



CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS

Despolíticas, Despoéticas – *Desobediências*

Reitora
Marcelo Augusto Santos Turine

Vice-Reitor
Camila Celeste Brandão Ferreria Ítavo

CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS
Programa de Pós-Graduação
Mestrado em Estudos de Linguagens – Literatura Comparada

Câmara Editorial

Edgar César Nolasco – UFMS – Presidente

Alberto Moreiras – **Texas A&M University**
André Luis Gomes – **UnB**
Biogio D’Angelo – **Itália**
Claire Varin – **Universidade de Montreal, CA**
Claire Williams – **University of Oxford, UK**
Denilson Lopes Silva – **UFRJ**
Dipesh Chakrabarty – **University of Chicago**
Edgar César Nolasco - UFMS
Eneida Leal Cunha – **UFBA/PUC - Rio**

Eneida Maria de Souza – **UFMG**
Fernanda Coutinho - **UFC**
Florencia Garramuño - **UBA**
Gayatri Chakravorty Spivak – **Columbia University**
Ivete Walty – **UFMG**
Ilena Rodriguez – **Ohio State University**
John Beverley – **University of Pittsburgh**
Luiz Carlos Santos Simon – **UEL**
Mária Antonieta Pereira – **UFMG**

Maria Zilda Ferreira Cury - **UFMG**
Paulo Sérgio Nolasco dos Santos – **UFGD**
Rachel Esteves Lima – **UFBA**
Renato Cordeiro Gomes – **PUC - Rio**
Silviano Santiago – **UFF**
Tracy Devine Guzmán – **University of Miami**
Vânia Maria Lescano Guerra – **UFMS**
Vera Moraes – **UFC**
Walter D. Mignolo – **Duke University**

Edgar César Nolasco
Editor e Presidente da Comissão Organizadora

Marcos Antônio Bessa-Oliveira
Editor

Comissão Organizadora
Edgar César Nolasco, Marcos Antônio Bessa-Oliveira, Marta Francisco Oliveira, Luiza de Oliveira, Francine Rojas, Pedro Henrique Alves de Medeiros, Marina Maura de Oliveira Noronha, Vinicius Gonçalves dos Santos, Nathalia Flores Soares, Viviane Cavalcante Leite, Tiago Osiro Linhar, Barbara Artuzo Simabuco, Julia Evelyn Guzman, Fábio do Vale, Dênis Ferraz.

Revisão
Edgar César Nolasco, Marcos Antônio Bessa-Oliveira

Planejamento Gráfico, Diagramação e capa
Marcos Antônio Bessa-Oliveira

Sobre a imagem da Capa
Fotografia da folha da Mandioca - *Manihot esculenta* – manipulada digitalmente.

Produção Gráfica e Design
Lennon Godoi e Marcelo Brown

A reprodução parcial ou total desta obra, por qualquer meio, somente será permitida com a autorização por escrito do autor. (Lei 9.610, de 19.2.1998).

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SNEL – Sindicato Nacional de editores de livros

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Coordenação de Biblioteca Central – UFMS, Campo Grande, MS. Brasil)

Cadernos de estudos culturais. – v. 1, n. 8 (2012) - Campo Grande,

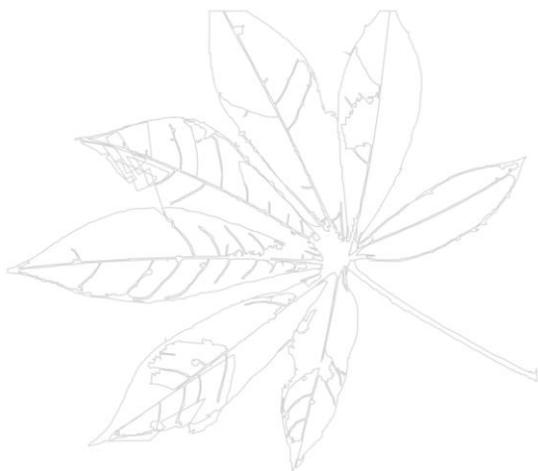
MS. Ed. UFMS, 2011-
v. ;XXcm.

Semestral
ISSN 1984-7785

1 Literatura. – Periódicos. 2. Literatura Comparada – Periódicos.

|. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

CDD (22) 805



CADERNOS DE
ESTUDOS CULTURAIS

Despolíticas, Despoéticas – *Desobediências*

Esta é uma publicação que faz parte de um Projeto maior intitulado Culturas locais que, por sua vez, está preso ao NECC – Núcleo de Estudos Culturais Comparados – UFMS.



EDITORIAL

Depois de todas as temáticas abordadas — 1º volume: Estudos culturais (abril de 2009); 2º volume: Literatura comparada hoje (setembro de 2009); 3º volume: Crítica contemporânea (abril de 2010); 4º volume: Crítica biográfica (setembro de 2010); 5º volume: Subalternidade (abril de 2011); 6º volume: Cultura local (dezembro de 2011); 7º volume: Fronteiras culturais (abril de 2012); 8º volume: Eixos periféricos (dezembro de 2012); 9º volume: Pós-colonialidade (abril de 2013); 10º volume: Memória cultural (dezembro de 2013); 11º volume: Silviano Santiago: uma homenagem (abril de 2014); 12º volume: Eneida Maria de Souza: uma homenagem (dezembro de 2014); 13º volume: Povos indígenas (abril de 2015); 14º volume: Brasil\Paraguai\Bolívia (dezembro de 2015); 15º volume: Ocidente/Oriente: migrações; 16º volume: Estéticas periféricas (abril de 2016); 17º volume: Cultura urbana; volume 18º: Tendências teóricas do século XXI; volume 19º: Tendências artísticas do século XXI; 20º: Exterioridade dos Saberes: NECC 10 ANOS; 21º: Pedagogias descoloniais; 22º: Corpos epistêmicos; 23º: Ensaio biográfico — os CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS voltam-se para **DESPOLÍTICAS, DESPOÉTICAS – DESOBEDIÊNCIAS**, por entender que essa temática enseja uma discussão conceitual crítica de ordem fronteiriça ou descolonial. Deve-se pontuar, contudo, que tal prefixo “des” não demanda uma política da des-construção; muito pelo contrário: “des” na discussão implica um modo outro de pensar, de fazer e de teorizar, sempre passando por uma epistemologia outra, ainda não contemplada pela epistemologia moderna, ou seja,

pela epistemologia que levou à exaustão a prática da desconstrução conceitual. No plano das despolíticas, podemos pensar em uma forma outra que não a que grassa nas sociedades eivadas de preconceitos e racializações de toda ordem, como tem acontecido na atual política brasileira. No plano das despoéticas, podemos pensar em despoéticas das margens, ou negras, que, a seu modo, não endossam a poética moderna beletrista, como se a produção poética e literária se reduzisse à escritura. No plano das desobediências teríamos uma teorização que levanta a bandeira de que todos aqueles que se encontram do outro lado da fronteira-sul podem pensar e estão pensando e que, por conseguinte, estão filosofando e teorizando, afinal as teorias existem em todos os lugares, inclusive nos não reconhecidos pela teoria e pelo pensamento modernos. A política das **Despolíticas, Despoéticas – Desobediências** nos mostram, e os textos confirmam, que há formas de pensar outras que não aquelas presas ao discurso acadêmico e disciplinar, nem muito menos a conceitos que caíram numa estereotipia e que, por isso mesmo, não fazem mais *grandes sentidos*, como o de “Saber”, “Conhecimento”, “Teoria”, “Arte”, “Literatura” etc. E não que as coisas e os conceitos se pluralizaram, mas porque as coisas, os conceitos e as teorizações ocupam lugares específicos e estão em todos os lugares do mundo. A temática contemplada neste volume endossa a política proposta e defendida pelos CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS há mais de dez anos, uma vez que ela não se descuida de mirar os lugares sombrios e esquecidos pelos grandes centros, nem muito menos os saberes que emergem dessas bandas ignoradas pelo pensamento moderno. Nós editores agradecemos a todos da COMISSÃO ORGANIZADORA e MEMBROS do NECC que não têm medido esforços para que os CADERNOS continuem contemplando uma publicação que tem ajudado a todos, pelo menos deste lado fronteiro do Sul, a pensar na diferença colonial o que deve e precisa ser pensado. Gratidão traduz o que todos — neccenses — sentimos pelos ilustres pesquisadores deste volume, sem os quais a temática proposta não seria possível para a realização deste número que entra para a história da crítica biográfica fronteiriça quando o assunto for **DESPOLÍTICAS, DESPOÉTICAS – DESOBEDIÊNCIAS**.

Edgar César Nolasco & Marcos Antônio Bessa-Oliveira

SUMÁRIO

PERMEANDO A PEÇA *LE CIRCO DE LA DRAG*: resistência aos tempos de ódio e ressentimento no contexto brasileiro

Alexsandro Rodrigues & Livia Rocha Helmer 9 - 24

PAISAGENS AO SUL: despolíticas, despoéticas e desobedientes

Edgar César Nolasco 25 - 62

COLONIALIDADE E VIOLÊNCIA NA AMÉRICA LATINA: uma leitura do romance *Amuleto*, de Roberto Bolaño

Fábio da Silva Sousa 63 - 76

METODOLOGIAS DECOLONIAIS: um museu de grandes novidades?

Fagner Torres de França 77 - 88

DO SAMBA DE RODA AO PAGODE BAIANO: um percurso de performances erótico-dançantes e de prazeres fraternal e profissional em Salvador

Fernando de Jesus Rodrigues 89 - 116

DA DESOBEDIÊNCIA À DECOLONIALIDADE em “Luana” e “Tv a cabo”, de Cidinha da Silva

Leoné Astride Barzotto & Ueslei Alves de Oliveira 117 - 136

O CORPO PRIMITIVO CONTEMPORÂNEO da/na margem não tecno(lógica)

Marcos Antônio Bessa-Oliveira & Larissa Rodrigues 137 - 160

O CORPO E A GEOPOLÍTICA DA TECNOCOLONIZAÇÃO, TECNOCOLONIALIDADE DO CORPO na Arte, na Cultura e na Educação! (1ª Parte)

Marcos Antônio Bessa-Oliveira 161 - 184

DESPOLÍTICAS E DESOBEDIÊNCIAS: poéticas midiáticas de resistência a narrativas colonizadoras
Maria Thereza de Oliveira Azevedo & Claudyanne de Almeida 185 - 208

DESOBEDIÊNCIAS EPISTÊMICAS: propostas feministas e antirracistas em direção a um projeto de ciência e sociedade decolonial
Tayane Rogeria Lino, Ricardo Dias de Castro & Claudia Mayorga 209 - 226

INTERVENÇÕES ARTÍSTICAS URBANAS COMO PRÁTICAS CULTURAIS CIDADINAS: desobediência à base de tinta na produção de espaços públicos
Valéria Regina Zanetti, Fabiana Felix do Amaral e Silva & Bianca Siqueira Martins Domingos 227 - 242

DESPOLÍTICA: educação. DESPOÉTICA: artevírus. DESOBEDIÊNCIAS: processos criativos de arte *biogeográfica*. Educação, Arte, Cultura, Política e a COVID-19 em Tempo Pandêmicos
Marina Maura de Oliveira Noronha, Nathalia Flores Soares & Bárbara Artuzo Simabuco 243 - 276

8

SOBRE A PRÓXIMA EDIÇÃO
Editor, Editor Assistente & Comissão Organizadora 277 - 278

NORMAS EDITORIAIS
Papers, Artigos, Ensaios e Resenhas 279



PERMEANDO A PEÇA *LE CIRCO DE LA DRAG*: resistência aos tempos de ódio e ressentimento no contexto brasileiro

PERMEATING THE SPECTACLE *LE CIRCO DE LA DRAG*: resistance to times of hatred and resentment in the Brazilian context

PERMEANDO LA OBRA *LE CIRCO DE LA DRAG*: resistencia a tiempos de odio y resentimiento en el contexto brasileño

Alexsandro Rodrigues¹ & Livia Rocha Helmer²

RESUMO: Este artigo se colocou em conversas com a peça *Le Circo de La Drag*, sua produção aconteceu no sexto capítulo da dissertação intitulada *Quem vê close – Não vê corre: Porosidade de um corpo em viagens com Drag Queens*. Nesta dissertação a viajante-pesquisadora habitou com seus amigos-viajantes eventos com protagonismo de *drag queens*. Neste texto a peça analisada foi encenada durante as eleições presidenciais do Brasil, caracterizada por polarizações políticas e notícias falsas. Diante deste cenário a peça se organizou como sátira política com quatro *drags* parodiando os últimos acontecimentos do país. O espetáculo tinha como “enredo” músicas brasileiras consagradas e cada música foi problematizada e parodiada nas atuações das *drags*. O espetáculo criticava a naturalização das músicas que remetiam a violência de gênero, racial entre outras. A proposta da peça foi suscitar reflexões sobre os contextos nos quais estamos inseridos e como autorizamos e naturalizamos práticas de violência e ódio.

Palavras-chaves: Espetáculo, *drags* e viagem.

1 Alexsandro Rodrigues é Professor do Centro de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo. Coordenador do Núcleo de Estudos de Pesquisa em Sexualidade (NEPS/UFES). xela_alex@bol.com.br.

2 Livia Rocha Helmer é Mestre em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES. livia.helmer@hotmail.com.

ABSTRACT: This article was placed in conversations with the play *Le Circo de La Drag*, its production took place in the sixth chapter of the dissertation entitled *Who sees close - Does not see runs: Porosity of a body in trips with Drag Queens*. In this dissertation, the traveler-researcher lived with her drag-queens with her traveling friends. In this text, the analyzed play was performed during Brazil's presidential elections, characterized by political polarizations and false news. Given this scenario, the play was organized as political satire with four drags parodying the latest events in the country. The show had as a "plot" consecrated Brazilian songs and each song was problematized and parodied in the drags' performances. The show criticized the naturalization of songs that referred to gender, racial and other violence. The purpose of the play was to raise reflections on the contexts in which we are inserted and how we authorize and naturalize practices of violence and hatred.

Keywords: Show, drags and travel.

ABSTRACTO: Este artículo se colocó en conversaciones con la obra de teatro *Le Circo de La Drag*, su producción tuvo lugar en el sexto capítulo de la disertación titulada *Quién ve de cerca - No ve corre: Porosidad de un cuerpo en viajes con Drag Queens*. En esta disertación, la viajera-investigadora convivía con sus drag-queens con sus amigas viajeras. En este texto, la obra analizada se realizó durante las elecciones presidenciales de Brasil, caracterizadas por polarizaciones políticas y noticias falsas. Ante este escenario, la obra se organizó como una sátira política con cuatro drags parodiando los últimos acontecimientos del país. El espectáculo tuvo como "trama" canciones brasileñas consagradas y cada canción fue problematizada y parodiada en las actuaciones de los drags. El programa criticó la naturalización de canciones que se referían a la violencia de género, racial y de otro tipo. El propósito de la obra fue plantear reflexiones sobre los contextos en los que estamos insertos y cómo autorizamos y naturalizamos prácticas de violencia y odio.

Palabras clave: Espectáculo, arrastre y viaje.

Nesta aventura em viagem pelo meio, somos trasladados a experimentar o mundo do teatro por intermédio da peça "*Le Circo de La Drag*"³. Este espetáculo

³ "*Le Circo de la Drag*" é um coletivo de artistas de diferentes locais do Brasil que residem na cidade do Rio de Janeiro e, atualmente, circulam com o espetáculo homônimo. O grupo é formado por Juracy de Oliveira, Leonardo Paixão, Mateus Muniz e Vanessa Garcia. Fonte: <<https://prosas.com.br/empreendedores/18463>> Acesso em: 8 maio 2020.

foi responsável pela abertura do Festival Nacional de Teatro de Vitória, e a apresentação desta peça aconteceu no dia 15 de Outubro de 2018 no Teatro Carlos Gomes. A peça contou com lotação máxima do teatro e foi encenada em data próxima do segundo turno das eleições presidenciais do Brasil. Nesta época, o contexto brasileiro era permeado por polarizações políticas e notícias falsas (*fake news*)⁴. Diante deste cenário, a peça se organizou como sátira política com quatro *drags* parodiando os últimos acontecimentos políticos do país.

O espetáculo tinha como “enredo” músicas brasileiras consagradas. Cada música escolhida foi problematizada e parodiada nas atuações das *drags*. Temas como racismo, corrupção, machismo, LGBTfobia, entre outras pautas, foram apresentados, criticando a naturalização das músicas que remetiam à violência contra mulher, à propagação de práticas racistas e a discursos homofóbicos. A proposta da peça foi suscitar reflexões sobre os contextos nos quais estamos inseridos e como autorizamos e naturalizamos práticas de violência e ódio.

Quando falamos de violência nos remetemos ao viajante Luis Antônio Baptista (1999, p. 46) e seu célebre texto “A Atriz, o Padre e a Psicanalista – os Amoladores de Facas”. Nesse texto, Baptista nos fala que “os amoladores de facas, à semelhança dos cortadores de membros, fragmentam a violência da cotidianidade, remetendo-a a particularidades, a casos individuais”. De acordo com o texto de Baptista (1999), os amoladores de faca não entendem a vida em sua dimensão ética e coletiva. As falas dos amoladores de faca autorizam cortar membros das populações marginalizadas. Corpos e populações são cortadas e atravessadas por discursos que se dizem sem preconceitos – “essa é minha opinião”, e que reproduzem com pedidos de desculpas –, discriminações e desigualdades. Se faz oportuno contextualizar a profusão de amoladores de facas durante as eleições presidenciais. Através das redes sociais ou nas ruas, as pessoas gritavam por volta da ditadura, morte aos gays, bandido bom é bandido morto, entre outras frases ditas em alto e bom tom. O cenário era constituído por “lapsos temporais”, levando em consideração práticas como a caça às bruxas ou com pedidos de retorno a contextos ditatoriais.

11

⁴ O termo é em inglês, mas se tornou popular em todo o mundo para denominar informações falsas que são publicadas, principalmente, em redes sociais. Fonte: <<https://mundoeducacao.bol.uol.com.br/curiosidades/fake-news.htm>> Acesso em: 8 maio 2020.

Diante do fascismo escancarado, a peça constitui-se como resistência aos tempos de ódio e ressentimento que o país estava retroalimentando. A tensão acirrada do governo do Michel Temer – com ações marcadas por sexismo, racismo, precarização da saúde, da educação e retirada de direitos – eram pano de fundo da aclamação dos discursos de ódio proferidos pelo candidato à presidência Jair Messias Bolsonaro. O candidato esbravejava falas como: “Nada tenho contra um gay” (28/08/2018); “Eu defendo a castração química para estupradores” (17/08/18); “[Trabalharemos pela] Redução da nossa maioria penal, que é o que povo quer e deseja” (08/10/18), entre outras frases comentadas no site da *Revista Piauí*⁵.

Nos esquetes da peça, as *drags* debochavam de nomes como de Magno Malta, Michel Temer, Aécio Neves, utilizando trechos de notícias para ironizar como esses políticos estavam envolvidos em casos de corrupção, tráfico de drogas, dentre outros assuntos. A trilha sonora do espetáculo era intercalada por reportagens jornalísticas e músicas brasileiras famosas. Como exemplo, para ironizar Magno Malta, as quatro *drags* utilizaram da música “As pirâmides de Faraó”, de Aline Barros, que traz em sua letra: “Havia um rei lá no Egito chamado de Faraó. / Era um rei muito malvado esse tal de Faraó / Ôôôô sou um poderoso rei / Ôôôô todo esse povo escravizei / Ôôôô sou um poderoso rei / Ôôôô todo esse povo escravizei”. A ironização das *drags*, afetando-nos, nos remetia aos casos de corrupção envolvendo Magno Malta.⁶

O Festival Nacional de Teatro de Vitória apareceu para a aventureira através de divulgação de eventos no Facebook. O evento tinha o nome da peça, “Le Circo de La Drag”, e em sua descrição anunciava que a peça abria o festival contendo data, local e hora da apresentação. O espetáculo roda o Brasil, com alterações de roteiro de acordo com as regionalidades de cada lugar que visita. A peça, atenta

⁵ “Jair Bolsonaro eleito: veja aqui 110 frases ditas por ele e checadas pela Lupa em 2018”. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2018/10/28/tudo-sobre-bolsonaro/>> Acesso em: 18 maio 2020.

⁶ “Sanguessuga: PF indicia senador Magno Malta” <<http://g1.globo.com/Noticias/Politica/0,,MUL31859-5601.00.html>>; Troca de e-mails mostra que Magno Malta recebeu propina de R\$ 100 mil <<https://www.redebrasilatual.com.br/blogs/2016/08/troca-de-e-mails-mostra-que-magno-malta-recebeu-propina-de-r-100-mil-6476/>> Acesso em: 28 fev. 2020.

aos últimos acontecimentos do país, cria estratégias políticas pela teatralidade como modo de denunciar desigualdades e afirmar reivindicações políticas.

MONTAÇÕES e suas implicações políticas

Atenta à viagem que se fazia acontecer no palco daquele Teatro, afetada, discutiremos como as montações das *drags* do espetáculo foram percebidas pela viajante e pela amiga-viajante que também assistiu à peça. Iniciamos a conversa com as montagens ao perceber que as primeiras memórias da aventureira e da amiga-viajante foram como as montações da *drags-atrizes* se distanciavam do estereótipo construído, que supõe que as montagens necessariamente devem ter *glamour*, luxo, muitas cores, entre outros aspectos que as tornavam chamativas e estonteantes. Neste caso, estas *drags-atrizes* mostraram que existem outros modos de se constituir enquanto *drags* e os usos que elas fazem disso.

Em determinado momento da peça, a atenção da viajante se voltou para a composição das vestimentas das *drags*. Com colãs pretos e maquiagens com contornos acentuados, num estilo monocromático, estas *drags* não se montavam com *glamour* ou com indumentárias coloridas e/ou chamativas. Estas montagens tinham como pano de fundo um cenário que se assemelhava a um cabaré. Sem ornamentações estonteantes, o espetáculo foi construído por duas cores: preto e vermelho. (DIÁRIO DE CAMPO, 15/10/2018)

A atenção da aventureira foi perceber como as montagens das *drags* com roupas pretas e sem muito *glamour* destoam das *drags queens* que são midiaticizadas, em filmes, séries, clipes de música. Como estamos falando de teatro, pensamos em como cada produção artística convoca montagens diferentes, considerando alcance/abrangência daquela produção, modos de divulgação, dentre outros aspectos. As produções das *drags* que participam de obras audiovisuais são atravessadas por interesses comerciais, padrões midiáticos, permeadas por alterações como filtros ou *photoshop*, ou seja, essas produções das *drags* são tecidas por interferências tecnológicas e por padrões estéticos do que é aceito na TV, em filme ou séries. Para nos ajudar nessa discussão, recorreremos a Lucas Bragança, cuja dissertação intitulada *Drag: mídia, corpo e afeto* debateu como a mídia entende e fabrica as *drag queens*. De acordo com Bragança (2018), “pode-se afirmar, então, que a história *drag* também [foi] atrelada a uma cultura midiática interessada na exploração da ‘cota de excentricidade’ que a exibição desses corpos traz aos conteúdos televisivos” (BRAGANÇA, 2018, nota 68, p.

77). Refletimos que essa “cota de excentricidade” solicita montações chamativas, consideradas “exóticas” e/ou extravagantes. Com isso, entendemos que o teatro não necessariamente está interessado em apresentar o excêntrico ou extravagante. No caso desta apresentação, pensamos que os processos de singularização daquelas montações estavam em diálogo com o cenário da peça, com as posturas políticas, as músicas, ou seja, como as montagens conversavam com o contexto apresentado no espetáculo. Para conversar com as singularidades daquelas *drags*, a viajante se pôs em conversa com uma amiga-viajante que também assistiu à peça. A aventureira pergunta à amiga-viajante como as *drags* tinham lhe afetado e a amiga-viajante diz que

O que me afetou das *drags* foi relacionado a um estereótipo que eu tinha formado a partir de questões coletivas de enunciação. Senti falta de mais, mais montagens. Me refiro a artefatos, das intervenções do corpo em si, estou falando de materialidade. Não sei por que, mas quando você me pergunta sobre o que me afetou, meu entendimento surge desse modo. De modo geral eles e elas estavam vestidas de preto. Senti falta de mais cores. Ao mesmo tempo, me leva a pensar que a intervenção era no luto, na dor, de uma questão mais de momento que estavam vivendo (DIÁRIO DE CAMPO, 10/11/2018)

A viajante e amiga-viajante dizem de como as montações daquelas *drags* lhe afetaram. Para a aventureira, aquela peça constitui-se com montagens que se distanciavam do que a amiga-viajante considerou como estereótipo. Sabemos que o estereótipo é construído por condições culturais, midiáticas, instituições sociais, políticas. Neste caso, a amiga-viajante afirma que o estereótipo é constituído por “questões coletivas de enunciação”. Segundo Guattari e Rolnik,

A subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação, de semiótica - ou seja, toda a produção de sentido, de eficiência semiótica - não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egoicas, microsociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extrapessoal, extraindividual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, enfim sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e produção de ideia, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos, etc.). (GUATTARI E ROLNIK, 1999. p. 31)

Ponderamos que os agenciamentos de enunciação produzem alguns sentidos que atribuímos às *drag queens*, ou seja, somos atravessados pela “natureza extrapessoal”. Nessa direção, podemos dizer que a força da mídia apresenta *drag queens* glamorosas ou “mais coloridas”. Com Guattari e Rolnik (1999), compreendemos também que somos permeados pela dimensão “infrapsíquica”, ou seja, pelos afetos. Nessa aventura, estamos afetados pelos sentidos produzidos com as experiências singulares das *drag queens*. A amiga-viajante percebeu que o “sentir falta de mais cores e artefatos” está interligado com uma construção estereotipada da *drag queen*. Ao analisar o contexto brasileiro e os temas trazidos pela peça, a amiga-viajante considera que as roupas pretas fazem alusão a dor e luto diante aos discursos de ódio e acirramento de ideias durante as eleições presidenciais. Para esta amiga-viajante, as montagens conversavam com as problemáticas levantadas na peça formando pontos e interseções entre as montações, os cenários, as problematizações, as músicas, as notícias, entre outros elementos.

A amiga-viajante também comenta que “não [sei] por que, mas quando você me pergunta sobre o que me afetou, meu entendimento surge desse modo”. Esse trecho da conversa com a amiga-viajante nos mostra como suas impressões sobre a peça foram tecidas com as intervenções e ponderações da aventureira. Entendemos que, “em certos casos, nos diz o pesquisador, o deslizamento do olhar do entrevistado pode indicar uma mudança de direção da atenção do mundo exterior rumo ao próprio processo da experiência” (TEDESCO, SADE, CALIMAN, 2013, p. 305). O olhar da amiga-viajante alterou a experiência que a viajante construiu assistindo à peça:

Acho interessante você falar isso porque não eram montagens glamorosas. Parecia ser uma montagem mais simples, mais restrita, para afirmar um contexto político da situação. A peça é muito politizada, constantemente fazia referências ao contexto político que estávamos vivenciando (DIÁRIO DE CAMPO, 15/10/2018)

A viajante e a amiga-viajante começaram a pensar sobre as implicações políticas e estéticas daquela apresentação. Para viajantes da mesma cena, aquelas montagens eram simbólicas e pertinentes ao enredo do espetáculo. Os entendimentos da viajante e de sua amiga se aproximam da discussão de Rodrigo Carvalho Marques Dourado, no livro *Bonecas falando para o mundo: identidades*

*sexuais “desviantes” e teatro contemporâneo*⁷. No texto, esse viajante faz uma leitura como Judith Butler entende performance e teatro: “nesse sentido, a autora [Judith Butler] vê no teatro um grande potencial de exposição dos ‘comportamentos sociais’ como já performativos e uma possibilidade de desnaturalização dos mesmos” (DOURADO, 2017, p. 165). Segundo ele, o teatro acontece como possibilidade de desnaturalizar as convenções sociais e políticas em que estamos inseridos. As *drags* da peça desnaturalizaram o estereótipo da constituição da *drag queen* e da construção da realidade. Minha companheira da experiência teatro, conversante nesse translado, além de analisar como as montagens conversam com a proposta do espetáculo, acrescenta que as montagens das *drags* “rompem o pensamento”. Segundo ela, as *drags* convocam descolamentos e rupturas nos pensamentos.

Fico pensando nisso agora junto com você. Será que é um estereótipo meu sobre como é a questão dos artefatos que elas usam? A utilização das roupas pretas se faz como conteúdo semântico. Rompe e violenta o pensamento, manifestando artisticamente essa intervenção no corpo. Penso contigo o momento político que a gente está vivendo e considero que no mês das eleições nós estávamos muito sensibilizadas com tudo que estava acontecendo. A gente precisava desse tipo de coisa, de romper o pensamento e o fazer funcionar de outro jeito (DIÁRIO DE CAMPO, 10/11/2018).

16

De acordo com a amiga-viajante, as montagens formam um “conteúdo semântico que rompem com o pensamento”, ou seja, nos descola e faz com que o nosso corpo “funcione de um outro jeito”. Recorremos a Deleuze (1992) ao compreender que “pensar é sempre experimentar, não interpretar, mas experimentar, e experimentação é sempre o atual, o nascente, o novo, o que está em vias de se fazer” (DELEUZE, 1992, p. 136). Romper o pensamento convoca a experimentação. Com o rompimento é possível transmutar os processos de subjetivação que nos constituem. Para a interlocutora, a ruptura do pensamento feita pelas *drags* se fez necessária naquele momento, para segundo ela “funcionar de outro jeito”. O deslocamento produz desvios na lógica, nos hábitos, no

⁷ “[O livro] trata das relações entre o teatro contemporâneo e as identidades sexuais ‘desviantes’. Tendo como objetos de análise os espetáculos *Carnes Tolendas: retrato escênico de un travesti* (ARG), *Luis Antonio-Gabriela* (BR), *Ópera* (BR) e *Paloma para matar* (BR), seu objetivo é investigar como as formas assumidas pela cena na atualidade traduzem uma crise das categorias identitárias, que se reflete nas representações das experiências sexuais fora da norma” (DOURADO, 2017).

contínuo. Concordamos com a amiga-viajante que romper o pensamento se faz necessário para permitir que nossos corpos se tornem porosos/abertos aos afetos. A aventureira interveio solicitando que a amiga-viajante aprofundasse sobre o que ela considera como rompimento produzido pelas *drags*:

Elas [as *drags*] vão além. No momento que elas se montam, no momento que produzem outro corpo, dá para perceber as trocas e como que elas desafiam aquilo que a gente tem entendido como gênero, como sexualidade. Me refiro também à academia. Ao ir além, obriga a gente a criar outros modos de nos colocar na troca. Não só na performance em si, no trânsito delas, pela rua, pela universidade, na calçada. Quando falo em romper me refiro um pouco a isso, que elas quebram o entendido pela sensibilidade. Não é a racionalidade da academia que vai explicar. Vai pelas afetações pensar no que uma *drag* faz através da arte que elas produzem, da intervenção do corpo e na performance e refletir como a *drag* faz com as produções sobre gênero e sexualidade (DIÁRIO DE CAMPO, 10/11/2018)

Ponderamos que a compreensão de que a *drag* desafia os entendimentos acerca de gênero e sexualidade conversa com a concepção da aventureira e do amigo-viajante que apresentamos no quarto translado desta dissertação. Os três percebem que a *drag* vai além de uma racionalidade, do pragmatismo das produções de saber acerca de gênero, corpo, sexualidade, sexo, dentre outros temas. Com isso esta pesquisa se propõe a produzir conhecimentos que afirmem a potência dos afetos. Assim, o que nos interessa é como os afetos nos movem e o que fazemos com eles. Ao falar da academia, a amiga-viajante convoca a viajante a melhor compreender que “acessar essa dimensão movente do real implica acessar as condições de emergência dos objetos, o que viabiliza intervir, fazer variar e atualizar outras realidades” (BARROS e HEBERT, 2013, p. 347).

17

RISO, paródia e deboche

Voltemo-nos neste momento para as paródias produzidas pelas *drags* na encenação. O espetáculo utilizou do deboche, ironia e ousadia como estratégias para conquistar o público e zombar dele ao mesmo tempo. Usaram de recursos musicais, corporais para criarem as sátiras e, por esta via, as *drags* ridicularizaram atos banais com uma crítica política consistente. Recorremos a Djalma Thürler (2017), viajante que se ocupa com o teatro, com o pensamento sensível e com o corpo em cena, para nos ajudar a pensar como o teatro constitui nossos modos de vida. Segundo esse viajante, “o teatro amplia nossas possibilidades, muda nossos

nomes, embaralhando, se perdendo, se confundindo. Em cena, ‘Elas-eles’ ou ‘eles-elas’ parecem não pretender ser qualquer coisa, apenas escapar, libertar-se da sociedade-casa-prisão” (THÜRLER et al, 2017, p. 171).

As possibilidades de satirizar nossas realidades são usadas no teatro como modo de provocar desconforto e incômodos na sociedade. O teatro aconteceu como ação propositiva e, nessa ação, experimentarmos e refletirmos o que estamos fazendo de nós mesmos. A aventureira exposta na cena percebe como a ironia é artisticamente utilizada para convocar afirmações políticas na população:

A ironia de como a política vai pregando peças é teatralizada pelas *drags*, ora usando bananas, cartazes irônicos, máscaras com rostos de políticos, gargalhadas e muita criatividade. A comicidade de assuntos importantes e polêmicos beira a convocar como nos posicionamos aos acontecimentos mais emblemáticos que estamos vivenciando no Brasil. (DIÁRIO DE CAMPO, 15/10/2018)

A peça convocou a problematizarmos, nessa viagem pelo meio, como estamos vivendo. O teatro nos oferece outros modos de perceber a produção e os efeitos de realidade. Dourado (2017, p. 167) entende que a peça teatral “trata-se, portanto, de uma recriação político-paródica, alegórica, hiperbólica, metafórica – do real, que preserva alguma semelhança com ele, mas cujo enquadramento artístico serve para indagá-lo nas verdades estabelecidas, expondo-lhe os arranjos e mecanismos de composição”. A peça “Le Circo de La Drag” apresentou como músicas consagradas e cantadas por multidões por anos “escondem” preconceitos e discriminações, reforçam estereótipos e violentam determinadas populações. A peça nos convida a pensar nos detalhes dos nossos cotidianos, do que escutamos, assistimos, presenciamos, traz em seus esquetes reflexões sobre como músicas, notícias, contextos reproduzem violências, e nós não percebemos essas perpetuações da violência. Assim, o teatro tem como potência fazer repensar nosso atos, posições e pensamentos. O espetáculo convoca debates que envolvem discutir nossas responsabilidades sobre os contextos em que estamos inseridos, trazendo em cada esquete reflexões sobre como atuamos na esfera política, ética, social e cultural. Pensamos com Thürler (2017) que, quando a arte dramática suscita repensar e reivindicar a legitimidade de como nos relacionamos, vivemos e percebemos o mundo, ela garante o exercício da liberdade do corpo como exercício político. Para o autor,

A arte dramática, quando garante a liberdade de fala, quando a significa diante do seu poder, de algum modo desafiador, ensaia a busca da legitimidade aos direitos ao corpo, ao gênero, à raça, aos desejos, às diversidades sexuais, ao poder de

diferenciar-se do instituído e exercer o estado de ser diferente (THÜRLER, 2017, p. 51).

É na feitura da diferença que somos convocados a perceber como nossas práticas podem escrever outras histórias. A arte dramática encenada por essas *drags* nos agita e desloca para compreendermos as capturas às quais estamos submetidos e como lidamos com elas. Diante de uma parcela da população que em coro pede o retorno da ditadura (época marca pela censura das apresentações artísticas), a peça “Le Circo de La Drag” vive em um campo minado de desqualificação das obras artísticas. Rolnik (2018, p. 167) afirma que o ataque é destinado a “certas práticas artísticas – as que trazem à tona questões de gênero, de sexualidade e de religião – [que] passam a ser desqualificadas, perseguidas e criminalizadas”. Inserida nesta produção de desqualificação e censuras de movimentos artísticos com críticas políticas, sobre gênero e sexualidade, as *drags* da peça zombam e trazem reflexões sobre o que estávamos vivendo.

Para continuar conversando sobre os afetos dos encontros com as *drags* deste espetáculo, nos colocamos em conversa com o mesmo amigo-viajante que participou do evento sobre Cultura Drag e também assistiu à peça “Le Circo de La Drag”. Ele relata:

Fui do riso ao choro. Foi genial o deboche que eles fizeram com o Magno Malta. Aquela música gospel de fundo, delicioso aquilo. Achei muito legal quando pisaram no retrato do Temer e ergueram o retrato da Marielle⁸, homenageando ela, fiquei muito emocionado nessa parte sabe. Eu achei que foi uma peça incrível de humor, deboche, politizada ao mesmo tempo de resistência (DIÁRIO DE CAMPO, 16/11/2018)

O amigo-viajante destaca a existência do humor e do riso na peça. Segundo ele, o humor e o deboche foram combinados com um modo politizado de fazer resistência diante da realidade brasileira. Os afetos que foram constituídos com a peça possibilitaram pensar que podemos produzir torções nos comportamentos. Ou seja, criar outros possíveis cenários que subvertem os acontecimentos em que estamos inseridos. Nesse caso o espetáculo utilizou do humor e da ironia como insubordinação a práticas retrógradas. O amigo-viajante informa que a peça lhe

⁸ Marielle Franco, vereadora do Rio de Janeiro, e seu motorista Anderson Gomes foram assassinados com sete tiros no dia 14 de Março de 2018. O grito “Quem mandou matar Marielle e Anderson?” ecoa dois anos após as mortes.

proporcionou riso e choro. O riso no teatro é discutido por Dourado (2017). Para ele, é preciso perceber como “o debate sobre o riso e a comicidade a fim de enxergar como o espetáculo problematiza as questões do corpo, da natureza e da cultura nas representações do desviante” (DOURADO, 2017, p. 35). A comicidade apresentada como sátiras políticas pelas *drags* no espetáculo carrega problematizações que debatem questões como feminismo, racismo, homofobia, classismo, entre outros assuntos. Ou seja, a comicidade é um modo político de incitar reflexões sobre problemáticas sociais, culturais e políticas. Retomemos a amiga-viajante, com a qual nos colocamos em conversa no início deste traslado e que também relata como se afetou assistindo à peça:

Chorei, ri, acho que é importante não perder a alegria. Mesmo naqueles momentos quando abate o cansaço, não podemos deixar que nos roubem a nossa alegria. Podemos pensar como a gente cria outros modos de ocupar, de resistir, porque acho que as *drags* ensinam através da arte outros modos de resistir e ocupar. Para mim as *drags* intervêm, por outras sensibilidades, que fogem, rompem e que obrigam a produzir outras formas. (DIÁRIO DE CAMPO, 10/11/2018)

Ponderamos junto desta amiga-viajante a potência de criar outros modos de ocupar e resistir. Para ela, as intervenções das *drags* feitas através da arte são convites para criação, para inventividade de lidar com os momentos que vivemos. Pensamos em traçar estratégias para a permanência de debates, trocas, intervenções e outras ações que estão sendo colocadas à prova pelas configurações políticas. Durante as eleições, espaços de debates políticos e filosóficos sofreram censuras e perseguições, dentro de Universidades, praças, dentre outros lugares, desmantelando exercícios democráticos⁹. Diante dessas perseguições e precarização da democracia, a amiga-viajante explica que tem momentos em que “abate o cansaço”. Isso ocorre quando o corpo diminuiu a vibração, quando ficamos “em coma” e o cansaço acaba falando mais alto do que a potência inventiva. Recorremos a Rolnik (2003) para entender essa potência inventiva:

20

⁹ Relatório denuncia perseguição a acadêmicos e universidades no mundo, com destaque inédito no Brasil. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-50695248>> Acesso em: 19 jun. 2019.

Às vésperas do segundo turno, universidades são alvo de perseguição política pelo país. Disponível em: <<http://www.justificando.com/2018/10/26/as-vesperas-do-segundo-turno-universidades-sao-alvo-de-perseguiçao-politica-pelo-pais/>> Acesso em: 19 jun. 2019.

Do lado da potência de invenção, é o acesso ao corpo vibrátil que orienta seu exercício de modo a dar consistência existencial ao processo de emancipação que se faz necessário, se entendermos a arte como o exercício de rastreamento das mutações que se operam nas sensações, as quais indicam o que está pedindo um novo sentido, novos recortes e novas regras, orientando assim o ato de sua criação. (ROLNIK, 2003, p. 4)

Com isso compreendemos que essas *drag-atrizes* nos convocam a pensar novos sentidos e recortes para nossa vida. Com elas, podemos repensar nossas alianças, acordos e ações. Em nossos processos inventivos, somos levados a expandir nossa energia vital, ou seja, esses processos acontecem quando apostamos em práticas prudentes e éticas. Em nossas viagens com as *drags*, participando de uma mesa de debate, performando na Universidade ou atuando no teatro, somos impelidos a apreender com elas como ocupar os espaços de diferentes modos. A diferença das *drags* nos convida a romper e ruir os modos de vida que enclausuram nossa energia vital, mostrando que podemos nos expressar e resistir através da arte.

A compreensão da peça como um modo de resistência também foi percebida pelo amigo-viajante. Ele afirma que foi a primeira vez que assistiu a um espetáculo politizado que convocou posicionamos na plateia. Pensamos que as pessoas presentes naquele momento endossaram posicionamentos éticos e coletivos, entendendo a importância da dimensão coletiva de nossas ações.

