos da geografia articulada pelas redes de comércio;

2) redimensionar os significados desses bens, de modo a que possam ser objeto de consumo progressivamente mais extenso nos universos sociais em que são total ou parcialmente indisponíveis, tornando-as necessidades; 3) conceber e regular relações que permitam obter, transportar, circular amplamente e vender de maneira extensiva, dentro da órbita de mercado percebida como privilegiada para esses “novos” produtos.

Talvez seja o funcionamento de sistemas escravistas o melhor conhecido no tocante ao império português e ao Brasil. Todavia, a perspectiva de abordar uma dimensão do escravismo enquanto uma tradição de conhecimento para gestão colonial pode ajudar a suscitar outras questões: de que modo se construíram, comunicaram e reproduziram os conhecimentos necessários a reduzir e transportar, desenraizar culturalmente e inserir parcialmente em outro meio cultural (em especial quanto aos modos de trabalho) mantendo a hierarquização e a desigualdade, imobilizar e controlar, fazer produzir e reproduzir-se, docilizar e cooptar, reprimir e dividir contingentes populacionais estrangeiros, transformados em um tipo de mão-de-obra em aparência destituído de outro valor que não o de seu uso como força de trabalho? De que modo surgem, são elaborados e transmitidos os conhecimentos para a administração de plantéis de escravos? Como são transformados e em que idiomas de comunicação são veiculados e retidos? Quais os seus especialistas e os públicos a que se destinam? O âmbito próprio da “tradição escravista” não deve ser confundido com o da “tradição sertanista”, que se remete à exploração dos espaços e aos momentos iniciais da conquista de povos pela empresa colonizadora, embora comporte o apresamento de cativos para o trabalho. Tampouco é o mesmo da “tradição mercantil”, onde é a mercadoria escravo – e não seu trabalho e a riqueza que pode produzir – que está em jogo. Muito menos o estatuto de populações escravizadas – não só as de origem nativa ao espaço da colônia mas também e, sobretudo, as para ele transplantadas – é matéria de indagação similar à da “tradição missionária”, que supõe a liberdade potencial ou futura dos gentios, e espaços como as missões e aldeamentos. O espaço próprio à geração e operação dos saberes que se pode agregar como uma tradição escravista é o das unidades domésticas, e suas formas de exercício de poder são coextensivas à gestão de famílias extensas e de suas clientelas associadas. São saberes para a gestão cotidiana, os padrões de interação que se desenvolvem (e permitem que estes se desenvolvam) em espaços domésticos (como em propriedades rurais), ou a partir deles (como em situações urbanas) que configurariam uma “tradição escravista”. Nesta escala, os poderes de Estado, e os processos de sua formação, são indissociáveis das relações familiares e pessoais, sendo estas elas mesmas

relações de poder, uma variedade de ação sobre ações, das quais a violência física é um limite emblemático e sua caução última.

Se a aplicação dessa constelação conceitual pode ser facilmente imaginada para períodos passados, sua potencialidade explicativa não deve se restringir apenas a temas que poderiam ficar na órbita exclusiva da investigação sobre o passado. A idéia de “tradições de conhecimento para gestão colonial da desigualdade” pode ser útil à explicação de contextos bem atuais, permitindo ultrapassar interpretações dualistas de aspectos da vida social, restituindo a uma gama complexa de processos a capacidade explicativa de situações sociais presentes, articulando escalas espaciais e temporalidades de espectro distinto.¹²

Tal perspectiva serviria, pois, a perscrutar a sociogênese de formas de ação para governo sobre espaços (geográficos, sociais, simbólicos), atuantes através da delimitação de populações destinatárias desse tipo de intervenção “pedagógica” rumo à capacidade de auto-condução moral e política plena como integrantes de uma comunidade política. Nestes termos as breves notas acima apontam para um problema: como associações políticas, através de seus quadros administrativos, produzem, transmitem, reproduzem, e apresentam-se internamente especializadas quanto ao conhecimento destinado à gestão de espaços e populações? Qual seu papel na reprodução cotidiana das variadas correntes culturais em jogo em situações de pluralismo cultural? São indagações atuais que estão longe de ser resolvidas e para as quais o (re-)encontro intelectual entre Brasil, Portugal e as outras ex-colônias portuguesas pode aportar contribuições significativas.