Além das partes que me fizeram rir e chorar, teve uma parte que naquela fase das eleições presidenciais, que eles começaram a fazer as performances políticas no palco e a plateia começou a gritar “ele não”, e não foi um chamado dos atores da peça. A plateia foi tomada pelo potencial político do espetáculo. Eles mesmos começaram a gritar “ele não, ele não”, em contraposição à campanha do Bolsonaro. Muito bonita aquela energia, aquelas pessoas todas ali afinadas com o mesmo propósito. Foi fantástico, foi uma experiência realmente incrível, foi a primeira vez que eu participei de uma peça de teatro com esse teor político. (DIÁRIO DE CAMPO, 16/11/2018)

Produções de paródias no mês das eleições de 2018, marcado pelas polarizações e pelo acirramento de vínculos familiares ou de amizade, a peça se fez ousada e atrevida, utilizou das feridas abertas das crises do país e convocou o público a sentir, pensar e vivenciar de outros modos naquele mês tão tumultuado. A resistência dessa peça aconteceu como repúdio a qualquer tipo de incitação ao ódio, contra os discursos dos amoladores de faca. A peça resistiu ao projeto de nação que marginaliza e ignora algumas existências, mulheres, idosos, crianças,

indígenas, LGBT's, entre outros grupos que foram e estão sendo atacados em várias dimensões por posturas políticas que procuram deslegitimar esses modos de vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, Maria Elizabeth Barros de; SILVA, Fabio Hebert da. O trabalho do cartógrafo do ponto de vista da atividade. **Fractal**, Rev. Psicol., Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 339-355, Aug. 2013. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922013000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 nov. 2018.

BRAGANÇA, Lucas. **Desaquendendo a história Drag: no mundo, no Brasil e no Espírito Santo**. Vitória: Edição Independente, 2018.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DOURADO, Rodrigo. **Bonecas falando para o mundo: Identidades “desviantes” de gênero e sexualidade no teatro**. São Paulo: Sesc, 2018.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica. Cartografia do Desejo**. Petrópolis: Vozes, 1999.

ROLNIK, Suely. **Esferas da Insurreição**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

ROLNIK, Suely. **Geopolítica da cafetinagem**. 2006. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade>. Acesso em: 20 jan. 2020.

TEDESCO, Silvia; SADE, Cristão; Caliman, Luciana Vieira. A Entrevista na pesquisa cartográfica: a experiência do dizer. **Fractal**, Rev. Psicol. Rio de Janeiro, v. 25, nº 2, p. 299-322, Agosto de 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922013000200006&lng=en&nrm=iso> Acesso em: 11 nov.2018.

THÜRLER, Djalma; WOYDA, Duda; MEDRADO, Rafael; LOBO, Marcus. **Dramaturgias Voadoras**. Bahia: Editora Devires, 2017.

SITES

ALVIM, Mariana. Relatório denuncia perseguição a acadêmicos e universidades no mundo, com destaque inédito ao Brasil. BCC, São Paulo, 10/12/2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-50695248#_blank>. Acesso em: 10 jul. 2019.

EQUIPE LUPA. Jair Bolsonaro eleito: veja aqui 110 frases ditas por ele e checadas pela Lupa em 2018. **Revista Piauí**, Rio de Janeiro, 28/11/2018. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2018/10/28/tudo-sobre-bolsonaro/>>. Acesso em: 10 jul. 2019.

Fake news. Disponível em: <<https://mundoeducacao.bol.uol.com.br/curiosidades/fake-news.htm>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

Perfil do grupo Le Circo de La Drag. Disponível em: <<https://prosas.com.br/empreendedores/18463?locale=en>> Acesso em: 10 dez. 2018.

PRADO, Gabriel. Às vésperas do segundo turno, universidades são alvo de perseguição política pelo país. **Justificando**, 26/10/2018. Disponível em: <<http://www.justificando.com/2018/10/26/as-vesperas-do-segundo-turno-universidades-sao-alvo-de-perseguiacao-politica-pelo-pais/>>. Acesso em: 10 jul. 2019.

Sanguessuga: PF indícia Senador Magno Malta. G1, São Paulo, 05/05/2007. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Politica/0,,MUL31859-5601,00.html>>. Acesso em: 12 jul. 2019

STHEPHANOWITZ, Helena. Troca de e-mails mostra que Magno Malta recebeu propina de R\$ 100 mil. **Rede Brasil Atual**, São Paulo, 15/08/2016. Disponível: <<https://www.redebrasilatual.com.br/blogs/2016/08/troca-de-e-mails-mostra-que-magno-malta-recebeu-propina-de-r-100-mil-6476/>>. Acesso em: 14 jul. 2019.

23

Artigo recebido em: 30 de setembro de 2020.

Artigo Aprovado em: 18 de dezembro de 2020.



PAISAGENS AO SUL: despolíticas, despoéticas e desobedientes

PAISAJES DEL SUR: depolíticos, despoéticos y desobedientes

LANDSCAPES TO THE SOUTH: depolytic, despoetic and disobedient

Edgar César Nolasco¹

RESUMO: O ensaio aborda, conceitualmente, duas abordagens epistemológicas de paisagem: a primeira discute a paisagem a partir da teorização proposta por Boaventura de Sousa Santos sobre as epistemologias do Sul. A segunda parte da discussão sobre a epistemologia fronteiriça defendida por Walter Mignolo e Gloria Anzaldúa.

Palavras-chave: Epistemologias do Sul; Epistemologia fronteiriça; Fronteira sul; paisagem

RESUMEN: El ensayo aborda, conceptualmente, dos enfoques epistemológicos del paisaje: el primero analiza el paisaje a partir de la teorización propuesta por Boaventura de Sousa Santos sobre las epistemologías del Sur. La segunda parte de la discusión sobre la epistemología fronteriza defendida por Walter Mignolo y Glória Anzaldúa.

Palabras clave: Epistemologías del Sur; Epistemología fronteriza; Frontera sur; Paisaje

ABSTRACT: The essay conceptually addresses two epistemological approaches to landscape: the first discusses the landscape based on the theorization proposed by Boaventura de Sousa Santos on the epistemologies of the South. The second part of the discussion on border epistemology defended by Walter Mignolo and Gloria Anzaldúa.

¹ Edgar César Nolasco é professor da UFMS – PPGEL/FAALC/UFMS. Coordenador do NECC. ecnolasco@uol.com.br.

Keywords: Epistemologies of the South; Border epistemology; South border; Landscape

Infelizmente não sei redigir, não consigo relatar uma ideia, não sei “vestir uma ideia com palavras”. O que escrevo não se refere ao passado de um pensamento, mas é o pensamento presente: o que vem à tona já vem com suas palavras adequadas e insubstituíveis, ou não existe. Clarice Lispector. *A descoberta do mundo*, p. 438.

1 – PAISAGENS EPISTEMOLÓGICAS do Sul

A paisagem da fronteira-sul é a morada de minha ignorância. Quando a vejo suspensa sobre o pântano, ou sobre a fronteira mesma, sei que nenhum clarão de quaisquer saberes vindos de longe pode irromper aquela cosmogonia do lugar eivada de matizes nativos, sombrios e sanguinolentos onde abundam guavirais e pés de abóbora entrelaçados sobre a guaxuma da Revolta. NOLASCO. *A ignorância da Revolta*, p. 21.

Boaventura de Sousa Santos abre a Introdução do livro *Epistemologias do Sul* (2010), do qual é um dos organizadores, com esta epígrafe que também é de sua autoria: “Uma epistemologia do Sul assenta em três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul.”² Detenho-me na leitura da epígrafe-passage/paisagem convocando a presença do lugar de onde penso no exato momento em que erijo meu discurso crítico aqui, o qual pode e deve, sim, ser entendido como um ensaio biográfico fronteiro: vivo, trabalho e estou escrevendo o que escrevo agora da zona fronteira que compreende uma tríplice fronteira: Mato Grosso do Sul/Brasil/Paraguai/Bolívia. A esse lugar fronteiro venho denominando há bastante tempo de *fronteira-sul*. Logo, sou um homem-fronteira (nascido e vivente do lugar, divíduo pensante do lugar e a partir do lugar) que aprendeu, a *partir de* sua experivência, que existe o sul, já que o sente no movimento de seu corpo, que aprendeu tão somente a sair do sul para sentir o prazer de a ele retornar (a paisagem sanguinolenta do crepúsculo oscilante da fronteira o seduz para um prezamento da vida até a morte) e aprendeu, por fim, a partir do sul (sair) trazendo-o vivo dentro de seu corpo, seu coração e seu pensamento de homem-fronteira. Todavia, toda a paisagem

26

² SANTOS. *Epistemologias do Sul*, 15.

biográfica que se desenha em torno, ou a partir, da passagem de Boaventura, somente ganha relevância e importância quando assinalamos que o que a contorna é uma questão de ordem epistemológica. Daí, com certeza, o autor falar quase sempre em *epistemologias do sul*, no plural, mesmo quando se refere a esse tipo de epistemologia. Não por acaso começam assim os autores sua Introdução: “toda a experiência social produz e reproduz conhecimento e, ao fazê-lo, pressupõe uma ou várias epistemologias. Epistemologia é toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido.”³ Essas três orientações nas quais se assentam as epistemologias do Sul para Boaventura também me parecem ser fundamentais para o mapeamento do lócus enunciativo que deve ancorar o discurso estruturante de uma teorização que origina e funda um ensaio biográfico fronteiro: aprender que existe um lugar determinado no qual o indivíduo pensante se encontra ou não mas se situa, ou ancora seu corpo de indivíduo pensante; aprender a voltar-se para dentro desse lugar, como referência de uma escolha pessoal e como modo de situar seu corpo de sujeito pensante em um espaço determinado; e aprender, por fim, a erigir um discurso cuja origem não está situada alhures do corpo daquele que o pensa e propor uma episteme que traga a marca de seu lugar inscrita na algibeira (de seu corpo). Das três orientações apontadas por Boaventura e que aqui contornam minha primeira paisagem, chamo a atenção para a última: “aprender a partir do Sul e com o Sul”. Porque, em se tratando de epistemologias, não basta aprender a partir do Sul, mas tendo, digamos, o Norte, na mente. É condição *sine qua non* que o sujeito pensante tenha seu corpo ancorado na condição de sulista, e cujo corpo traga as marcas indelévels de sua intercorporeidade com o lócus geoistórico biográfico. Estou me referindo às especificidades do discurso fronteiro desse indivíduo, em suas sensibilidades biográficas e locais, em sua experivivência enquanto indivíduo-fronteira. Enfim, *aprender a partir do Sul e com o Sul* é trazer a possibilidade de uma epistemologia outra cuja proposta epistêmico-política não passa necessariamente por dentro da epistemologia moderna ocidental. Penso em paisagens que se roçam, internamente e externamente, mas não necessariamente (epistemologicamente) se complementam. A *teorização* que resulta no ensaio biográfico fronteiro gravita na borda da paisagem da exterioridade. Sem querer aqui aprofundar conceitualmente na discussão acerca do que se entende por

³ SANTOS & MENESES (ORG.). *Epistemologias do Sul* (Introdução), p. 15.

epistemologia, Boaventura, por sua vez, trata a exaustão sobre tal conceito por vários de seus textos, a exemplo do aqui mencionado. Segundo os autores, entende-se por epistemologia toda noção, ou ideia, envolta a um conhecimento válido⁴. Interessa-nos, aqui, especificamente, essa noção de conhecimento válido, conforme mostraremos. Na sequência, lembra-nos os autores que todo e qualquer conhecimento válido *é sempre contextual* e, por isso mesmo, advertem os autores sobre o fato de ter imperado uma epistemologia no mundo que simplesmente “eliminou de sua reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento?”⁵ Essa epistemologia dominante que se sobressaiu priorizou “a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo.”⁶ Os autores discutem sobre as consequências de tal descontextualização e perguntam se haveria epistemologias alternativas. O livro *Epistemologias do Sul* (2010) responde a essa e outras perguntas acerca das epistemologias do Sul. No centro da discussão, os autores reiteram que o que houve foi um epistemicídio, ou seja, a “supressão dos conhecimentos locais”. Contra essa epistemologia moderna que não fez outra coisa senão homogeneizar as diferenças culturais do mundo, emergem as epistemologias do Sul que agregam a *diversidade epistemológica*, nas palavras dos autores. Dessa discussão empreendida pelos autores, interessa-me particularmente aqui a rubrica (paisagem) de o “Sul” porque, entre outros motivos, ela me permite me situar no espaço enquanto intelectual pensante e, ao mesmo tempo, contextualizar meu lócus enunciativo de onde penso: a tríplice fronteira-sul de Mato Grosso do Sul/Brasil/Paraguai/Bolívia. Nesse contexto, abro um parêntese para afirmar que a fronteira geográfica ou territorial aqui faz alguma diferença, apesar de partilhar da ideia de que no bojo dessa discussão fronteiriça a visada epistemológica sempre deve prevalecer. Especificamente sobre o Sul os autores da referida Introdução afirmam que “O Sul é aqui concebido metafóricamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo.”⁷ Mais do que endossar a afirmação dos autores, quero

⁴ SANTOS & MENESES (org.). *Epistemologias do Sul*, p. 15,

⁵ SANTOS & MENESES (org.) *Epistemologias do Sul*, p. 16.

⁶ SANTOS & MENESES (org.). *Epistemologias do Sul*, p. 16.

⁷ SANTOS & MENESES (org.) *Epistemologias do Sul*, p. 19.

particularizar e chamar a atenção para um problema que os *lóci* fronteiriços, de um país imenso territorialmente falando, enfrentam no tocante ao desafio epistêmico específico de não meramente repetirem nas bordas fronteiriças a discussão conceitual epistemológica feita nos grandes centros do país, uma vez que há uma prática às vezes retumbante de as fronteiras se voltarem para os grandes centros desenvolvidos nos gabinetes e mídia e simplesmente ignorarem o que as próprias bordas, por meio de sua produção teórica e cultural, têm produzido e insistido para que sua produção de um modo geral tenha alguma visibilidade. É nessa direção que entendo que um dos problemas maiores impostos pela colonialidade do poder refere-se a uma *dominação epistemológica*: “uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados.”⁸ E não estou aqui tão somente querendo repetir nem mesmo o que estão dizendo os referidos autores mencionados; muito pelo contrário, estou pensando e levando meu leitor a pensar que há, por exemplo, uma teoria específica que emerge desse *lócus* fronteiriço sul atravessado por divíduos que vivem na fronteira e no pântano, além de terem suas vidas atravessadas pela condição de atravessamento específico de uma zona de fronteira, além, claro, de uma sutil especificidade artística e cultural que gravita nos corpos artísticos produzidos nesse *lócus*. O olhar aqui defendido e partilhado, e que ao mesmo tempo contorna uma preocupação de um ensaio biográfico fronteiriço, encontra respaldo na visada centrada nas “semelhanças na diferença”, defendida por Walter Mignolo, e não mais, ou apenas, nas *semelhanças e diferenças* como tão comumente se vê nos estudos acadêmicos feitos nas universidades do lugar fronteiriço e reiterado pelas leituras hegemônicas feitas nos grandes centros desenvolvidos do país e que migram para as bordas ignorantes e epistemologicamente não desenvolvidas para muitos ainda. *Grosso modo*, as discussões teóricas feitas dentro das universidades periféricas da fronteira-sul procuram suprir uma falta sentida em casa e os intelectuais pensam que tal falta pode ser suprida com as teorias pensadas alhures, quando, na verdade, tal trabalho teórico apenas reitera o desconhecimento de uma *teorização local* que vem ao encontro daquilo que não se encontra nas teorias itinerantes vindas de longe. Nesse sentido, o preconceito interno apenas reforça uma dominação epistemológica existente e reforçada pela velha prática costumeira de achar que os

⁸ SANTOS & MENESES (org.) *Epistemologias do Sul*, p. 19.

centros desenvolvidos do país e do mundo pensam melhor do que as bordas ignorantes. Poder-se-ia até entrar na discussão, mas desde que todos soubessem e escutassem que os *lóci* fronteiriços sulistas também produzem teorias (*teorizações*). A gênese do ensaio biográfico fronteiriço parte precisamente dessa consciência epistemológica fronteiriça. É nesse sentido que a paisagem do Sul defendida pelos autores, um Sul global não-imperial, torna-se metaforicamente essencial para uma teorização que emirja da fronteira-sul, como é o caso de meu *lócus* enunciativo.

Considerando meu lugar geoistórico fronteiriço, e sem desconsiderar o fato de que esse lugar produz “teorias” como qualquer outro, fronteiriço ou não, resta-me pensar que meu *lócus* sul-fronteiriço gera sua epistemologia específica do sul em questão. Ou talvez devesse me perguntar se não seria melhor falar em epistemologia cosmológica, ao invés de apenas epistemologia, uma vez que remontamos à origem dos lugares (cosmos) (?) De acordo com Santos e Menezes, “as epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos.”⁹ Com base no exposto, podemos pensar que a epistemologia do sul-fronteiriço aqui em contexto é que funda e sustenta a *teorização* específica que resulta no ensaio biográfico fronteiriço, posto que faz parte da política deste não ignorar a discussão epistemológica conceitual vigente nos centros hegemônicos das teorias acadêmicas, mas intervém na presença e repetição daquela lição conceitual moderna inscrevendo-se a partir de seu *lócus* discursivo fronteiriço e priorizando, por conseguinte, aqueles saberes e teorias que, inclusive, não resistiram na política do conhecimento vigente no mundo.

Os saberes, os falares, os dialetos, as sensibilidades e afetos dos divíduos fronteiriços como os indígenas, os “bugres”, os bolivianos e paraguaios da zona de fronteira, os campeiros, ervateiros e pantaneiros, todos produzem saberes e zelam por uma vida que grassa na ignorância do discurso hegemônico articulado dos grandes centros, por mais que este tenha tido boa intenção.

Não por acaso que os autores mencionados advertem-nos que o “diálogo horizontal entre conhecimentos” defendido pelas epistemologias do Sul é

⁹ *Apud* SANTOS & MENESES (org.) Introdução, p. 19.

chamado de “ecologia dos saberes.”¹⁰ Quando eu tratar de epistemologias do Sul aqui estou querendo contornar tão somente o lugar de uma epistemologia do meu sul-fronteiriço, uma vez que enquanto intelectual-fronteiriço, por mais que eu pense de um Sul geográfico, também me posiciono do *lado do Sul metafórico*, e com isso aproximo-me do lado dos divíduos oprimidos e sumariamente excluídos dos discursos teóricos colonialistas que ainda reinam, *grosso modo*, dentro das academias escolásticas, afora aqueles migrados dos grandes centros.

Com base no exposto e pensando em uma epistemologia específica da fronteira-sul aqui em questão, e tendo o Sul como grande metáfora da condição do homem-fronteira que se encontra na exterioridade, vejamos como Boaventura e outros contornam o campo paisagístico/epistemológico que contorna o que denominam por epistemologias do Sul. Apenas faço questão de reiterar que penso a partir “do outro lado da linha” (SANTOS), ou do outro lado do Sul, ou ainda, para usar parte do verso do poeta Mahmud Darwich, “depois do último céu”. Reitero, por conseguinte, que é daí, desse lugar geográfico e metafórico ao mesmo tempo, que se instaura a epistemologia do sul (depois acrescento fronteiriça) que ancora a *teorização* que funda um ensaio de natureza biográfica fronteiriça.

Não é por acaso que é desse “do outro lado da linha” que se formula o pensamento pos-abissal, trabalhado por Boaventura, que sustenta a epistemologia do sul aqui buscada. Todavia, como também adverte Boaventura, e isso parece essencial para uma discussão (teorização) de ordem descolonial, reconhecer a persistência do pensamento abissal é a condição para se *pensar e a agir para além dele*.¹¹ Depois volto a isso.

Essa ponderação feita por Boaventura, e que vem envolta às discussões que fazem as epistemologias do Sul, sem ressalvas é correlata ao que vamos encontrar acerca de uma epistemologia fronteiriça defendida por Mignolo e outros, especificamente quando este reitera que a exterioridade, *grosso modo*, existe a partir da interioridade. No subtítulo a seguir, me deterei especificamente, como já dito, no que é da ordem da abordagem da epistemologia fronteiriça.

Por ora, vou me ater ao pensamento epistemológico que se cria “do outro

¹⁰ *Apud* SANTOS & MENESES (org.) Introdução, p. 19.

¹¹ Ver SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 52.

lado da linha” (penso aqui em *do outro lado da fronteira-sul*), visando tão somente pontuar e contornar em que lugar se ancora e se sustenta o lócus enunciativo que funda o discurso crítico de um ensaio biográfico fronteiriço. Nesse sentido, as discussões de Boaventura são essenciais, apesar de reconhecer que, se, por um lado, temos preocupações epistemológicas semelhantes, por outro lado, pensamos e escrevemos de lugares bastante diferentes dentro do contexto econômico, político e social mundial, ou seja, *realidades sociais* bastante diferentes entre elas.

Do lugar de onde sou, estou e penso, ou seja, a tríplice fronteira-sul, se penso nos dois lados, ou “universos distintos”, o lado de cá e de lá da fronteira, constato que o lado de cá também se encontra na condição de lado de lá (pelo menos epistemologicamente), sobretudo quando o comparamos, ou o aproximamos com os centros desenvolvidos de dentro do país e de fora dele. Os centros criam as suas bordas inexistentes, o que, dependendo de sua localização geográfica e geoistórica, acaba sendo *inexistente* duas vezes — essa pelo menos parece ser a condição da tríplice fronteira-sul na qual me encontro e da qual me predisponho a pensar por fora das epistemologias que migram dos centros. Reconhecê-las, aqui, pode ser a saída, e mais uma vez encontro endosso na constatação a qual chegou Boaventura entre o pensamento abissal e o pós-abissal.

(Quer me parecer que independentemente dos lados da fronteira, há sempre uma paisagem fantasmática a nos assombrar e ensombrar, com a diferença de que quando se trata de uma condição de fronteira escurecida e subjugada, a imagem fantasmática nos assusta muito mais.)

Se o outro lado da linha da fronteira-sul não existe enquanto realidade e chega a ser produzido como inexistente pelo pensamento moderno (abissal para Boaventura), quero entender que cabe ao intelectual que produz o ensaio biográfico fronteiriço trazer esse outro lado para dentro de sua escrita-corpo (*teorização*) e dar-lhe visibilidade. Nesse sentido, podemos dizer que o lócus enunciativo do ensaio biográfico está ancorado no mundo da exterioridade, ou seja, tudo aquilo que é criado pelo discurso do ensaio moderno, inclusive, e principalmente, para realimentá-lo de fora. Se o ensaio biográfico fronteiriço não pode ser tomado como um método teórico, mas, sim, antes, como uma *teorização*, então devemos entendê-lo como uma prática autorreflexiva (SANTOS) da qual o intelectual se vale para inserir, desde sua origem discursiva, os *bios* e os loci de todos os envolvidos na ação, ou opção de *teorização* fronteiriça.

Nas palavras de Boaventura, “inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível”.¹² E em se tratando de prática ensaística no Brasil, *grosso modo*, por prevalecer um fazer ensaístico que não se descola da tônica moderna e modernista, tal prática determinante acaba reforçando a exclusão, ou inexistência de outros fazeres, ou opções de *teorização* — reforçando, assim, sua invisibilidade antes mesmo de a *teorização* fronteiriça ter alguma força teórica. Nas palavras de Boaventura, “tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro.”¹³

O problema incontestado de um pensamento abissal ou moderno, ou o problema maior de um discurso ensaístico assentado em uma tradição moderna ou modernista, como o são quase todos os ensaios dos grandes centros desenvolvidos, salvo raríssimas exceções, é que eles, por sofrerem de uma cegueira absoluta, não veem e nem muito menos escutam aqueles saberes que grassam nas bordas fronteiriças; e, por os ignorarem em sua discussão teórica hegemônica, acabam por desprezar também as *teorizações* que são feitas nesses *loci* do outro lado da fronteira. Enquanto a prática do ensaio moderno estiver assentada no modelo moderno e modernista, esse ensaio, por sua vez, vai tão somente repetir e endossar a ideia universal da ciência do *verdadeiro e do falso*, desprezando, por sua vez, os conhecimentos/saberes e fazeres de uma *teorização* outra que, antes de prezar modelos ensaísticos modernos, *preza a vida e a ignorância* daquele *intelectual* (melhor um *fazedor* de ideias outras) que se encontra e vive do outro lado do saber científico/ensaístico moderno.

Nas palavras de Boaventura, aqueles conhecimentos que são articulados do outro lado são considerados pelo pensamento abissal moderno como “conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem, nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos, reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia.”¹⁴ Se os saberes outros não “obedecem”; logo, desobedecem. Trata-se mesmo de uma

¹² SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32.

¹³ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 52.

¹⁴ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 34.

desobediência epistêmica quando pensamos no papel e função política do ensaio biográfico fronteiro diante da política conservadora do ensaio moderno e bem pensado demais dentro das grandes academias e instituições de ensino e até mesmo nas resenhas midiáticas.

O território, ou o lugar do outro lado, ou fronteira-sul, onde reside “o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não oficialmente reconhecidos”,¹⁵ e de onde emerge o direito epistêmico do ensaio biográfico fronteiro, dá a este o direito de reivindicar suas próprias leis e práticas, ajustadas com sua desobediência de barrar o discurso castrador que migra para as bordas por meio de um gênero ensaístico travestido de boa fé ficcional. Ao agir assim, a política do ensaio biofronteiro mostra que tudo o que fora ignorado pelo pensamento/ensaio moderno (enquanto modo de pensar e de fazer) como as experiências dos indivíduos fronteiriços, suas experiências, suas sensibilidades biolocais, eles mesmos enquanto seres vivos e vivenciadores de saberes e teorias, tudo e todos ali, nesse lugar do esquecimento e da exclusão, têm sua localização territorial específica, mesmo quando esta ainda recebe o nome de *zona colonial*: “tudo o que não pudesse ser pensado em termos de verdadeiro ou falso, de legal ou ilegal, ocorria na zona colonial”.¹⁶

34

Assim como o pensamento pós-abissal precisa reconhecer a existência e persistência do pensamento abissal moderno, o ensaio biográfico fronteiro reconhece o lugar epistemológico do ensaio moderno, mas não se limita a reproduzir seus conceitos e lições não menos abissais. Pelo contrário, a prática do ensaio biográfico fronteiro partilha do pensamento não derivativo e rompe radicalmente com as formas ensaísticas modernas de repetir endossando a opção epistemológica moderna. Inscreve-se aí, da parte do ensaio biográfico fronteiro, sua opção descolonial como consequência de sua desobediência epistêmica que resulta na epistemologia fronteira-sul.

De acordo com Boaventura, “pensar em termos não-derivativos significa pensar a partir da perspectiva do outro lado da linha, precisamente por o outro lado da linha ser o domínio do impensável na modernidade ocidental.”¹⁷ A

¹⁵ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 34.

¹⁶ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 35.

¹⁷ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 53.

teorização do ensaio biográfico fronteiriço articula-se da perspectiva da exterioridade, ali onde também se ancora seu lócus enunciativo e epistemológico, já que o que o move é precisamente o *não pensável* pelo pensamento moderno — o mundo da exclusão que dormita no esquecimento. Não por acaso esse lugar do abandono e do sofrimento que caracteriza aqui o lugar da fronteira-sul é denominado por Boaventura de o “Sul global não-imperial, concebido como a metáfora do sofrimento sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo.”¹⁸ Aqui estou privilegiando o descaso epistemológico causado, e reforçado a cada dia, pelo discurso do ensaio moderno dos centros hegemônicos que não faz outra coisa senão reforçar a exclusão quando desliza seu discurso para uma *ficcionalidade* dos sofrimentos, das dores e das diferenças coloniais que grassam no mundo. A resposta do ensaio biográfico fronteiriço está em sua consciência política fronteiriça (que contradição!) de que ele se enuncia a partir do que *aprendeu com o Sul usando uma epistemologia do Sul*. Eis aí a grande diferença instaurada entre a proposta corpo-política (MIGNOLO) do ensaio biográfico fronteiriço e a proposta biopolítica (FOUCAULT) do ensaio moderno (pós-moderno) e a própria origem de uma epistemologia do Sul.

Tem razão Boaventura quando chama a epistemologia do Sul de ecologia de saberes, uma vez que esta “se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos e na idéia de que o conhecimento é interconhecimento.”¹⁹ Esse interconhecimento demanda a produção do conhecimento atravessada por uma incorporação, ou intercorporeidade de corpos e de *bios* dos envolvidos na ação. Logo, enquanto o ensaio biográfico fronteiriço dá-se a partir de uma intercorporeidade de indivíduos e de lugares, incluindo aí a Natureza, a articulação *ficcionalizante* do ensaio moderno desprezou o mundo dos corpos e da Natureza, esquecendo-se, por sua vez, que um *bios* é histórico, tem alma e sensibilidades biolocalis dos indivíduos envolvidos em uma ecologia da natureza e dos saberes. E é isso, por sua vez, que leva Boaventura a afirmar que a primeira condição do pensamento pós-abissal — e que se leia do ensaio biográfico fronteiriço, assentado em uma epistemologia do sul-fronteiriço — é a copresença radical, que “significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha são

¹⁸ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 53.

¹⁹ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 53.

contemporâneos em termos igualitários.”²⁰ Retomo aqui as palavras interconhecimento e intercorporeidade mencionadas há pouco para pontuar o campo fronteiroço duo bipolar do ensaio biográfico fronteiroço enquanto um espaço de uma contemporaneidade dos iguais, enquanto o ensaio moderno, centrado em uma visada manequista monogramática abissal, reforça a política da modernidade colonizadora.

Nas palavras de Boaventura, “a copresença radical implica conceber simultaneamente como contemporaneidade, o que só pode ser conseguido abandonando a concepção linear do tempo.”²¹ E quero entender que uma nova concepção de contemporaneidade entra em cena na discussão descolonial, que não passa, necessariamente, por uma revisão crítica, ou desconstrução do arranjo moderno. Não se trata de abandonar a história das ideias e das pessoas e suas produções, mas, antes, de não visitar criticamente, melhor, pós-modernamente a tradição; antes de tudo o mais, mostrar que há epistemologias outras que nos ensinam outros modos de compreender o próprio pensamento humano, por meio de uma gramática declinada na descolonialidade e não na razão da modernidade ocidental.

E já que estou tratando de interconhecimento e intercorporeidade não posso deixar de falar, exemplificando, de minha relação aqui com o texto de Boaventura. Não se trata, puro e simplesmente, de uma *aproximação* ou repetição desenfreada das ideias e palavras do autor ali trabalhadas; antes, trata-se de uma perspectiva epistemológica descolonial que me permite criar uma relação de intercorporeidade de ordem textual/cultural/fronteiroça. Ocorre, na verdade, uma apropriação de lugares, de vozes e de corpos próprios e alheios, cuja apropriação permite uma aproximação entre todos os divíduos e textos envolvidos. Tal prática endossa a própria política de uma pesquisa de base descolonial e, por sua vez, o ensaio biográfico fronteiroço. Nessa direção, a “copresença radical” que sustenta o pensamento pós-abissal, embasado em uma epistemologia do Sul, e que o diferencia radicalmente do pensamento abissal, na qual os dois lados de uma fronteira se tornam indivisíveis, pode ser *ilustrada* também pela ideia de “entre-lugar” proposta e defendida por Silviano Santiago. Diferentemente das leituras

²⁰ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 53.

²¹ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 53.

modernas e pós-modernas que se fizeram a exaustão dessa conceituação de Silviano, quero entender a ideia de entre-lugar antes não como um não-lugar mas, muito pelo contrário, um lugar geohistórico fronteiro descolonial que se situa na borda do dentro, ou seja, na exterioridade. Lembrando, aqui, que a exterioridade pode até se situar no fora, mas sua permanência e existência passam, necessariamente, pelo dentro, isto é, o fora e o dentro se intercorporam numa *copresença radical*. Já foi afirmado inclusive, mas não é demais repetir aqui, que a fronteira, conceitual e epistemologicamente falando, se situa na barra, ou seja, no entremeio/entre-lugar/*intermezzo*, formando a base do pensamento descolonial.

Ainda pensando em minha relação com Boaventura (talvez enquanto um expectro criado por mim, seu leitor-amigo, mas não tão amigo assim) e, por extensão com sua produção intelectual, devo reconhecer que me encontro em uma simultaneidade temporal e espacial com o que ele partilha comigo e com o outro. Enfim, ocupo um lugar biogeocultural, em que dois divíduos ou mais, dois textos ou mais, dois ou mais lugares se encontram (e nos encontramos) para formar uma interculturalidade na forma de produzir saber, conhecimentos, produções e vidas. Como o ensaio biográfico fronteiro está na agenda da *teorização* descolonial fronteira, atravessado pelo campo das *teorias sem disciplina*, diferentemente da perspectiva do ensaio moderno/pós-moderno que se centra ainda, *grosso modo*, no campo inter e transdisciplinar das disciplinas, das teorias e das Áreas, resta-me afirmar contrapondo que enquanto o ensaio moderno reforça a ideia, ou prática, de que *teorizar é metaforizar*, o ensaio biográfico fronteiro partilha da perspectiva de que teorizar é *desmetaforizar*. Para melhor pontuar a comparação entre a diferença entre ambos, vou me deter pelo avesso no ensaio “Teorizar é metaforizar”, de Eneida de Souza, e no que Walter Mignolo fala acerca da “teorização pós-colonial.” Apesar de toda coerência e lucidez crítica da intelectual brasileira, encontro pistas em seu texto que podem ser aproximadas e até contestadas quando pensamos na política epistemológica do ensaio biográfico fronteiro. Em sua visada e defesa comparatista e, sobretudo, interdisciplinar, Eneida rechaça o pensamento binário e mostra a importância das diluições de fronteiras entre pelos considerados distintos, “como ficção e teoria, arte e ciência, obra e vida, com vistas a redimensioná-los e repensá-los.”²² Dentro de uma visada comparatista e interdisciplinar por excelência, a autora defende o diálogo mútuo

²² SOUZA. Teorizar é metaforizar, p. 217.

entre textos, seja pela diversidade ou seja pela semelhança, como afirma: “o gesto de teorizar alimenta-se de outros, como o de ficcionalizar, vivenciar e *metaforizar*.”²³ Começa aí a justificativa do título do ensaio de Eneida e a questão que busco para contrapor-la à prática de *desmetaforização* levada a cabo pelo ensaio fronteiriço. Numa visada transdisciplinar (moderna e pós-moderna) assentada numa prática da desconstrução e de revisitação teórica e crítica, devemos entender perfeitamente que os teóricos e os escritores, por meio de suas práticas teóricas e literárias, de fato podem ficcionalizar e escrever suas vidas valendo-se de um grande *gesto metafórico* moderno/modernista/pós-moderno por excelência, uma vez que tal prática ou gesto, pela diversidade ou semelhanças, endossa, ainda, os possíveis desdobramentos desconstrutores de um pensamento que emergiu de dentro do berço da civilização ocidental. Em contrapartida, pergunto (-me) como os teóricos e escritores subalternos (ou fronteiriços), que partilham de uma *teorização descolonial*, podem *metaforizar* suas vidas na teoria e na ficção, se eles todos, que vivem sob uma dominação colonial moderna, precisam *negociar suas vidas e sua própria condição subalterna* para conseguirem permanecer vivos?

Entendo que Eneida tem razão com relação ao “vivenciar”, por parte dos teóricos (e escritores), em seu gesto de teorizar, complementando que enquanto nesse caso ocorre uma ficcionalização do *bios*, logo um gesto metafórico, do lado dos teóricos (e escritores) descoloniais a vida se inscreve a partir de sua condição de biólócus, descarnando, desficcionalizando, prezando a vida em sua pureza de sofrimento, abandono e exclusão, e, ao invés de haver metaforização de vidas e discursos fronteiriços, há uma *desmetaforização* de um mundo que grassa na exterioridade. Podemos dizer, nesse sentido, que enquanto o mundo ocidental moderno, o pensamento ocidental moderno (e seus desdobramentos pós-modernos desconstrutores) metaforizava o mundo para dar conta de sua diversidade e injustiças sociais e políticas, o pensamento descolonial, desde sempre, propôs uma *teorização* como forma de desmetaforizar a leitura teórica e o modelo de vida que endossavam, no fundo, um modelo idealizado de pensar o outro.

Na sequência, Eneida lembra Deleuze, para quem pensar “é dobrar, é experimentar, é problematizar, (...)”²⁴; enquanto eu aqui lembro de Mignolo, que,

²³ SOUZA. Teorizar é metaforizar, p. 218. – grifo meu)

²⁴ SOUZA. Teorizar é metaforizar, p. 218.

ao discutir acerca da teorização pós-colonial, nos adverte de que “deveríamos desvincular o conceito de teoria de sua versão epistemológica moderna (...), ou de sua versão pós-moderna, a desconstrução de redes conceituais reificadas.”²⁵ Para o autor, “um dos objetivos da teorização pós-ocidental/colonial é reinscrever na história da humanidade o que foi reprimido pela razão moderna, em sua versão de missão civilizadora ou em sua versão de pensamento teórico negado aos não-civilizados.”²⁶ Não é demais reiterar que o exercício da doxa, do experimento, da problematização, ou seja, da desconstrução interdisciplinar do pensamento filosófico/téorico moderno não permite reinscrever na história da humanidade o que fora reprimido, excluído a exaustão, pela razão moderna assentada em uma epistemologia moderna, por mais que esta tenha tido uma boa intenção teórica messiânica e salvífica agregadora de todas as teorias, disciplinas, línguas e culturas. A metáfora, nesse caso em particular, não encobre a diferença colonial. Nesse sentido, deixa-nos bem claro Mignolo quando afirma que uma saída que antevê e defende “é a de *pensar a partir da fronteira* e sob a *perspectiva da subalternidade*”²⁷, o que equivale a pensar “a *p partir da fronteira do conceito moderno de teoria* e daquelas formas anônimas de pensamento silenciadas pelo moderno conceito de teoria”²⁸; para concluir: “pensar teoricamente é dom e competência de seres humanos, não apenas de seres humanos que vivam em um *certo período*, em *certos locais geográficos* do planeta e falem *um pequeno número de línguas específicas*.”²⁹

Com base no que grifei das passagens do crítico descolonial, e pensando em minha comparação diferencial entre o ensaio moderno e o fronteiriço, desenha-se nas passagens a perspectiva da *desmetaforização* do ensaio fronteiriço e, ao mesmo tempo, entende-se melhor a política da metaforização empregada pelo ensaio moderno. Se pensar a partir da fronteira e em uma perspectiva fronteiriça equivale a pensar a partir da fronteira do conceito moderno de teoria, entende-se, por conseguinte, que o pensamento teórico fronteiriço da exterioridade, e por

²⁵ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 158.

²⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 158.

²⁷ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 159. (grifos meus)

²⁸ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 159. (grifos meus)

²⁹ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 159. (grifos meus)

pensar a partir do fora, não traz em sua agenda uma proposta teórica política de desconstruir, nem muito menos de ignorar o pensamento teórico moderno do país e do mundo; muito pelo contrário, reconhecendo sua hibridação, apropriação e sua prática interdisciplinar desconstrutora e cuidadosa, a perspectiva do ensaio biográfico fronteiro não *ignora*, mas rechaça o modo de pensar e de produzir teorias (disciplinares) do ensaio (pensamento) moderno.

As práticas teóricas inter/multi/ e transdisciplinares, por mais que levem a exaustão seu fazer, ainda estão presas e não conseguem se desvincular de um modelo teórico euro-norte-ocidental que prevalece no seio da grande e imperial discussão teórica e filosófica (ficcional) dos grandes centros do mundo globalizado. Também se *pensar teoricamente é dom e competência de todos os seres humanos*, onde estaria o *resto da teorização* pensada por aqueles que se encontram em condição de fronteiridade, como os intelectuais ameríndios da América Latina, ou até mesmo aqueles artistas que se encontram ali do outro lado da fronteira-sul (MS/Paraguai/Bolívia), ou os indígenas letrados da zona de fronteira-sul? Não pensam, e, por conseguinte, não produzem *teorização*? Será que o antigo cogito cartesiano do “penso, logo existo” continua a dominar o modo de fazer teoria que impera no mundo ocidental moderno? Até quando que as boas lições teóricas aprendidas e apreendidas nos grandes centros do país (e muitas vezes vindas de fora) vão poder *representar* o homem-da-fronteira-sul, as gentes das periferias, os pensadores dos rincões subalternos do país? Ou nós, e estou me incluindo claro, que pensamos de uma das tantas fronteiras “esquecidas” e “desconhecidas” e vilipendiadas pelo Estado vamos continuar a reforçar e endossar o coro teórico metafórico advindo dos centros *sobre* nós? Aqui sem dúvida está outra importante diferença entre os tipos de ensaios aqui em discussão: o ensaio moderno, ou melhor, seu *lócus enunciativo discursivo* está assentado no “sobre”, pensar sobre o Outro (este criado por ele mesmo, e ainda com “O” maiúscula), enquanto o *lócus enunciativo* do ensaio fronteiro se ancora em um pensar *a partir de* (de um *lócus* e um *bios* determinados e situados no espaço).

E não custa lembrar e repetir que se pensar teoricamente é dom e competência de todos os seres humanos, então a teoria “brota” e está em todos os lugares, inclusive, e principalmente, naqueles lugares inexistentes que nem figuram no mapa do conhecimento humano, e em cujos lugares geográficos do planeta os indivíduos falam “línguas específicas” desconhecidas do universo escoliasta de plantão. Retomando mais uma vez o ensaio de Eneida, e chamo a

atenção para o gênero da Crítica biográfica praticada por ela nestes últimos anos no Brasil, destacando-se as comparações que tal crítica fomentou e permitiu entre arte e vida, teoria e ficção e teoria e vida, apenas fazendo duas observações que viriam a se somar a uma visada biográfica fronteiriça: não se predispor a teorizar tudo, nem ficcionalizar tudo, inclusive a própria vida; e a outra observação fica por conta da relevância e pertinência do lócus de todos os envolvidos na *teorização* proposta, inclusive, ou talvez especificamente, do teórico. Se, de um lado, temos o jogo metafórico ficcionalizando a própria vida, do outro, temos o jogo da *desmetaforização* descolonial como opção crítica do ensaio biográfico fronteiriço para tratar a vida de todos a partir (viver com-, viver com a Natureza e com o corpo situado num lugar, no caso na fronteira-sul) das condições socio-históricas e culturais nas quais cada indivíduo se encontra, atravessado por suas especificidades biogeológicas. (Prezar a vida do outro em suas instâncias subalternas e subjugadas pela letra de uma epistemologia que desde sempre *ficcionalizou/metaforizou* a dor, a humilhação numa desconstrução transdisciplinar *boa para todos*.)

Retomo aqui uma passagem do ensaio de Boaventura, antes mencionado, para, por um lado, frisar a política da proposta epistemológica *desmetafórica* do ensaio biográfico fronteiriço e, por outro, perseguir um pouco mais acerca do que constitui a epistemologia do sul-fronteiriço por mim buscada: “como ecologia dos saberes, o pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico.”³⁰ Diversidade epistemológica para Boaventura é correlata à diversalidade para Mignolo, como veremos quando tratarmos da epistemologia fronteira (próximo subtítulo). Outra questão: reconhecer a existência de uma pluralidade de formas de conhecimento extrapola pelo avesso qualquer ideia almejada pela visada moderna interdisciplinar e desconstrutora, como pontuamos há pouco. Quer nos parecer que a teoria assentada no discurso moderno/pós-moderno, aquele que rege e funda o ensaio moderno, não consegue se desvencilhar do conhecimento teórico-filosófico científico e, talvez por isso mesmo, sua epistemologia ignore as demais formas de conhecimentos e, por que não, de se fazer teorias/*teorizações* a partir das bordas do pensamento moderno. Com base no exposto, podemos concluir que

41

³⁰ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 54.

a fronteira-sul aqui perseguida por mim é uma perspectiva de *teorização* desprendida da epistemologia moderna e das narrativas ficcionais coloniais. Por conseguinte, e nessa direção, o ensaio biográfico fronteiro está para o gesto descolonial enquanto opção fundante de uma epistemologia outra que se articula assentada a partir da exterioridade, enquanto o ensaio moderno está preso a uma política levada ao extremo da desconstrução filosófica (e transdisciplinar) gramatológica da diferença de reelaborar de novo (perlaborar) o outro do mesmo. Traduzindo a ideia descolonial, podemos dizer que enquanto o ensaio moderno *desconstrói* a grande metáfora por meio de rearranjos e apropriações, bricolagens e colagens, além de cópias literais do velho em novo, numa citação intertextual e interdisciplinar levada a exaustão, por meio de uma ficcionalidade intersubjetiva e ilustrada, o ensaio biográfico fronteiro, por sua vez, *desmetaforiza* e tira a tarja do monstro criado e chamado de exterioridade e assinala a *naturalidade* (de natureza) do *bios* e do lócus enquanto determinantes da fundação de um *pensar, viver e escrever* da borda do fora.

Ainda acerca da epistemologia do Sul, em uma abordagem conceitual, João Arriscado Nunes, em “O resgate da epistemologia”, afirma:

A epistemologia do Sul, enquanto projeto, significa, ao mesmo tempo, uma descontinuidade radical com o projeto moderno da epistemologia e uma reconstrução da reflexão sobre os saberes que, como veremos, torna reconhecíveis os limites das críticas da epistemologia tal como elas têm emergido num quadro ainda condicionado pela ciência moderna como referência para a crítica de todos os saberes.³¹

Esse projeto, assentado numa política da descolonialidade dos saberes, dos sentires e dos fazeres e viveres, e situado do lado oposto do projeto da epistemologia moderna, que vai permitir, por sua vez, que a proposta de *teorização* do ensaio biográfico fronteiro emergja da exterioridade ou zona fronteira, permitindo que este, a seu modo, desfaça aquela política de “subjetividades abstratas” que gravitou em torno das teorias modernas e do modo de ler e articular essas mesmas teorias.

Assim como o projeto da epistemologia do sul-fronteiro, aqui perseguido, que a seu modo está preso a um contexto histórico (“Sul global”), também a

³¹ NUNES. O resgate da epistemologia, p. 263.

proposta do ensaio biográfico fronteiriço, além de este estar engastado ao seu lócus e seu *bios*, por meio dos quais se constata as sensibilidades biográficas e locais de todos os corpos e divídus envolvidos, assenta-se a partir de conceitos epistemológicos fronteiriços os quais não foram devidamente reconhecidos pelo discurso moderno, sendo quase sempre ignorados e desprezados pela ensaística moderna, tornando-se “vítimas de epistemicídios”,³² por não endossarem a lógica de uma prática de desconstrução filosófica e ficcionalizante que imperou a serviço de uma razão moderna. Entendo que é nesse sentido que João Arriscado Nunes conclui:

A epistemologia do Sul aparece como uma refundação radical da relação entre o *epistemológico*, o ontológico e o ético-político a partir, não de uma reflexão centrada na ciência, mas em práticas, experiências e saberes que definem os limites e as condições em que um dado modo de conhecimento pode ser “traduzido” ou apropriado em novas circunstâncias, sem a pretensão de se constituir em saber universal.³³

Práticas, experiências (experivivências e escrevivências), saberes, sensibilidades biolocais, Natureza e ecologia dos saberes ilustram parte do rol de conceitos especificamente pertencentes à epistemologia fronteiriça e que sustentam o discurso do ensaio fronteiriço. A passagem de Nunes, ao pontuar que a epistemologia do Sul refunda uma relação outra entre o epistemológico, o ontológico e o ético-político, também nos mostra que todos os saberes, todos os conhecimentos e todas as teorias existentes estão a seu modo vinculados às suas condições onde estão situados, o que, por sua vez, impede que qualquer hierarquia em relação a eles esteja presa a uma soberania epistêmica, como acredita a teoria e a epistemologia modernas. As teorias, os saberes e os conhecimentos, repito, estão e são indissociáveis dos *loci* de onde são produzidos e situados. Nesse sentido a ecologia dos saberes, ou epistemologia do Sul, proposta por Boaventura, é exemplar:

A ecologia de saberes não concebe os conhecimentos em abstrato, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções nomundo real. Um pragmatismo epistemológico é, acima de tudo, justificado pelo facto de as experiências de vida dos orpimidos lhes serem inteligíves por via de

³² NUNES. O resgate da epistemologia, p. 280.

³³ NUNES. O resgate da epistemologia, p. 284.

uma epistemologia das consequências. No mundo em que vivem, as consequências vêm sempre primeiro que as causas.³⁴

Sobressai-se, da passagem de Boaventura, o fato de a ecologia dos saberes, ou epistemologia do Sul, e aqui estou pensando especificamente no ensaio biográfico fronteiriço, tomar os conhecimentos (no plural) como uma prática levada a cabo por um divíduo situado no espaço e tempo. Advém daí o pragmatismo epistemológico defendido por Boaventura, uma vez que as experiências vividas e sentidas por esses divíduos oprimidos, excluídos e fronteiriços dão-se atravessadas já por uma epistemologia das consequências, aliás, como afirma o crítico, “as consequências vêm sempre primeiro que as causas”. E é por isso que a ecologia dos saberes, assim como a política do ensaio fronteiriço, ao invés de propor e defender uma hierarquia única, universal e abstrata entre os saberes e as teorias, como tão comumente faz o ensaio moderno, “favorece hierarquias dependentes do contexto, à luz dos resultados concretos pretendidos ou atingidos pelas diferentes formas de saber.”³⁵

Também em *O fim do império cognitivo* (2019), Boaventura volta apontar acerca da importância das epistemologias do Sul na discussão contemporânea neste início de século. O autor abre sua Introdução intitulada de “Por que as epistemologias do Sul? afirmando:

as epistemologias do Sul referem-se à produção e à validade de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que têm sido sistematicamente vítimas da injustiça, da opressão e da destruição causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado.³⁶

Sem desconsiderar toda a importância explícita na passagem de Boaventura, mas considerando que aqui privilégio o papel e lugar da enunciação crítica do ensaio biográfico fronteiriço, atendo-me, por conseguinte, tão somente ao “capitalismo” para chamar a atenção à colonialidade esboçada pelo ensaio moderno com relação ao ensaio biográfico fronteiriço e suas respectivas *teorizações* articuladas da exterioridade do considerado *boom* teórico (epistemológico) pelas visadas interdisciplinares que regem e sustentam as fundamentações desconstrutivistas,

³⁴ SANTOS, Para além do pensamento abissal, p. 59-60.

³⁵ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 60.

³⁶ SANTOS. *O fim do império cognitivo*, p. 17.

metafóricas e ficcionalizantes do ensaio moderno imperial. Com base na passagem, podemos dizer que a epistemologia que rege o ensaio biofronteiriço está assentada em produções e conhecimentos outros que estão ancorados nas “experiências de resistência” que não fazem parte daquele conceito, ou discussão de “experiência”, defendida por Boaventura e explorada a exaustão pelas teorias modernas. O próprio título do livro, *O fim do império cognitivo*, já sinaliza a ideia de produção de conhecimentos, pensamentos e teorias outras não necessariamente presos ao império cognitivo epistemológico que determinou e privilegiou um tipo, um modo e uma classe de aquisição única e totalizante de conhecimento, de pensamento, de linguagem, de percepção, de memória e por que não de teoria? É nessa direção que o autor vai dizer que esse espaço, ou lugar, que contempla as experiências de Sul contempla o Sul epistemológico, não-geográfico, e composto de muitos seus epistemológicos, dos quais nascem conhecimentos, pensamentos e teorias (estou acrescentando) da exclusão, da exterioridade dos centros teóricos hegemônicos. Tais teorias podem ser produzidas em qualquer lugar (Norte ou Sul), mas têm o papel e a função de permitir que seus indivíduos oprimidos se autorrepresentem, ao invés do que ocorre dentro das teorias modernas que não fazem outra coisa (e ainda cada vez mais) senão achar que podem representar o indivíduo fronteiriço da exterioridade. É nesse sentido que entendo que a prática da hibridação, da ficcionalização e da metáfora do ensaio moderno, ao invés de se aproximar efetivamente/teoricamente do outro (*anthropos*), o afasta cada vez mais em nome de uma prática teórica homogeneizante do “isso é bom para todos”, como se uma teoria pensada em determinado contexto e época e posição pudesse valer indistintamente para todos os indivíduos sociais do planeta. Segundo o autor, “trata-se antes de identificar e valorizar aquilo que muitas vezes nem sequer figura como conhecimento à luz das epistemologias dominantes.”³⁷ E teorias dominantes, uma vez que estas, ou melhor, o intelectual que as representa na maioria das vezes apenas menciona, ou inclui nomes de intelectuais fronteiriços, como os ameríndios, ou no máximo reproduzem alguns conceitos (como, por exemplo, o de teorias *sem disciplina*), pensam que ao fazerem esta alusão já estariam lendo e considerando a proposta epistemológica desses intelectuais e suas respectivas *teorizações*, quando na verdade, mais uma vez, estariam tão somente endossando a política “do não-lugar” das teorias presididas e repetidas

³⁷ SANTOS. *O fim do império cognitivo*, p. 18.

pelo ensaio moderno.

Quero entender que, assim como os conhecimentos resgatados e produzidos pela epistemologia do sul-fronteiriço aqui em questão (mas o mesmo valeria para todas as epistemologias do Sul) são intrínsecos às práticas da *resistência contra a opressão*, a escrita (escritura) do ensaio biográfico fronteiriço deve ser tomada como uma prática de intercorporeidade do intelectual fronteiriço capaz de produzir interconhecimento. Enfim, como o declínio do império cognitivo, Boaventura centra-se, por todo seu livro, na “afirmação das epistemologias do Sul”, mostrando que estas “levantam problemas, questões e desafios epistemológicos, conceituais e analíticos.”³⁸ Também entendo que deve ser sobre estas questões e desafios epistemológicos conceituais que devam se preocupar todos aqueles que queiram por em prática o ensaio biográfico fronteiriço. A afirmação de Boaventura, por estar voltada para uma questão conceitual, lembra o texto “Desafios decoloniais hoje” (2017), sobre o qual me deterei a seguir, no qual Mignolo discute conceitos essenciais propostos tanto pela epistemologia do Sul (BOAVENTURA) quanto pela epistemologia fronteiriça (MIGNOLO), como “desafios” a serem enfrentados por estas epistemologias outras, a exemplo do conceito de “desprender-se” (desprendimento). Assim, deixo aqui a discussão envolta à epistemologia do Sul e passo agora para a epistemologia fronteiriça com esta passagem de Boaventura que abre a discussão por um viés teórico conceitual:

Desprender não significa esquecer. Significa lembrar de um modo diferente. Significa retirar as metodologias e as atitudes previamente adquiridas do lugar onde se encontram facilmente à mão, dando uma sensação de segurança aos que as utilizam, e colocá-las num espaço mental onde podem ser sujeitas aos exercícios de desconforto que passo a referir.³⁹

Não é demais lembrar que Boaventura aí está tratando da trajetória, papel e função do pesquisador (intelectual) pós-abissal, ou fronteiriço, o qual, por meio de um gesto ou prática, ou “exercício de autorreflexividade” deva indagar acerca do que *aprendeu*, começando tal exercício a partir de sua “trajetória pessoal para que possa questionar muito do que aprendeu e, sobretudo, muito do que aprendeu sobre como aprender.”⁴⁰ Não por acaso o subtítulo desta parte do capítulo de

³⁸ SANTOS. *Fim do império cognitivo*, p. 34.

³⁹ SANTOS. *O fim do império cognitivo*, p. 225.

⁴⁰ SANTOS. *O fim do império cognitivo*, p. 225.

Boaventura seja “Desaprender/despensar” (p.225-226). *Aprender a desaprender* (MIGNOLO), assim como *aprender a pensar para despensar* (BOAVENTURA) para poder *aprender a teorizar para desteorizar para assim re-teorizar*, resultando na teorização biográfica fronteiriça que constitui o ensaio aqui buscado.

2 – PAISAGENS EPISTEMOLÓGICAS da fronteira

Escrever é tantas vezes lembrar-se do que nunca existiu. Como conseguir saber do que nem ao menos sei? assim: como se me lembrasse. Com um esforço de *memória*, como se nunca tivesse nascido. Nunca nasci, nunca vivi: mas eu me lembro, e a lembrança é em carne viva. Clarice Lispector. Lembrar-se do que nunca existiu.

Escrever é procurar entender, é procurar reproduzir o irreproduzível, é sentir até o último fim o sentimento que permaneceria apenas vago e sufocador. Escrever é também abençoar uma vida que não foi abençoada. Clarice Lispector. Escrever.

Se até aqui persegui as paisagens que contornam as epistemologias do Sul, conforme chamei atenção à passagem inicial de Boaventura, agora me volto para as paisagens que se encontram no entorno da epistemologia fronteiriça, e o faço a partir desta passagem de Mignolo: “aprender a desaprender, para poder así re-aprender.”⁴¹ Várias questões importantes estão envoltas a esta passagem de Mignolo: ela dialoga diretamente com a de Boaventura, que se encontra no início deste texto, daí ela ser tomada aqui como a segunda paisagem evocada deste texto; Mignolo afirma que a expressão é procedente de um documento da Universidade Intercultural dos Povos Indígenas do Equador, como se pode ler na nota abaixo⁴²; grifo aqui o “intercultural” porque, de meu ponto de vista, e pensando especificamente na discussão que faço aqui, ela se contrapõe ao “interdisciplinar” defendido pelo ensaio moderno; a passagem de Mignolo ainda

47

⁴¹ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 98.

⁴² De acordo com Mignolo, “el primer paso en La gramática de la descolonialidad podría ser dado, utilizando una expresión procedente de los documentos de la Universidad Intercultural de los Pueblos Indígenas del Ecuador, mediante el ‘aprender a desaprender, para poder así re-aprender’”. (MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 98.)

dialoga e permite pensar na ideia que move este texto que é *aprender a teorizar para desteorizar para re-teoriar*; e, por último, a passagem dialoga diretamente com as duas passagens de Clarice Lispector apostas como epígrafe nesta parte de minha discussão. Nesta proposta descolonial de *aprender a desaprender para poder assim re-aprender* formula-se um conceito chave defendido pela *teorização* descolonial que endossa, por sua vez, a política do ensaio biográfico fronteiriço que é o conceito de *desprendimento*. Quero chegar a esse conceito passando, diretamente, pelas duas passagens de Clarice, visando pontuar que a intelectual brasileira já propunha, mesmo que sem o saber, uma *teorização* descolonial fronteiriça do desprendimento com relação, especificamente, à boa tradição literária e seu respectivo pensamento moderno ocidental. Desprendimento, aqui neste contexto, é a desobediência posta em prática como saída, ou opção descolonial, de driblar a vontade universal e abstrata que sustenta a proposta do pensamento moderno e por extensão do discurso do ensaio moderno.

Quando Clarice afirma que “escrever é tantas vezes lembrar-se do que nunca existiu”, ela está pondo em desprendimento uma memória outra (talvez mais feminina e logo menos encontrada na boa tradição literária brasileira, e mais subalterna, com certeza) que, a seu modo, se por um lado não ignorava a memória racializada e masculina preponderante na tradição, por outro lado acentuava que há memórias outras que se vinculam a experiências que não passavam necessariamente pelo que se entendia por experiência (conceitualmente falando) dentro do sistema falocêntrico do pensamento moderno ocidental. Continua ela: “Como conseguirei saber do que nem ao menos sei? assim: como se me lembrasse.” Vir a saber do que não sabia pontua o total desprendimento dela com relação à memória e, por extensão, à experiência e à tradição literária vigentes naquele contexto histórico, tornando público sua não-concordância intelectual e literária com o modo de lembrar e, por conseguinte, escrever que estava declinado num pensamento colonial e patriarcal. “Fingir” que se lembrava de uma história, de um modelo universal de escrita, de literatura e de memória, sem, contudo, se lembrar de nada, foi a opção de desprendimento levada a cabo pela intelectual, mesmo a custo de pagar o preço de “escamotear” sua verdadeira história pregressa: “Com um esforço de *memória*, como se eu nunca tivesse nascido. Nunca nasci, nunca vivi: mas eu me lembro, e a lembrança é em carne viva.” O fato de a escritora grifar, por em itálico a palavra *memória* já sinalizava de qual memória ela estava tratando, ou melhor, lembrando (se), com certeza de uma *memória* outra, feminina, esquecida e subalterna. Também a constatação de a

lembrança ser em carne viva já situa o ato de lembrar na fronteira, na borda e *a partir* do corpo da intelectual. A memória em Clarice Lispector trata de uma experiência fronteira, quase mestiça noutro sentido, posto que faz parte de um corpo, uma língua e uma mulher intelectual que herdou um lugar outro para ancorar sua vida. A memória escrita em carne viva capta e traduz o ato de desprender-se daquela que defendeu, por meio do ato de lembrar e de escrever, o *prezar a vida*, ao invés de simplesmente endossar e repetir modelos de vida e de escrita universais e abstratos. A passagem toda de Clarice posta como epígrafe já prenunciava o que Boaventura vai dizer muito depois, ao pensar acerca das epistemologias do Sul: *Desprender não significa esquecer. Significa lembrar de um modo diferente*. Resumir-se-ia assim o ato de desprendimento posto em prática por Clarice: *aprender a lembrar para deslembrar para assim re-lembrar*.

Já o texto da segunda epígrafe parece prever e contornar, teoricamente, a paisagem aqui destacada de Mignolo: *aprender a desaprender, para poder así re-aprender*. Quando Clarice afirma que a prática de *escrever é procurar entender, é procurar reproduzir o irreproduzível*, ela já está pontuando que está na pauta (ou agenda) não da retórica da modernidade (apesar de ainda seu projeto como um todo estar lançado nesse lugar), mas na opção descolonial que permite a ela re-pensar, re-aprender, um re-escrever da ordem do des-escrever de uma epistemologia outra que, apesar de não ignorar a proposta da epistemologia moderna, não se coaduna com ela e propõe um *escrever* declinado em uma lógica outra. Ao agir assim, a intelectual escritora entende o ato de escrever e, por meio dele, re-produz tudo aquilo, ou aquele lado, não sentido e não captado pela boa lógica, ou prática da escrita e do pensamento moderno. Assim como o que ela busca e diz na crônica supracitada como epígrafe, bem como sua proposta levada a cabo em *A hora da estrela* (1977), somado a tudo isso a vida mesma de Clarice, endossam pelo avesso sua proposta descolonial de *des-escrever, re-lembrar e re-aprender* de novo. Na sequência, Clarice diz que escrever “é sentir até o último fim o sentimento que permaneceria apenas vago e sufocador.” Podemos entender aí que escrever para a escritora não se resumia a uma lógica da técnica moderna (não que ela não a tivesse), ou do domínio da retórica do pensamento moderno; afora isso, a prática de escrita na/da escritora passava, antes, por um *sentir* com o corpo, um escrever com o corpo, como forma, inclusive, de des-fazer a lógica do cogito cartesiano do *penso, logo existo* que, *grosso modo*, preponderou no discurso da literatura colonial moderna como um todo. Daí que *sentir, viver e estar* com o corpo/escrita sempre estiveram ao lado do *pensar* em Clarice

Lispector e seu projeto artístico cultural. E termina ela a crônica-epígrafe concluindo que *escrever é também abençoar uma vida que não foi abençoada*. Se a escrita da intelectual ainda padece do manto da metáfora (prática esta recorrente da boa literatura moderna), o modo de a ler pode ser diferente, ainda mais nos dias de hoje quando temos outras epistemologias e *teorizações* descoloniais que nos permitem ler a partir da diferença colonial, ou da imposição epistemológica do sistema do pensamento e da teoria modernos. Abençoar uma vida que não fora abençoada pode ser lido na clave de considerar, se aproximar, por na agenda da discussão teórica e crítica aqueles divíduos todos que se encontram no campo da exterioridade da lógica e da retórica da salvífica e messiânica literatura moderna por exemplo. Ou vamos continuar a endossar o coro e o discurso dos contentes e contemplados que a literatura moderna ocidental, com seu discurso hegemônico e racializado, alcançou e representou a todos, inclusive aqueles que foram sumariamente excluídos do direito ao domínio da escrita e da leitura? Tanto o re-escrever de Clarice (e não reescrever), quanto o re-aprender proposto por Mignolo, partilham da desobediência epistêmica que propõe o desprendimento que contempla a geopolítica e a corpo-política epistêmicas envoltas às discussões e discursos descoloniais visando pontuar a política do ensaio biográfico fronteiriço em comparação ao ensaio moderno, como já venho mostrando desde o início deste trabalho.

Walter Mignolo abre seu texto “Desobediência epistêmica (2008) com esta passagem de Anibal Quijano:

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la desolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario *desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en premier término, y en definitiva con tudo poder no constituido en la decision libre de gentes libres*. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogro las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la distrucción de la colonialidad del poder mundial.⁴³

O cuidado por meio do qual Quijano critica o projeto moderno ocidental e ao

⁴³ *Apud* MIGNOLO. Desobediencia epistêmica, p. 288. (grifos de Walter Mignolo)

mesmo tempo propõe uma saída é admirável. Não se trata, como se lê na passagem e muitos poderiam crer, da negação das categorias da modernidade, nem da dissolução da realidade no discurso e nem muito menos da negação da ideia e da perspectiva de totalidade, do conhecimento. Nada disso. Aliás, é exatamente isso que realmente faz o sistema de pensamento moderno. Trata-se, pelo contrário, de *desprender-se* das vinculações da racionalidade-modernidade com a colonialidade, visando, sobretudo, *afastar-se* de todo tipo de poder (discursivo, teórico etc) que não seja constituído a partir da decisão livre de gentes livres. Talvez esteja aí a explicação para a presença escassa, para não dizer nenhuma, do intelectual peruano Quijano na discussão ensaística brasileira, uma vez que esta não *aprendeu a des-aprender-se* devidamente dos paradigmas teórico e filosófico do pensamento europeu moderno.

A gramática da descolonialidade proposta por Mignolo, ou a gramática da fronteira como prefiro, pode ser entendida como a gramática que ancora e sustém as normas que regem o ensaio biográfico fronteiro. Nesse sentido, enquanto o ensaio moderno esteve regido pela egopolítica e teopolítica do conhecimento, *grosso modo*, dentro do sistema colonial de pensar, levando sua proposta a uma prática transdisciplinar metafórica exemplar, o ensaio biográfico fronteiro, em contrapartida, assentado (na geopolítica) e na corpo-política (Fanon e Anzaldúa a exemplos) propõe a descolonização sumária do *ser e do saber*. Ao fazer isso, o ensaio biofronteiro, ou melhor, o intelectual descolonial que o pratica põe em movimento a epistemologia do *desprendimento*. Aqui não há mais espaço para nenhuma relação de ordem inter, ou trans- disciplinar, posto que o intelectual descolonial já se encontra no campo da *interculturalidade*. Vale a pena aqui transcrever uma passagem significativa de Mignolo que traduz a política da gramática da descolonialidade e que pode ilustrar aqui, por extensão, a política do ensaio biográfico fronteiro, posto que a passagem mostra a opção do *desprendimento daquele que se é a partir de onde se pensa*:

La teoría crítica descolonial aspira, por lo tanto, al desprendimiento no solo de la teoría tradicional sino también de la teorías críticas según Horkheimer. El desprendimiento conduce a teorías críticas descoloniales y a la pluri-versalidad no eurocentrada de un paradigma-otro. Los paradigmas de conocimiento eurocéntricos (en sus teopolítica y egopolítica) han llegado a un punto en que su propias premisas deberían aplicárseles a sí mismos, desde el repositorio de conceptos, visiones y energías que fueron silenciados o ni siquiera reconocidos, durante la marcha triunfal

del aparato conceptual occidental.⁴⁴

Seja ao *paradigma europeo de la racionalidad/modernidad*, proposto por Quijano como mostra a passagem anterior, ou seja ao “paradigma hegemônico eurocentrado moderno/colonial” de Mignolo, que se irrompe a política do ensaio biográfico fronteiro com sua proposta de descolonização de tais paradigmas por meio de sua prática de desprendimento que resulta em um *paradigma-outro*. Aqui estamos tentando contornar como se daria tal descolonização por meio do ensaio biográfico fronteiro, e, ao mesmo tempo, como é e se dá sua gramática descolonial fronteira? Como qualquer resposta passaria por uma discussão que encampasse conceitos como os de *desprendimento, desobediência epistêmica, opção e razão descolonial, epistemologia fronteira e do Sul, arquivo da exterioridade e exterioridade*, entre outros que foram trabalhados ao longo desta Tese Acadêmica, volto-me, agora, visando concluir o trabalho como um todo, para o conceito de *paradigma-outro*, de Walter Mignolo, inclusive já mencionado neste texto, por entender que esse conceito-chave engloba a seu modo todos os demais mencionados e que embasaram a discussão originária deste trabalho como um todo.

O conceito *paradigma-outro* aparece melhor desenvolvido por Mignolo no Prefácio a edição castelhana, de seu livro *Histórias locais/Projetos globais*(2003), intitulada de “Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico.”⁴⁵ Detenho-me, especificamente na discussão que o autor faz acerca desse *paradigma-outro*, por realmente entender e defender que o que venho chamando ao longo deste trabalho de Ensaio biográfico fronteiro, de Crítica biográfica fronteira e de Gramática de fronteira constituem-se enquanto tais a *partir de um paradigma-outro* com relação ao projeto da modernidade/colonialidade. De acordo com Mignolo, *paradigma-outro* quer dizer:

Llamo de ‘paradigma otro’ a la diversidad (y diversidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad.⁴⁶

⁴⁴ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 96-97.

⁴⁵ MIGNOLO. *Historias locales/ Diseños globales*, p. 19- 60.

⁴⁶ MIGNOLO. “Un paradigma outro”, p. 20.

Da passagem interessa-me chamar a atenção para o tocante ao fato de que há outras formas de se fazer crítica, de se teorizar (*teorizações*), vinculadas àquelas histórias locais e, por extensão, às experiências e vivências dos divíduos fronteiriços marcados pela colonialidade e cujas formas outras não se vinculam, necessariamente, ao projeto da modernidade. Mignolo, não por acaso, não vai falar em “ruptura”, talvez por ser um termo muito moderno, mas, sim, em “disrupción”. Enfim, a passagem acima já mostra que ocorre uma “disrupção” (um colapso, uma perturbação, interrupção) entre o paradigma-outro da diversidade do pensamento e da epistemologia fronteiriços e o paradigma da modernidade. Reconheço, todavia, que houve várias quebras de paradigmas dentro do pensamento moderno e pós-moderno, mas ambas as propostas não conseguiram romper a lógica da colonialidade e nem a retórica da modernidade. O interessante sobre o conceito de paradigma-outro, segundo Mignolo, é que se trata de um conceito diverso, não tendo, por sua vez, um autor de referência ou até mesmo uma origem específica. Tendo apenas em comum com todos o que o autor chama de “conector”, ou seja, aquilo que “intercorpora” todos aqueles divíduos que grassaram no esquecimento, na ignorância, no abandono e na exclusão — por parte daqueles que sempre puderam falar de “Direitos humanos” — e como tais divíduos da exterioridade sentem e se sentem no corpo, mais do que a falta de bem-estar, a falta de *bem-ser*, tudo aquilo que lhes foi imposto, agora esses divíduos precisam “reaprender a ser” e “reaprender a viver”. Nesse sentido, o paradigma-outro põe no centro da discussão, além dos direitos humanos, os direitos epistêmicos relegados a esses divíduos da exterioridade.⁴⁷ Logo, quando o divíduo da exterioridade opta pela opção descolonial de *aprender a reaprender para poder, assim, re-aprender*, conforme já dissemos antes, ele está também reaprendendo a ser com base nesse paradigma-outro das epistemologias outras que, cada vez mais, passam a ser reconhecidas no mundo global. A diferença maior talvez tenha sido porque, por mais que seu corpo fronteiriço tenha sangrado por durante uma eternidade na ignorância, ele tenha *aprendido a des-aprender a*

⁴⁷ “El “paradigma otro” es diverso, no tiene un autor de referencia, un origen común. Lo que el paradigma otro tiene en común es ‘el conector’, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia _ por quien puede hablar de derechos humanos y de convivencia _ de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar, de bien-ser, han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que, en este momento, tienen que ‘reaprender a ser’”. (MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 20.)

ser exatamente por meio de seu corpo, e isso fez toda a diferença entre ele enquanto um divíduo *anthropo*, que se valeu do paradigma-outro, e o divíduo das *humanitas*, defensor do paradigma moderno. Aqui também se desenha e se marca a linha e sua diferença maior entre o discurso que rege o ensaio biográfico fronteirço e seu antagônico o ensaio moderno. Na sequência, Mignolo também vai dizer que o paradigma-outro seria o pensamento crítico que se articula naqueles lugares nos quais a expansão imperial/colonial negou a possibilidade da razão, do pensamento e de pensar o futuro, aliás, como todos os lugares periféricos e subalternos, a exemplo do lugar da fronteira-sul aqui em questão. O autor também lembra-nos que o paradigma-outro não se reduz a um *paradigma mestre*, ou muito menos a um *novo paradigma*, que se auto-afirmasse como uma *nova verdade*. Nada disso. Reitera que a hegemonia do paradigma-outro será a hegemonia da diversidade, ou seja, “da universalidade como projeto universal” e não como um “novo universal abstrato”. E conclui seu parágrafo afirmando que a “outridade” (alteridade) que busca com o paradigma-outro seria exatamente a de negar a *novidade* e a *universalidade* abstrata do projeto moderno que continuam invisibilizando a colonialidade.⁴⁸ Enfim, a discussão proposta por Mignolo esclarece-nos que somente quando nos valem de uma epistemologia outra, como a fronteiriça por exemplo, podemos por em funcionamento o paradigma-outro, pois enquanto se estiver dentro do sistema moderno de pensar, por mais que se pratique a lógica da desconstrução, ou uma visada transdisciplinar, se estará tão somente reforçando a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade, ou seja, a epistemologia moderna.

54

Mignolo nos esclarece que o paradigma-outro emergiu das perspectivas das histórias coloniais, melhor dizendo, dos conflitos entre as línguas, os saberes e os sentires, enfim, das histórias locais às quais foi negado o potencial epistêmico, ou

⁴⁸ “El ‘paradigma otro’ es, en última instancia, el pensamiento crítico y utopístico que se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro. Es ‘paradigma otro’ en última instancia porque ya no puede reducirse a un ‘paradigma maestro’, a un ‘paradigma nuevo’ que se autopresente como la ‘nueva’ verdad. La hegemonía de ‘un paradigma otro’ será, utopísticamente, la hegemonía de la diversidad, esto es, ‘de la diversidad como proyecto universal’ (...) y no ya un ‘nuevo universal abstracto’. La ‘otredad’ del paradigma otro de pensamiento que aquí bosquejo es, precisamente, la de llevar implícita la negación de la ‘novedad’ y de la ‘universalidad abstracta’ del proyecto moderno que continúa invisibilizando la colonialidad.” (MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 20.)

seja, a capacidade de produzir conhecimentos, saberes e teorias; quando muito, segundo o autor, tal pensamento fora reconhecido como um “conhecimento local”, como no caso do conhecimento dos ameríndios e fronteiriços de toda a América Latina. Tais lugares (como a América Latina), atravessados de história, memória, de dor, de línguas e saberes diversos, reforça Mignolo, já não são mais “lugares de estudo” (como sempre fez a agiu o pensamento moderno dos centros), mas, sim, “lugares de pensamento” onde se produz conhecimento, o bilinguamento e as epistemologias fronteiriças. E conclui o autor afirmando que as línguas coloniais do saber moderno estão limitadas à visão parcial de sua própria história (da Europa) e à perspectiva “unilateral” e “parcial” (a história contada da diversidade, sim, mas da diversidade da mesma história da Europa) que o saber em línguas europeias produziu sobre as experiências coloniais.⁴⁹

Ainda sobre a conceituação do que entende por paradigma-outro, Mignolo afirma que tal conceito é diferente e complementar ao conceito de “transição paradigmática”, de Boaventura de Sousa Santos, além de reiterar que um paradigma-outro não é o mesmo que se dizer outro-paradigma. Ambos os conceitos de paradigma-outro e de transição paradigmática surgem da constatação do esgotamento, da exaustão do projeto da modernidade. Todavia, a grande diferença entre ambos reside na seguinte constatação: enquanto o conceito de Boaventura dialoga, *transita* com as teorias da modernidade e pós-modernidade europeias, levando o autor português a pensar em um “pós-modernismo oposicional” com relação ao avanço proposto às teorias pós-modernas europeias, o conceito de paradigma-outro de Mignolo não *transita*, ou seja, reconhece a existência de tais teorias mas as rechaça, configurando-se, por sua vez, mais como

⁴⁹ “‘Un paradigma otro’ (...) emerge, en su diversidad, en y desde las perspectivas de las historias coloniales; en el conflicto entre las lenguas, los saberes y los sentires (...); esto es, en/desde las historias locales a las que le fueron negadas potencial epistémico y, en el mejor de los casos, fueron reconocidas como ‘conocimiento local’ o localizado, (...); son los lugares epistémicos donde surge ‘un paradigma otro’. Estos ‘lugares’[América Latina, África e Ásia] (de historia, de memoria, de dolor, de lenguas y saberes diversos) ya no son ‘lugares de estudio’ sino ‘lugares de pensamiento’ donde se genera pensamiento; donde se genera el bilenguajeo y las epsitemologías fronterizas. Las lenguas coloniales del saber moderno (aquellas derivadas del latín en la formación de la Europa moderna) ya no son suficientes; están limitadas a la visión parcial de su propia historia (la de Europa) y la perspectiva ‘unilateral’ y ‘parcial’ (la historia contada desde la diversidad, si, pero la diversidad de la misma historia de Europa) que el saber en lenguas europeas produjo sobre las experiencias coloniales.” (MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 22.)

uma ação *intransitiva* com relação à pos-modernidade europeia. E talvez seja exatamente por isso que Mignolo vai fazer questão de afirmar, como já chamei a atenção há pouco, que um *paradigma-outro* não é um *paradigma de transição* (SANTOS), mas, sim, de “disrupción”. Para o autor, um *paradigma de disrupção*:

Se entronca en la discontinuidad de la tradición clásica que ocurre en el primer momento de la expansión colonial cuando Cristóbal Colón, cargado de sus lecturas antiguas y medievales, se encuentra con gentes para quienes esa tradición les es ajena, y tampoco les importa. Pero esas gentes pagaron las consecuencias de ser ajenos a la tradición grecolatina y de no importarles tampoco. Las consecuencias fueron el silencio, la imposibilidad de ingresar en el diálogo de pensamiento y, por lo tanto, de pasar solamente a ser pensados.⁵⁰

Continua Mignolo afirmando que tal redução ao silêncio não significava que aqueles que desconheciam a tradição greco-latina mantinham resistência, mas o que eles escreviam ou diziam não chegava à imprensa controlada por aqueles que promoviam o silêncio. E pensavam que a história das línguas deles não estava diretamente relacionada à história das línguas grecolatinas e vernacular. Enfim, o autor reitera que o paradigma-outro em nível planetário está conectado com o colonialismo no mundo e pela lógica imposta pela colonialidade do poder.⁵¹ Entendo que Mignolo afasta de vez o paradigma-outro de um paradigma de transição porque ele funda, digamos assim, o pensamento descolonial ou fronteiriço, quando Mignolo afirma não se tratar da mesma coisa o que se entende por “paradigma outro” e “outro paradigma”, uma vez que este, diferentemente daquele, seria simplesmente um outro paradigma a mais, mas sempre seguindo a lógica de todos os paradigmas anteriores da modernidade. De acordo com o autor, tais projetos formam um paradigma-outro, como projeto descolonial,

Porque tienen en común la perspectiva y la crítica a la modernidad desde la

⁵⁰ MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 22-23.

⁵¹ “Por cierto que la tradición al silencio no significó que quienes desconocían la tradición grecolatina se sujetaran, no se resistieran ni tampoco escribieran, sino que lo que escribían o decían no llegaba a la imprenta controlada por quienes imponían el silencio, ni tampoco que las lenguas de las zonas coloniales fueran afines a la historia del griego, el latín y las lenguas vernáculas. (...) En suma, ‘un paradigma otro’ en su diversidad planetaria está *conectado* por una experiencia histórica común: el colonialismo; y por un principio epistémico que ha marcado todas sus historias : el horizonte colonial de la modernidad. Esto es, la lógica histórica impuesta por la colonialidad del poder. (MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 23).

colonialidad; esto es, no ya la modernidad reflejada a sí misma en el espejo, preocupada por los horrores del colonialismo, sino vista por la colonialidad que la mira reflejarse a sí misma en el espejo. Y porque cuestionan la propia lógica mediante la cual la modernidad se piensa y se sigue pensando como modernidad y posmodernidad. El paradigma otro no es, no puede ser, reducido a la hegemonía de la posmodernidad o del proyecto posmoderno puesto que en ambos casos el paradigma otro es reducido al silencio, como lo fueron otras formas de pensamiento durante quinientos años de colonialidad/modernidad.⁵²

Dando continuidade, o autor constata que todos esses projetos outros (ou formas de pensamento) vinculados ao paradigma-outro surgem da consciência de que não se trata de “diferenças culturais” mas, sim, de “diferenças coloniais”. E nos explica que as diferenças coloniais foram construídas pelo pensamento hegemônico, ao longo da história, pontuando as faltas e os excessos das populações não europeias e que eram preciso corrigir, afirma ele. Continua o autor lembrando-nos que as diferenças coloniais foram mascaradas e vendidas como diferenças culturais, para ocultar o diferencial de poder, isto é, a colonialidade do poder do sistema colonial moderno. Entre as muitas privações pelas quais os povos não europeus passaram estava a impossibilidade de *criar* o pensamento assim como o pensamento fora concebido no Renascimento, quando, segundo Mignolo, começa o processo de colonização e de classificação das populações do planeta por seu nível de inteligência.⁵³ Mignolo conclui seu parágrafo reiterando que o que ele chama de paradigma-outro tem isto em comum: *pensar a partir e da diferença colonial*. Aliás, e não por acaso, foi exatamente a diferença colonial que escapou de todo o projeto moderno ocidental. Pensar a partir da diferença colonial, para o autor, bem como para todo o pensamento descolonial, equivale a não transformar a diferença colonial em um “objeto de estudo” a ser estudado da

57

⁵² MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 27.