Bibliografia

- ANDERSON, Benedict. 1991 - *Imagined communities*. London and New York: Verso.
- BALANDIER, George. 1951 - "La situation coloniale". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI, pp.44-79.
- BARTH, Fredrik. 1975 - *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo, New Haven: Universitetsforlaget; Yale University Press.
- BARTH, Fredrik. 1982 - "Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Sohar, Oman. In: MAYBURY-LEWIS, David & PLATTNER, Stuart, eds. *Prospects for plural societies*. Washington D.C.: American Ethnological Society.
- BARTH, Fredrik. 1993 - *Belinese worlds*. Chicago: Chicago University Press.
- BARTH, Fredrik. 2000 - *O guru e o iniciador e outras viagens antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- BASTOS, Cristiana. 1999 - *Global responses to AIDS*. Bloomington, Indiana University Press.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. 1999 - "Les ouvriers d'une vigne sterile. *Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*" Thèse de Doctorat. Paris: École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- COHN, Bernard. 1996 - *Colonialism and its forms of knowledge. The British in India*. Princeton: Princeton University Press.
- ELIAS, Norbert. 1972 - "Processes of state formation and nation-building". *Transactions at the Seventh World Congress of Sociology*. Geneva: International Sociological Association.
- ESCOBAR, Arturo. 1995 - *Encountering development. The making and unmaking of the Third World*.
- FOUCAULT, Michel. 1990 - *Omnis et singulatum: crítica da razão política*. *Novos Estudos CEBRAP*, 26, março.
- FOUCAULT, Michel. 1997 - *Il faut défendre la société*. Paris, Hautes Etudes; Gallimard; Seuil.
- HANNERZ, Ulf. 1996 - *Transnational connections. Culture, people, places*. London and New York: Routledge.
- MAFRA, Clara. 1999 - *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Tese de doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: PPGAS/ Museu Nacional.
- HOBSBAWN, Eric. 1990 - *Nações e nacionalismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MANDANI, Mahmood. 1996 - *Citizen and subject. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- MONTEIRO, John Manuel. S/d -) *Os caminhos da memória: paulistas no Códice Costa Matoso. A sair em Vária História..*
- PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. 1982 - *Documentos e identidade social (Algumas reflexões sobre a cidadania no Brasil)*. Brasília, Série Antropologia, UnB, n. 30.
- PORTO, Nuno. 1999 - *Angola a preto e branco. Fotografia e ciência no Museu do Dundo, 1940-1970*. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra.
- REIS, Elisa Pereira. 1998 - *O Estado Nacional como ideologia: o caso brasileiro*. In: _____. *Processos e escolhas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, pp.67-90.
- REVEL, Jacques. 1998 - *Jogo de escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora.
- SOUZALIMA, Antonio Carlos de. 1995 - *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

- THOMAS, Nicholas. 1994 - *Colonialism's culture. Anthropology, travel and government*. Princeton: Princeton University Press.
- TILLY, Charles. 1996 - *Coerção, capital e Estados europeus*. São Paulo: EDUSP.
- TOMÁS, Omar Ribeiro. 1997 - *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o Terceiro Império Português*. Tese de doutorado em Antropologia. São Paulo: USP.
- VELHO, Gilberto., org. 1999 - *Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SWAAN, Abram de. 1988 - *In care of the State. Health Care, Education and Welfare in Europe and the USA in Modern Era*. New York: Oxford University Press.

Notas

- ¹ Mencionarei uma única coleção, que sirva de exemplo, conquanto a produção de coleções, edições originais e reedições tenha sido copiosa: refiro-me à História da Expansão Portuguesa, em 5 volumes, coordenada por Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, editada pelo Círculo de Leitores e Autores, em Lisboa, cujo primeiro volume sairia em janeiro de 1998.
- ² Cf. Velho, 1999; Bastos, 1999, Tomas, 1997, Mafra, 1999, Porto, 1999, dentre outros. É particularmente importante notar o trabalho desenvolvido sob a coordenação da Dra. Bela Feldman-Bianco no projeto *Idêntidades: Reconfigurações de cultura e política - Estudos de Migrações Transnacionais de Populações, Signos e Capitais(1997-2001)*, do Programa de Apoio a Núcleos de Excelência/MCT-Unicamp, e dos seminários que vem promovendo, como o intitulado "Tensões coloniais, reconfigurações pós-coloniais", realizado de 1 a 5 de novembro de 1999, no Convento da Arrábida, sob a coordenação dos Profs. Drs. Bela Feldman-Bianco, Cristiana Bastos e Miguel Vale de Almeida.
- ³ Particularmente significativo foi o encontro da Arrábida etc.
- ⁴ Cf. Cf. Hannerz, U. 1996 - *The withering away of the nation?* In HANNERZ, 1996.
- ⁵ Suponho aqui a crítica de Escobar (1995) à noção de "desenvolvimento" e seu papel na invenção do "terceiro mundo".
- ⁶ Não tive acesso a este texto senão após a publicação de meu livro, resultado de minha pesquisa de doutorado, mesmo à edição em espanhol. Nele, porém, procurei elaborar a idéia de guerra de conquista enquanto matriz para uma forma de poder, o que chamei de poder tutelar, para tratar a administração indigenista no Brasil. Creio que as possibilidades de aproximação devem-se, mais uma vez, à dívida mais ou menos implícita, em Foucault, Elias ou Charles Tilly, p.ex., para com a sociologia de Max Weber. Veja-se em especial, no caso dessas idéias, as reflexões sobre as "comunidades étnicas" e, sobretudo, as acerca das "comunidades políticas", em *Economía y Sociedad*, onde questões relativas a processos de colonização e imperialismos são abordadas.
- ⁷ Cf. Nicholas Thomas, 1994.
- ⁸ As noções de saber e poder aqui utilizadas partem do mesmo texto de Michel Foucault (1997).
- ⁹ Em Monteiro, s/d, encontra-se uma interessante análise de documentos que nos reportam aos tempos por excelência de constituição do sertanismo.
- ¹⁰ Para a idéia de poder pastoral (ou pastorado cristão), ver Foucault, 1990.
- ¹¹ Em Castelnau-L'Estoile, 1999, encontramos uma análise particularmente estimulante da empresa jesuítica de conversão dos gentios no Brasil.
- ¹² Para o problema das escalas temporais na análise do social, ver os diversos textos contidos em Revel, 1996.