⁵³ “Las diferencias coloniales fueron construidas por el pensamiento hegemónico en distintas épocas, marcando la falta y los excesos de las poblaciones no europeas, y ahora no estadounidenses, que era necesario corregir. La diferencia colonial o las diferencias coloniales fueron enmascaradas y vendidas como “diferencias culturales” para ocultar el diferencial de poder; esto es, la colonialidad del poder. Entre las muchas cosas de las que los pueblos no europeos fueron privados estaba la posibilidad de crear pensamiento (no de pensar, porque eso ya sería mucho decir) a la manera en que el pensamiento se concebía en el Renacimiento, cuando comenzó el proceso de colonización y la clasificación de las poblaciones del planeta por su nivel de inteligencia.”(MIGNOLO, Um paradigma otro, p. 27.)

perspectiva da modernidade, mas pensar a dor do sujeito da diferença colonial. No bojo da discussão, Mignolo insere o pensamento fronteiriço, o qual, segundo ele, *seria precisamente o “rumor” dos deserdados da modernidade, aqueles para quem suas experiências e suas memórias correspondem à outra metade da modernidade, isto é, a colonialidade:*

El “pensamiento fronterizo” fuerte surge de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura de sus historias, de sus memorias, de sus subjetividades, de su biografía, como queda claro, por ejemplo, en Waman Puma de Ayala o en el Franz Fanon de *Piel negra, máscaras blancas*. Existe, sin embargo, la posibilidad y la necesidad de un pensamiento fronterizo “débil” en el sentido de que su emergencia no es producto del dolor y la furia de los desheredados mismos, sino de quienes no siendo desheredados toman la *perspectiva* de éstos. (...) Lo que importa es que, en la geopolítica del conocimiento, la misma *perspectiva* puede asumirse desde distintos lugares de enunciación (epistémicos), el del pensamiento fronteirizo fuerte e débil. Ambos son necesarios para conseguir transformaciones sociales efectivas. El uno sin el otro es, en última instancia, *políticamente* débil.⁵⁴

Por se tratar de um texto apostado como Prefácio à edição espanhola do livro *Histórias locais/Projetos globais* (2003), Walter Mignolo volta a insistir na importância de se deixar bem claro ao leitor do livro o que ele vem chamando, ao longo do texto-prefácio, de paradigma-outro:

Este libro intenta contribuir a sustanciar la idea, la importancia y las consecuencias de ‘un paradigma otro’. Repito que no se trata de “un nuevo paradigma” que se suma a los ya existentes en el ascendiente proceso de la historia moderna y occidental. Todo lo contrario, “un paradigma otro” resume el sentido de expresiones que se introducen en este libro como “un pensamiento otro” (Khatibi), “una lengua otra” (Arteaga), “una lógica otra” (Dussel). “Un paradigma otro” marca la discontinuidad en la historia de la modernidad, contada desde la perspectiva de la propia modernidad, e introduce la mirada opuesta.⁵⁵

Mignolo não escreve, mas está subentendido que um paradigma-outro nada mais é que uma epistemologia outra, ou seja, uma epistemologia descolonial, ou fronteiriça, que, a seu modo, rechaça, de uma vez por todas, a epistemologia moderna e, por extensão, o sistema colonial do pensamento moderno ocidental. Em seu texto, Mignolo retoma Boaventura para lembrar que o Sul, dentro dessa

⁵⁴ MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 28.

⁵⁵ MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 32.

discussão descolonial e de epistemologia e paradigmas-outras, é tomado como uma repartição geográfica e como uma metáfora: *el lugar donde se acumula el sufrimiento y la opresión*. (SANTOS) Por conseguinte, pensar o Sul, ou melhor, pensar a partir do Sul, desde que de-dentro de um paradigma-outro, seria a forma de ser menos injusto teoricamente e epistemologicamente. Apenas para lembrar o que venho perseguindo aqui desde o começo deste trabalho, a proposta de *teorização* do ensaio biográfico fronteiro não existiria, não seria possível, sem essa consciência crítica e epistemológica de que se é possível pensar por fora da velha e boa epistemologia moderna. E talvez o que o autor de um ensaio biofronteiro precisa saber, antes de mais, é que a consciência de um “lugar teórico” de onde ele ancora seu discurso para produzir sua *teorização* autorreflexiva é que, ao final, pode determinar tratar-se de um paradigma-outro descolonial, fronteiro ou não.

Já perto do final de seu longo texto-prefácio, Mignolo volta a aproximar o conceito de um paradigma-outro do pensamento fronteiro, e se pergunta em que consistiria este pensamento:

La idea del pensamiento fronterizo surgió para identificar el potencial de un pensamiento que surge desde la subalternidad colonial. El ejemplo paradigmático, en este libro, es el pensamiento chicano/latino/a y dentro de este el libro de Gloria Anzaldúa *Borderland/La frontera: la conciencia de la nueva mestiza* (1987), que se usa como *conector* para otros conceptos que surgen de necesidades semejantes (*doble conciencia*, en Du Bois, un *pensamiento outro* en Khatibi, *criolité* en el pensamiento afrocaribeño en francés, etc). (...) El pensamiento fronterizo, desde la perspectiva de la subalternidad colonial, es un pensamiento que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero que no puede tampoco subyugarse a él, aunque tal pensamiento moderno sea de izquierda o progresista. El pensamiento fronterizo es el pensamiento que afirma el espacio donde el pensamiento fue negado por el pensamiento de la modernidad, de izquierda o de derecha.⁵⁶

A passagem é extensa, mas sumamente importante e necessária porque ela consigna a diferença maior existente entre o pensamento moderno e o pensamento descolonial/fronteiro e, por conseguinte, a diferença entre um paradigma-outro da epistemologia fronteira e o paradigma da epistemologia moderna do pensamento da modernidade/colonialidade. O final da passagem retoma uma discussão longa da *teorização* descolonial, ou fronteira, que é atinente ao espaço

⁵⁶ MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 50-51.

que fora negado pelo pensamento moderno e de onde, por conseguinte, emerge o mundo da exterioridade que vai fundar o pensamento fronteiriço e sua respectiva epistemologia outra. Advêm daí também, desse espaço ignorado pelo pensamento da interioridade, os paradigmas-outros, os quais nos permitem pensar, teorizar a partir da exterioridade do pensamento moderno e por fora da lógica da colonialidade e da retórica da modernidade. É nesse sentido que Mignolo vai afirmar que *um paradigma-outro é a expressão que aglutina a crítica à modernidade europeia da periferia da modernidade europeia mesma, isto é, do sul*.⁵⁷ E Mignolo encerra seu texto-prefácio pontuando a importância do pensamento fronteiriço dentro da epistemologia descolonial fronteiriça, bem como enquanto um lugar crítico do paradigma-outro, como reconhecimento cabal do “espaço” ignorado pelo projeto da modernidade:

Una de las posibilidades que ofrece el pensamiento fronterizo, para estos proyectos, es la de dejar de ser lo que los universales abstractos fueron y siguen siendo: el espacio que es necesario defender a costa de vidas humanas; el uso de la violencia para defender la libertad; el recurso a medios antidemocráticos para defender la democracia; ponerse fuera de la ley para defender la ley. Finalmente, recordémoslo, el pensamiento fronterizo no es un híbrido en el que se mezclan felizmente partes de distintos todos. El pensamiento fronterizo surge del diferencial colonial de poder e contra él se erige. El pensamiento fronterizo no es un objeto híbrido sino un pensamiento desde la subalternidad colonial (como em Anzaldúa, Fanon o el zapatismo) o desde la incorporación de la subalternidad colonial desde la perspectiva hegemónica (como en Las Casas o en Marx). El pensamiento fronterizo es uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico y a una utopística que nos ayuda a construir um mundo donde quepan muchos mundos.⁵⁸

60

Venho concluindo minha discussão desde o momento em que passei a tratar da discussão acerca da conceituação de *um paradigma-outro*, quando logo no início afirmava que ele congregava todos os demais conceitos tratados ao longo deste trabalho, assim como afirmei também que o que vinha chamando de ensaio biográfico fronteiriço formulava-se enquanto tal a partir de um paradigma-outro, e que tal conceito ainda embasava e atravessava toda a discussão de *teorização* aqui

⁵⁷ “‘Un paradigma otro’ es entonces la expresión que aglutina la crítica a la modernidad Europea desde la periferia de la modernidad europea misma, es decir, desde el sur.” (MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 53.)

⁵⁸ MIGNOLO. Un paradigma outro, p. 58.

proposta — todavia não se trata de um “repositório de conceitos”⁵⁹, mesmo quando falamos de uma *teorização*, como assim deve ser entendido o *fazer fronteiriço* que caracteriza o ensaio biográfico fronteiriço, posto que tal *teorização*, tomada de uma opção decolonial de desprendimento (in)voluntário, esta condenada a *aprender a teorizar para desteorizar para, assim, re-teorizar*.

A fronteira-sul, enquanto lugar da exterioridade por excelência, é a morada da diferença colonial. NOLASCO. *A ignorância da Revolta* (2019)

REFERÊNCIAS

- LISEPCTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. Trad. De Marcos de Jesus Oliveira. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), p. 12-32, 2017.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. Trad. de Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê Literatura, língua e identidade*, n.34, p. 287-324, 2008.
- MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2010 (Colección Razón política – dirigida por Walter Mignolo).
- MIGNOLO, Walter. Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo (Prefacio a la edición castellana). In: MIGNOLO. *Historias locales/Deseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Traducción de Juanmari Madariaga, Cristina Vega Solís. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2003. P. 19-60.
- NOLASCO, Edgar César (org.). *Exterioridades dos saberes: NECC 10 anos*. Campinas-SP: Pontes Editores, 2019.

⁵⁹ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 98.

NOLASCO, Edgar César. *A ignorancia da Revolta*. São Paulo: Intermeios, 2019.

NOLASCO, Edgar César. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

NUNES, João Arriscado. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias ao Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 261-290: O resgate da epistemologia

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes, p. 31-83. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Um ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal”, p.519-562. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. P. 31-83

Artigo recebido em: 28 de agosto de 2020.

Artigo Aprovado em: 09 de dezembro de 2020.



COLONIALIDADE E VIOLÊNCIA NA AMÉRICA LATINA: uma leitura do romance *Amuleto*, de Roberto Bolaño

COLONIALITY AND VIOLENCE IN LATIN AMERICA: a reading of the novel *Amuleto*, by Roberto Bolaño

COLONIALIDAD Y VIOLENCIA EN AMÉRICA LATINA: una lectura de la novela *Amuleto*, de Roberto Bolaño

Fábio da Silva Sousa¹

RESUMO: Este artigo tem como objetivo realizar uma aproximação do conceito de Colonialidade e suas vertentes, de Anibal Quijano, com o romance *Amuleto*, de Roberto Bolaño. A Colonialidade, enquanto leitura epistêmica da dominação capitalista proposto por Quijano, também pode ser expandido para o campo cultural e, aqui em especial, com a literatura. *Amuleto* narra a história de Auxilio Lacouture, poetisa uruguaia, que estava radicada no México na década de 1960. Nesse período, o país mexicano foi escolhido como sede dos XIX Jogos Olímpicos, ao mesmo tempo em que uma juventude questionadora saiu às ruas para denunciar a corrupção governamental. O ápice desse embate aconteceu em 1968, quando a Universidad Autónoma do México (UNAM) foi invadida pelo exército e, uma multidão de jovens foi covardemente atacada

¹ Fábio da Silva Sousa é Doutor em História e Sociedade pela Faculdade de Ciências e Letras, UNESP – Universidade Estadual Paulista, docente e coordenador do curso de História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS/CPNA e docente permanente do Programa de Pós-graduação *stricto sensu* interdisciplinar em Estudos Culturais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS/CPAq/PPGCult. Líder do Grupo de Pesquisa do CNPQ: “Laboratório Interdisciplinar de Estudos Culturais (LindeCult)” e autor do livro “Sonhos revolucionários e pesadelos ardentes: *El Machete, A Classe Operária* e a luta da imprensa comunista mexicana e brasileira (1920-1930)” publicado em 2020 pela Paco Editorial. O presente trabalho foi realizado com apoio da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS/MEC – Brasil. fabio.sousa@ufms.br.

por snipers, a serviço do governo, na Praça de Três Culturas de Tlatelolco. Esses acontecimentos violentos do México estão no romance de Bolaño, que apresenta as suas reflexões dessa América Latina violentada a partir das memórias de Lacouture que, na ficção, escondeu-se no banheiro da UNAM no momento de sua invasão pelas tropas do exército. A partir dessa provocação, será defendido aqui que a obra *Amuleto*, tem enredos que dialogam e cruzam com o conceito de Colonialidade de Quijano, no qual a violência e a dominação tornaram-se uma ferida aberta em toda a América Latina.

Palavras-chave: Massacre da Praça de Tlatelolco; Literatura latino-americana; Roberto Bolaño.

ABSTRACT: This article aims to approximate the concept of Coloniality and its aspects, by Anibal Quijano, with the novel *Amuleto*, by Roberto Bolaño. Coloniality, as an epistemic reading of the capitalist domination proposed by Quijano, can also be expanded to the cultural field and, here in particular, with literature. *Amulet* tells the story of Auxilio Lacouture, a Uruguayan poet, who was based in Mexico in the 1960s. During this period, the Mexican country was chosen to host the 19th Olympic Games, at the same time that a questioning youth took to the streets to denounce the government corruption. The climax of this clash came in 1968, when the Autonomous University of Mexico (UNAM) was invaded by the army and a crowd of young people was cowardly attacked by snipers, a government service, in Tlatelolco's Three Cultures Square. These violent events in Mexico are in Bolaño's novel, which presents as his reflections on this violated Latin America based on the memories of Lacouture, who, in fiction, hid in the bathroom of UNAM at the time of his invasion by army troops. From this provocation, it will be defended here that the work *Amuleto*, has plots that dialogue and intersect with the concept of Quijano's Coloniality, in which violence and domination became an open wound throughout Latin America.

Keywords: Massacre of Tlatelolco Square; Latin American Literature; Roberto Bolaño.

RESUMEN: Este artículo pretende aproximar el concepto de colonialidad y sus vertientes, de Anibal Quijano, con la novela *Amuleto*, de Roberto Bolaño. La colonialidad, como lectura epistémica de la dominación capitalista propuesta por Quijano, también puede extenderse al campo cultural y, aquí en particular, a la literatura. *Amuleto* cuenta la historia de Auxilio Lacouture, una poeta uruguaya radicada en México en la década de 1960. Durante este período, el país mexicano fue elegido para albergar los XIX Juegos Olímpicos, al mismo tiempo que una juventud cuestionadora salió a las calles para denunciar la corrupción gubernamental. El clímax de este enfrentamiento llegó en 1968, cuando la Universidad Autónoma de México (UNAM) fue invadida por el ejército y una multitud de jóvenes fue cobardemente atacada por francotiradores, al servicio del gobierno, en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco. Estos hechos violentos en México están en la novela de Bolaño, que presenta sus reflexiones sobre esta América Latina violada a partir de la memoria de Lacouture, quien, en la ficción, se escondió en el baño de la UNAM en el momento de su invasión por tropas del ejército. De esta provocación, se defenderá aquí que la obra

Amuleto, tiene tramas que dialogan y se cruzan con el concepto de Colonialidad de Quijano, en el que la violencia y la dominación se han convertido en una herida abierta en toda América Latina.

Palabras llave: Masacre de la plaza de Tlatelolco, Literatura latinoamericana, Roberto Bolaño.

INTRODUÇÃO: primeiras palavras.

Em 1968 o México foi palco de sonhos e pesadelos. Ao mesmo tempo em que o governo do presidente Gustavo Díaz Ordaz Bolaños (1964-1970) preparava o país para sediar o XIX Jogos Olímpicos, estudantes, em sintonia com a contestação social que ecoava em outras partes do mundo, protestaram contra a corrupção e a violência patrocinadas pelos mandatários mexicanos. Como um vulcão prestes a entrar em erupção, o ápice desse descontentamento aconteceu em 02 de outubro de 1968, quando milhares de estudantes foram às ruas em repúdio a invasão efetuada pelo exército na *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM). Essa juventude concentrou-se na *Plaza de las Tres Culturas* e, forças policia e militares, acampadas nos prédios ao redor, abriram fogo contra os estudantes desarmados e patrocinaram um verdadeiro massacre. Esse acontecimento ficou marcado na história como o Massacre de Tlatelolco. Mais de 50 anos depois, os números das vítimas ainda é uma incógnita. De acordo com os dados oficiais, morreram dezenas de pessoas, enquanto outras fontes afirmam que foram centenas. Sem embargo, o XIX Jogos Olímpicos, o primeiro na América Latina, continuou e a impunidade deste ato perdurou por décadas na sociedade mexicana. De acordo com Alberto del Castillo Troncoso, as análises do Massacre de Tlatelolco produziu duas memórias carregadas de sentimentos e críticas sociais:

En investigaciones recientes se ha señalado la existencia de dos memorias sobre el movimiento estudiantil de 1968: la correspondiente a la “denuncia”, surgida a fines de los años sesenta, como consecuencia de la impunidad de la matanza del 2 de octubre, y la del “elogio”, nacida en la década de los setenta, como parte del proceso de recuperación política y cultural del movimiento, que poco a poco fue leído como pieza clave de la transformación del sistema político mexicano (CASTILLO TRONCOSO, 2012, p. 14).

Entre a denúncia e o elogio apresentado por Castillo Troncoso, atualmente a sociedade mexicana está lidando culturalmente com esse trauma, com a publicação de livros, produção de filmes, documentários, entre outros produtos

culturais que trouxeram ao lume essa contradição violenta do México do final de 1960.

O estopim que explodiu a revolta estudantil mexicana, a invasão militar na UNAM, ocorreu em agosto de 1968. Essa intervenção ordenada pelo presidente Díaz Ordaz teve como objetivo sufocar a intensa crítica estudantil e evitar que esses protestos chegassem às camadas mais populares da sociedade mexicana. O maio de 1968 francês ainda ecoava pelo mundo e era um exemplo que deveria ser evitado. Como resultado dessas tensões, Javier Barros Sierra, reitor da UNAM à época, esteve à frente de uma manifestação de mais de 80 mil pessoas contra a intervenção governamental que colocou em xeque a autonomia universitária e renunciou ao cargo em 23 de setembro. O presidente Díaz Ordaz afirmou que essas manifestações eram atos de subversivos contra a nação mexicana e o senado autorizou o uso das forças armadas para manter a “segurança e a ordem interna e externa do país” (SMITH, 2015, p. 152-153), cujos resultados traumáticos já foram apresentados no início deste artigo.

O campo literário foi importante na produção de escritos sobre esse período turbulento da sociedade mexicana e o presente artigo tratará de uma obra em especial, *Amuleto*, do escritor argentino Roberto Bolaño. Publicado em 1999, *Amuleto* narra a saga de Auxilio Lacouture, uma poetisa uruguaia, radicada no México, que vivenciava a noite boemia da antiga capital dos astecas e tornou-se uma personagem célebre entre os poetas, ensaístas e outros artistas mexicanos. Na narrativa de Bolaño, Lacouture estava no banheiro feminino da UNAM no exato momento da intervenção militar. A poetisa escondeu-se dos militares e o romance descreve esses momentos tensos de exclusão, em que Lacouture recordou-se da sua vida, dos diversos artistas que teve algum tipo de contato e da violência que se tornou um imperativo na América Latina. *Amuleto* já foi objeto de algumas investigações acadêmicas. Curiosamente, duas dissertações, uma de 2012 da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e outra de 2015, da Universidade de Brasília (UNB) apresentaram, a partir de perspectivas díspares, uma análise entre *Amuleto* com outras romances de Roberto Bolaño, *Estrela Distante* e *Noturno do Chile*. A primeira, de autoria de Carmen Cecilia Rodríguez Almonacid, investigou as diversas memórias discursivas e a crítica social que Bolaño utilizou na escrita de ambas as obras, com destaque ao Massacre de Tlatelolco e do governo ditatorial chileno do Gen. Augusto Pinochet (1973-1990). Já o segundo estudo, de autoria de Clara Bomfim dos Santos, também colocou lado a lado *Amuleto* e *Noturno do Chile* e analisou a representação literária da

violência, a memória, a cultura, entre outros elementos dessas duas narrativas. Um elemento interessante apresentada por Santos foi uma breve discussão sobre o conceito de Colonialidade presente em *Amuleto*. Ao destacar a discussão de Colonialidade do Saber de Walter Mignolo e o balbucio teórico de Hugo Achugar, a autoria afirmou que:

A partir das reflexões de Mignolo e Achugar, podemos pensar *Amuleto* no contexto das teorias pós-coloniais latino-americanas. Auxilio narra os fatos desde uma margem social e literária que implica mobilidade, nomadismo, resistência ao poder. O relato dessa narradora, que se encontra numa situação extrema, rompe com a temporalidade e apresenta uma série de anacronismos, projetando sua voz desde sua reclusão forçada durante a invasão militar da UNAM, espaço esse que se resume ao banheiro feminino da universidade (SANTOS, 2015, p. 60).

Esse esboço analítico de Santos é pertinente, instigante e promissor. Contudo, a autora não apresentou com densidade os pontos de ligação da Colonialidade com a trama de *Amuleto*. A perspectiva colonial do relato em primeira pessoa de Auxilio Lacouture apresenta outros elementos do que os apresentados por Santos e, na discussão que será apresentada no presente artigo, irei além da análise de que o relato da personagem literária mergulha em “uma série de anacronismos”. Essa mobilidade temporal, como será apresentado a seguir, discorre não apenas sobre os eventos traumáticos do México no ano de 1968, como também do Chile de 1973 e da América Latina como um laboratório de violência e de disputa geopolítica. A partir dessa provocação, pretende-se aqui realizar uma aproximação do romance com o conceito de Colonialidade, formulado por Aníbal Quijano, no qual será tecida uma teia que aproximará os lugares latino-americanos do final da década de 1960 e início de 1970, com o hibridismo violento da Guerra-Fria (1945-1991). Auxilio Lacouture e outra figura literária, Arturo Belano – que será destacado adiante – são os principais personagens dessa ópera melancólica.

67

COLONIALIDADE E LITERATURA: *Amuleto* e os espaços de violência latino-americanos

O pensador peruano Aníbal Quijano inovou ao provocar uma leitura dos movimentos históricos e sociais da América Latina, a partir do conceito de Colonialidade. Em linhas gerais, a Colonialidade seria fruto do Colonialismo iniciado a mais de cinco séculos, quando o europeu cruzou o Atlântico. Para Quijano, a Colonialidade é um conceito operante no qual o Capitalismo mantém-

se alimentado a partir da “imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo [...]” (QUIJANO, 2010, p. 84), enquanto o Colonialismo é um acontecimento histórico com espaço e tempo determinados. Além do extermínio promovido pelo universo europeu em cima dos povos originários, que tiveram os seus corpos mutilados e a sua cosmologia religiosa violentamente atacada, o poder epistêmico colonial também invadiu as Américas, com o Iluminismo e o Eurocentrismo. Esses conceitos advindos da Modernidade provocou uma classificação sociocultural, no qual, os habitantes da Europa seriam o ponto máximo da civilização em comparação com outros povos.

Desde o século XVIII, sobretudo com o Iluminismo, no eurocentrismo foi-se afirmando a mitológica ideia de que a Europa era preexistente a esse padrão de poder, que já era antes um centro mundial de capitalismo que colonizou o resto do mundo, elaborando por sua conta, a partir do seio da modernidade e da racionalidade. E que nessa qualidade, a Europa e os europeus eram o momento e o nível mais avançados no caminho linear, unidirecional e contínuo da espécie. Consolidou-se assim, juntamente com essa ideia, outro dos núcleos principais da colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos (QUIJANO, 2010, p.86).

Por meio do contato dessas civilizações, a europeia com os grupos étnicos originários das Américas, o Capitalismo configurou-se em escala mundial, a partir do processo de exploração colonial e da categorização racial advinda da Modernidade (QUIJANO, 2005, p. 228). Essa definição favorável ao universo europeu, no qual o branqueamento tornou-se um padrão a ser seguido, foi peremptório no processo de conquista das terras do *novo mundo*, em que os indígenas, negros, mestiços, entre outros, gradativamente seriam apagados pelo motor progressista da história. Esse processo foi intenso até as primeiras décadas do Século XX e, como demonstrado por George Reid Andrews (2007), algumas nações latino-americanas a utilizaram como política de Estado. Outros autores expandiram esse conceito de Quijano, como Walter Dignolo com a Colonialidade do Ser e María Lugones com a Colonialidade de Gênero. Para os objetivos do presente artigo, me deterei na concepção de Quijano.

Apresentado esse quadro teórico, seria possível pensarmos a Colonialidade do Poder de Aníbal Quijano em outros campos culturais e, aqui em especial, na Literatura? Ouso afirmar que sim. Antes de apresentar os argumentos dessa assertiva, em primeiro lugar, vamos nos deter no objeto do presente artigo, o romance *Amuleto*, de Roberto Bolaño.

Publicado em 1999, e como já salientado em outras partes aqui, *Amuleto* apresenta aos leitores as desventuras de Auxilio Lacouture. Uruguaí, hippie, poetisa e boemia, Lacouture vivenciou o mundo cultural e noturno do universo *underground* mexicano no final da década de 1960 e início de 1970, a tal ponto que se colocava como “[...] a amiga de todos os mexicanos. Poderia dizer: sou a mãe da poesia mexicana, mas acho melhor não dizer” (BOLAÑO, 2008, p. 09). A linguagem do romance está em primeira pessoa e, são a partir das palavras, das memórias, desejos, entre outros sentimentos de Lacouture, que entramos na leitura de Roberto Bolaño deste México de sonhos e pesadelos. Imediatamente, no primeiro parágrafo, os leitores são apresentados à temática que será desenvolvida ao longo da trama: “Esta será uma história de terror. Será uma história policial, uma narrativa de série negra e de terror. Mas não parecerá. Não parecerá porque sou eu que conto. Sou eu que falo e por isso não parecerá. Mas no fundo é a história de um crime atroz” (BOLAÑO, 2008, p. 09). Terror e crime são duas palavras que na obra literária apresentam-se como conceitos operantes e vivos e evidenciam-se na descrição de Lacouture em suas lembranças sobre a invasão da UNAM:

[...] Que vontade de chorar! Estou chorando? Vi tudo e, ao mesmo tempo, não vi nada. Entendem o que quero dizer? Sou a mãe de todos os poetas e não permiti (ou o destino não permitiu) que o pesadelo me desmontasse. As lágrimas agora escorrem por minhas faces estragadas. Eu estava na faculdade naquele 18 de setembro em que o exército violou a autonomia e entrou no campus para prender ou matar todo mundo. Não. Na Universidade não houve muitos mortos. Foi em Tlatelolco. Esse nome há de ficar em nossa memória para sempre! Mas eu estava na faculdade quando o exército e os granadeiros entraram e baixaram o cacete na gente. Coisa mais incrível. Eu estava no banheiro, num dos banheiros de um dos andares da faculdade, o quarto, creio, não posso precisar (BOLAÑO, 2008, p. 23).

Assim, percebe-se que o enredo não segue uma linha linear. Presente e futuro se mesclam na descrição de Lacouture, quando ela recorda o momento em que estava escondida no banheiro, no momento em que a UNAM foi invadida em setembro de 1968 e, compara esse acontecimento com o Massacre de Tlatelolco que ocorreu um mês depois. Nessa quebra temporal alucinatória da personagem, o leitor é levado para o passado, presente e futuro sem aviso prévio, que se pode destacar em uma descrição, de um passeio noturno pela capital mexicana, no qual, para Lacouture, a Avenida Guerrero “[...] se parece mais que tudo com um cemitério, mas não com um cemitério de 1974, nem com um cemitério de 1968, nem com um cemitério de 1975, mas com um cemitério do ano de 2666, um

cemitério escondido debaixo de uma pálpebra morta ou ainda não nascida [...]” (BOLAÑO, 2008, p. 65). Esse trecho já foi analisado por diversos estudiosos da obra de Bolaño, pois, cinco anos depois ele escreveria a sua obra póstuma, o romance clássico *2666*. Na análise em construção aqui, levanta-se a hipótese de que esse trecho, na mente perturbada de Lacouture, seria uma metáfora para um futuro violento e sangrento para toda a América Latina. A imagem do cemitério, de um ambiente sombrio e guardião de corpos e memórias dos mortos seriam constantes em diversas temporalidades. Em suma, a América Latina seria um cemitério até o ano de 2666.

Em cada capítulo do enredo literário, Lacouture recorda de suas desventuras e encontros com personagens fictícios e reais. No campo ficcional, têm-se a relação com os poetas León Felipe e Pedro Garfias, e com Elena, noiva de um jornalista italiano, Paolo, que viajaria a Cuba para entrevistar Fidel Castro. No universo real, Lacouture recorda dos seus momentos com Remedios Varo, pintora surrealista hispano-mexicana e de Lilian Serpas, poetisa e jornalista salvadorenha (ALONSO, 2014, p. 85). Outra personagem do campo ficcional merece destaque, trata-se de Arturo Belano.

Arturo Belano foi um alter ego criado por Roberto Bolaño. Estreou no romance *Estrela Distante* (1996), destacou-se em *Detetives Selvagens* (1998) e, um ano depois, reapareceu em *Amuleto*. De acordo com Jáder Vanderlei Muniz de Souza, “São inúmeras as coincidências entre o perfil de Belano e a biografia de Bolaño, entre elas, por exemplo, a idade, os locais de nascimento e residência, a atuação política e literária, além de uma marcante similitude no discurso e na compreensão acerca da literatura e da vida cultural” (SOUZA, 2018, p. 26). Mais do que coincidências, defendo que Belano foi uma proposta literária, no qual, o próprio Bolaño mergulhou em suas narrativas literárias enquanto personagem e expressou os seus sentimentos, desejos, frustrações, medos e esperanças.

Roberto Bolaño seguiu a corrente revolucionária que, no início de 1970, enxergou no Chile de Salvador Allende uma nova proposta emancipatória para a América Latina. Com o objetivo de implantar um Socialismo pelas vias democráticas, o governo de Allende foi sabotado política e economicamente pelas forças conservadoras chilenas, com o apoio dos Estados Unidos. Em 11 de setembro de 1973, o Gen. Augusto Pinochet liderou um Golpe de Estado que sepultou os sonhos revolucionários de Allende. O suicídio de Allende foi o ápice desse violento Golpe de Estado. Após a sua chegada ao poder, o Gen. Pinochet

implementou o neoliberalismo no Chile e comandou uma das mais sangrentas Ditaduras do Cone Sul latino-americano até a redemocratização, que tornou-se realidade em 1990. Bolaño foi testemunha ocular dessa tragédia chilena e, estando morando no México desde o início da década de 1960, decidiu apoiar o governo de Allende em 1973. Foi preso após o golpe de 11 de setembro, passou algumas semanas encarcerado e foi libertado. Ficou no Chile até o final desse ano e regressou ao México, onde participou de movimentos vanguardistas poéticos e subversivos, antes de se mudar em definitivo para a Espanha e iniciar a sua carreira literária. Essa brevíssima biografia apresentada é essencial na compreensão da relação de Auxilio Lacouture com Arturo Belano.

Em sua narração, a poetisa uruguaia recorda do momento em que conheceu Belano, com dezesseis ou dezessete anos e tornou-se uma grande amiga de sua família. Essa relação foi tão íntima, que Lacouture foi a única pessoa, além dos familiares, que se despediram do alter ego de Roberto Bolaño quando ele regressou ao Chile para fazer a sua parte na proposta revolucionária de Salvador Allende (BOLAÑO, 2008, p. 54). Após o Golpe de Estado de 11 de Setembro, Lacouture participou de manifestações e atos públicos de repúdio ao Governo do Gen. Pinochet:

Encontrei sua irmã e sua mãe [de Belano] na primeira passeata organizada no México depois do golpe. Na época não sabiam nada de Arturo e todas tínhamos o pior. Eu me lembro dessa passeata, talvez a primeira que se fez na América Latina por causa da queda de Allende. Nela, vi algumas caras conhecidas de 68 e alguns irredutíveis da faculdade, vi principalmente jovens mexicanos generosos [...] O vale que eu vi, no entanto, não era uma coisinha qualquer. Não sei se era o vale da felicidade ou o vale da desdita. Mas eu o vi, e então vi a mim mesma trancada no banheiro das mulheres e me lembrei que tinha sonhado, quando estava lá, com o mesmo vale e que ao acordar desse sonho ou pesadelo tinha desatado a chorar, ou vai ver que as lágrimas é que me acordaram. Nesse setembro de 1973 aparecia o sonho de setembro de 1968, e isso com certeza queria dizer algo, essas coisas não acontecem por acaso, talvez Arturito já esteja morto, pensei, talvez esse vale solitário seja a figuração do vale da morte, porque a morte é o báculo da América Latina, e a América Latina não pode caminhar sem seu báculo. Mas então a mãe de Arturo me pegou pelo braço (eu estava meio atarantada) e avançamos todas juntas gritando *o povo unido jamás será vencido*, ai, só de lembrar as lágrimas começam a rolar outra vez (BOLAÑO, 2008, p. 57).

Esse trecho acima é interessante, pois evidencia uma ligação direta entre o ano de 1968 mexicano com o ano de 1973 chileno. Pode-se destacar o relato da personagem do retorno dos mesmos rostos que se levantaram contra o governo do

México cinco anos atrás e na descrição de que o Chile de Allende poderia ter-se convertido no sonho da juventude insurgente mexicana. Todavia, ao lado dessa descrição, têm-se também o contragolpe da violência que assolou a América Latina nesse período. A imagem de um vale, que em um primeiro momento apareceu para Lacouture como um lugar de paz e felicidade, transformou-se no báculo da morte. A violência que ela presenciou na UNAM, o mar de sangue do Massacre de Tlatelolco de 1968, repetiu-se no pesadelo do Chile de 1973, nas imagens do bombardeio do Palácio de La Moneda, na foto de Allende segurando uma metralhadora com aliados, no registro visual de diversas pessoas mortas, somado com o relato de que o cantor socialista Victor Jara, membro do Partido Comunista Chileno (PCC) foi preso e teve as suas mãos esmagadas quando foi torturado pelo exército comandado pelo Gen. Pinochet. Diante dessas memórias atemporais, o ano violento ano de 1973 passou, a Ditadura do Gen. Augusto Pinochet consolidou-se e Arturo Belano regressou ao México:

Poucos dias depois, em janeiro de 1974, Arturito chegou do Chile e já era outro. Quero dizer: era o mesmo de sempre, mas no fundo alguma coisa tinha mudado, ou tinha crescido, ou tinha mudado e crescido ao mesmo tempo. Quero dizer: a gente, seus amigos, começou a olhar para ele como se ele fosse outro apesar de ser o mesmo de sempre. Quero dizer: todos esperavam de alguma maneira que ele abrisse a boca e contasse as últimas notícias do Horror, mas ele mantinha sem silêncio, com se o que os demais esperavam houvesse se transformado numa linguagem incompreensível ou não lhe importasse picas (BOLAÑO, 2008, p. 58).

A descrição da mudança sutil de Belano, pelos olhos de Lacouture, no qual ele foi um sobrevivente do horror, com h maiúsculo, demonstra como essa experiência mexeu com Roberto Bolaño, na dificuldade de retorno a normalidade depois de ter vivenciado as atrocidades do Chile do Gen. Pinochet. Na narrativa do romance, após essa experiência, Arturo Belano tornou-se uma pessoa temida e respeitada nos círculos boêmios da Cidade do México, uma vez que ele foi um sobrevivente dessa Ditadura. Outras memórias e desventuras são narradas e, ao fim do romance, Lacouture encerra o seu relato com um canto, uma melodia triste desses tempos, que ao mesmo tempo, poderia sinalizar um espaço de esperança para a América Latina: “E embora o canto que escutei falasse da guerra, das façanhas heróicas (sic) de uma geração inteira de jovens latino-americanos sacrificados, eu soube acima de tudo que falava do destemor e dos espelhos, do desejo e do prazer. E esse canto é nosso amuleto” (BOLAÑO, 2008, p. 131).

Roberto Bolaño vivenciou o México de 1968, o Chile de 1973 e foi testemunha de uma juventude latino-americana sacrificada. Contudo, o que

poderia ter engendrado a violência nessas duas realidades distantes, que se aproximaram pela trajetória da personagem de Auxilio Lacouture?

Em nossa proposta de resposta, o projeto de uma modernidade capitalista, que esteve nesses dois acontecimentos históricos. No caso do México, o discurso de uma nação moderna, nas trilhas do Primeiro Mundo foi utilizado com bastante veemência na propaganda dos XIX Jogos Olímpicos. Uma possível interferência nessa sintonia discursiva, que poderia ser patrocinada pelos protestos estudantis, deveria e foi anulada, com o já citado Massacre de Tlatelolco e com a perseguição que o governo mexicano efetivou a posterior contra os seus opositores. No caso chileno, o projeto de um Socialismo pelas vias democráticas tornou-se um fenômeno inesperado no embate da Guerra-Fria que, em caso de sucesso, poderia abrir um precedente perigoso para os arautos do oeste capitalista. Atualmente, já se tornou público a interferência do governo dos Estados Unidos na articulação da queda de Salvador Allende. E, é importante frisar, que o governo de exceção do Gen. Augusto Pinochet, trouxe outra experiência inédita para a América Latina: a política neoliberal, no qual o Estado chileno foi pulverizado por políticas econômicas e capitalistas que se tornaram alvo de contestação desde o ano passado. Em ambas as experiências, no qual essa modernidade do capital derrubou governos, vitimou uma geração de jovens e buscou silenciar vozes dissonantes, está a Colonialidade do Poder.

73

A Colonialidade do Poder só é efetivada com o uso sistemático da violência. Ao conceituar esse processo, Quijano apresentou uma reflexão sobre a dominação dos corpos. Em primeiro lugar, a partir da categorização racial no processo colonial, na dominação corporal foi utilizado pelo sistema escravocrata e religioso diante dos grupos étnicos que povoaram o continente batizado de América. Esse domínio do corpo, em todos os níveis, foi decisivo para o controle e a naturalização da imposição das relações de poder:

[...] Na exploração, é o “corpo” que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o “corpo” o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores. **Pinochet** é um nome do que ocorre aos exploradores no seu “corpo” quando são derrotados nessas lutas. Nas relações de gênero, trata-se do “corpo”. Na “raça”, a referência é ao “corpo”, a “cor” presume o “corpo” (QUIJANO, 2010, p. 126 – negrito meu).

Destaca-se no trecho acima, a ênfase atribuída a Pinochet na destruição dos corpos em seu governo ditatorial. Quanto mais violento fosse a repressão, mais o

domínio seria inquestionável, ao utilizar os instrumentos institucionais do terror contra as vozes dissonantes, que por fim, poderiam ser silenciadas. A crueldade e a simbologia dos soldados que esmagaram as mãos de Victor Jara, a pilha invisível dos corpos executados na Praça das Três Culturas de Tlatelolco, e as incontáveis vítimas das Ditaduras latino-americanas, são exemplos do uso da Colonialidade do Poder, que esses governantes, alinhados ao discurso de uma modernidade capitalista, não se furtaram de impor aos seus adversários. No romance de Roberto Bolaño, a Colonialidade do Poder está presente nas memórias atemporais de Auxilio de Lacouture, na mudança sofrida por Arturo Belano após a sua experiência no Chile e na descrição de que a América Latina seria um vale da morte e a violência, o seu báculo de sustentação que golpeou uma geração juvenil. Todavia, *Amuleto* também pode ter outra chave de leitura. De acordo com Luciano Alonso:

Amuleto también puede entenderse como una novela policial: el crimen que se ha cometido es contra toda una generación, a la que le quitaron los sueños, la posibilidad de construir un mundo mejor. Los jóvenes que soñaron con la revolución serían las víctimas. El Golpe de Estado y las represiones militares serían los victimarios. El lector sería el detective. Y el veredicto aún no ha sido formulado (ALONSO, 2014, p. 89).

74

Concomitantemente, *Amuleto* pode ser interpretada como uma narrativa de denúncia e de posicionamento político, no qual, a partir do campo cultural e literário, a Colonialidade do Poder foi exposta e enfrentada.

CONSIDERAÇÕES parciais

Apesar da força dominadora da Colonialidade do Poder, não podemos deixar de lado as resistências e rupturas. Quijano não foi um pessimista em suas análises, mesmo pontuando as derrotas dos projetos revolucionários da América Latina e de todo o globo, seria possível a emancipação dessa Colonialidade, desde que iniciássemos uma mudança de perspectiva em que poderíamos tirar a América Latina do concepção ser apenas um imenso projeto ou laboratório de dominação da modernidade capitalista: “Conseqüentemente (sic), é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos” (QUIJANO, 2005, p. 274).

O próprio romance de Roberto Bolaño apresenta um lado de contestação e de resistências nas entrelinhas. Auxilio de Lacouture foi inspirada em uma personagem real, Alcira Soust Scaffo (ALONSO, 2014, p. 87). Professora e poeta uruguaia, Scaffo ficou escondida por 15 dias em um banheiro no oitavo piso da Torre de Humanidades da UNAM, quando a Universidade foi invadida por militares em setembro de 1968. Ou seja, a história narrada em *Amuleto* foi a partir de um caso verdadeiro, de uma resistência, de uma voz dissonante, em que o corpo de Scaffo/Lacouture não cedeu diante da repressão da Colonialidade do Poder dos mandatários mexicanos.

A personagem de Arturo Belano é outro exemplo da resistência desse período, nesse caso, na imagem do seu próprio criador, Roberto Bolaño, que foi um sobrevivente dos anos de chumbo. Diante disso, a produção literária de Bolaño pode ser interpretada como uma grande denúncia de toda a violência que a América Latina foi e ainda é vitimada. Ao destacar a violência das Ditaduras militares, da violência de gênero, do feminicídio, a partir da exposição da crueldade humana, Bolaño deixou nus os agressores e expôs as contradições do ser humano. A partir da caída dessas máscaras, a resistência a essas realidades podem ser aglutinadas e, finalmente, tornarem-se vozes de discórdia e de rupturas de um passado que não deve retornar. Os movimentos atuais contra políticas conservadoras, contra discursos de ódio, contra a violência de gênero, entre outros, é uma prova de que a Colonialidade do Poder sempre encontrará resistência.

Quiçá, essas perseveranças possam tornar realidade uma América Latina que seja um vale da felicidade, igual a imagem que a personagem de Auxilio Lacouture visualizou em 1973, quando, em solo mexicano, levantou-se contra o Golpe de Estado chileno de 1973, contra a repressão de 1968 e, contra todas as violências, tanto do passado quanto do futuro.

REFERÊNCIAS

ALONSO, Luciano. *Roberto Bolaño: una guía de lectura*. Argentina: Milena Caserola, 2014.

ANDREWS, George Reid. *América Afro-Latina, 1800-2000*. São Carlos: EdUFSCAR, 2007.

BOLAÑO, Roberto. *Amuleto*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CASTILLO TRONCOSO, Alberto del. *Ensayo sobre el movimiento estudiantil de 1968: la fotografía y la construcción de un imaginario*. México: Instituto Mora: IISUE, 2012.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgard (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. 1ª ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005, p. 227-278.

_____. “Colonialidade do poder e classificação social”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 84-130.

SANTOS, Clara Bomfim dos. *Narrativas da violência: Estrella Distante, Amuleto e Nocturno de Chile* de Roberto Bolaño. Dissertação (mestrado em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas – TEL do Instituto de Letras da Universidade de Brasília – UNB). Brasília-DF: Universidade de Brasília/UNB, 2015.

SMITH, Peter H. “México, 1946-c.1990”. In: BETHELL, Leslie (Org.). *A América Latina após 1930: México, América Central, Caribe e Repúblicas Andinas (História da América Latina – Volume IX)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015, p. 111-192.

RODRÍGUEZ ALMONACID, Carmen Cecilia. *História, memória e violência em Nocturno de Chile, Estrella distante e Amuleto de Roberto Bolaño*. Dissertação (mestrado em Teoria e História Literária na área de História e Historiografia Literária). Campinas: Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP, 2012.

SOUZA, Jáder Vanderlei Muniz de. *Roberto Bolaño e a utopia de Arturo Belano*. Tese (doutorado em Letras). São Paulo: Universidade de São Paulo/USP, 2018.

Artigo recebido em: 30 de setembro de 2020.

Artigo Aprovado em: 16 de dezembro de 2020.



METODOLOGIAS DECOLONIAIS: um museu de grandes novidades?

MÉTHODOLOGIES DÉCOLONIALES: un musée des grandes nouvelles?

METODOLOGÍAS DECOLONIALES: ¿un museo de grandes novedades?

Fagner Torres de França¹

Resumo: O presente artigo discute a urgência de um fazer decolonial para o tempo presente, no plano existencial, científico, ético e político. Parte-se de uma crítica ao que chamamos de velho paradigma científico ocidental para avizinhar-se da ideia de uma *scienza nuova*, que tem por base a interpelação do saber-fazer científico clássico ocidental, que já não suporta sozinho a capacidade de lançar luz sobre fenômenos globais cada vez mais complexos. Em seguida, apresenta-se alguns traços do fazer-científico decolonial apontando seus pontos fortes e algumas críticas. Termina-se por situá-lo no contexto brasileiro.

Palavras-chave: Pensamento Decolonial. América Latina. Ciência.

Resumen: Este artículo discute la urgencia de una acción descolonial en la actualidad, a nivel existencial, científico, ético y político. Se parte de una crítica de lo que llamamos el viejo paradigma científico occidental para abordar la idea de una *scienza nuova*, que se basa en el desafío del saber hacer científico occidental clásico, que ya no apoya la capacidad de arrojar luz sobre fenómenos globales cada vez más complejos. A continuación, se presentan algunos rasgos de la elaboración científica descolonial, señalando sus fortalezas y algunas críticas. Termina ubicándolo en el contexto brasileño.

¹ Fagner Torres de França é professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN. fagnertf@yahoo.com.br.

Palabras clave: Pensamiento Decolonial. América Latina. Ciência.

Résumé: Cet article évoque l'urgence d'une action décoloniale pour le moment présent, aux niveaux existentiel, scientifique, éthique et politique. Il commence par une critique de ce que nous appelons l'ancien paradigme scientifique occidental pour aborder l'idée d'une *scienza nuova*, qui repose sur la remise en question du savoir-faire scientifique occidental classique, qui ne supporte plus la capacité d'éclairer des phénomènes mondiaux de plus en plus complexes. Ensuite, quelques caractéristiques de la fabrication scientifique décoloniale sont présentées, soulignant ses atouts et quelques critiques. Il finit par le replacer dans le contexte brésilien.

Mots clés: Pensée Décoloniale. Amérique Latine. Science.

INTRODUÇÃO: a ciência é um cão dos diabos

A palavra “paradigma” deriva do grego e tem o sentido de “modelo”, “padrão”, “exemplo” a ser seguido, respeitado, observado, utilizado. Os paradigmas são o núcleo duro sobreposto por uma série de camadas, que podemos chamar de teorias, doutrinas e até mesmo alguns dogmas. Os paradigmas são, de certa forma, os instrumentos de uma dada época, de uma dada sociedade, que nos permitem (melhor seria dizer: exigem) pensar de determinada maneira, seguindo alguns pressupostos lógicos. As Universidades são um bom exemplo disto. As disposições arquitetônicas das salas, dos setores e blocos de aula favorecem um tipo de organização educacional diferente de outros. Portanto, sugere uma dinâmica ocupacional. Mas trata-se de uma possibilidade entre outras.

Isso denuncia o caráter de construção social da realidade. O oposto da construção é a desconstrução. Pensar por dicotomias ou opostos é uma das formas mais frequentes de raciocínio moldadas no Ocidente: homem/mulher, claro/escuro, preto/branco/, cru/cozido, bom/mau, belo/feio, alto/baixo, liso/rugoso, natureza/cultura. Em suma, os paradigmas são os *a priori* que nos permitem pensar por meio de uma determinada fórmula. Estes *a priori* são ao mesmo tempo tão fortes, incorporados, internalizados, naturalizados e onipresentes que simplesmente não nos damos conta de sua presença ao elaborarmos uma reflexão sobre o mundo.

Para chegar ao seu núcleo precisamos passar pelos estereótipos, dogmas, doutrinas, teorias, até atingir o centro gerador do pensamento. Quando este centro é “atacado”, duas coisas podem acontecer: forma-se um tipo de escudo protetor

(muitas vezes real e militarizado, como quando defende-se uma ideia) ou regenera-se o paradigma por meio de uma revolução científica (KUHN, 1978), abrindo espaço para o estabelecimento e fortalecimento de um outro paradigma, que provavelmente será também combatido.

Essa é a lógica de funcionamento da ciência ocidental. É próprio da teoria científica funcionar pelo princípio da falseabilidade ou refutabilidade, princípio filosófico-científico proposto por Karl Popper (1972). Em outras palavras, ao invés de procurar os pontos fortes de uma teoria os cientistas deveriam se preocupar com suas partes frágeis, refutáveis, capazes de desacreditá-la. Se uma teoria não se oferece à análise universal pela classe dos cientistas, então pode ser tomada por dogma ou mito, que não admite ser posta a exame. Dessa forma a ciência transformou-se, no passar dos séculos, na principal narrativa explicativa dos fenômenos do mundo moderno. O edifício da religião, para citar apenas um exemplo, é sustentado por seus dogmas. É uma outra narrativa, assim como a filosófica. Mas, ao ficar doente, a maioria das pessoas procura por um médico antes (ou depois) de recorrer às suas igrejas, templos, terreiros, ou à leitura de Nietzsche e Schopenhauer.

Pode-se, portanto, refutá-la? Deve-se sempre tentar. Um cientista verdadeiro aceita submeter sua teoria à artilharia dos pares. Isso a torna mais consistente e crível. Sendo verdadeira, um dia ela prevalecerá, mesmo que demore alguns séculos, como no caso do heliocentrismo. Uma revolução paradigmática não se processa do dia para a noite. É preciso convencer a comunidade científica da inviabilidade de uma certa teoria em benefício de outra, mais correta. Pelo menos este deveria ser o procedimento padrão, segundo o paradigma científico com o qual escolhemos viver e trabalhar nas universidades. Por isso que, em monografias, dissertações e teses, o cientista precisa “defender” (essa é a palavra, infelizmente) sua pesquisa do “ataque” epistemológico dos outros cientistas.

O presente artigo, portanto, vai dialogar com as teorias decoloniais, apontando principalmente seus pontos fortes e alguns pontos fracos, vistos de um determinado ponto de vista (ou de um determinado paradigma científico).

O VELHO ESTÁ MORRENDO e o novo ainda não nasceu (totalmente)

Nesta parte do texto desenvolvo duas ideias centrais. A primeira afirma que o velho paradigma científico está morrendo. A segunda aposta no nascimento de um novo fazer científico, uma *scienza nuova*, na qual o fazer decolonial tem lugar privilegiado. Em primeiro lugar, do que falamos quando fazemos referência ao velho paradigma? O ocidente viu, desde o berço, pelo menos duas espécies de ciência conforme seu menor ou maior grau de abstração. A primeira era “desespecializada”, mais próxima da natureza, do sensível e do concreto (embora tenham também seus níveis de abstração).

Leonardo da Vinci, nesse sentido, é paradigmático. Pintor, engenheiro, matemático, anatomista, escultor, botânico, poeta, músico. Podemos pensar também sobre as comunidades originárias do continente Americano, versadas em múltiplos conhecimentos, capazes de diferenciar centenas de espécies de plantas e árvores, suas propriedades, e decodificar os sinais da natureza. Esse sistema, segundo Claude Lévi-Straus (1989), seria o pensamento sensível, ou selvagem, que se diferencia do pensamento domesticado por ser mais próximo da natureza e basear-se em grande medida na experiência empírica *in vivo* e não *in vitro*.

Para os ocidentais, a partir de pelo menos o século XVII, com René Descartes, surge a ciência moderna, um novo tipo de conhecimento, mais abstrato, especializado e fragmentado, capaz de “dividir cada uma das dificuldades [...] em tantas parcelas quanto possível e quanto necessárias forem para melhor resolvê-las”². Podemos dizer que estamos diante de uma revolução científica. Mas o que a caracteriza? Suas principais características são o pensamento redutor, disjuntivo e fragmentado. Hoje, podemos falar de uma hiperespecialização das ciências, materializada nos feudos universitários onde professores são “proprietários” de determinados autores ou temas, enquanto outros dedicam-se a saber infinitamente muito sobre o infinitamente pequeno.

É o reino da fragmentação. O corpo humano, apenas para citar um exemplo, é dividido em uma centena de especialidades, mas nenhuma capaz de observar o sujeito como um todo. É a tirania da especialização, que chancela os discursos de

² DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Jr. Notas de Gérard Lebrun. Disponível em <https://joacamillopenna.files.wordpress.com/2014/02/descartes-discurso-do-mc3a9todo-trad-jacc3b3-guinsburg-e-bento-prado-jr-com-notas-de-gerard-lebrun-publicac3a7c3a3o-autorizada-pelos-detentores-dos-direitos.pdf>. Acesso em 25 jul 2020. p. 13.

verdade. Qualquer pessoa que um dia já ousou discordar de um especialista sabe disso. Isso *não* significa, nas palavras de Edgar Morin, “que as distinções, as especializações, as competências devam dissolver-se. Isso significa que um princípio federador e organizador do saber deve impor-se” (2014, p. 10).

Mas algo verdadeiramente interessante acontece com a ciência no começo do século XX. As ciências sociais, como sabemos, nascem tentando estabelecer uma proximidade ou uma similitude com as ciências da natureza ou as ciências exatas. Ainda hoje uma certa quantofrenia acomete alguns pesquisadores das ciências humanas. São os sujeitos capazes de explicar tudo pelos números, como se eles por si só tivessem força explicativa sobre a realidade, independente dos sujeitos que os manipulam. São absolutamente objetivos, neutros, imparciais e esvaziados de subjetividade. Este é um mito que o pensamento decolonial desconstrói.

Enquanto as ciências sociais tentavam se aproximar das ciências exatas, como a física (daí a ideia de física social), estas últimas distanciavam-se das ciências humanas enquanto operavam uma verdadeira revolução paradigmática em seus pressupostos. O nascimento da física quântica provoca um choque capaz de abalar todo o espectro científico. O mundo jamais seria o mesmo. Partículas ainda menores que o átomo são descobertas. Com elas, o vazio, a teoria da relatividade, a matéria escura, o efeito do sujeito observador capaz de modificar o objeto observado, a teoria do caos, a ideia de que a luz se comporta às vezes como onda, às vezes como partícula. Ou seja, o universo é muito mais shakespeariano (cheio de som e fúria, significando nada), do que newtoniano.

As bases epistemológicas das ciências são abaladas, assim como as noções de sujeito e objeto, neutralidade axiológica, objetividade. A *scienza nuova* abre espaço para o princípio da incerteza, da incompletude, da conjunção, do ser e não ser, da contradição, da dialógica e da complementaridade. Enquanto isso, alguns saberes começam a se reagrupar no sentido de tentar compreender fenômenos cada vez mais complexos. Nascem a Ecologia, a Neurociência, a Sociobiologia etc.

Até a Segunda Guerra Mundial, potências imperialistas da Europa colonizavam ainda parte do mundo. Após a Segunda-Guerra, as novas grandes potências, principalmente os EUA, buscam conhecer e colonizar as epistemes e a cultura de parte do mundo em proveito de sua dominação. Não à toa, vários pensadores dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais fizeram suas carreiras em

lugares como Oxford e Harvard, como no caso de Stuart Hall, Hommi Bhabha, Edward Said. Mas tais autores emulam uma discussão de alcance global e disruptivo, no momento em que o mundo passa por um processo simultâneo de avanço na globalização e na descolonização.

ESTUDOS decoloniais

Para alguns estudos decoloniais são uma moda, ou mesmo desnecessários. Os critérios de validação e verificação colocados pela ciência ocidental são universais e aplicam-se no Brasil ou na China. O princípio da falseabilidade está aí para ser testado. Os paradigmas, instrumentos, hipóteses, e metodologias são amplamente compartilhados. Para outros, essa é uma meia verdade. Minha posição, embora crítica, posiciona-se claramente deste lado. Para os estudos decoloniais, as ideias mesmas de “paradigma”, “instrumento”, “hipóteses”, “metodologia”, são eurocêntricas. Serem eurocêntricas significa que foram elaboradas em um determinado lugar, em determinadas condições, em contexto específico, a partir de determinados pressupostos. Trata-se de uma ciência antidialógica, impositiva, extrativa, localizada e interessada. A naturalização desta forma de pensar eurocêntrica torna fácil a negação de outros saberes para quem pratica a hegemonia epistemológica. Quem domina os conceitos, as palavras, exerce domínio também sobre uma vasta região da realidade. Por exemplo, construindo a inferioridade simbólica dos sujeitos subalternos. Nomear é tomar posse.

82

Esse texto desliza entre a impessoalidade e o uso da primeira pessoa. Desliza entre o vício e a vontade de desconstrução. A impessoalidade, de certa forma, ajuda a esconder a violência simbólica e epistemológica de um pretense sujeito suposto saber que legitima e autoriza a minha fala, uma fala fria, neutra, rigorosa, criteriosa. Quanto menos apareço, quanto mais (cito as) referências, mais legitimação terei dos pares (e também menos surpresas), que reconhecem imediatamente o saber institucionalizado. Quem vai contradizer Foucault ou Bourdieu? Derrida ou Malinowsky? Um texto em primeira pessoa é bem mais perigoso.

Por isso considero de suma importância o fazer decolonial. Vejamos: é mais fácil dizer que fazer. O paradigma se caracteriza por deixar marcas profundas na sociedade por meio de um *imprinting* cultural. De certa forma, delinea o espírito

do tempo, produz fortemente subjetividades, conduz a sujeitos assujeitados. De forma paradoxal, é justamente o ramerrão diário o responsável, em última análise, pelos pequenos (ou grandes) fascismos que carregamos diariamente.

O fazer decolonial é justamente um desfazer colonial. Desfazer gêneros, estereótipos, pré-conceitos, etnocentrismos e vicissitudes fortemente arraigados em nosso ser. Nesse sentido, o fazer decolonial não é uma fúria novidadeira, mas uma recriação de nossa maneira de pensar, sentir, existir, agir, amar, conviver, compartilhar (OCAÑA; LÓPEZ, 2019). Pode ser visto, por exemplo, em Guaman Poma de Ayala (s/d), cronista peruano do século XVI, ou em Michel de Montaigne (2010), à mesma época, na França, ajudando a desconstruir a imagem dos chamados povos “bárbaros” da América (lembramos do famoso capítulo sobre a prática do canibalismo entre os índios brasileiros), apenas para citar dois exemplos, em dois continentes diferentes, de dois sujeitos, em posições diversas, que não se conheciam, mas partilhavam do mesmo sentimento proto-decolonial. A decolonialidade é, de certa forma, a sistematização e a nomeação de uma forma de pensamento já presentes em alguns autores no mundo. O pensamento decolonial não é necessariamente geográfico. Por isso não prescinde de pensadores europeus ou estadunidenses, africanos, asiáticos ou latino-americanos.

83

O pensamento decolonial é, ao mesmo tempo, uma proposta de vida e de ciência. Articula-se, por exemplo, com as sociologias das ausências e das emergências, do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2010), no sentido de garantir visibilidade a modos de existência e experiências invisibilizados, ao mesmo tempo em que propõe resistência a um sistema político, econômico e social montado sobre o tripé colonialismo, capitalismo, patriarcado.

No caso das ciências e das metodologias de pesquisa, há aqui também um trabalho de descolonização a ser feito. Tracemos uma breve descrição comparativa entre o velho paradigma científico do ocidente e o “novo” paradigma do fazer decolonial, sempre tendo em mente que para configurar um fazer e uma vida decolonial não podemos aplicar nem métodos nem técnicas (OCAÑA, LÓPEZ, 2019, p. 156), que remetem a ideia de manipular, manejar e instrumentalizar, mas praticar uma economia da atenção, da escuta, da participação e da reciprocidade.

O velho paradigma científico do ocidente parte de um modelo extrativista e unilateral de investigação. A ideia é extrair o máximo de informação possível do lugar, dos sujeitos, do fenômeno, das coisas. O fazer decolonial aposta no

contemplar comunal, conversar, observar, refletir, compartilhar. Aquele trabalha, em grande parte, ainda na perspectiva sujeito-objeto. Este último tem sensibilidade para encetar uma relação eu-tu, ao invés de eu-isso. Assim, precisa participar da vida da comunidade, estar com ela, ser parte dela, embora mantendo o relativo estranhamento característico do olhar antropológico.

O primeiro concebe o objeto pela redução (como no exemplo de Descartes) e pela fragmentação. O fazer decolonial exige um observador/mediador sensível tanto para os detalhes quanto para a totalidade, pois sabe que a parte é, ao mesmo tempo, maior e menor que o todo. Não se pode definir um peixe a não ser em sua relação com a água. As principais características do fazer decolonial são, portanto, o *contemplar comunal*, o *conversar alterativo*, pois que precisa necessariamente reconhecer a alteridade, e a *reflexão configurativa*. Não se trata de impor interpretações, de extrair informação, mas de refletir conjuntamente.

No limite, trata-se de descolonizar as ciências sociais. Mas por quê? Por dois motivos principais. Primeiro porque a ciência em geral, e as humanas em particular, estiveram na ponta de lança dos projetos de colonização do mundo. Projetos claramente ideológicos, em constante negação da alteridade. Ou seja, estiveram a serviço de um projeto de poder, lastreado na dominação, exploração, conquista, extermínio cultural, genocídio e epistemicídio. Por exemplo, com a construção política, social e conceitual da ideia de raça, que, segundo Aníbal Quijano, não existia até à chegada dos europeus na América. Em suas palavras,

A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos (...). Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista (2005, p. 107).

Das ciências biológicas (eugenia, evolução) às sociais, a ideia sempre foi forjar a superioridade genética, fenotípica, intelectual, física e cultural que justificasse a dominação de um povo por outro. Uma dominação que requer o jugo ou extermínios físicos, morais, culturais. Entramos, aqui, numa lógica perversa, caracterizada por Albert Memmi (2007) como a dialética senhor/escravo, colonizador/colonizado, que cria uma interdependência mútua capaz de conjugar um jogo de tensão de amor e ódio – ainda hoje.

DISCUSSÃO final

Forjou-se, dessa forma, uma *ontologia* do sujeito social difícil de superar. Digo ontologia porque, mesmo após os processos de descolonização, a colonialidade do ser persiste e resiste. Não é possível compreender a subjetividade do brasileiro (a naturalização, por exemplo, da desigualdade social) sem levar em conta 350 anos de escravização. A dialética senhor/escravo, colonizador/colonizado não nos abandona. A ideia que se tinha da população negra ou indígena permanece com muitas semelhanças mesmo após 132 anos de abolição da escravatura. São vidas precárias, vidas nuas, não passíveis de pena ou luto, apenas motivo de escárnio. São corpos matáveis, por ainda não encontrar reconhecimento na partilha do sensível.

O ideal de embranquecimento da população brasileira permaneceu muito forte pelo menos até a década de 1930, quando um projeto de nação vislumbrado por Getúlio Vargas vê na ideia de democracia racial, formulada por Gilberto Freyre em 1933 (2001), a possibilidade de finalmente formarmos uma “comunidade imaginada”, utilizando expressão consagrada de Benedict Anderson (2008). A cultura negra seria festejada por sua criatividade, inventividade e alegria, enquanto as comunidades originárias contribuiriam com sua rica cultura culinária.

Essa representação social nunca convenceu suficientemente parte expressiva dos brasileiros, que consciente ou inconscientemente ainda luta pela exclusividade de acesso ao Estado e aos recursos e equipamentos públicos, em detrimento de uma ralé trabalhadora (SOUZA, 2009). Parte da elite brasileira jamais aderiu completamente à ideia de miscigenação e democracia racial. Sem mais escravos para servi-la, esforçou-se na criação e manutenção de uma classe que lhes servia bem e a um custo barato. Geralmente negra, esta ralé é descendente dos escravizados libertos, sim, mas sem um único direito social, de moradia, saúde, alimentação ou trabalho. São eles e elas que povoam as centenas de favelas espalhadas pelo país afora.

A corte portuguesa deixou o Brasil em 1889, mas apenas fisicamente. Espiritualmente, continuamos nos sentindo súditos de Sua Majestade. Os intérpretes do Brasil do século XX não conseguiram desfazer a dialética colonizador/colonizado. Apenas transferiu o objeto de emulação. Somos

corruptos, conduzidos por políticos corruptos, num país corrupto. Somos patrimonialistas, conduzidos por um estado gigantesco e excessivamente burocratizado porque fomos colonizados por Portugal, ou melhor, pela ralé portuguesa, enviada para povoar o país.

Tal é a narrativa. O estado perdulário e corrupto não serve ao povo. É preciso desfazer-se dele. Como? De duas formas. Entregando o país aos chamados gestores, técnicos e especialistas e construindo um outro mito de nação, localizado nos EUA. Lá tudo funciona, o estado é mínimo, as pessoas ganham bem, são gente honesta. Este deveria ser o nosso ideal de nação, um lugar onde a mão invisível do mercado funciona perfeitamente, e de onde os comunistas foram extirpados. Essa é a ideia motriz de uma sociedade que jamais conseguiu construir-se a si mesma. Claramente, um mito racial (nos EUA apenas 13% da população é negra, embora seja 25% dos encarcerados sejam negros), aliado a um mito evolucionista (o ideal de desenvolvimento que almejamos) estão em pleno funcionamento. Possuímos as ideias assim como elas nos possuem.

Por esse motivo, faz-se urgente defender uma profunda descolonização do saber, da ciência, do pensamento, da vida, da existência. Por isso insisto na ideia da descolonização do ser. A colonização da alma nos atravessa pelo menos desde o século XIX, com a *intelligentsia* eugenista, passando pelo século XX, com os teóricos da miscigenação e, posteriormente, da dependência econômica, até o século XXI, quando a luta de classes, raças e gêneros se revela e se acirra.

De alguma forma, é preciso fazer a crítica do pensamento decolonial. O pensamento decolonial deve ser pautar por uma constante autocrítica. O movimento decolonial promove a recuperação, a emergência e visibilização das experiências sócio-histórica das minorias. Negros, mulheres, comunidade LGBTQIA+, nordestinos, pobres e suas respectivas interseccionalidades. É absolutamente fundamental que estes grupos ocupem a arena pública e discutam abertamente suas demandas. O caminho do reconhecimento, da visibilidade, da partilha do sensível é sem volta (ou deveria ser).

Mas qual o próximo passo? Penso eu que seja a partilha do comum, embora não veja como isso seria possível. A fragmentação e fechamento da identidade colabora para o problema do identitarismo. O identitarismo, aquele que não busca o diálogo, carrega em si a semente do microfascismo (ou do fascismo aberto). Ao mesmo tempo, inviabiliza outras lutas. A herança patriarcal brasileira, por exemplo, junto ao processo de emancipação das mulheres, produz uma

subjetividade masculina cada vez mais frágil. É possível que um dia todos sejamos reconhecidos em nossas demandas, mas o perigo é que façamos isso em detrimento do diálogo, da comunicação, da ação comum, das forças de conjunção. Essa é uma agenda para o futuro, mas que precisa ser desenhada desde agora. O que nos co-move? À nous la liberté!

REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Jr. Notas de Gérard Lebrun. Disponível em <https://joacamillopenna.files.wordpress.com/2014/02/descartes-discurso-do-mc3a9todo-trad-jacc3b3-guinsburg-e-bento-prado-jr-com-notas-de-gerard-lebrun-publicac3a7c3a3o-autorizada-pelos-detentores-dos-direitos.pdf>. Acesso em 25 jul 2020. p. 13.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. – Campinas, SP: Papyrus, 1989.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado, precedido do retrato do Colonizador*. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2007.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice Araripe de Sampaio Doria. Edição revista e modificada pelo autor. 16ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

OCAÑA, Alexander Ortiz; LÓPEZ, Maria Isabel Arias. *Hacer decolonial: desobedecer a la metodologia de investigación*. *Hallazgos* 16(31), 147-166, 2019.

POPPER, K. R. *Conjecturas e refutações*. Brasília: UNB, 1972.

QUIJANO, Aníbal. “*Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*”. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

SOUZA, Jessé. *A Ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

AYALA, Guaman Poma. *Nova Coronica y buen gobierno*. (s/d).

Artigo recebido em: 08 de setembro de 2020.

Artigo Aprovado em: 17 de dezembro de 2020.



DO SAMBA DE RODA AO PAGODE BAIANO: um percurso de performances erótico-dançantes e de prazeres fraternal e profissional em Salvador

FROM SAMBA DE RODA TO BAHIAN PAGODE: a course of erotic-dancing performances and of brotherness and professional pleasures in Salvador

DE SAMBA DE RODA AU PAGODE BAIANO: une route de performances érotiques et de plaisirs fraternels et professionnels au Salvador

Fernando de Jesus Rodrigues¹

Resumo: Neste ensaio, abordo como repertórios de gestos moldados nas diversões em torno do samba de roda do Recôncavo Baiano está na base da formação de performances erótico-dançantes do pagode criado nas periferias urbanas de Salvador, Bahia, nos anos 90 do século XX. Coloco o problema da relação entre mudanças intergeracionais das expressões emocionais e musicais embutidas na roda de samba do recôncavo e seus desenvolvimentos entre os anos 70 e 90 do século XX, nas figuras do samba duro, samba junino e o pagode. A partir de pesquisa de campo realizada em 2008 e 2009, do uso de documentos e de repertório bibliográfico, discuto como parcela das dinâmicas confraternais do samba perderam espaço para um sentido de diversão mercantilizada para grandes públicos.

Palavras-chave: erotismo-dançante, música, periferia

¹ Fernando de Jesus Rodrigues é Professor do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Alagoas (PPGS/UFAL). E-mail: ferssa@gmail.com.

Abstract: In this essay, I address how repertoires of gestures which had been shaped through entertainment practices around the *samba de roda of Recôncavo Baiano* are at the base of erotic-dancing performances' formation intertwined to the *pagode* music genre who was evolved in the urban peripheries of Salvador, Bahia, in the 90s of the 20th century. I aim at approaching the problem of the relationship between intergenerational changes in emotional and musical expressions embedded in the Recôncavo's samba circles and its developments towards music figures like *samba duro*, *samba junino* and *pagoda*, between the 70s and 90s of the 20th century. From field research carried out in 2008 and 2009, and from using documents and bibliographic repertoire, I discuss how samba's fraternal dynamics have lost space for a sense of commercialized fun for large audiences.

Keywords: dancing-eroticism, music, periphery

Résumé: Dans cet essai, j'aborde comment les répertoires de gestes moulés dans les détournements autour de la *samba de roda de Recôncavo Baiano* sont à la base de la formation des performances érotiques-dansantes de la pagode créées dans les périphéries urbaines de Salvador, Bahia, en les années 90 du 20e siècle. Je pose le problème de la relation entre les changements intergénérationnels des expressions émotionnelles et musicales enchâssées dans le cercle de la samba recôncavo et ses développements entre les années 70 et 90 du 20e siècle, dans les figures de la *samba duro*, de la *samba junino* et de la *pagode*. À partir de recherches sur le terrain menées en 2008 et 2009, à partir de l'utilisation de documents et du répertoire bibliographique, je discute comment une partie de la dynamique fraternelle de la samba a perdu de l'espace pour un sentiment de plaisir commercialisé pour un large public.

Mots-clés: danse-érotisme, musique, périphérie

“A variabilidade dessas conexões humanas é tão grande e diversificada que, pelo menos em termos das dimensões restritas e das lacunas de nosso saber atual, não se pode imaginar nenhuma investigação objetiva de uma figuração humana ainda não pesquisada, e de seu desenvolvimento, que não traga nada de novo para a compreensão do universo humano, para a compreensão que temos de nós mesmos.”

Norbert Elias. *Sociedade de Corte*, p. 34.

Neste ensaio, proponho uma síntese histórica de uma linhagem de gestos e símbolos musical-dançantes, embutida no desenvolvimento do pagode baiano. Abordo como expressões moldadas nas diversões em torno do samba de roda, mais intensamente difundidas entre migrantes do Recôncavo Baiano, dos anos 1970, está no eixo de formação de específicas performances erótico-dançantes do

pagode criado nas periferias urbanas de Salvador², nos anos 1990. Coloco o problema de como compreender as mudanças intergeracionais nas expressões emocionais e dançantes incorporadas na música que animou a roda de samba do Recôncavo (SANDRONI, 2010) – além das rodas de samba no interior dos terreiros de “famílias-de-santo” (GRAEFF, 2015; WADDEY, 1981) – e seus desenvolvimentos expresso no pagodão baiano.

Assinalo, primeiramente, a transformação do *samba de roda* em *samba duro*, este último, tocado durante longas caminhadas entre bairros populares e periféricos (GUERREIRO, 1999) de Salvador, extrapolando os espaços das residências, ruas e “roças de candomblé” (RODRIGUES, 2017b). Depois, ao chegar a festivais musicais semiprofissionais, em bairros populares, que se tornaram polos culturais periféricos da cidade interligados entre si, formando um circuito de apresentações³, busco tratar como o *samba duro* se desdobra tenuemente na figura do *samba junino* (MELO; LÜHNING, 2018; RODRIGUES, 2011).

Na sequência, trato panoramicamente do encontro entre gestos musicais e dançantes dessa linhagem e o *partido-alto carioca*, através da formação de circuitos de festas populares em periferias urbanas de Salvador. Assinalo, através de uma síntese processual (WOUTERS, 2017), como redes de festas do samba junino entrelaçaram-se a espaços de diversão com elevados graus de mercantilização, aproximando grupos com diferentes origens sociais. Destaco a importância desses circuitos populares e periféricos no desenvolvimento de parcelas do repertório de diversão entrelaçado ao show business nacional, cuja base se sustentava na articulação entre festas, gravadoras, rádio e televisão (ALONSO, 2012; FARIAS, 2005; PRESS, 2013).

O samba junino vai ganhando sua feição como pagode em apresentações de rua, casas de shows de um antigo centro da cidade, visto pelas classes médias como decadente. Entretanto, de lá ascendeu até grandes bailes com acesso pago em grandes clubes que reuniam públicos de diferentes estratos sociais, vencendo

² Este texto é fruto da minha tese de doutorado (RODRIGUES, 2011).

³ Especialmente o Engenho Velho de Brotas, Engenho Velho da Federação, Tororó e o Garcia, integrados pelo Dique do Tororó e o corredor da Vasco da Gama.

barreiras para chegar à principal arena pública da diversão em Salvador e uma das mais importante do Brasil: as procissões de trios elétricos, durante o carnaval.

Ao evidenciar aspectos desse processo, problematizo como gestos moldados em sociabilidades de diversão confraternais se transformaram em expressões trocadas por dinheiro como serviços profissionais de diversão (RODRIGUES, 2017a). Entretanto, tal curso social tornou possíveis novas experiências de prazer com a diversão de simular gestos erótico-sexuais através de danças (RODRIGUES, 2016).

Ao abordar um percurso de mudanças nas expressões de divertimento erótico-dançante, aponto as interdependências entre os acervos de símbolos individuais e os constrangimentos advindos da maneira como os indivíduos entre si formaram padrões sociais de liberação e contenção das emoções (ELIAS, 1992; WOUTERS, 2007). Sinalizo como os espaços e carências de diversão ligados a grupos jovens de homens e mulheres pobres e periféricos/as desamarraram-se parcialmente de figurações *confraternais*, abrindo e complementando novas valências afetivas em redes *profissionais*, formando tendências de monetização do acesso ao divertimento entre pobres e ricos. Com isso, discuto um problema com sentido não diretamente econômico para as pessoas intensamente envolvidas neste processo, mas dependente dos sentidos orientados para a busca de dinheiro: o da ampliação da adoção de repertórios gestuais de diversão e do sentido sociológico desse fenômeno para a compreensão das distâncias sociais em Salvador.

Destaco o potencial alargamento de interdependências simbólicas entre grupos anteriormente mais afastados entre si pelo mercado de consumo de apresentações e performances musicais-dançantes. Destaco que os significados de confraternização e profissionalização assumem diferenciações próprias na rede de interdependências em questão, propiciando-nos uma imagem mais congruente com as evidências sobre como cursos sociais, incluindo suas direções econômicas e políticas, dependem de sínteses socioafetivas como as erótico-dançantes.

DO SAMBA DE RODA à swingueira

Também conhecido como “pagodão”, “swingueira” ou “quebradeira”, o pagode é um gênero musical que adquiriu uma feição própria no mercado de diversão soteropolitano nos anos 1990, especialmente a partir do sucesso da banda

“Gera Samba”, posteriormente renomeada como “É o Tchan!” (LEME, 2003; OLIVEIRA, 2001).

O pagode era, em sua figuração baiana nos anos 1990, um padrão musical resultante da síntese de diversas expressões cultivadas nas periferias urbanas de Salvador, particularmente entre os anos 60 e 80 do século XX, quando a cidade conhece um surto de urbanização (SERPA, 2007a). Destacava-se a base rítmico-percussiva, o discurso jocoso e debochado presentes no samba de roda do Recôncavo Baiano e referências harmônicas do partido-alto, vindas do Rio de Janeiro. A performance musical e dançante relacionada ao pagode estava orientada, prioritariamente, para a extração de prazer advinda da mimetização lúdica de situações eróticas nas danças e da dicção do baixo corporal nas letras (MOURA, 1996).

A combinação expressiva adquiriu, como uma de suas principais funções, a satisfação de desejos de ver e estimular os movimentos corporais de sedução erótico-dançante – especialmente das mulheres – para um público consumidor, sem os sentidos melodramáticos ou românticos presentes nos pagodes feitos por paulistas e cariocas (TROTТА, 2011).

A diferenciação da expressão e do sentido erótico e debochado inscrito no pagode, assim, têm uma relação com a estrutura do desenvolvimento da linguagem de gestos socialmente disponíveis em Salvador, decorrentes de sua secular interdependência com a região do Recôncavo (TINHORÃO, 2010). A grande especificação de movimentos de cintura, joelhos e cabeça, associados aos discursos lúdico-eróticos, estiveram estreitamente ligados à tradição de expressões rítmico-percussivas cultivadas pela população de diversas cidades do Recôncavo Baiano, expressa no samba de roda.

No dossiê IPHAN nº 4 (IPHAN, 2006), resultado da pesquisa que fundamentou a candidatura do Samba de Roda do Recôncavo Baiano à III Proclamação das Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade, título outorgado pela UNESCO em 2005, pode-se encontrar depoimentos de praticantes do samba de roda de gerações anteriores. A partir deles, podemos perceber a função de complementação de carências eróticas, cumprida por esta expressão, especialmente ligada ao papel da mulher como epicentro da excitação pela música orientada para a criação de uma ambiência dançante, em que homem e mulher desempenham papéis diferentes:

A diferença é que a mulher se sacode mais do que o homem. É que a gente nasceu pra sambar no pé e a mulher pra se requebrar (Antônio Correia de Souza, de Mutá, *apud* Dossiê nº 4 – IPHAN, 2006, p. 37).

A gente precisa muito do homem por causa do toque, porque raramente a mulher toca; e o homem precisa da mulher para acompanhar na voz e no pé. Sem a mulher, não tem samba, sem homem também não tem. Aqui a gente depende dos toques, mas pra sambar depende de mulher: um samba só de homem, você vem, dá uma olhada e vai embora, mas quando vê mulher, fica (Dona Mirinha, Pirajufá, *apud* Dossiê nº 4 – IPHAN, 2006, p. 37).

Eu acho que a mulher pra essa coisa assim [de sambar] é mais quente, mais enérgica. Eu também toco, sambo e canto, mas eu acho que a mulher tem mais elegância pra sambar e o homem pra tocar (Maria Rita Machado, Bom Jesus dos Pobres, *apud* Dossiê nº 4 – IPHAN, 2006, p.37).

Nesse samba da gente, só dança mulher. O homem só dança se vem uma pessoa de fora que a gente não queira dizer nada, aí a gente deixa [ele sambar]. Mas o certo... vocês viram aí [isto é, apenas mulheres sambaram] (Pedro dos Santos, líder do samba chula de Maragangalha *apud* Dossiê nº 4 – IPHAN, 2006, p. 37).

Nos Sambas de Roda do Recôncavo há um padrão: a execução da música está orientada primordialmente para a apresentação *enérgica e sensual* da mulher. Sobre ela, recai a responsabilidade de estimular a intensidade dos toques pela performance sedutora expressa nos movimentos de quadril, pernas, pescoço e braços. A função central que a mulher cumpre em relação aos músicos e ao público que circunda a roda é a de ser desejada pela vitalidade de seu requebrado e por sua capacidade de aumentar a tensão erótica através de seus movimentos. Aos músicos, geralmente homens, cabe a responsabilidade de incitar a tensão erótica pela via rítmico-percussiva e harmônica, na viola, estimulando a exteriorização do êxtase das mulheres. Também lhes cabe mostrar com diferentes faces e dizeres – permeados de sentidos de deboche – a satisfação erótica de ver “um quadril bem quebrado com o samba” (IPHAN, 2006).

A roda é uma configuração da qual depende os músicos e as sambadeiras (SANDRONI, 2010). Os homens podem fazer parte da roda, especialmente no *samba corrido*, mas ainda assim, o clímax da excitação de participar da roda está relacionado com a possibilidade de as mulheres exibirem, com *faceirice* e *vigor*, uma performance direcionada para encenar a provocação erótica direcionada aos homens. A exibição das mulheres, relacionada com a diferenciação de seus movimentos corporais direcionada para eles, exerce maior ou menor pressão sobre a economia pulsional do tocador. Ele responde a essa pressão de acordo com o

nível de tensão desenvolvida na relação com as sambadeiras, através das dinâmicas rítmico-percussivas. Os depoimentos dos tocadores são, a este respeito, expressivos:

O samba fica mais quente e a gente se motiva mais quando a mulher sai, dá aquela remexidinha sai no pé dos tocador.... aí os tocador olha um para a cara do outro, pra ver qual é a que samba mais, que mexe mais com a cintura.... quer dizer, é claro que motiva, né, pra nós tocarmos. Inclusive a gente se empolga até muito mais, tem mulher que a gente toca mais e tem mulher que a gente toca menos. Tem mulher que se empolga e samba no pé do tocador, e o que o tocador faz, chama mais embaixo ou grita mais alto, entendeu? (Carlos M. Santana, dito babau, São Braz *apud* Dossiê nº 4 – IPHAN, 2006, p. 38).

Quando eu estou sambando, eu grito uma chula, que eu vejo uma mulher ali amassando o barro no mesmo lugar, eu não gosto muito, aí eu estou com o pandeiro mais amarrado. Mas quando eu vejo a mulher sair e cortar mesmo no pé da viola, no pandeiro, e pinica em cima da gente, aí a gente joga pra lá mesmo. Isso é que é mulher pisar valente, mulher boa, é prazer, alegria e satisfação (João Saturno, São Braz *apud* Dossiê nº 4 – IPHAN, 2006, p. 38).

Quanto mais no samba a gente vê a mulher sambando, sapateando, mais a gente tem a influência de tocar (João Antônio das Virgens, Saubara, *apud* Dossiê nº 4 – IPHAN, 2006, p. 38).

Os depoimentos são bastante expressivos: o principal elemento do qual se extrai alegria e satisfação em uma roda, com um samba de roda, é ver o aumento da tensão erótica propiciado pelo “pisar valente”, pela “remexidinha”, pela excitação com a dança (“pinicar”), direcionada para o tocador, pela capacidade de variação e de vigor de movimentos (“cortar”) junto ao pé do violeiro, que as mulheres eventualmente são capazes de desempenhar.

Mesmo no samba chula, no qual se exige uma maior autocontenção da expressão do desejo dos homens para que se possa contemplar com mais atenção a performance das mulheres, é o rigor com o sentido estético-erótico que está em jogo como fundamento da fantasia prazerosa estimulada pela roda. Nos dizeres de muitas chulas, inseparável da apresentação da *héxis* corporal lúdico-erótica, percebe-se o quanto a ambiência de estímulo à sensualidade está conectada com um *ethos* de deboche, com a tendência para a brincadeira orientada para o estímulo do desejo sexual, com reduzidos componentes melodramáticos. Não se trata de duplo sentido, nem de fruições de narrativas de sofrimento amoroso, mas de uma tematização e uma apresentação pública dos desejos sexuais e de suas consequências, muitas vezes indesejadas, por vezes misóginas, que na roda

assume a feição de “faceirice”⁴, fundamento fantasioso do efetivo prazer de estimular os desejos de homens e mulheres no samba de roda. Eis algumas letras de Chula nas quais esse aspecto pode ser visto:

Ô vem a cavalaria da donzela que adora. (bis)
Três Maria, três Joana, três tocador de viola.
Quem me dera aquela rouxa para raiar no colo dela.
Toca viola, iôião.
Minha santa é virtuosa.
Mulher que engana homem é danada de teimosa, ô ia iá

Ô vem do mar, do outro lado de lá.
Olha eu.
Caboclinho, venha cá sere'ar.
Coisa bonita que eu acho, banana madura no fundo do cacho.
Céu de amor.
Céu de amor, ê, céu de amar.
Da forma que o barco anda, rneu mano, como o vento leva.
Deus me livre de eu andar, mulher, como o barco anda

Minha sinhá, minha iáíá, (bis)
Quem tem amor tem que dar.
Quem não tem não pode dar.
Mulata baiana, quero ver a palma zoar.
Chora, mulata, chora na prima desta viola.
Ô,vi Amelia namorando. Eu vi Amelia.
Eu vi Amelia namorando. Namora, Amelia.
(Samba de Roda do Recôncavo – Dossiê nº 4 – IPHAN, 2006, p. 41).

A partir da referência às letras, associada aos depoimentos de tocadores e sambadores do Recôncavo, pode-se perceber que as redes sociais cultivadoras do Samba de Roda do Recôncavo são responsáveis pelo desenvolvimento e pela reprodução de um *ethos de deboche erótico*. Ele se caracteriza pela exposição da simulação de desejo sexual, sem grandes barreiras superegóicas entre homens e mulheres, mediante diferentes tipos de brincadeiras, como o sarro, gozação, *mugangas* (imitações caricaturais de feições humanas), tudo isso através da música e da dança.

⁴ Sobre a faceirice, ver (RODRIGUES; VILELA, 2015).

A tradição do samba cultivada no Recôncavo, da qual Salvador esteve estreitamente interdependente, compôs uma parte importante da linguagem de gestos com função de brinqueado erótico entre os grupos populares de habitantes das periferias soteropolitanas, eivadas de deboche.

No Recôncavo, assim como nos bairros populares de Salvador, habitados por descendentes dessa região entre os anos 40 e 70 do século XX (HEROLD, 2004), a brincadeira ligada à tradição musical e dançante do samba de roda não era altamente diferenciada como o grau em que a encontramos atualmente nos bailes de pagode, acessados por dinheiro. O samba de roda estava interpenetrado, de modo subordinado, às funções econômicas e religiosas desempenhadas pela família extensa (WADDEY, 1981), descendente da dinâmica escravista colonial e de sua urbanização durante a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX, predominando a estrutura de divisão do poder da irmandade religiosa, seja a do candomblé, seja a do catolicismo, e as variações dependentes de suas mútuas influências.

Da mesma forma, os limites da circulação dessas expressões entre as diferentes classes estavam demarcados pelas barreiras de prestígio levantadas pela “boa sociedade” baiana de Salvador e do Recôncavo, contra as expressões formadas sob a lógica familiar dos estratos negro-mestiços que abrigava a tradição da brincadeira erótica ligada ao samba (IYANAGA, 2010). No centro dessa lógica familiar de confraria estava o candomblé, seus mitos e ritos. O poder político das mulheres que exerciam a função de liderança religiosa, cura e assistência, também estava vinculado à modelagem de padrões emocionais ligados a exposição de movimentos corporais catárticos orientados primordialmente para o aumento da tensão erótica, entre as quais o samba. Eram expressões subordinadas a uma estrutura de pressões que mantinham esses jogos de satisfação de demandas religiosas, políticas e de diversão sob uma dinâmica relativamente autorreferenciadas ao circuito de casas e famílias de santo. No caso do samba, o divertimento foi produzido para o autoconsumo familiar e da vizinhança. De outra forma, o esforço de coordenação de uma brincadeira musical-dançante não era orientado para a satisfação de um público “anônimo”, mas para o próprio divertimento daqueles que organizavam a roda de samba e da rede social que existia em seu entorno, cumprindo uma função de reforço afetivo-familiar, ou como nomeio, confraternal.

O mercado mediado por dinheiro desempenhou um papel de coordenação de grupos que moravam em bairros periféricos de Salvador, em outras dimensões da vida, tais como os trabalhos no mercado informal em circuitos marginais de ganho (SANTOS, 2008). No mundo da diversão musical como negócio, o dinheiro se torna regular a partir de finais dos anos 70 e início dos anos 80 do séc. XX, mas apenas para um seletivo grupo de percussionistas negros e pardos que, ou acompanha músicos consagrados da MPB e/ou que chega ao carnaval de trios, pela linguagem dominante do frevo eletrizado, que vai declinando em popularidade durante os anos 80 do séc. XX. Isso abre espaço para o diálogo com a percussão das bandas de blocos afro, vindas na linhagem do encontro entre as batucadas soteropolitanas e as escolas de samba cariocas. Diferentemente, a herança do Recôncavo em Salvador, no samba de roda, samba duro e o samba junino, ficou represada nas confrarias, famílias e vizinhanças dos bairros populares – religiosas e assistenciais – até finais dos anos 80 do século XX.

A importância da estrutura de distribuição de poderes, fundada sobre as famílias e irmandades-de-santo favoreceu a constituição de barreiras estigmatizantes levantadas por grupos dominantes – que julgavam a si próprios e eram avaliados pelos grupos dominados como superiores. Em resposta, desenvolveu-se um repertório de expressões cultivadas pelos grupos negro-mestiços que gravitavam em torno das irmandades-candomblé espalhadas pela cidade. As famílias-de-santo desempenhavam um alto poder coordenador das expressões dos estratos negro-mestiços pobres, do ponto de vista do acesso aos bens mediados pelo mercado monetário.

A divisão social, que punha os hábitos e práticas ligadas às imagens de mundo das famílias de classes de renda alta, ligadas primordialmente às irmandades católicas, como superiores em relação às atividades e comportamentos dos grupos que tinham por referência as expressões vinculadas às redes sociais dos candomblés mais integrados e organizados, criou dificuldades para que os critérios de avaliação das estimas e das práticas existentes na lógica familiar dos últimos, penetrassem o círculo social dos primeiros que, por sua vez, concentravam os meios de visibilidade pública das expressões.

Assim, apesar de largamente disseminadas entre a maior parte da população soteropolitana, as expressões religiosas, políticas e lúdico-eróticas inscritas nas tradições dos grupos negro-mestiços de Salvador e do Recôncavo, vinculadas aos

candomblés, permaneciam fora do circuito de trocas monetárias e dos espaços de reconhecimento mais “universais” dependentes dele (RODRIGUES, 2006).

Essa feição da estrutura de poder religiosa e familiar foi constitutiva das pressões da figuração social mais ampla, formadora dos espaços públicos de Salvador, que tendeu a não ter as portas abertas para a legitimação dos modos de vida e das expressões oriundas desse universo religioso, em grande medida fragmentado e, também por isso, mais frágeis e sujeitos às barreiras levantadas pelas classes médias e altas não adeptas do candomblé. Por isso, até a década de 80 do séc. XX, as expressões descendentes da tradição do samba de roda, em Salvador, eram vistas como parte de um tipo de lazer restrito aos grupos negros pobres, estritamente vinculados às relações de vizinhança, e à tradição religiosa do candomblé, abarcada sob denominações-estigma tais como invasão, bairro popular, gueto, sofrendo pressões simbólicas para a redução de seu valor humano, colocando barreiras a sua potencial valorização humana pela via do mercado.

DO SAMBA DE RODA AO SAMBA DURO e as festas juninas requebradas dos soteropolitanos

99

O deslocamento de populações do Recôncavo para Salvador resultou na transposição de estratégias familiares de luta pela sobrevivência, incluindo-se as buscas por autossatisfação através do divertimento musical-dançante, entrelaçado aos gestos do samba de roda e do *ethos* de deboche encarnado neles. Depoimentos de integrantes do samba junino “Leva Eu” – entidade surgida nos anos 1980, no Engenho Velho de Brotas, bairro popular formado, dentre distintos movimentos, pelos constantes trânsitos com as cidades do Recôncavo e pela instalação de diversos candomblés de pequeno e médio porte – permite-nos perceber a subordinação das expressões de divertimento às funções de integração familiar:

RA – Por que na verdade, na verdade o nosso pai, irmãos, tios todo mundo sempre foi da rua o samba aqui no Engenho Velho nunca parou sempre existiu esse samba de roda que esse samba é de raiz

R – Mais vó e mãe

RA – Mais vó e mãe, hoje o meu filho tá aqui no samba, já tá aqui com 16 anos já é doente pelo samba, provavelmente o filho dele que já é pequeno já vai crescendo aqui junto, o dele aqui [o entrevistado aponta para o colega de regata branca] já tá grande, já tá no samba e vai assim passando de geração em geração

(...)

RA– Nesse mesmo local, nesse mesmo lugar que a gente começou a fazer ensaio mesmo antigamente aqui toda sexta-feira e sábado juntamente com sua avó também que era do mesmo “métier”, tinha aquele samba do prato. Minha mãe, minha tia, as parentas de T.I tinha todo esse samba, aí o que é que acontece? A avó dele era do meu grupo também, do grupo de minha avó, eu também já vindo dessa época, a mãe de Chiquinho também quer dizer é a raiz que vai crescendo, é a raiz e aí a gente ia crescendo também naquele meio, naquele meio, começou com o samba de Dalvinho, aí vamos fazer o nosso? (Entrevista coletiva com os integrantes do samba (“Leva Eu”, abr. 2008, Salvador/BA).

A tradição de gestos do samba de roda completava tanto valências afetivas abertas para o *divertimento debochado erótico-dançante*, quanto para a alimentação do prestígio da autoridade familiar especialmente concentrada nas mulheres. A exposição erótica dos movimentos do corpo não encontrava barreiras no interior dos espaços de apresentação sujeitos à lógica das irmandades-familiares, que se reproduziram em diversos bairros populares de Salvador (LIMA, 2003). As disposições de mostrar gestos tais como remexos, requebrados, dizeres debochados de provocação erótica, agachamentos, estremecimentos sedutores do corpo, encontravam livres canais de visibilidade para os membros da família imediata e da vizinhança. A sedução catártico-dançante não era algo apenas aceitável no interior das sociabilidades dos bairros ocupados pela população descendente do vínculo com o Recôncavo: era publicamente legitimada pela submissão à avaliação familiar, regulada pelo controle das opiniões e da fofoca das vizinhanças, mas jamais tornada um tabu social nesses círculos.

A mudança nos movimentos migratórios, associados à intensificação dos processos de urbanização, especialmente a partir dos anos 1950, mas com consequências mais amplas nos anos 70, implicará uma alteração da estrutura de circulação das expressões e dos padrões de avaliação estético-morais da população de Salvador, anteriormente vinculadas às redes de poder nas quais predominava a lógica de coordenação simbólica em torno das irmandades e famílias de vizinhanças populares.

Um dos efeitos não intencionados dessas mudanças foi a transfiguração, nas últimas quatro décadas, da tradição expressiva do samba de roda em pagode, orientado para cumprir a função de divertimento erótico-dançante, apresentado como um bem em circuitos de lazer acessado por dinheiro, para um público

anônimo. O pagode, nesses termos, tornou-se um padrão de expressões sonoras, socialmente modelado, para cumprir funções de satisfação de desejos de excitação musical-dançante para outros, e não para os próprios produtores de divertimento. Ele emerge sob uma configuração social na qual um repertório de pulsões e gestos musicais direcionados para o estímulo de brincadeiras erótico-dançantes é pressionado a ser formatado prioritariamente para a satisfação de diferentes demandas, mediante a lógica mercantil-profissional.

Entretanto, essa transformação não se deu de um sobressalto. A singularidade de um curso de transmissão de símbolos e gestos precisa levar em consideração as diferentes pressões de poder e dependências afetivas entrelaçadas às ligações interpessoais, constitutivas de uma rede humana, sobre os processos de transmissões simbólicas intergeracionais (ELIAS, 1994). No caso em questão, destaco a importância dos processos de adaptação e ressignificação da tradição do samba de roda sob as forças geradas pelo movimento da rede humana de Salvador, no curso da metropolização que a cidade conhece nos anos 1970 e 80 (SERPA, 2007b), expressa pelo surgimento do samba duro.

Este novo padrão de expressão da emoção do divertimento, em relação ao samba de roda, está entrelaçado com a maneira como a lógica familiar e de irmandade sofre alterações na dinâmica de periferização das populações migrantes, a partir da expansão e complexificação dos bairros populares da cidade (SOARES, 2009).

O samba duro expressa a situação de seus praticantes na estrutura de poder da cidade. Herdeiros dos símbolos e gestos dos sambas do Recôncavo e da tradição de deboche a eles vinculados, mantêm algum grau de fidelidade à função socioafetiva de integração familiar e das irmandades de candomblé e relações de vizinhança, ao mesmo tempo em que sofrem pressões crescentes para ocuparem posições sociais no mercado de empregos formal e informal, ligado à indústria e aos serviços, em franco crescimento durante os anos 1970 e 80.

Com a diversificação do processo migratório, que trouxe grupos humanos de distintas regiões do interior da Bahia, as lógicas de integração familiar e de vizinhança serão afetadas, tanto aquelas que já existiam pela secular interdependência entre Salvador e o Recôncavo, quanto aquelas decorrentes da intensificação do processo migratório do interior para a capital, após os anos 1950, contribuindo para uma alteração da própria cadeia de dependências entre os

herdeiros das tradições do samba e os grupos centralizadores da autoridade familiar e de vizinhança.

A tradição expressiva do samba de roda foi, progressivamente, tendo o seu papel de coordenação familiar redefinido, na medida em que ia sendo transmitida de pais para filhos, pressionados pela necessidade de atendimento aos grupos de prestígio jovens, orientados para a diversão urbana. Esta redefinição funcional das expressões relacionadas ao samba não se deu de súbito. A bitola de apreensão da transformação não pode ser demarcada por anos, mas por décadas. Foi através da tendência à reprodução das fidelidades familiares pelas gerações mais velhas, herdeiras dos valores e dos gestos formados em uma configuração anterior, marcada pela predominância das interdependências funcionais de coordenação familiar de vizinhanças, e lutando contra as pressões dos movimentos de periferação metropolitana de Salvador, que as práticas diversionais de samba das gerações mais novas começaram a sair da esfera de avaliação e controle dos grupos mais antigos.

As rodas de samba organizadas pelas avós e pelas mães, como aconteciam nas diversas cidades do Recôncavo e nas periferias organizadas familiarmente em Salvador, foi dando lugar aos sambas organizados por homens, sob o modelo do bloco de carnaval, submetendo-se, crescentemente, à necessidade de caminhar e desfilar pelos bairros, subvertendo o formato da roda e pressionando novas adequações rítmico-percussivas em função da performatização do samba como em um préstito carnavalesco.

A confiança mútua, sustentada nas redes interpessoais de assistência dos bairros populares e nos vínculos de família extensa que a lógica das periferias encarnava, abriu canais nas dinâmicas psíquico-sociais das crianças e jovens para a dependência do reconhecimento de si próprios – formado no mundo anônimo do lazer musical popular ligado ao samba, agora urbanizado e imbricado ao modelo do carnaval mais distante das necessidades afetivas de integração familiar e próximos da sociabilidade de grupos jovens – ou seja, coordenações de indivíduos da mesma geração. Talvez seja interessante observar alguns depoimentos de sambistas que participaram pioneiramente da formação de grupos de samba junino, conhecido também como samba duro, filhos e netos de mães e avós cultivadoras do samba de roda do Recôncavo:

BB – Olhe, por exemplo, eu tenho um tio mesmo que ele era passista da escola de samba do Garcia, aí meu pai já saía no “Vai Levando”, quer dizer, quando terminava

o carnaval ele já entrava já no ritmo também pra São João fazer alguma coisa, aí eles já saíam com a camisa igual, aí um ia “comer água” na casa do outro, aí [o entrevistado cantarola e bate na mão retratando como a cena acontecia] o pessoal antigamente, antigamente, o pessoal não é como hoje, né? Que o pessoal abria as portas, né? Aí fazia aquelas mesas, comida, amendoim, canjica...você entrava na casa de um batia palma, tomava licor, o pessoal batia na garrafa, outros faziam...cada um procurava um instrumento pra tocar, pra fazer zuada, pra passar a noite toda nessa brincadeira, então começou assim, aí foi nesse ritmo, foi aí que que foi crescendo, né? E a gente aqui também já ficou assim, tipo uma coisa de éeeeeeeee, como é que se diz, assim todo Domingo a gente se encontrava aqui na Rua Nova, já era assim uma coisa combinada, fazia um dominó aí a gente começava com dominó e terminava com pagode, aí pronto, vamos fazer um samba aí, os caras jogando dominó daqui a pouco quem tava esperando a sua dupla já ficava ali do lado de fora, tocando pandeiro ou fazendo zuada, aí pronto a gente começava, fazendo um pagodezinho , tomando uma cerveja, comendo um feijãozinho, aí pronto, foi aí que surgiu a idéia de fazer um grupo de samba, foi como ele falou a gente começou com 11 pessoas, com a camisa amarela e bermuda preta e daí foi crescendo e graças a Deus chegamos aqui. (Entrevista coletiva com os integrantes do samba “Leva Eu”, abr. de 2008).

R – Eram os coroas, os amigos dele [do pai do entrevistado]. Raramente ele ia, ele era mais caseiro, meu pai ia mais pra orquestra , eram os amigos dele que tinham o samba de rua e deixava a gente ir, nós éramos pequenos, eu e ela [o entrevistado aponta para a irmã que ia passando na sala] pequenos, sei lá, 10 anos, aí deixava a gente, entregavam aos amigos e a gente ia pra rua

(...)

R – Eram os amigos, porque ele não ia, ele raramente ia e ele ficava pouco em casa fazendo arranjos, estudando, fazendo as paradas, então os caras passavam lá na porta, assim na porta, depois passava outro aqui, descia e aí deixavam por confiança, leva aí um pouquinho, aí os caras levavam a gente pro bairro mesmo, na casa de um, de outro, na casa de um, na casa de outro, aí vamos fazer o nosso, vamos fazer o nosso, aí arrumava o nosso negócio...

(...)

R – A gente já se conhecia, aí um saía no samba do outro, aí ele saía no samba do pai e não sei quem, eu saía no samba do pai e um amigo meu não sei aonde, depois a gente foi vendo...”vamo armar um também” a gente dizia antigamente um cacete armado, vamos fazer o nosso instrumento mesmo , comprava alguns, fabricava outros, aí com o trabalho a gente foi se profissionalizando um pouco, entre aspas, que era uma coisa de rua, meio de diversão... (Entrevista com Rayala, músico, ex-integrante do Samba Fama, mar. 2008, Salvador/BA).

Os trechos são de entrevistas com indivíduos que viveram e participaram da criação de diferentes grupos de samba duro, especialmente durante os anos 1980, que ficaram conhecidos, pelo período em que se apresentavam, como grupos de samba junino. A partir deles, podemos perceber a transformação da estrutura social da diversão popular que está no fundamento da alteração do padrão sonoro do samba de roda em samba duro, e a correlata mudança da função expressiva da tradição do samba, na direção da profissionalização das expressões erótico-dançantes.

Nos depoimentos, podemos perceber que o gosto das gerações de jovens de algumas periferias de Salvador dos anos 1980, formado em situações de lazer ligadas à execução do samba, estavam crescentemente mais dependentes das sociabilidades masculinas articuladas em torno de organizações orientadas para a diversão com um menor gradiente de determinação da lógica familiar liderada por mulheres. A tradição dessas sociabilidades não era propriamente nova. Ela descendia do desenvolvimento da configuração do carnaval de Salvador e da maneira como as *pulsões para a busca de diversão catártica e erótica pela via expressiva do samba*, dos grupos masculinos, oriundos dos bairros populares, alcançaram uma relativa diferenciação e independência nos espaços e no período carnavalesco em relação às estruturas de poder marcadas pelas funções fraternais-familiares, que exerciam maior pressão sobre os divertimentos durante os festejos de São João, no curso de gerações. Progressivamente, o formato da brincadeira carnavalesca do *bloco*, organizada por homens, diferentemente da brincadeira de vizinhança ligada à roda de samba, prioritariamente organizada pelas mulheres, foi se interpenetrando às expressões do samba de roda, durante o período das festas juninas. O aprendizado dos homens, construído em décadas de organização de blocos de batucada, cordões, afoxés, escolas de samba, blocos de índio – todas brincadeiras carnavalescas – (RODRIGUES, 2010) serviu de referência para a manutenção e desenvolvimento do cultivo à tradição do samba no processo de vacância das lógicas de reforço afetivo, de caráter diversional, que vai ocorrendo com a fragilização, redefinição ou desconstituição das fidelidades fraternais das vizinhanças durante as situações de divertimento durante o período entre o pós-carnaval e as festas juninas.

De um lado, a dinâmica de compartilhamento de responsabilidades familiares entre os membros da mesma vizinhança e o próprio caráter fraternal da diversão dos grupos de samba duro que vão se formando, torna possível que os pais, oriundos das periferias, confiem suas crianças a amigos brincantes,

organizadores de grupos de samba. De outro, a dinâmica fraternal – já transformada, em relação a períodos anteriores – contribuiu para que as gerações mais jovens compreendessem a expressão do samba durante o São João como estando estreitamente vinculado à organização da brincadeira sob o modelo do bloco, eminentemente masculina, o que foi pressionando a ocorrência de um processo de relativa diferenciação da tradição do samba de roda, na direção da assunção à feição do samba duro, em relação aos divertimentos familiares que tinham na liderança da organização as mulheres.

O samba era uma maneira de se divertir que coexistia com outras, servindo, muitas vezes, de acompanhamento para outros divertimentos, tais como a reunião em torno do feijão, do dominó e do futebol. Nessa combinação, não dava para perceber sua hegemonia sobre as outras: em grande medida, o samba estava subordinado a elas.

Entretanto, à medida que aumenta a circulação dos jovens pelas sociabilidades da diversão adulta dos blocos de carnaval e dos sambas juninos, cresce a necessidade de busca por excitação relacionada à rivalidade entre bairros, expressa pelo senso de fidelidade a um grupo de samba, e aos prazeres correlatos à essa dinâmica prazerosa do jogo competitivo musical e erótico. De acompanhamento para a confraternização regada à cerveja ou para o dominó, a organização do samba vai se tornando a finalidade primordial em si mesma na ordem de motivações de alguns grupos, orientados para o confronto performático com grupos de outros bairros da cidade, ampliando a rede social que serve de orientação para a busca de reconhecimento e de um quinhão de felicidade e gozo. No tipo de diversão fraternal regada a cerveja, o samba está orientado para a extração de prazer para satisfazer os próprios participantes da roda. Quando passa a ocorrer uma mudança estrutural das pulsões expressivas, moldadas sob o padrão sonoro e corporal do samba na direção do investimento para participar de jogos concorrenciais por prestígio musical e erótico de grupos de pessoas que passam a formar entre si um circuito de apresentação de sambas entre bairros distintos, ganha efeito uma transubstanciação da função simbólica da prática musical do samba. Sua apresentação deixa de estar prioritariamente orientada para a satisfação do prazer decorrente do vínculo emocional que os tocadores e a *entourage* da roda tem com a própria performance, sem preocupação acentuada com a avaliação da qualidade musical por outros.

A importância crescente assumida pela dinâmica da rivalidade e da luta pela honra musical e erótica, decorrente da possibilidade de conquista sexual de mulheres de outros bairros, vai constituindo novas pressões sociais e psíquicas (CHAGAS, 2017). Alguns grupos praticantes desse padrão musical passaram a organizar esforços para uma performatização mais cuidadosa quanto à qualidade musical e quanto à capacidade de extração de êxtase do público participante da avaliação pública dos sambas.

Em outros termos, forma-se um complexo de forças estruturadas pela configuração de pessoas sob a forma do circuito de apresentação de sambas entre distintos bairros populares, que são internalizadas por determinados indivíduos herdeiros da tradição do samba como disposição para aumento do esmero na apresentação musical para outros. Aquilo que Rayala, no depoimento, chama de “profissionalização entre aspas”, ou seja, a necessidade sentida de melhoramento da apresentação das habilidades musicais para outros, ainda que sob condições precárias. Essa situação de autopressão para o aprimoramento, que está na raiz da atitude profissional, associado às limitações para o aperfeiçoamento da prática e da própria conduta profissional, ganhou um termo peculiar sugestivo: cacete armado. Ele é emblemático da alteração da cadeia social que passa a situar as expressões dos grupos jovens dos anos 1980 das periferias. Herdeiros das tradições de diversão do Recôncavo, a essa altura remodelada sob a padronização social dos gestos expresso no samba duro, e submetidos ao processo de urbanização e metropolização da cidade, os grupos cultivadores do samba estarão posicionados em um novo nível de interdependências, mais extensas e complexas, com as populações dos bairros populares entre si, e em relação aos grupos de classe de renda média e alta, através do mercado de trabalho industrial e de serviços, informal e formal, ainda que a visibilidade da tradição do samba duro permanecesse restrita ao fenômeno de ampliação dos espaços de apresentação do samba entre bairros periféricos.

Essa nova configuração aponta para algumas condições da profissionalização de condutas ligadas às expressões do samba, como o aumento do esmero na preparação da diversão musical pelos produtores, tendo em vista um público, sob uma estrutura de concorrência. Entretanto, o jogo concorrencial ainda permanecia estreitamente vinculado às demandas de autossatisfação erótica e diversional dos integrantes dos grupos, de tal forma que o sentido de preparação para a diversão dos outros encontrava limites no elevado grau de envolvimento e comprometimento dos sambistas com a paixão por conquistas de mulheres dos

bairros vizinhos e, nesse sentido, com o próprio prazer. Ademais, o nível de monetarização da necessidade de lazer expressa no samba ainda era bastante incipiente.

A lógica da apresentação dos grupos de samba junino ainda era fortemente dependente dos vínculos fraternais. Neles já podemos perceber uma alteração em relação às lógicas familiares dos anos 1960 e 70. A nova configuração colocou as disposições para a diversão sob uma nova balança de forças. De um lado, a pressão por aprimoramento da performance musical decorrente da alteração da estrutura social da formação do reconhecimento que se deslocou do parâmetro autocentrado de bairros e vizinhanças para um circuito de apresentações de samba entre bairros, calcados no jogo da rivalidade erótica e dos sentidos de pertencimento. Uma expressão dessa configuração pode ser vista a partir de um trecho de entrevista de Rayala, no qual ele trata de como muitos músicos existentes no mercado profissional de Salvador tem uma descendência no circuito de samba junino da década de 1980:

R – De muitos, muitos, um era da banda Sexta Som, o outro era do Samba Fama, o outro era do Escorpions, o outro era do Peão Doido, aí se juntava ao nosso, aí vamo fazer o nosso, além de continuar tocando e sendo amigo de outros caras tendo a rivalidade, muita rivalidade que tinha...

Fernando – Como era, como é que se manifestava essa rivalidade?

R – Rivalidade era quando você ia e andava nós três aqui, por exemplo, vamo dar uma rolé no samba Escorpions e nós éramos do Samba Fama, vamo no samba Escorpions chegava lá “quebrava” tudo, vamos tocar tudo na hora que a gente for dar canja e aí beleza, conhecia todo mundo, né? Vamos quebrar tudo, vamos tocar tudo, vamos engolir os caras, depois a gente dava risada mas tinha essa rivalidade, nós não vamos cantar as músicas dos caras não, nós só vamos cantar as nossas músicas, vamos cantar hoje porque não sei quem tá aí, tinha umas coisinhas pequenas, não chegava até a morte não [risos] mas a rivalidade era mais musical, e das meninas, das meninas [risos] (Entrevista com Rayala, músico, ex-integrante do Samba Fama, mar. 2008).

O trecho é evidenciador do quanto a dinâmica do desafio, da rivalidade, assumiu uma importância na modelação das funções expressivas ligada ao samba duro. Isso alterou a balança eu-outros de investimentos simbólicos que está no fundamento do desenvolvimento da profissionalização. Esse é ainda um aspecto pouco tratado na avaliação da importância alcançada por diversas tradições expressivas populares nos mercados de bens simbólicos contemporâneos.

No caso da experiência de transmissão de símbolos ligados à linguagem do samba em Salvador, chama-se a atenção para o fato de que o aparecimento do samba duro expressa um estágio de desenvolvimento da balança eu-outros, de caráter semiprofissional, que compõe a estrutura de transmissão intergeracional de expressões que tomará a forma do pagode nos anos 1990. Este estágio, apesar de não indicar uma conduta marcada por um elevado grau de profissionalização, assim como a configuração das apresentações de samba de bairros populares nas quais ela aparece, tornou-se, no curso do processo, uma pré-condição para a alteração da estrutura de poder do mercado de diversão musical profissional na cidade, na medida em que o aumento das disposições para a satisfação do prazer de outros sob a lógica das rivalidades de bairros, acabou contribuindo para a formação de potencialidades expressivas artístico-profissionais. Mais uma vez, um trecho da fala de Rayala é, a este respeito, emblemática:

R – Como eu te falei entre aspas, profissionais era eu que vivia da música, sou eu ainda, meu irmão que vivia da música e tinha alguém mais que vivia de música? [o entrevistado pergunta ao amigo que acompanha a entrevista]

A - Gabi

R - Gabi Guedes que é um percussionista conhecido, alguns vivem da música, outros não, outros curtiam, um trabalhava no INPS o outro trabalhava na oficina, como até hoje trabalha na oficina e se juntava, nós nos juntávamos, eu e alguns com algumas ideias profissionais também com os instrumentos, com arranjos e outros não. Vamos curtir, vamos comer água, vamos comer as meninas, vamos dar um rolé, tinha uns quatro ou cinco que eram profissionais da música e tinha uns dez que não eram e mesmo assim eles se juntavam a gente, misturavam e mesclavam e como era pra diversão tudo certo, depois cada um foi saindo como eu te falei. Tatau saiu dos Escorpions, o Araketu tirou Tatau dos Escorpions isso quantos anos já tem isso, tem uns vinte já, desde dessa época aí veio Brown chamou Ninha, chamou Augusto, chamou Tião Pequeno um monte saiu para... (Entrevista com Rayala, músico, ex-integrante do Samba Fama, mar. 2008, Salvador/BA).

Como o trecho indica precisamente a lógica da apresentação dos grupos de samba duro atraía pessoas com diferentes tendências de investimento afetivo numa carreira profissional de música que tivesse os aprendizados rítmico-musicais apresentados nos sambas como fundamento do bem de diversão a ser oferecido no mercado. Atraía tanto pessoas com pendor para a profissionalização, quanto pessoas que buscavam a autossatisfação, através da participação nos grupos. Essa situação acabou contribuindo para que o circuito de samba duro servisse de vitrine para agentes que operavam ou visavam operar sob um outro grau de

profissionalização das atividades lúdico-artísticas populares, já que o próprio circuito não funcionava sob uma base profissional. Isso criou um deságue de praticantes do samba duro para outras esferas da diversão, calcadas sob uma rotina mercantil, aumentando o grau de complexidade das interdependências nas quais a expressão do samba passava a penetrar. É sob essas novas condições, que não tratarei nesse texto, que se criarão as condições para a emergência do moderno pagode baiano.

CONCLUSÃO: homens e mulheres, diversão musical-dançante e dinheiro nas periferias urbanas

Nesse texto, pretendi tão somente propor e dar ênfase a um percurso sintético de uma tradição de diversão musical e dançante ligada ao samba de roda que tomou a forma no samba junino, também conhecido como samba duro, gênero musical surgido em diversos bairros populares de Salvador, durante os anos 80 do séc. XX, estando na raiz de formação do pagode, ao longo dos anos 1990.

Discuti uma proposição para interpretar o desenvolvimento de aspectos da configuração social na qual surge o samba junino, expressão que vai entrelaçando-se a incipientes sentidos de profissionalização de expressões populares e periféricas. Este parece ser um momento importante que antecede um momento posterior, que terá no *pagode* uma expressão mais diferenciada, em relação àqueles sentidos de profissionalização que cumpria o *samba junino* como aparecido nos anos 1980.

Quando me refiro a um processo de diferenciação da diversão, marcado pela legitimidade crescente da economia simbólica como sentido importante de modos de orientação das pessoas, estou falando de um estágio específico do desenvolvimento das tramas humanas e urbanas em Salvador. Neste momento, a apresentação das expressões passa a estar dependente, em um grau e em uma qualidade até então desconhecidos, de padrões técnicos que tornaram possíveis um maior grau de disposição à abrangência de maneiras de avaliação (como o gosto) da superioridade e inferioridade humanas (RODRIGUES, 2006). Quando falo aqui em *maior grau de disposição para abranger critérios de avaliação do status humano*, sugiro algo bem distinto dos horizontes que faziam parte dos ambiente intelectual dos anos 1990 (BAUDRILLARD, 1975), que viam o

aumento das interdependências globais seguindo a uma homogeneização das expressões, ou mesmo uma uniformização dos critérios de avaliação interpessoais e institucionais. Entretanto, de outro lado, evita-se a interpretação de que as expressões humanas são irrupções discursivas sem antecedentes relacionais que se encontram sem plasmar direções na rede social mais ampla. As dinâmicas históricas como interações intergeracionais mostram-se importantes como condicionantes das singularidades histórico-culturais e não como fundações autoinstauradoras de sujeitos coletivos ou individuais e suas expressões.

Chama-se a atenção para uma alteração das condições nas quais, atualmente, se configuram os sentidos e as formas de humanos e humanas lidarem com as suas emoções. Os padrões de controle e autocontrole emocionais, dependentes de um tecido de funções expressivas, estão cada vez mais sujeitos a esferas de avaliação com um grau menor de localização e regionalização em relação aos períodos históricos anteriores, e mais direcionadas a referências de avaliação constituídas em cadeias sociais mais extensas e, por conseguinte, sujeitas a diferentes regimes de valor.

A extensão dessas cadeias são movimentos estreitamente relacionados com o envolvimento dos indivíduos, durante boa parte do século XX, marcados por imagens de grupos com funções estritamente locais, em posições sociais estruturadas por imagens de grupo mais dependentes de redes técnicas com vistas a produção e distribuição de bens e serviços inter-regionais e globais.

As escolhas individuais e os caminhos através dos quais as expressões dos indivíduos são pressionadas a alcançar padrões de individualização como seres adultos, são cada vez mais abrangidas, direta ou indiretamente, por estas funções, com repercussões sobre os fundamentos da constituição das expressões, dos sentidos e das motivações. Este argumento parece importante sob dois pontos de vista.

De um lado, há o fato de que o debate acerca do aumento do grau de disposição para aproximar grupos sociais que percebem a si mesmos como diferentes, inscrita nas condições em que surgem as expressões humanas, se concentrou basicamente sobre a discussão do trabalho industrial, as dinâmicas de moradia urbana e a constituição das formas de equivalência e do valor dependentes da economia urbana.

De outro lado, há o fato de que, no século XX, as investigações sobre expressões de diversão se mantiveram mais distantes das funções de monetarização e outras formas de expansão das interdependências urbanas ligadas ao aumento das comunicações e dos transportes. Elas permaneceram mais submetidas a perspectivas que levaram mais em conta as funções de integração familiar e de vizinhança estritamente localizados, particularmente nas periferias regionais e urbanas do Brasil.

Esse raciocínio parece importante para entendermos como algumas expressões que em momentos anteriores desempenharam funções de lazer ou de trabalho não profissional, adquiriram a função de lazer profissional. Nestas, as expressões alcançaram uma modelagem afim com o desempenho de funções de diversão “para outros”, em detrimento da função de satisfação do próprio prazer do “produtor” de diversão. Nesse movimento, padrões de controle e autocontrole da excitação, ligados a diversão, sofreram transformações e ganharam um grau maior de complexidade, na medida em que as próprias expressões de lazer foram pressionadas a ser avaliadas através da mediação de redes tecnológicas altamente complexas. Assim, essas expressões conheceram um intenso movimento de diferenciação, alcançando as dimensões da música e da dança, tomando a feição de bens e serviços de uma economia simbólica.

111

Em um sentido mais amplo, podemos dizer que a condição de uma economia simbólica se refere a uma tendência para a inserção dos símbolos em circuitos mais cosmopolitas, pressionando a constituição de uma nova balança de poderes (FARIAS, 2005). As práticas lúdicas, artísticas e religiosas, ligadas as culturas nacionais e regionais populares, foram e têm sido submetidas a uma coordenação de relações sociais nas quais tanto à lógica das políticas públicas dos Estados-nacionais quanto à lógica empresarial da iniciativa privada, passam a desempenhar um papel importante na composição das tradições de expressões de lazer.

Fala-se, assim, de desenvolvimento da profissionalização do samba no sentido de chamar a atenção para o fato de que há uma mudança no tipo de função social desempenhada por práticas descendentes dessa tradição de práticas de lazer. Reconhece-se que o samba de roda, tal como ele foi cultivado em Salvador, encerra um padrão de gestos e sons formados sob uma estrutura de transmissão intergeracional de símbolos, figurando uma direção específica para o deslocamento intergrupais desses aprendizados o que, por sua vez, permite

perceber uma estandardização social da mudança da tradição de expressões, dotada de um sentido (ELIAS, 2005).

No caso em questão, chama-se a atenção para alguns aspectos ligados ao desenvolvimento do *samba junino*, visto como um estágio de desenvolvimento menos profissional de uma tradição de práticas de lazer, rumo à direção da expressão do *pagode*, tomado aqui como um estágio mais diferenciado de uma função de lazer profissional. Os aspectos tomados como índices do desenvolvimento deste estágio mais diferenciado da profissionalização de expressões ligadas ao samba são, por um lado, o aumento da importância da “função para outros” em detrimento da “função para a satisfação do próprio prazer” entre os agentes que realizam a performance musical. Aliado a este aspecto, há o fato de que repertórios de atos e performances ligadas a aprendizados rítmico-percussivos, seja na composição da música ou na apresentação de danças e coreografias, passam a compor a linguagem, para falarmos na linguagem da sociologia configuracional de Norbert Elias (1992), da tensão-excitação ligadas ao prazer de cantar e dançar, propiciados pelas apresentações corporais desses agentes que assumem funções de lazer profissional.

112

Parece plausível alertar para a possibilidade de haver uma relação entre o aumento geral dos níveis de profissionalização nas condutas orientadas para o lazer musical e dançante no processo de diferenciação de espaços e práticas ligadas às emoções de excitação divertida e o aumento da importância das estruturas rítmico-percussivas na composição musical. Nesse compasso, movimentos corporais se tornam mais complexos, no sentido de uma incitação e performatização de jogos eróticos com gestos erótico-dançantes mais variados, relacionados com o ajuste de padrões rítmicos e dos meneios corporais estimulados pelas músicas feitas para serem apresentadas nesses espaços e com esse sentido.

Um dos aspectos que chama a atenção no movimento de aumento da importância da diversão dos soteropolitanos e das horas dedicadas à diversão, acessíveis, primordialmente, pelo dinheiro, se refere a importância alcançada pelas práticas musicais-dançantes, dependentes de estruturas musicais com forte acento rítmico-percussivo orientadas para a função de dança, com elevada complexificação dos movimentos corporais.

Horizontais e verticais, circundados e requebrados, movimentos que envolvem simultaneamente cintura, joelhos, braços e cabeça, configurando meneios significativamente complexos, passam a fazer parte do equilíbrio de tensões-excitações, compondo uma variante da linguagem do lazer musical monetarizado. Os produtores se veem crescentemente pressionados a desempenharem as atividades lúdico-artísticas diversionais orientados primordialmente para a satisfação do prazer de outros em detrimento do prazer próprio.

No entanto, em um passado não muito distante, um repertório enorme de práticas e performances rítmico-percussivas não estava estreitamente relacionado ao que hoje podemos entender por funções de lazer profissionais. Além disso, os canais de circulação dessas expressões em direção à apresentação em espaços de abrangência metropolitana, como as rádios, TVs ou o carnaval de Trios Elétricos, estavam restringidos ou fechados para os que tinham habilidade percussiva orientada para o samba ou para a realização de cerimônias do candomblé. Muitas dessas expressões estavam confinadas à espaços de lazer circunscritos aos bairros populares, ou a espaços religiosos que se mantinham relativamente distantes do mercado de lazer monetarizado.

113

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO, G. *Cowboys do Asfalto: Música sertaneja e modernização brasileira*. p. 412, 2012.

BAUDRILLARD, J. *A Sociedade de Consumo*. Lisboa: Edições 70, 1975.

CHAGAS, L. Notas sobre a dimensão histórica da corporeidade e seu estudo no contexto de gêneros e cenas musicais juvenis contemporâneos: o caso do Pagode Baiano. *Cadernos de arte e antropologia*, n. Vol. 7, No 1, p. 81–95, 15 ago. 2017. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/cadernosaa/1388>>.

ELIAS, N. *A Busca da Excitação*. Lisboa: Difel, 1992.

ELIAS, N. *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70, 2005.

ELIAS, N. *Teoria simbólica*. Oeiras: Celta, 1994.

FARIAS, E. Economia e cultura no circuito das festas populares brasileiras. *Sociedade e Estado*, v. 20, n. 3, p. 647–688, 2005.

GRAEFF, N. *Os ritmos da roda: tradição e transformação no samba de roda*. Salvador: EDUFBA, 2015.

GUERREIRO, G. As trilhas do samba-reggae: a invenção de um ritmo. *Latin American Music Review*, v. 20, n. 1, p. 105–140, 1999.

HEROLD, M. Entre o açúcar e o petróleo: Bahia e Salvador, 1920-1960. *Revista espaço acadêmico*, v. 42, 2004. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/042/42cherold.htm#_ftn1>.

IPHAN. *Samba de Roda do Recôncavo (Dossiê IPHAN:4)*. Brasília: IPHAN, 2006.

IYANAGA, M. Samba de caruru da Bahia: tradição pouco conhecida. *Ictus*, v. 11, n. 2, p. 120–150, 2010.

LEME, M. N. *Que Tchan é Esse? Indústria e produção musical no Brasil dos anos 90*. São Paulo: Annablume, 2003.

LIMA, V. DA C. *A família-de-santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador: Corrupio, 2003.

MELO, G. J. J. DE; LÜHNING, Â. E. Samba junino, patrimônio cultural da cidade de Salvador: uma abordagem histórica e contemporânea. *Pontos de Interrogação—Revista de Crítica Cultural*, v. 8, n. 2, p. 179–198, 2018.

MOURA, M. Esses pagodes impertinentes. *Textos de Cultura e Comunicação*, v. 36, n. 36, p. 53–66, 1996.

OLIVEIRA, S. A. *O Pagode em Salvador: produção e consumo nos anos noventa*. Salvador: 2001. Dissertação de Mestrado/Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, 2001.

PRESS, T. Recent Studies of Brazilian Music Música contemporânea brasileira by José Maria Neves ; Francisco Mignone--vida e obra by Bruno Kiefer ; Garimpo musical by Régis Duprat ; Luiz Heitor Corrêa de Azevedo : 80 anos . Depoimentos , Estudos , Ensaio de musicol. 2013.

RODRIGUES, F. DE J. Do confraternal ao profissional: periferação urbana e os empreendedores de diversão no circuito de aparelhagens em Belém, Pará. , v. 9, p. 535, 2017. *Políticas culturais em revista*, v. 9, p. 535–559, 2017a.

RODRIGUES, F. DE J. Economia simbólica da excitação: sobre os circuitos musicais populares nas periferias e o sentido erótico-dançante no tecnobrega e no pagode baiano. *Sociedade e Estado*, v. 26, n. 3, p. 745–745, dez. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922011000300021&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 15 set. 2020.

RODRIGUES, F. DE J. Estruturas sociais do amor e do sexo e as emoções erótico-dançantes no pagode baiano. *Música & ciências sociais: para além do descompasso entre arte e ciência*. Curitiba: Prismas, 2016. p. 245–272.

RODRIGUES, F. DE J. Mercados musicais-dançantes e periferias: trajetórias individuais e de circuitos de diversão em Salvador e Maceió. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 53, n. 1, 14 fev. 2017b.

RODRIGUES, F. DE J. Os Afoxés e o curso do desenvolvimento da linguagem do divertimento em Salvador, Bahia. In: FARIAS, E. (Org.). *Práticas culturais nos fluxos e redes da sociedade de consumidores*. Brasília: Verbis, 2010. p. 241–296.

RODRIGUES, F. DE J. *Os ritmistas e a cidade: sobre o processo de formação da música baiana contemporânea para a diversão*. 2006. 160 f. Dissertação, Mestrado em Sociologia, Universidade de Brasília, 2006.

RODRIGUES, F. DE J.; VILELA, B. Notas sobre a singularidade histórico-social da faceirice: estrutura do divertimento jornalístico-literário e padrões expressivos de sedução entre 1860 e 1920, no Rio de Janeiro. *Alceu*, v. 15, n. 30, p. 5–24, 2015.

SANDRONI, C. Samba de roda, patrimônio imaterial da humanidade. *Estudos Avançados*, v. 24, n. 69, p. 373–388, 2010.

SANTOS, M. *O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos*. São Paulo: Edusp, 2008.

SERPA, A. Periferização e metropolização no Brasil e na Bahia : O exemplo de Salvador. *GeoTextos*, v. 3, p. 31–46, 2007a.

SERPA, A. Periferização e metropolização no Brasil e na Bahia: o exemplo de Salvador. *GeoTextos*, v. 3, n. 1 e 2, p. 31–46, 2007b.

SOARES, A. M. DE C. Cidade revelada: pobreza urbana em Salvador-BA. *Geografias*, v. 5, n. 1, p. 83–96, 2009.

TINHORÃO, J. R. *História social da música popular brasileira*. São Paulo: Editora 34, 2010.

TROTTA, F. *O samba e suas fronteiras: “pagode romântico” e “samba de raiz” nos anos 1990*. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2011.

WADDEY, R. “Viola de Samba” and “Samba de Viola” in the “Reconcavo” of Bahia Brazil) Part II: “Samba de Viola”. *Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana*, v. 2, n. 2, p. 252–279, 1981.

WOUTERS, C. “Nada de sexo sob o meu teto”: sexualidade adolescente nos EUA e nos Países Baixos a partir dos anos 1880. *LATITUDE*, v. 11, n. 01, p. 09–72, 31 out. 2017.

Disponível em: <<http://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/article/view/3862/pdf>>.

WOUTERS, C. *Informalization: manners & emotions since 1890*. 1st. ed. London: Sage, 2007.

Artigo recebido em: 16 de setembro de 2020.

Artigo Aprovado em: 14 de dezembro de 2020.



DA DESOBEDIÊNCIA À DECOLONIALIDADE em “Luana” e “Tv a cabo”, de Cidinha da Silva

FROM DISOBEDIENCE TO DECOLONIALITY in “Luana” and “Cable Tv”, from Cidinha da Silva

DE LA DESOBEDIENCIA A LA DESCOLONIALIDAD en “Luana” y “Cable Tv”, de Cidinha da Silva

Leoné Astride Barzotto¹ & Ueslei Alves de Oliveira²

Resumo: esta análise tem por finalidade discutir a relação entre os contos “Luana” e “TV a Gato”, disponíveis no livro *Cada tridente em seu lugar* (2010), de Cidinha da Silva. Por meio da escrita feminina de autoria afrodescendente e, ainda, com o suporte proveniente dos Estudos Culturais, podemos, então, investigar através dessas narrativas uma frequente escrita de denúncia e de revide; muitas delas marcadas pela memória coletiva que faz do corpo negro, sinônimo de objetificação. A autora trabalha em tais contos assuntos como: a marginalização, a pobreza, a outremização, o revide e o apagamento como fonte de sobrevivência em um mundo hostil às suas mulheres desde o colonialismo. Neste sentido, a investigação se sustenta nas estratégias que buscam romper com círculos viciosos de dominação, pautados pela colonialidade do poder, os quais, por meio da desobediência levam, então, às propostas de protagonismo social e à decolonialidade do saber.

Palavras-Chave: autoria feminina negra; decolonialidade; Cidinha da Silva.

¹ Leoné Astride Barzotto é Doutora em Letras e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Grande Dourados (ANPOLL/PPGL/UFGD). E-mail: leoneastridebarzotto@gmail.com.

² Ueslei Alves de Oliveira é Graduado em Letras e Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Grande Dourados (CAPES/PPGL/UFGD). Bolsista da CAPES. E-mail: ueslei.lee.ufgd@gmail.com.

Abstract: This analysis aims to discuss the relationship between the short stories “Luana” and “TV a Gato”, available in the book *Cada tridente em seu lugar* (2010), by Cidinha da Silva. Through this feminine writing of African descent authorship and, also, with the support from Cultural Studies, we can then investigate through these narratives a frequent writing of denunciation and retaliation; many of them marked by the collective memory that makes the black body, synonymous of objectification. The author works on such stories, such as: marginalization, poverty, otherness, retaliation and erasure as a source of survival in a hostile world to women since colonialism. In this sense, the investigation is based on strategies that seek to break with vicious circles of domination, guided by the coloniality of power, which, through disobedience, then lead to proposals for social protagonism and the decoloniality of knowledge.

Keywords: black female writing; decoloniality; Cidinha da Silva.

Resumen: Este análisis tiene como objetivo discutir la relación entre los cuentos “Luana” y “TV a Gato”, disponibles en el libro *Cada tridente em seu lugar* (2010), de Cidinha da Silva. A través de esta escritura femenina de autoría afrodescendiente y, aún, con el apoyo de los Estudios Culturales, podemos entonces investigar a través de estas narrativas una redacción frecuente de denuncia y represalia; muchos de ellas marcadas por la memoria colectiva que hace del cuerpo negro, sinónimo de objetivación. La autora trabaja en historias como: la marginación, la pobreza, la alteridad, la represalia y el borrado como fuente de supervivencia en un mundo hostil a sus mujeres desde el colonialismo. En este sentido, la investigación se basa en estrategias que buscan romper con los círculos viciosos de dominación, guiados por la colonialidad del poder, que, a través de la desobediencia, conducen luego a propuestas de protagonismo social y descolonialidad del conocimiento.

Palabras clave: escritura femenina negra; descolonialidad; Cidinha da Silva.

PROVOCAÇÕES iniciais

A produção literária mantida pelos povos negros está presente no Brasil há mais de dois séculos e o primeiro livro considerado abolicionista registrado é de 1859. A obra *Úrsula* (1859), de Maria Firmina dos Reis (1825-1917) fora escrita por uma autora afrodescendente do Maranhão e é considerado o primeiro romance publicado por uma mulher em solo de Pindorama. A produção, que em sua primeira edição teve como assinatura “uma maranhense”, já põe em xeque alguns dos comportamentos vigentes e localizados da cultura brasileira desde a seu “renascer” pós-“conquista”. Tal ímpeto social impunha às mulheres os locais permitidos e vigiados pela sociedade em detrimento à mulher negra que, sequer,

tinha o direito à voz. Justamente nesse novo lugar a obra *Úrsula* se torna um marco na escrita produzida por mulheres negras, uma vez que a obra rompe, mesmo com as limitações temporais vigentes pelo racismo e pela misoginia atemporais, com a “normalidade”-masculino-produtora-epistêmica-euro-renascentista-descendente.

Com o advento dos Estudos Culturais, com a reformulação do pensamento pós-guerras, sobretudo a partir da História das Mentalidades, também com a Escola de Frankfurt e, em especial, com a criação posterior de Grupos de Estudos Subalternos (desde sul asiático, América do Norte e América Latina), muitos movimentos literários no Ocidente, marginalizados pelo pensamento monodirecional do conhecimento europeu, começaram a tomar forma e a se desenvolver de fato como grupos de representação sociocultural dentre as nações. A relação da escrita afrodescendente também passou por este crivo e dada à constituição histórica de nosso povo brasileiro, muitas definições surgiram a fim de direcionar as suas produções. Eduardo Assis Duarte (*apud* BONNICI, 2019) em seu artigo “Por um conceito de literatura afro-brasileira” faz um levantamento acerca da fetichização do corpo negro “representado” nas artes brasileiras em suas diversas manifestações e apresentações. De acordo com o estudioso, as representações do corpo negro são mergulhadas em signos que alimentam a diferença colonial por meio do racismo à brasileira. Para ele: “são estereótipos sociais largamente difundidos e assumidos inclusive entre suas vítimas, signos que funcionam como poderosos elementos de manutenção da desigualdade” (DUARTE *apud* BONNICI, 2019, p. 380). A memória coletiva incrustada no pensar brasileiro é carregada de imagens que menosprezam, distanciam, entre diversos outros elementos de uma hierarquização injusta de um Brasil-colônia que não deixou de existir.

Em 2007, Cidinha da Silva publica, pela editora Mazza Edições, uma coletânea com vinte e quatro contos intitulada *Cada tridente em seu lugar*, cujo título, para os conhecedores de algumas religiões de matriz africana, já revela o seu caráter provocador. As narrativas problematizam, entre outros assuntos, questões sociais, temas religiosos, argumentam sobre traços sexuais e de gênero em uma sociedade onde o preconceito é o pano de fundo para muito do que no livro habita.

A autora aborda as relações humanas em seus diversos cotidianos situados e que estão inseridas em realidades conhecidas, mas não vividas por grande parte da

população. Ao transpor para o papel a vivência de uma parcela da população brasileira, da Silva cria novos laços memoriais e denunciativos, apresenta uma nova perspectiva para antigos olhares com direções que já se criam em vícios (pré)-conceituosos. Entre a realidade e o criar literário, a humanização e a representação, Antônio Cândido (1972) já havia dito que

A literatura pode *formar*; mas não segundo a pedagogia oficial, que costuma vê-la ideologicamente como veículo da tríade famosa, — o Verdadeiro, o Bom, o Belo, definidos conforme os interesses dos grupos dominantes, para reforço da sua concepção de vida. Longe de ser um apêndice da instrução moral e cívica (esta apoteose matreira do óbvio, novamente em grande voga), ela age com o impacto indiscriminado da própria vida e educa como ela, — com altos e baixos, luzes e sombras. Daí as atitudes ambivalentes que suscita nos moralistas e nos educadores, ao mesmo tempo fascinados pela sua força humanizadora e temerosos da sua indiscriminada riqueza. E daí as duas atitudes tradicionais que eles desenvolveram: expulsá-la como fonte de perversão e subversão, ou tentar acomodá-la na bitola ideológica dos catecismos [...] (CÂNDIDO, 1972, p. 805).

Logo, a literatura se torna uma arma na mão daqueles que sempre tiveram que se render às mais distintas formas de opressão, e, com isso, mais uma vez a tentativa de marginalização das (os) escritoras (es) que buscam humanizar os seus por meio da escrita. Na amálgama literária, a marginalização acontece através das escolhas políticas que julgam, a critérios pessoais de quem a faz, aquilo que vem a ser uma obra canônica. Não obstante, os escritores negros ainda não ocupam papel de destaque tal qual os escritores brancos brasileiros, cuja crença da diferença colonial se faz compreensível em um país onde, de acordo com OLIVEIRA (*apud* LIMA E SOUZA, 2006, p. 51) “o negro não foi eleito modelo brasileiro”; essa assertiva reforçou a crença durante muitos anos de que Machado de Assis e Lima Barreto eram brancos, por exemplo. Ainda pior é o caso das escritoras negras que sofrem uma dupla colonização³ (BONNICI, 2007) e precisam trilhar um caminho muito mais espinhoso

³ De acordo com Thomas Bonnici, a dupla colonização é a subjugação da mulher nas colônias, objeto do poder imperial em geral e da **opressão** patriarcal colonial e doméstica. O fim do colonialismo e o entrelaçamento deste com o **patriarcalismo** durante a era colonial não aboliram a opressão da mulher nas ex-colônias. A literatura pós-colonial mostra como as mulheres continuam sendo estereotipadas e marginalizadas até por autores pós-coloniais. [...] o **racismo**, o colonialismo e a situação da massa dos pobres com muita acuidade, raiva e originalidade, o modo como trata as mulheres está repleto de clichês, **estereótipos** e negatividade.

e suas vivências como mulheres e indivíduos pertencentes à etnia negra, duas categorias que maximizam o estado de opressão. Essas mulheres têm sua escrita marcada pela consciência de classe, gênero e etnia, isto é, trazem a reflexão da exclusão, da submissão, do silêncio que, por tanto tempo foi imposto. Por conseguinte, a afirmação de um lírico feminino que, através de um discurso comprometido, propõe uma reescrita de identidades. Isso pode ser feito pela escrita (RODRIGUEZ; BRANDÃO *apud* CARVALHO; MELO; SOUSA. 2014, p. 283-284).

Com isso, os contos de Cidinha da Silva estão entre as produções brasileiras contemporâneas responsáveis pela escrita que se caracteriza pela retomada do próprio sujeito epistêmico, aquele que escreve a sua história, arquiva as narrativas de seu povo e desobedece às epistemologias postas como verdades absolutas até então. Neste contexto tenso e crítico de produção e propagação literárias, a autoria negra de Cidinha da Silva representa, ao nosso ver, um impactante projeto de decolonialidade do conhecimento, aos moldes de um outro/novo pensamento/posicionamento, o qual viabiliza a construção e o fortalecimento da epistemologia das margens, da gnose liminar propostas por Walter Mignolo (2003) ao mesmo tempo em que combate as premissas neoimperiais da colonialidade do saber, do ser e do poder, investigadas por Anibal Quijano (2005).

121

A AUTORIA NEGRA REVIGORADA por Cidinha da Silva

O mercado é lugar de Exu. Eu sou do povo de Exu, conseqüentemente, o mercado é meu território de trocas. Simbora mar! Cidinha da Silva⁴

Cidinha da Silva é uma autora belo-horizontina, graduada em História pela UFMG; presidiu em São Paulo o GELEDÉS - Instituto da Mulher Negra, uma ONG que atua politicamente contra o sexismo e o racismo, na qual foi presidente. Em suas escritas, Cidinha da Silva aborda questões de gênero, a causa negra e também a religiosa. Sua performance de escritora e de crítica tem bastante suporte e inspiração na ancestralidade e na afro-descendência. Sua estreia na literatura dá-se justamente pela publicação do livro *Cada Tridente em seu Lugar*, de 2007, e esta obra fora selecionada pela Fundação Biblioteca Nacional para fazer do projeto de expansão das bibliotecas públicas no interior do Brasil.

⁴ Cf.: <http://cidinhadasilva.blogspot.com/2020/09/romantizacao-da-guerrilha.html>.

De acordo com o *website Literafro*, Cidinha da Silva:

Em fevereiro de 2005, fundou o Instituto Kuanza, que tem por objetivos desenvolver projetos e ações nos campos da educação, ações afirmativas, pesquisa, comunicação, juventude e articulação comunitária. Todos encontram-se vinculados à discussão sobre as assimetrias racial e de gênero e subsidiam a formulação de políticas públicas nessas áreas. Como dirigente cultural, concebeu e executou projetos inovadores como o "Geração XXI", em inéditas parcerias com empresas e organizações não-governamentais. Nessa linha, atuou também como gestora de cultura na Fundação Cultural Palmares, onde se destacou pela organização da publicação *Africanidades e relações raciais: insumos para políticas públicas na área do livro, leitura, literatura e bibliotecas no Brasil* (2014).

Como educadora, iniciou suas publicações em 1999, no volume coletivo *Rap e educação, rap é educação*. Em 2001, contribuiu com um capítulo para o livro *Racismo e anti-racismo na Educação: repensando a nossa escola*. E, dois anos mais tarde, organizou a edição de *Ações Afirmativas em Educação: experiências brasileiras* (2003), com quatro capítulos de sua autoria, adotado em 2005 pela Secretaria Municipal de Educação de Belo Horizonte e, em 2006, pelo Fundo para o Desenvolvimento da Educação de São Paulo, FDE. Tem ainda diversos artigos sobre relações raciais e de gênero, publicados no Brasil, Uruguai, Costa Rica, Estados Unidos, Inglaterra, Suíça e Itália (LITERAFRO, 2019).

Os pontos em comum entre os contos da autora perpassam as semelhanças do campo biográfico, pois narrar a sociedade brasileira está ligada ao poder de representação da escrita e da potência de denúncia que a literatura é capaz, sobretudo no quesito de uma escrita politizada e vigorosa no que tange a posição da crítica feminista negra na contemporaneidade. A literatura presta, neste caso, um serviço social ao arquivar em seu cerne as máculas vividas por um povo; narrando também a miséria, o escopo, o descaso e a fé. Em seus contos, da Silva luta contra os ranços e os resquícios da dominação escravagista e colonialista que insistem em moldar o país, já que, de acordo com MENDES (2012):

Um dos instrumentos da prática de dominação, utilizados nos processos de colonização, a capacidade de determinada cultura e tradição, pode ter como contraponto a memória coletiva, representando uma forma de resistência, de acordo com o uso que se faz dessa (MENDES, 2012, p. 36).

A importância de uma escrita literária não só memorialística, mas também crítica e, às vezes, autoficcional ocorre através dessa construção onde a própria autora pode se marcar enquanto indivíduo. Pensar na mulher que escreve tais contos é no singular, mas pensar no que o seu material representa é no coletivo. Cidinha

Pode guardar diferentes impressões, e as lembranças dos acontecimentos partilhadas são comuns, ou melhor, a lembrança de um se apoia, torna-se mais nítida, em contato com a do outro. A memória [...] só se manteria em harmonia, enquanto ela estiver de acordo com as necessidades do grupo ao qual [...] pertençam na atualidade [...] (MENDES, 2012. p. 38).

Social e literalmente, Cidinha da Silva, por meio de seu embate crítico e direto aos problemas reais que transpõe para a ficção, incorpora a vertente intelectual da crítica feminista na atualidade, sob a égide do pós-modernismo de resistência, ao exigir que o sagrado africano e a herança ancestral recebam o devido mérito no lugar de importância da literatura brasileira na atualidade. Sua colaboração no cenário nacional é de extrema relevância, principalmente quando os índices de violência ainda são marcados, majoritariamente, com vítimas de corpos negros e, na violência doméstica, nos corpos negros femininos. Infelizmente, esta batalha de equidade e dignificação dos sujeitos todos que formatam a nação brasileira ainda é árdua e longa, basta observar os noticiários de todos os dias⁵. Até quando os corpos negros terão de reivindicar seus lugares de direito? Como diria a própria Cidinha, e com ela fazemos coro - “Simbora mar!”

123

O GIRO DECOLONIAL e a escritora como propulsora da epistemologia das margens

Na década de 70 surge o “Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos”, cujo líder mais expoente é o crítico Ranajit Guha. Contudo, este grupo foca, prioritariamente, a realidade do subalterno indiano e como se faz a resposta/revide ao imperialismo inglês. Ainda que dialogando com críticos da subalternidade nas Américas, sobretudo nos Estados Unidos, e tecendo algumas sérias críticas ao pós-colonialismo como corrente que abarca de modo mais próximo as ex-colônias inglesas e não todas as ex-colônias europeias, o Grupo Sul-Asiático acaba desagradando intelectuais parceiros provenientes da América Latina, mesmo aqueles que residem e pesquisam no hemisfério norte, uma vez que esses não se sentem representados pela questão subalterna indiana; nem poderiam estar.

Por conseguinte, como resultado desta desavença, surge o “Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos”, inserindo assim e, definitivamente, a

⁵ <https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2020/09/20/pedagoga-leva-soco-durante-abordagem-policial-em-macapa-pms-foram-afastados.ghtml>.

América Latina neste cenário internacional de debates acerca da produção de conhecimento ‘marginal, liminar’. Destacam-se John Beverly, Walter Mignolo, Enrique Dussel e outros. Portanto, o lócus de enunciação deve ser a América Hispânica, principalmente. No entanto, não é o que ocorre e Walter Mignolo tece fortes críticas ao fato da América Latina ficar, novamente, descentralizada deste fazer epistêmico, já que os intelectuais do grupo não conseguem romper totalmente com as perspectivas eurocêntricas e norte-americanas. Neste sentido, o grupo se dilui em 1998 e, com alguns de seus antigos membros, surge posteriormente o “Grupo Modernidade-Colonialidade”, o qual realmente elege a América Latina como mote de ação e de articulação. Enfim, há um grupo de pensadores das Américas a agir nas e pelas Américas. Neste grupo, são inquestionáveis as decisivas e valorosas participações de Walter Mignolo e Anibal Quijano, pois com seus conceitos paradoxais, sustentam toda uma episteme acerca da realidade sociocultural e política da América Latina e, conseqüentemente, do Brasil, inserindo os saberes subalternos dos indivíduos destes locais outrora espoliados e subjugados à vontade da Europa. Desta vez, tem-se uma História contada debaixo para cima, de dentro para fora e do sul para o norte. Os eixos temáticos introduzidos na Academia pelos Estudos Culturais continuam em voga – etnia, classe, gênero -, mas são profundamente ampliados. Por este mesmo prisma, reforça Mignolo (2003, p. 48): “Tentarei deslocar essa hegemonia da perspectiva de epistemologias/gnosiologias emergentes, que exploro e entendo como gnose/gnosiologia liminar e associo à colonialidade/modernidade”. Para entender com mais exatidão todo este percurso, cabe ao leitor compreender com acurácia os conceitos de “colonialidade do poder”, cunhado por Anibal Quijano, e o conceito-proposta-resposta de Walter Mignolo a esta problemática, denominado de “pensamento liminar”.

Como membros do grupo Modernidade-Colonialidade, Mignolo e Quijano trabalham, simultaneamente, com conceitos que se retroalimentam para traçar uma rota a um futuro possível: a margem produtora do saber. Para além deles, há todo um grupo de pensadores que formam um coletivo investigativo em busca do “giro decolonial”, fenômeno que acaba por proporcionar a propagação de todas essas pesquisas. Diante deste dilema bem pertinente ao contexto latino-americano, entendemos positivamente o potencial de agenciamento do conceito de “Pensamento Liminar”, ou “gnose liminar” ou, ainda, “epistemologia das margens”, cunhados por Walter Mignolo (2003) como uma resposta clara e direta às novas investidas neoimperiais – sobretudo europeias e norte-americanas – em

relação a outros lugares do planeta. Mignolo busca, então, inspiração em dois pontos teóricos para desenvolver sua teoria de livre pensamento com o conceito de pensamento liminar: primeiramente, (re)semantiza e (re)contextualiza um termo usado pelo filósofo Khatibi, da região do Maghreb africano, como termo propulsor – *une pensée autre* (“um outro pensamento”); depois, aprofunda-se e apropria-se do conceito de “colonialidade de poder”. Ao estudar minuciosamente o ensaísta marroquino Khatibi, Mignolo absorve e recria a questão do “outro” para a esfera latino-americana, com suas histórias de dominação, conquistas, ditaduras, escravidão, etc. O “outro” deste lugar não se iguala ao “outro” de nenhum canto do planeta, ainda que experiências sócio-históricas sejam compartilhadas. Portanto, o que se cria a partir disso tudo é algo inédito, inovador e carregado de bastante esperança, vislumbrando a rota do futuro cuja base de luta se estrutura por uma episteme educacional e plurifacetada. Seguindo Mignolo (2003, p. 49), “o ‘pensamento liminar’ situa-se ainda dentro do imaginário do sistema mundial moderno, mas reprimido pelo domínio da hermenêutica e da epistemologia enquanto palavras-chave que controlam a conceitualização do saber”; assim, o pensamento liminar desenvolve sua própria genealogia dos saberes: a epistemologia das margens. Tal fenômeno vai contra a subalternização do conhecimento e, por isso mesmo, agencia as histórias locais para que possam absorver os projetos globais.

Estas não são apenas contra-histórias ou histórias diferentes; são histórias esquecidas que trazem para o primeiro plano, ao mesmo tempo, uma nova dimensão epistemológica: uma epistemologia da, e a partir da, margem do sistema mundial colonial/moderno, ou, se quiserem, uma epistemologia da diferença colonial que é paralela à epistemologia do mesmo (MIGNOLO, 2003, p. 83).

Evidentemente, se é uma força de contra-ataque, a epistemologia das margens só existe porque existe a colonialidade do poder/do saber/do ser, a qual reforça a organização geoeconômica do mundo e gerencia a diferença colonial ao ser um contínuo de exploração das nações mais ricas e desenvolvidas do planeta em relação às mais pobres e menos desenvolvidas. Em outras palavras, é uma outra forma de controlar, usurpar e explorar, intimamente ligada às novas/velhas propostas neoimperiais do sistema mundial moderno; agora, contudo, altamente implementada pelas artimanhas tecnológicas. Se o colonialismo europeu findou, a partir da independência em massa das colônias, estas nações engendraram formas de continuar a sugar tantos lugares do planeta, num progressivo projeto de exploração, quer de mão-de-obra, quer de recursos naturais. A colonialidade do

poder deseja manter um padrão de poder global que age, estrategicamente, na naturalização das hierarquias.

Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo **conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus**. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2005, p. 118, grifos nossos).

Assim, o pensamento liminar age diretamente contra o que grifo na citação acima: a perspectiva eurocêntrica do conhecimento e a relação colonial de dominação. Não obstante, ganha corpo o movimento de descolonização das mentes na América Latina e, com isso, a possibilidade de uma educação decolonial, tal qual incorporado no fazer crítico e literário de Cidinha da Silva. Com este propósito, transita-se pela inter-trans-culturalidade, não somente rompendo com a naturalização das hierarquias e dos projetos de dominação como também viabilizando formas de sustentar este projeto decolonial com a projeção das distintas realidades locais face as globais, em especial na recuperação da valorosa contribuição africana em terras brasileiras.

A colonialidade do poder é ambiciosa e estratégica, busca controlar a economia, a autoridade, a natureza, o gênero e a sexualidade, a subjetividade e o conhecimento dos mais diversos pontos do planeta. Alia-se à uma diretriz de posicionamento neoimperial do mundo. Assim sendo, a epistemologia das margens necessita ser igualmente ambiciosa e estratégica, revertendo a diferença colonial e a geopolítica do conhecimento. Quando a América Latina lança sujeitos vencedores do prêmio Nobel de Literatura para o mundo todo tomar conhecimento, executa com sucesso esta proposta. O pensamento liminar existe para libertar os indivíduos e suas mentes assim como, de dentro do olho do

furacão, revelar soluções criativas e performances inovadoras, já que conhecimento é poder. Diante desta perspectiva, atua Cidinha da Silva, basta visitar o seu blog e perceber, de imediato, a potência de suas ações: <http://cidinhadasilva.blogspot.com/>

Diante deste prisma de atuação e fortalecimento do Grupo Modernidade-Colonialidade, desenvolve-se o conceito fenômeno “Giro decolonial”⁶, cunhado por Nelson Maldonado-Torres, em 2005, para descrever, basicamente “o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade”, conforme Ballestrin (2013, p. 105). Alguns autores usam “inflexão decolonial” como sinônimo de “giro decolonial” para explicar esta virada fundamentalmente epistêmica, colocando à prova as diretrizes eurocêntricas ao propor uma nova forma de agir-pensar no mundo. Para Munsberg e Ferreira da Silva (2018, p. 151) “Trata-se de um projeto político que vai além da compreensão das lógicas da colonialidade desde um lugar “outro”. Propõe a decolonialidade do poder, do saber e do ser, como estratégia e recurso para a construção de um pensamento outro”. Como válvula propulsora deste movimento, do giro decolonial no Brasil, investigamos as narrativas de Cidinha da Silva, a propor formas decoloniais de afrobrasilidade e de visibilidade e propagação da escrita feminina de autoria negra.

127

LUANA, a guerreira graciosa

O conto Luana é o quarto conto da terceira parte do livro supracitado e, de acordo com a numerologia, o número quatro representa tudo o que é sólido; indica também estabilidade, progresso e organização. Esta seara um pouco mais holística, inaceitável pelos padrões acadêmicos contemporâneos, também está no nome desta que batiza o nosso conto, *a guerreira graciosa*, um dos sentidos encontrados para o nome Luana.

Baseado em um fato real⁷, pelo qual a ficção funde com o factual, esta narrativa irá tratar da vida desta garota de 18 anos, moradora do Jardim Irene na

⁶ Originalmente: *decolonial turn*.

⁷ De acordo com o encarte do livro esta história fora registrada em forma de um boletim de ocorrência registrado em uma delegacia paulistana. O caso foi reiteradamente narrado por um

Zona Sul de São Paulo. A escrita deste conto se caracteriza pela atmosfera jornalística, porém, sem perder o caráter de uma memória saudosista de alguém que conhecia bem a garota. No primeiro parágrafo, já temos informações importantes sobre a jovem:

Luana tem dezoito anos. É moradora do Jardim Irene, Zona Sul de São Paulo. Mãe de Diogo, dois anos, e divide um barraco na frente da casa da mãe com Rogério, pai do menino. Luana fez cursinho comunitário e passou no vestibular. Está na faculdade e dá a maior força para sua turma também entrar pra *facu*. Tem emprego fixo (é estagiária em um banco) e toca um pandeiro de fazer inveja à Martinália. O Irene todo se orgulha de Luana. É a menina dos olhos da vila onde mora (SILVA, 2010, p. 61).

Neste trecho de apresentação, da Silva faz um jogo de escrita que permite com que o leitor se guie pelo seu próprio caminho naturalizado através de olhares preconceituosos e normalizados pelas manchetes brasileiras sobre assuntos direcionados ao sujeito negro. A gravidez na adolescência e a evasão escolar como efeito da mesma, a rara presença do pai na educação dos filhos, fatos que não acontecem no conto e a geração de emprego, por exemplo. Todavia, a quebra de expectativa se dá justamente por sabermos, através da história, que esta garota consegue seguir a vida de maneira um pouco diferente do que o vivenciado e esperado para uma garota ‘periférica’. Luana é “diferente” por ser uma quebra no paradigma generalizado sobre o conceito de periferia e de seus moradores, uma espécie de ponto fora da curva diante de preconceitos profundamente estruturados na sociedade brasileira, alguns quase clichês, inclusive: “se é mulher é fraca... se é negro é pobre...” e outros absurdos desta cruel natureza que caracteriza esta nação.

Ainda neste contexto de pré-julgamento existencial, outra observação é em relação à atmosfera que Luana aparenta vivenciar. Em um trecho do conto é narrado que: “A vida ameaçou parar um pouco, mas Luana teve apoio da mãe, D. Marisa, e se manteve estudando. Terminou o ensino médio, fez o cursinho comunitário, [...] e está na faculdade. Que orgulho!!” (SILVA, 2010, p. 61). Esta aura parece fazer jus com as definições que caracterizam o número quatro, afinal, Luana parece ter uma vida muito mais estabilizada do que alguns de seus colegas

padre progressistas, comprometido com a preservação da vida de seus fiéis, durante a Homilia dominical, no afã de mobilizar o público da missa a votar a favor da proibição do porte de armas e munições, no referendo de 2005[...].

de bairro, já que ela “é a menina dos olhos da vila onde mora.” (SILVA, 2010, p. 61), como se ela fosse a canonização de uma menina que dá certo por ser “esforçada” e “lutadora”. O racismo estrutural que forja nossa cultura usa de adjetivos para suavizar algumas de suas facetas sórdidas. A título de exemplo, Luana “caminha para dar certo” não porque os demais são criminosos ou ‘não caminham’, na verdade, a protagonista tem encontrado na narrativa alguma forma que rompe um pouco com os padrões coloniais racistas que impedem todos os que não são brancos de estarem de igual para igual em pleno Brasil do século XXI.

O *plot-twist* da narrativa acontece quando a protagonista é baleada na entrada de sua vila, após uma discussão em um transporte público. Discussão da qual ela mesma não fizera parte:

A turma já desceu do ônibus e está concluindo os dez minutos de caminhada até o início da ponte sobre o córrego, único caminho para entrar na vila. O rapaz da arma passa para o banco do carona, o irmão para o banco do piloto, acelera e o irmão passa pelos jovens gritando e atirando. Desespero total. As pessoas correm. Fogem. Duas pulam no córrego. Gente ferida, gente morta. **Luana tomba abraçada aos cadernos.** Muito sangue jorra da cabeça e das costas. Rogério grita, pede socorro. Todos os que estão em condição de gritar, gritam (SILVA, 2010, p. 63, grifos nossos).

Tragicamente, Luana é mais uma vítima da violência que impera em um Brasil que não protege seus jovens, sobretudo os moradores de comunidades periféricas. Por outro lado, a simbologia de tombar abraçada aos cadernos é metafórica em um país que tem por característica a política da elitização do ensino onde muitos jovens, literalmente, morrem para poder estudar. Tiroteios em comunidades, atentados às escolas, sucateamento da educação e desvalorização dos professores, todas estas questões também tombam abraçadas às diárias Luanas assassinadas⁸, esquecidas e substituídas pela pseudojustiça desse país.

Melancolicamente, a quebra de expectativa ocorre quando nos damos conta de que Luana não concluirá seus objetivos, pois fora-lhe tirado o direito à vida. O pior disso tudo é perceber que esta violência está em todos os lugares, pois nem o

⁸ Para mais informações acerca da violência retratada na Literatura, conferir a obra:

AMORIM VIEIRA, Elisa; RIBEIRO COELHO, Haydée (orgs.). *Literatura, outras artes e violência nas Américas*. Porto Alegre: Editora Letral, 2019.

princípio básico do acesso à educação não é democrático como nos afirma Aguiar (*apud* TEDESCHI, 2013).

O processo educativo seria importante para propiciar o desenvolvimento da consciência crítica. Tal consciência se manifestaria na capacidade de escolher, de forma autônoma, entre as várias concepções existentes na sociedade aquelas que favorecem a emancipação e transformação. O processo histórico de formação da nação brasileira relegou aos povos de origem negra [...] uma posição de subalternidade, definindo lugares sociais, hierarquias e valores que os associam à inferioridade ao atraso cultural, à passividade (AGUIAR *apud* TEDESCHI, 2013, p.104).

A mãe, propulsora da jornada de protagonismo da filha, vê-se obrigada a enfrentar a sórdida realidade pela imagem da morte impregnada no chão bruta da ponte como um sinal constante e doloroso de ter-se consciência de que não basta enfrentar as atrocidades da vida, mas precisamos constantemente sermos lembrados dela, das piores maneiras possíveis. Não é fácil ser mulher neste mundo tampouco o é ser uma mulher negra. “[...] o sangue da filha transformado em mancha no chão da **ponte**. Todo dia tinha de vê-lo, pois a **ponte** era o **único** caminho para sair da vila [...]” (SILVA, 2010, p. 63, grifos nossos). A ponte é outro símbolo que une dois mundos, seja o físico ou o espiritual, o da margem e o do centro; onde o centro é o local mesclado não permitindo haver distinção entre os que ali estão. Assim sendo, Cidinha da Silva resgata, por meio de uma matéria jornalística, a realidade do povo negro romantizado, por diversas vezes, como se fossem peças de um jogo distante. Nem a exotização da crença do “ela deu certo” fora permitido, pois quando de fato o sucesso financeiro vem, seu veículo ainda poderá ser parado. O ciclo não termina.

Exatamente nesse sentido, Denise Almeida Silva (2019, p. 41) conclui que analisar “a violência no contexto da literatura afro-brasileira pressupõe que se observem os contornos específicos que esta assume no contexto do universo humano, social e cultural afrodescendente, no qual, frequentemente, etnia, classe social e gênero subjazem à prática da violência”. Sabemos todos que a violência, em especial a urbana, é fomentada pelo sistema de controle que nutre a colonialidade do poder, conforme exposto antes, e dentro dos centros das grandes metrópoles, existem suas margens, as quais, por sua vez, também têm seus próprios centros. Desta forma, a violência acaba sendo uma teia que trama todas as fraturas de uma sociedade e expõe que o modelo vigente de outremização dos sujeitos não dá certo, pois a dignidade humana apela, em todo instante, seu direito

a existir. Por este viés de análise, Leoné Astride Barzotto (2019, p. 134), ao estudar a violência por meio da Literatura, expõe que:

Palco do dinamismo capitalista, as metrópoles representam espaços de duras contradições ao tornar evidente a convivência, lado a lado, da opulência e da miséria. A Literatura, como um processo de representação do real, não escapa, obviamente, das garras da violência; vários autores contemporâneos retratam, através de textos, a violência urbana.

E, assim o faz, igualmente, a escritora Cidinha da Silva ao fazer literatura com fragmentos do real; um factual que, ao virar ficcional, representa a sua própria história, a sua própria luta e, ao ser metonímico este fenômeno, também ao seu povo e a sua nação.

TV A GATO – quem paga o quê?

O outro conto de Cidinha da Silva irá abordar a relação do “gato” e suas possíveis causas. De acordo com o Código Penal, o furto de energia elétrica se enquadra no artigo 155 do mesmo e, em determinadas situações, o crime pode ser enquadrado como estelionato, o que é previsto no artigo 171 do já citado Código. Silva, neste conto, faz uso da ironia para descrever em duas perspectivas a diferença de quando este crime é feito pela comunidade mais pobre e, ironicamente, pelos mais ricos.

131

Silva abre o conto da seguinte forma:

Você sabe que às vezes o pessoal da favela faz gato não é só pela falta, **mas também pela revolta**. Você imagina o que é no inverno só ter água quente pro banho se esquentar a gás ou a lenha, porque não há energia elétrica? Andar a favela inteira com as suas sacolas de lixo debaixo do braço até o asfalto, porque caminhão coletor não sobe o morro? A moçada então, não perdoa. Esperança desacreditada, fermentada pela falta de perspectiva vira revolta (SILVA, 2010, p. 87, grifos nossos).

O que se percebe é que esta escrita descreve, na verdade, uma relação com o que Mbembe (2014) desenvolve por zoneamento: “Graças às práticas de zoneamento, um <<imperialismo da desorganização>> manufactura desastres e multiplica um pouco por todos os lados as condições de exceção, alimentando-se da anarquia” (MBEMBE, 2014, p. 17). Quando serviços de saneamento básicos e de eletricidade, por exemplo, não são distribuídos de acordo com a necessidade da

população, delega-se a esta a falta de dignidade e de igualdade previstas pela Constituição de 1988.

A autora também aborda a relação de outremização que, de acordo com Bonnici (2005) “[...] é o processo pelo qual o discurso imperial fabrica o *outro*. O outro é o excluído que começa a existir pelo poder do discurso colonial. Constituiu-se o Outro colonizador quando os outros colonizados são fabricados”. A outremização vinculada à população de comunidade está nos discursos que rondam e habitam o imaginário de nossa sociedade, uma vez que eles possuem o poder imagético de transformar tais sujeitos em criminosos, dentre outros adjetivos inferiorizantes. A comunidade quando “bem vista” vira ponto de turismo exótico, assim como descreve a escritora: “Vieram os sambistas do asfalto e fizeram os sambas que **romantizaram a pobreza**, como se viver do nada e das sobras fosse bom” (SILVA, 2010, p. 87, grifos nossos).

A escritora descreve, um pouco mais a frente, um fato possivelmente desconhecido para os moradores de áreas distantes das comunidades:

Mas, veja bem: assim como um vivente tem direito à água potável, tem também direito à programação televisiva de qualidade. Para obtê-la, no Brasil, é preciso pagar uma assinatura. Suponhamos que você possa pagar. Ocorre que a empresa prestadora do serviço acha que o lugar onde você mora não é digno dele. E você, além de perguntar-se **onde mora a lógica capitalista da empresa**, faz o quê? Os meninos fazem gato (SILVA, 2010, p. 87-88, grifos nossos).

Este trecho corrobora com a questão do preconceito de lugar porque, uma vez que o sistema capitalista preza o lucro, não há razão para serviços, aparentemente de fácil resolução, como o de TV a cabo não serem disponibilizados para a população das comunidades, como a própria autora descreve. O capitalismo não visa somente o lucro, mas também a exclusividade de seus clientes, a qual determina quem pertence a um grupo e quem não pertence, sendo mais uma estratégia da colonialidade do poder para garantir a estratificação e o distanciamento. Por esse prisma, o pensador MBEMBE (2014, p. 14) dialoga mais sobre esta relação entre o capital e o homem ao expor que: “hoje a tragédia da multidão é não poder já ser explorada de todo, é ser objeto de humilhação numa humanidade supérflua, entregue ao abandono, que já nem é útil ao funcionamento do capital” (MBEMBE, 2014, p. 14.). O mesmo trecho ainda descreve a necessidade do excluído se sentir incluído na sociedade em que vive, afinal, o que separam estes mundos são poucas ruas, como descreve MBEMBE (2014): “Na verdade, existe apenas um mundo. Ele é um Todo composto por mil

partes. De todo o mundo. De todos os mundos” (MBEMBE, 2014, p. 300). Desta forma, o conto de Cidinha da Silva põe em xeque toda uma discussão em torno do direito da população mais pobre ter acesso aos meios de comunicação e da mídia de entretenimento. Será mesmo que basta pagar para ter este direito? Parece-nos que não é o suficiente diante do manual capitalista e de suas normas de ‘etiqueta’. O conto é um soco no estômago de uma sociedade que se intitula democrática e igualitária, como se diz a nossa.

Aos moradores da comunidade, a sociedade de consumo relega os processos de guetização e de violência para, ao tempo devido, acusar seus membros de delitos num círculo vicioso de objetificação dos sujeitos e de seus fazeres; essa mesma sociedade entende os benefícios da tecnologia e do entretenimento devem ser privilégios de quem, supostamente, consegue financiá-los. Assim, o círculo vicioso e a revolta só se fortalecem: “Esperança desacreditada, fermentada pela falta de perspectiva vira revolta” (SILVA, 2010, p. 87).

Ao concluir o conto, a autora ironiza: “E quer saber de outra coisa? O prédio do seu vizinho aluga apartamentos com TV a cabo incluída. Só que os usuários não pagam nada. Nem a administração. Ninguém paga. É gato.” (SILVA, 2010, p. 88). A autora trabalha a questão da desigualdade e, principalmente, das infrações que estão em todas as classes. Porém, historicamente, a justiça brasileira costuma ter pesos e medidas correspondentes ao infrator e não ao crime. A brincadeira de mudança de perspectiva proposta no final do conto por da Silva é, na verdade, o dedo que aponta para onde, de fato, começa o crime. Por abordar um elemento corriqueiro como a assinatura de uma TV a cabo, a escritora aprofunda as questões sobre as privações de acesso que vão muito além da falta de dinheiro. A escrita literária de Cidinha da Silva luta contra a colonialidade do poder (2005) de Quijano, a qual coloca a comunidade negra em locais pré-estabelecidos pelo racismo estrutural do qual se alimentam de discursos vis, pelos quais o corpo negro ainda é alvo da tentativa de manutenção de domínio neocolonial. Por outro lado, a expressão da realidade da TV a gato é uma demonstração de como a gnose liminar se efetiva, na rebeldia, à contrapelo, um outro pensamento é construído e, ao tecer as linhas literárias nesses contos, a autora também colabora para a consolidação de uma epistemologia das margens, tal qual explicamos no item do giro decolonial acima.

CONSIDERAÇÕES finais

Os contos trabalham o afro-rizoma como forma de resistência⁹; não nos é mais permitido ler tais narrativas somente com o caráter recreativo: a dívida e o sofrimento carregados pela escrita são maiores do que o direito à alienação. A escrita afrodescendente carece de espaço, de debates, de discussões e uma reorganização do cânone em nossa literatura. Marginalizar o outro é um caminho fácil para a manutenção do poder do discurso hegemônico, pois ele existe desde o primeiro momento do domínio do corpo do outro. De acordo com Bonnici,

Quem tem poder, tem controle do conteúdo do saber e da maneira como é fabricado esse saber. Por exemplo, o europeu e o colonizador, que têm o saber (a construção da escrita e a produção dos textos literários), mantinham seu poder sobre o Oriente e sobre as colônias justamente porque teve um papel importante na construção do império devido a seu papel de controle da ideologia dominante (SAID, 1995, *apud* BONNICI, 2005). O poder, portanto, fabrica a “verdade” e o desejo dos colonizadores europeus de controlar os outros povos foi acompanhado pela confirmação dos valores europeus [...] como verdadeiros, universais e absolutos. O discurso eurocêntrico que dominou o mundo colonial e pós-colonial ainda mantém resíduos profundos, notoriamente de difícil extirpação, na mentalidade colonizada (BONNICI, 2005, p. 22).

A história da população Negra no mundo é marcada pela separação, dor, diáspora, subserviência e mais tantos outros traumas. Nossa geração é neta, bisneta da colônia, nossos vizinhos estão na mira das estatísticas dos jovens desempregados, assassinados e apagados pelo sistema, em um ciclo estruturado da desigualdade que se intensificou durante a pandemia de 2020.

A literatura afrodescendente nos apresenta, de novo e de novo, os motivos que faz “o Negro ser na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito, em mercadoria” (MBEMBE, 2014,

⁹ BONNICI (2005, p. 50) “[...] uma das estratégias mais eficazes na teoria do discurso colonial é a ética de leitura. É notória a proibição colonial da escrita e a contenção praticada pelo poder metropolitano à literatura anticolonialista. A arqueologia do passado colonial embutido no saber ocidental provoca a investigação crítica e uma escuta atenta às rupturas nativas e às reestruturações dos discursos eurocêtricos. Em muitos casos o silêncio nativo é tão abrangente que fica a convicção de que a pessoa colonizada foi como que totalmente riscada pela escrita ocidental.

p. 19). Estes textos são a memória, a história e a ancestralidade pós-colonial negada pela sociedade moderna, os quais jamais deixaram de existir. Sua história marcada pela tentativa do apagamento, através do “branqueamento do Brasil”, da relação de subordinação e clausura causadas pelo Outro é a prova de que este movimento não irá se calar e muito menos se render.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA SILVA, Denise. Violência, narrativa e ética em contos afro-brasileiros contemporâneos. In.: AMORIM VIEIRA, Elisa; RIBEIRO COELHO, Haydée (orgs.). *Literatura, outras artes e violência nas Américas*. Porto Alegre: Editora Letra1, 2019, p. 41-62.

AGUIAR, Márcio Macedula. “Educação e relações raciais: e (re)conhecimento das relações étnico-raciais para o combate ao racismo”. In: TEDESCHI, Losandro Antonio (Org.). *Leituras de Gênero e Interculturalidade*. Dourados, MS: UFGD, 2013. p. 103-112.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11. Brasília, maio-agosto de 2013, p. 89-117.

BARZOTTO, Leoné Astride. Representações da violência de gênero em contos freirianos. In.: AMORIM VIEIRA, Elisa; RIBEIRO COELHO, Haydée (orgs.). *Literatura, outras artes e violência nas Américas*. Porto Alegre: Editora Letra1, 2019, p. 133-156.

BONNICI, Thomas. *Conceitos-Chave da Teoria Pós-Colonial: coleção fundamentum*. – Maringá. PR: Eduem, 2005.

BONNICI, Thomas. *Teoria e crítica literária feminista: conceitos e tendências*. – Maringá: Eduem, 2007.

BRANDÃO, Saulo Cunha de Serpa.; RODRIGUES, Solange da Luz. “A Escrita de Autoria Feminina: Rompendo o silêncio”. In: CARVALHO, Diógenes Buenos Aires de; MELO, Bárbara Olímpia Ramos de Melo; SOUZA, Raimundo Isídio. *Linguagens, Cultura e Discurso*. Jundiaí, Paco Editorial: 2014. p. 267-288.

CANDIDO, Antônio. A literatura e a formação do homem. *Remate de Males*, 3 dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8635992/3701>. Acesso 10 jul. de 2019.

Código Penal. *Presidência da República*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em 09 jul. 2019.

DUARTE, Eduardo de Assis. “*Por um Conceito de Literatura Afro-Brasileira*”. In: BONNICI, Thomas.; ZOLLIN, Lúcia Osana. *Teoria Literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 4ª ed. ampl. e rev. – Maringá: Eduem, 2019. p. 369- 388.

Literafro. Autoras. Cidinha da Silva. Disponível em <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/186-cidinha-da-silva>. Acesso em 09, jul, 2019.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Antígona, Portugal, 2014.

MENDES, Ana Cláudia Duarte. *A ancestralidade no centro da narrativa, em Lueji de Pepetela*. Dourados – MS: Nicanor Coelho Editor, 2012.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / Projeto globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MUNSBURG, João Alberto Steffen; FERREIRA DA SILVA, Gilberto. Interculturalidade na perspectiva da descolonialidade: possibilidades via educação. *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*. Araraquara, v. 13, n. 1, jan.-mar., 2018, p. 140-154.

OLIVEIRA, Sandro. “*Séculos de Arte e Literatura Negra*”. In: SOUZA, Forentina; LIMA, Maria Nazaré. *Literatura afro-brasileira*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. p. 39-76.

QUIJANO, Anibal. *A colonialidade do poder: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SILVA, Cidinha da. “*Luana*”. In: *Cada tridente em seu lugar*. 3. ed., ver. Belo Horizonte: Mazza produções, 2010.

SILVA, Cidinha da. “*TV a gato*”. In: *Cada tridente em seu lugar*. 3 ed., ver. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.

Artigo recebido em: 21 de setembro de 2020.

Artigo Aprovado em: 29 de dezembro de 2020.



**O CORPO PRIMITIVO CONTEMPORÂNEO da/na margem não
tecno(lógica)**

**EL CUERPO PRIMITIVO CONTEMPORÂNEO de/en el margen no
tecno(lógica)**

**THE CONTEMPORARY PRIMITIVE BODY of/on the non-techno(logic)
margin**

Marcos Antônio Bessa-Oliveira¹ & Larissa Rodrigues²

Resumo: Este trabalho emerge como pesquisa em Arte a partir de inquietações referentes às relações entre corpo, arte e tecnologia promovendo reflexões sobre a concepção de corpo na contemporaneidade. Entendendo que a tecnocolonização (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019) emerge de um pensamento pós-moderno que insiste em desqualificar os corpos que não se inserem nos padrões de corpos-tecno(lógicos) contemporâneos, por meio da pesquisa bibliográfica e a partir das minhas vivências como discente do curso de Artes Cênicas, queremos impulsionar uma reflexão contramoderna em arte e tecnologia, destacando minha *corpo-política* (MIGNOLO, 2010), inscrita como sujeito periférico em relação aos grandes centros tecnológicos e de arte, como um produtor de arte, de cultura e de conhecimento. Evidenciando que a visão de um corpo preso e obediente à tecnologia implica uma supremacia e um discurso sobre o corpo que não devemos perpetuar, por meio desta pesquisa lhe convido então a experimentar um olhar sobre o seu íntimo

¹ Marcos Antônio Bessa-Oliveira é Professor na UEMS (nas Graduações em Artes Cênicas, Dança e Teatro e no PROFEDUC), é Coordenador do NAV(r)E – Núcleo de Artes Visuais em (re)Verificações Epistemológicas – UEMS/CNPq. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4783-7903>. Email: marcosbessa2001@gmail.com.

² Larissa Rodrigues é Graduada em Artes Cênicas pela UEMS. É membro do NAV(r)E – Núcleo de Artes Visuais em (re)Verificações Epistemológicas – UEMS/CNPq. E-mail: laris.larry@gmail.com.

individual, você que é feito de carne e sangue, dotado de percepções, desejos, instintos e potencialidades, promovendo uma pequena amostra do que está guardado em todos nós e que a tecnologia não tem o poder de extinguir as nossas *biogeografias* (BESSA-OLIVEIRA, 2016).

Palavras-chave: Arte; Tecnologia; *Corpo-política*.

Resumen: Este trabajo surge como investigación en Arte a partir de preocupaciones sobre las relaciones entre cuerpo, arte y tecnología promoviendo reflexiones sobre el concepto de cuerpo en la época contemporánea. Entender que la tecnocolonización (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019) surge de un pensamiento posmoderno que insiste en descalificar cuerpos que no encajan en los patrones de los tecnocuerpos(lógicos) contemporáneos, a través de la investigación bibliográfica y de mis experiencias como estudiante de el curso de Artes Escénicas, queremos incentivar una reflexión contramoderna en el arte y la tecnología, destacando mi *cuerpo-política* (MIGNOLO, 2010), inscrito como asignatura periférica en relación a los grandes centros tecnológicos y artísticos, como productora de arte, cultura y conocimiento. Evidenciando que la visión de un cuerpo atrapado y obediente a la tecnología implica una supremacía y un discurso sobre el cuerpo que no debemos perpetuar, a través de esta investigación te invito a experimentar una mirada a tu íntimo, tú que estás hecho de carne y hueso, dotado de percepciones, deseos, instintos y potencialidades, promoviendo una pequeña muestra de lo que todos tenemos almacenado y que la tecnología no tiene el poder de extinguir nuestras *biogeografias* (BESSA-OLIVEIRA, 2016).

Palabras clave: arte; Tecnología; *Cuerpo-política*.

Abstract: This work emerges as research in Art from concerns regarding the relationships between body, art and technology promoting reflections on the concept of the body in contemporary times. Understanding that technocolonization (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019) emerges from a postmodern thought that insists on disqualifying bodies that do not fit into the patterns of contemporary (logical) techno-bodies, through bibliographic research and from the my experiences as a student of the Performing Arts course, we want to encourage a counter-modern reflection in art and technology, highlighting my *body-politics* (MIGNOLO, 2010), inscribed as a peripheral subject in relation to the great technological and art centers, as an art producer, culture and knowledge. Evidencing that the vision of a body trapped and obedient to technology implies a supremacy and a discourse about the body that we must not perpetuate, through this research I invite you to experience a look at your intimate individual, you who are made of flesh and blood, endowed with perceptions, desires, instincts and potential, promoting a small sample of what is stored in all of us and that technology does not have the power to extinguish our *biogeographies* (BESSA-OLIVEIRA, 2016).

Keywords. Keyword: Art; Technology; *Body-politics*.

INTRODUÇÃO – O corpo que sente, faz e sabe!

Desprender-se significa não aceitar as opções que lhe brindam. Não pode evitá-las, mas ao mesmo tempo não quer obedecer. Habita a fronteira, sente na fronteira e pensa na fronteira no processo de desprender-se e resubjetivar (MIGNOLO, *Desafios descoloniais hoje*, p. 19).

Este trabalho é o desdobramento de uma pesquisa que pretende provocar a reflexão acerca do corpo contemporâneo que vivencia a era da tecnocolonização (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019) e como esse contexto na Arte vem desconstruindo o pensamento moderno de que o corpo é obsoleto e “preso” à tecnologia, transformando em obsoleta a própria ideia de que a matéria biológica-cultural-social é mero instrumento da tecnologia.³ A partir de pesquisa bibliográfica buscamos impulsionar uma discussão em Arte e tecnologia aliada ao meu percurso como discente do curso de Licenciatura em Artes Cênicas na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul, Unidade Universitária Campo Grande.

Somos levados a acreditar todos os dias que estamos desumanizados, anestesiados, quando na verdade só nos é permitido ser corpo contemporâneo quando o pós-modernismo entende que esse corpo da diferença cultural é um protótipo de corpo, ou seja, apenas por meio de discursos hegemônicos do *biopoder* (FOUCAULT, 1987) e do controle do sujeito de poder ser descolonial que esses corpos subalternizados são postos à qualidade de contemporâneos, de ser mais. Colocando em detrimento todos os corpos das margens não

139

³ Juntamente com o orientador desta pesquisa, tenho trabalhado na construção da reflexão que leva à compreensão melhor desse termo tecnocolonização por algumas razões que não a puramente de um corpo na arte vinculado à tecnologia enquanto arcabouço de criação/encenação. Queremos discutir por meio de conceituação epistemológica *outra* a ideia de que a tecnologia é também uma forma de poder que gera dependência para alguns corpos bem como o é um mecanismo de controle de corpos que não querem se render à tecnologia. Quer dizer, ora temos a tecnologia como prolongamento dos corpos, ora é a tecnologia quem quer encarcerar corpos que não se prendem à necessidade desta. Neste último caso, portanto, podemos dizer que são corpos que estão rompendo com a lógica geo, teo e historiográfica da colonização: Europa (séc. XV) e Estados Unidos (séc. XX) cristãos e ainda estão libertando-se da tecnologia como o mais novo processo de colonização: a tecno(lógica) da tecnocolonização.

tecno(lógicas) que não fazem parte dessa tecnocolonização, visto que o acesso não é democratizado.⁴

Entretanto, o corpo, ao mesmo tempo em que segue utilizando os aparatos tecnológicos, sente a necessidade de recorrer aos seus instintos mais primitivos, nos mostrando que existe o elo que liga corpo instintivo e corpo tecnológico e que, por meio das Artes da Cena assume novas formas de expressão.⁵ Se a partir da perspectiva pós-moderna o corpo da contemporaneidade só é contemporâneo porque participa da tecnocolonização, por meio da perspectiva descolonial podemos dizer que ele é primitivo contemporâneo porque tem a consciência de que sente, faz e sabe entendendo que o corpo *biogeográfico* (BESSA-OLIVEIRA, 2017) não pode mais ser condicionado ao mero depósito da tecnocolonização.

Para melhor compreensão de nossas reflexões estabelecemos a ideia de corpo primitivo contemporâneo, assim como refletimos sobre a sociedade da informação e as consequências e paradoxos derivados do advento da globalização e da cibercultura como agentes provocadores da tecnocolonização (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019). Em seguida há um relato referente à experiência do meu corpo primitivo contemporâneo, no curso de Licenciatura em Artes Cênicas da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, do qual traço um paralelo entre as minhas vivências, percepções/sensibilidades e a concepção do que, de fato, é entendido por arte, evidenciando minha *corpo-política* (MIGNOLO, 2010).

140

⁴ O tecno(lógicas) refere-se à ideia de que o corpo contemporâneo deve, logicamente, considerando nosso contexto atual, fazer uso e ser suporte da tecnologia. Assim, o corpo que não se tecnologiza, vamos dizer assim, por meio de aparatos virtuais – redes sociais, aparelhos eletrônicos contemporâneos, entre outros –, pode-se dizer, não existe.

⁵ Parece curiosa essa ideia de argumentar acerca de um corpo primitivo em pleno século XXI. Mas esta questão se deve ao fato de que os corpos de consciência descolonial estão se voltando para a Natureza, um retorno em que impera a razão-sensação-emoção enquanto condição indissociável. Logo, é uma questão primitiva no íntimo mais recôndito do corpo “humano e animal”, mas o é também a consciência de que o domínio sobre a Natureza não tem nos levando aos melhores resultados de “convivência” enquanto sujeitos que dependem dela para sobreviver. Do mesmo modo a questão da “expressão” se inscreve neste trabalho sob a perspectiva da existência/insistência do corpo, não da produção de um corpo-tecno-ou-não-(lógico).

Portanto, queremos promover uma reflexão contramoderna⁶ a respeito de arte, de corpo e de tecnologia entendendo que a visão de um corpo preso à tecnologia é moderna, visto que implica uma supremacia sobre o corpo que não devemos perpetuar. Por meio desta pesquisa, lhe convido a experimentar então um olhar sobre o seu íntimo individual, você que é feito de carne e sangue, dotado de percepções, desejos, instintos e potencialidades, promovendo uma pequena amostra do que está guardado em todos nós e que nem mesmo a tecnologia tem o poder de extinguir: as nossas *biogeografias* (BESSA-OLIVEIRA, 2016).

Na primeira ordem, essas *biogeografias* seriam, considerando o suposto aparato e amparo que as tecnologias dão aos corpos contemporâneos, a *corpo-política* que são corpos primitivos contemporâneos que não se rendem à tecnologia por compreendê-la mais como uma tecnocolonização de corpos que devem estar a serviço dos poderes instituídos pelo estado-nação ou pelas corporações que estabelecem que o corpo deva crescer, para trabalhar e consumir

⁶ A ideia de **(re)verificar** ou **(re)verificação** ou de **contramoderno** grafados nesta pesquisa não tem nenhuma relação com a ideia de reverificar pensamentos postos a fim de mantê-los. Menos ainda de fazer valer aquelas ideias modernas de construção de um pensamento unilateral. Muito pelo contrário, a predisposição do **(re)** ou de **contras** nas grafias apresentadas nesta e em outras pesquisas vinculadas ao NAV(r)E - Núcleo de Artes Visuais em (re)Verificações Epistemológicas - UEMS/CNPq - tem intenção primeira de fazer valer a ideia de que algumas colocações teóricas avançaram e muitas retrocederam para pensar as proposições artístico-culturais, crítico, teórica e pedagógicas da América Latina. Portanto, estamos ancorados na lógica de Boaventura de Sousa Santos (1999) quando diz NÃO ao **epistemicídio**, e pensamos isso mesmo em relação ao pensamento descolonial. Assim, bem como esta pesquisa, a tentativa do grupo de pesquisa, certificado pela UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul junto ao CNPQ – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, NAV(r)E - NÚCLEO DE ARTES VISUAIS EM (re)VERIFICAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS, é romper criticamente com qualquer noção binária de pensar as produções em Artes Visuais - indistintamente da linguagem (plástica, performática, cênica, escultórica etc). A proposição dos pesquisadores envolvidos no grupo é a de podermos fazer reflexões teóricas que pensem sem exclusividade (Lugar Nenhum) como centro, mas que têm um lócus tomado como ponto de partida (o estado de Mato Grosso do Sul (na fronteira Brasil/Paraguai/Bolívia)) das reflexões para pensar em (Lugares Todos), especialmente latino-americanos como produtores de saber. Pensamos assim já que a ideia é fazer (re)Verificações Epistemológicas das produções artístico-visuais de lugares com características fronteiriças (geográfico e culturalmente falando) tomando as formulações teórico-críticas da crítica biográfica, estudos pós-coloniais e da crítica cultural embasando as reverificações teórico-críticas levantadas.

e conseguir sobreviver em sociedade tecnológica/consumista. Logo, o corpo primitivo na contemporaneidade de que trato, que pode até remeter à ideia equivocada pré-histórica de corpo primitivo sem os aparatos tecnológicos disponíveis na atualidade, é, na verdade, aquele corpo que não se quer vinculado e dependente da tecnologia do encarceramento digital/virtual para conviver.

CORPOS DAS MARGENS não tecno(lógicas)

Neste exato momento em que começo a escrever esses registros, o meu sistema olfativo é acionado por meio da neurorecepção que se transforma em um agradável cheiro do que conhecemos como “Sopa paraguaia”⁷, trata-se da minha mãe Tania desempenhando uma ação que foi-lhe ensinada por meio da herança cultural, ou seja, neste caso, passada de avó para neta. Herança que não se aplica a mim visto que sempre estive na contramão do forno de barro ou na do forno a gás, privilegiando o uso do forno micro-ondas devido à sua praticidade, atendendo de forma veloz as vontades de uma nativa digital.

Segundo o norte-americano Marc Prensky (2001), as pessoas que nasceram após os anos 80 são consideradas nativos digitais, tendo o seu desenvolvimento biológico e social em contato direto com a tecnologia, apresentando uma relação de domínio em afinidade à utilização de aparatos tecno(lógicos), fato que foi e continua sendo intensificado a cada novo amanhecer no século XXI. Logo, as pessoas que nasceram antes da década de 1980 “viram” o mundo se transformar a partir de um poderoso processo de tecnocolonização (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019) em/nos seus corpos.

Se a minha bisavó Isabel fazia a sopa paraguaia em um forno de barro à lenha conhecido na cultura local como tatakua⁸ e fez uso dele até o fim de sua vida em meados de 1993. A minha mãe, mesmo conhecendo e dominando a técnica do forno de barro, após adquirir o fogão e forno elétricos passou a utilizá-los durante o processo de cozimento/execução da sopa, transformando o ritual em

⁷ Bolo de fubá de milho salgado, considerado prato tradicional da cultura Paraguaia, muito presente na cultura sul-mato-grossense.

⁸ Forno de barro em Guarani ainda muito usado na linha de fronteira Brasil/Paraguai nas cidades divisas/próximas Ponta Porã-BR e Pedro Juan Caballero-PY.

uma ação com maior praticidade, utilizando os mesmos ingredientes, porém com uma ferramenta elétrica, se privando de uma experiência que demanda tempo hábil.

Aquecer o forno de barro, buscar a lenha, colocar a lenha no forno, ascender o fogo, esperar a reação do fogo, esperar, esperar por aproximadamente três horas. Esperar o forno aquecer, colocar óleo e cebola em uma panela, levar ao fogo, esperar fritar, em seguida acrescentar fubá, leite e o queijo, mexer até que se forme uma massa homogênea, pegar uma assadeira, despejar a massa na assadeira e reservar. Olhar o forno e se estiver bem aquecido (dedução feita a olho nu) retirar a brasa com um tipo de vassoura que é feita de raízes e galhos de plantas, despejar a brasa no chão, jogar água, mais água até evaporar, pegar a massa da sopa, levar ao forno, cuidar a sopa por cerca de 40 minutos, retirar com cuidado, esperar esfriar, retirar da forma/assadeira e servir para finalmente comer.

O verbo “esperar” parece ter seus dias contados no mundo contemporâneo, justamente porque a relação espaço-tempo assume uma nova configuração, onde 24 horas de um dia são insuficientes para a demanda cotidiana de um humano contemporâneo. É esse cenário que vivenciamos, optando sempre para o que é mais rápido o que de certa forma facilita o nosso dia a dia. Fatos que compartilho nesta pesquisa com intuito de exemplificar como a tecnologia, desde a considerada mais simples hoje, no caso dos eletrodomésticos, exercem uma mudança sociocultural no cotidiano da espécie humana e conseqüentemente nos corpos que vivenciam a era tecnológica, o ciberespaço e a cibercultura, nos fazendo repensar o corpo e o espaço que habitamos como enfatiza Gabriela Salvador:

Esse espaço virtual, que o corpo passa a “habitar”, mudou a maneira de o homem se relacionar com o mundo, além de expandir os limites e possibilidades em muitas pesquisas sobre o corpo, bem como sobre sua comunicação e expressividade. Esse ciberespaço é explorado de diversas maneiras na dança contemporânea atual, que o utiliza infinitamente em suas criações, acrescentando relações de tempo e espaço bem mais complexas do que as até então conhecidas. Os espetáculos contemporâneos usam as novas tecnologias alterando a percepção – tanto dos artistas quanto dos espectadores – do corpo, mudando o olhar, canalizando a atenção e colocando o corpo em um espaço diferenciado do que antes era costume, dando-lhe a possibilidade de se transformar, até mesmo, em outros corpos ou outros objetos (SALVADOR, 2011, p. 25-26).

Ao se pensar esse contexto nas Artes Cênicas, meu lugar de fala, é inegável dizer que as linguagens da Dança e do Teatro andam na contramão em relação ao

que é imposto sobre o corpo, mesmo que os discursos homogeneizantes sobre arte insistam em desqualificar os corpos das margens não-tecnológicas). É justamente a consciência de ser e estar da/na margem que me leva a entender o meu corpo como um produtor de epistemologias que emergem do meu contexto, sobretudo da prática enquanto artista-docente-pesquisadora. Sendo assim, acredito no que Walter Mignolo diz a respeito da margem:

A “fronteira da civilização” em fins do século 19 tornou-se a “margem” do fim do século 20. Margens, ao contrário de “fronteiras”, não são mais linhas onde se encontram e dividem civilizações e barbárie, mas o local onde uma nova consciência, uma nova gnose liminar, emerge da repressão acarretada pela missão civilizadora (MIGNOLO, 2003, p. 404).

É por meio da prática e da consciência corporal durante a minha formação que pude compreender o meu corpo da diferença cultural como um produtor de arte, de cultura e de conhecimentos *outros*. Logo, acredito que discutir sobre a desumanização que o corpo biológico está sofrendo, atribuída a ascensão tecnológica, na contemporaneidade, como reforça a teorização pós-moderna, trata-se de uma reflexão e de discurso que não me servem mais! Justamente porque partem de uma premissa de que apenas reforça a ideia moderna de corpo como depósito.

Aqui estou argumentando contra a ideia de que o corpo é dependente na atualidade do uso da tecnologia contemporânea a fim de promovê-lo à atualização (sobrevida do corpo subalterno) no contexto global digital. Igualmente me refiro à noção de que o corpo tecnológico tornou-se um corpo desumanizado, por isso o corpo é atualizado – andrógeno em algumas linguagens para se manter em consonância com as obrigações/imposições da tecnocolonização. Logo, esse suposto corpo atual, nunca primitivo neste contexto de Era Digital e de virtualização é um corpo que depende dos complementos (por meio de um celular (*smartphone*), uma rede social ou mesmo de recursos computadorizados até no seu dia a dia doméstico e ainda de veículos cada vez mais “humanizados” por meio de inteligências artificiais) que são controlados pelos mesmos promotores dos projetos de universalização (séc. XV europeu) e de globalização (estadunidense séc. XX).

O objetivo deste trabalho configura-se em ir além de ideias modernas e também pós-modernas, promovendo uma reflexão contramoderna a respeito de arte, corpo e tecnologia. Ao invés de falarmos da anestesia corporal contemporânea, iremos nos atentar a expressividade, estesia, a latência, potência e

a existência viva do corpo da contemporaneidade, vivenciada por mim nas Artes Cênicas. Sendo assim, acredito que o pensamento de Helena Katz e Christine Greiner em relação à ideia de *corpomídia* (KATZ; GREINER, 2005) contribui para a imagem de corpo que refletimos nesses escritos:

O corpo vive no estado do sempre-presente, o que impede a noção do corpo recipiente. O corpo não é um lugar onde as informações que vêm do mundo são processadas para serem depois devolvidas ao mundo. O corpo não é um meio por onde a informação simplesmente passa, pois toda informação que chega entra em negociação com as que já estão. O corpo é o resultado desses cruzamentos, e não um lugar onde as informações são apenas abrigadas (KATZ; GREINER, 2005, p. 7).

O corpomídia rompe com a ideia tradicional que foi imposta pelo pensamento moderno, a dicotomia corpo e mente nos apresentando um corpo em fluxo que é parte da natureza em constante diálogo de troca, em uma infinita correlação de atravessamentos. Embora o homem seja tecnológico por essência, visto que molda a natureza a partir das suas necessidades, desde sempre, é exatamente a consciência de que o seu corpo vive em constante fluxo de trocas do/no lugar ao qual pertence que o torna dono de seu próprio tempo.

Portanto, é de suma importância deixar claro que a relação entre corpomídia e corpo primitivo contemporâneo está no pensamento de corpo soma, ou seja, o corpo como unidade, livre da dicotomia corpo físico/corpo psíquico como diz Gabriela Salvador:

Soma aqui é um conceito que entende que não se separa o corpo físico do corpo psíquico, emocional e espiritual. O corpo que é soma está em constante troca com o ambiente, com a sociedade, com a cultura e com as experiências por ele vividas (SALVADOR, 2010, p. 1).

Ao refletir sobre o meu corpo primitivo contemporâneo, esse corpo que é soma e que está em constante processo de troca e compartilhamento percebo um poderoso processo de tecnocolonização, conceito que queremos discutir por meio desta pesquisa.

Mas do que se trata a tecnocolonização?

Durante o desenvolvimento desta pesquisa, que apresenta uma revisão bibliográfica aliada às experiências que tive durante a formação em licenciatura em Artes Cênicas, sobretudo as *experivivências* que hoje complementam e compõem a artista-docente-pesquisadora que sou, juntamente com meu professor

orientador Dr. Marcos Antônio Bessa-Oliveira, chegamos à grafia do conceito que une tecnologia e colonização: tecnocolonização.

A tecnocolonização é uma intersecção entre o processo colonizador na contemporaneidade que é provocado a partir das estruturas, sistemas e discursos de poder oriundos da tecnologia. Esses discursos do tecnopoder, podemos dizer assim, insistem em desqualificar os corpos da contemporaneidade que não se inscrevem nos padrões midiáticos, digitais e formais, por isso tecno(lógicos), como ultrapassados e obsoletos, reforçando a ideia moderna de corpo que subjuga a matéria biológica-cultural-social e suas potencialidades naturais à meros coadjuvantes no que tange a arte, a cultura e ao conhecimento provocando uma colonização tecnológica, econômica, política social e até sensitiva/subjetiva.

A reflexão está também baseada nas discussões descoloniais que entendem o mundo ocidental a partir das implementações de diferentes geopolíticas do poder que sempre estão nas mãos dos países primeiro-mundistas: geopolítica energética, geopolítica do conhecimento, geohistórica, geoteologia, geografia política, geopolítica cultural, geopolítica da arte, geopolítica do alimento, sexual, de língua, de raça, de classe, gênero, de corpo, entre muitas outras que classificam o mundo em centros do poder e margens que obedecem. Logo, essas discussões não se concentram em binarismos que discutem simplesmente centros *versus* periferias, mas a instauração de poderes e desempoderamentos por meio agora da tecnocolonização.

146

O CORPO PRIMITIVO contemporâneo

A contemporaneidade nos sugere diversas e inesgotáveis fontes de conhecimentos, principalmente quando o instrumento para o saber se dá por meio da utilização de aparatos tecnológicos que têm o poder de transformar tudo que um dia já foi inacessível em acessibilidade concreta, mesmo que virtualmente. Portanto, falar de um corpo contemporâneo consiste em refletir para além da matéria biológica do agora, onde podemos dizer que o *smartphone* funciona como uma extensão corporal e este corpo e o mundo se encontram em constante transformação, na tentativa de suprir as necessidades e vontades do humano contemporâneo.

Pode dizer-se contemporâneo apenas quem não se deixa cegar pelas luzes do século e consegue entrever nessas a parte da sombra, a sua ínfima obscuridade. Por que

conseguir perceber as trevas que provêm da época deveria nos interessar? Não é talvez o escuro uma experiência anônima e, por definição, impenetrável, algo que não está direcionado para nós e não pode, por isso, nos dizer respeito? Ao contrário, o contemporâneo é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provêm do seu tempo (AGAMBEN, 2009, p. 63-64).

Ao perceber o facho de trevas que advém do meu tempo, que insiste em desqualificar o meu corpo como um produtor de arte, cultura e conhecimento, que o impõe a condição de ser menos perante a tecnocolonização, busco por meio desta pesquisa (re)afirmar o meu lugar enquanto corpo *biogeográfico* (BESSA-OLIVEIRA, 2017) que sente o que faz, que faz porque sente e sabe o que está fazendo, tornando-o corpo primitivo contemporâneo de seu próprio tempo. O contemporâneo, portanto, é aquele que percebe o seu tempo em distinção do passado como um tempo em que se constitui enquanto corpo: é nesta lógica que ainda nos serve Giorgio Agamben. Sobretudo, evidenciar uma consciência outra que foi apresentada a mim por meio da prática corporal durante a formação de Licenciatura em Artes Cênicas. Sendo assim, compartilho do pensamento de Edgar Nolasco:

Se a boutade moderna “penso, logo existo” ancorou a ordem do discurso científico moderno, com a insurgência de epistemologias outras estamos todos aprendendo hoje que sentimos, vivemos, estamos sendo e pensamos numa desordem epistemológica que contribui para a quebra de hierarquias e de ideias totalizantes, homogeneizantes, puristas e abstratas. (Abrindo um parêntese, é como se dissesse que as pesquisas, ou melhor, os resultados das pesquisas públicas realizadas, não podem mais servir apenas para decorar bibliotecas e estantes empoeiradas, mas devem contribuir com as diferenças e preconceitos que ainda grassam dentro da academia, nas ruas das cidades e na sociedade em geral.) (NOLASCO, 2019, p. 4).

Portanto, torna-se indispensável refletir sobre o mundo em que nos encontramos e vivenciamos hoje. Veremos o tempo e espaço dominados por corpos e culturas específicas, evidenciando a matéria biológica como instrumento de imposições. E ao falar do corpo primitivo contemporâneo se faz necessário questionar as imposições que foram concretizadas por meio de discursos do poder, levando em consideração o lócus enunciativo desses pensamentos impositivos que predominam na contemporaneidade, manipulando e ditando o que é arte, quem é cultura e o que gera conhecimentos, delimitando e submetendo corpos contemporâneos a *corpos*

dóceis (FOUCAULT, 1987). A partir disso, Marina Simão contribui quando ressalta:

Por biopoder, compreendo, a partir de Foucault (1987), como a prática do poder aplicada à vida dos indivíduos, enquanto coletivo, para o controle da espécie. Trata-se de um conceito aplicado ao coletivo para designar o controle naquilo que os indivíduos têm em comum, a vida. Assim, os objetos de saber são criados a fim de servir o poder, controlar os corpos. O biopoder atua através da força disciplinar, controlando e formatando os corpos, e a resistência, embora por oposição, não exclui o corpo das consequências das relações de poder. As redes sociais apresentam técnicas que, dentro dos processos disciplinares, tornam o corpo mais útil conforme se torna mais obediente e vice-versa (SIMÃO, 2017, p. 23-24).

Esta relação de *biopoder* é diretamente semelhante aos princípios da cibernética, onde o controle dos corpos e dos cibercorpos são executados por meio da utilização de aparatos tecnológicos. E um grande exemplo é a China que condicionou a sua população a um grande “*Big Brother*” a céu aberto, outro são os Estados Unidos com seus escândalos de espionagem universal. Controlar corpos sempre foi uma condição impositiva para o domínio, a marginalização e subalternização, visto que o corpo é morada de potencialidades múltiplas.

Mas será que somos mesmo corpos dóceis habitando a contemporaneidade e vivendo sobre enraizamentos medievais? Ou será que esta é mais uma história contada sobre o corpo a fim de dominá-lo? Acredito que somos corpos primitivos contemporâneos vivendo sobre um pensamento medieval que advém da sociedade, uma instituição que insiste em promover os discursos hegemônicos, subjugando o corpo à qualidade de ser menos, um corpo que vem tentando se inscrever na contemporaneidade por meio de discursos do biopoder.

Por exemplo, não sou uma pessoa que se inscreve no padrão social da atualidade, não tenho *instagram* e utilizo muito pouco às redes sociais, fato que é considerado praticamente uma heresia, me condicionando a um ser/corpo sem identidade, suspeito e não tecno(lógico). Logo, posso dizer que sou esse corpo primitivo contemporâneo que “habita” a condição não tecno(lógica)!

Mas o que de fato queremos discutir aqui são as relações do corpo contemporâneo, o corpo que não pode ser pensando sem um olhar direto para a tecnologia, haja vista que esse corpo está vivenciando todas as consequências da era da virtualização e da aceleração tecnológica na arte, na cultura e na produção de conhecimentos. O que acaba por nos levar aos seguintes questionamentos: Como o corpo primitivo contemporâneo se configura na Arte? Esse corpo está se

configurando como um corpo que repete? Como um corpo que obedece? Ou se constitui como um corpo que tem domínio sobre si próprio?

O termo “primitivo contemporâneo” que queremos difundir por meio desta pesquisa trata-se do corpo biológico, inerentemente dotado de potencialidades naturais: percepções, sensações, sentidos, instintos na contemporaneidade, ou seja, o corpo do “agora” e sua relação com a Era da virtualização, a cibercultura e seu elo com o que é entendido por primitivo, por estar ligado às relações sensoriais inerentes ao ser humano. Contudo, quero deixar claro que o termo primitivo contemporâneo não se trata de um conceito cartesiano, na tentativa de definir a tão complexa e diversa matéria corporal, mas sim de uma ilustração para as camadas de relações e sensações que irei relatar.

Levando em consideração meu lócus enunciativo, a cidade de Campo Grande, Mato Grosso do Sul, região considerada periférica em relação aos grandes centros do país (São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte...), acredito que esta pesquisa já evidencia minha *corpo-política* (MIGNOLO, 2010), estereotipada como “interiorano”, visto como inferior no que tange a arte, cultura, conhecimento e conseqüentemente à tecnologia, buscando seu direito de fala.

A minha inquietação referente ao corpo e a tecnologia parte da ideia de refletir sobre esse corpo do “agora” que é visto como um corpo tecnocolonizado sofrendo de uma anestesia corporal, sendo definido, limitado e estereotipado à qualidade de máquina, mas que tem suas potencialidades perceptivas, sensoriais despidas, elucidadas e reverenciadas por meio da arte. Por este motivo proponho, por meio dessas páginas, o pensamento de desprender-se da colonização moderna. Também desconstruir o pensamento pós-moderno de que a matéria biológica social é um instrumento que apenas repete aos comandos dados.

O corpo está em constante relação com o mundo exterior, pela pele ou pela roupa através da matéria corporal transformamos o meio e somos transformados, desenvolvendo processos cognitivos como enfatiza Andréa Bergallo Snizek:

O corpo transita, flutua, como e/com os pensamentos, é afetado e afeta o “meio”, experimentando as mudanças constantes que promove e às quais se submete, inaugurando, desencadeando e desenvolvendo processos cognitivos (2014. p. 47).

Assim como é inegável que as tecnologias estão mudando as formas que o ser humano ensina, aprende, pensa e se expressa, sobretudo como se coloca e se vê no mundo, configurando-se como um ser complexo: é notável a busca coletiva

e individual por autoconhecimento, emoção e liberdade. Sendo o ato de se expressar um meio pelo qual as pessoas conseguem alcançar níveis de autoconhecimento e liberdade. E é nas artes que o humano encontra uma abertura para refletir, experimentar e expor suas opiniões e desejos. Portanto, é de suma importância a reflexão de como o corpo da contemporaneidade se configura na arte, este corpo que pulsa, sente e emana, um corpo que é constantemente atravessado pela tecnologia.

Então, compreendo que não somos como “corpos dóceis” de Michel Foucault (1987), corpos submissos à (re)produção dos mesmos conhecimentos e da manutenção do discurso de ser e ensinar a ser corpo. Por isso, venho dar visibilidade ao corpo primitivo contemporâneo apresentando-o como produtor de arte, cultura e conhecimento *outros*, resignificando a visão estereotipada de corpo obediente sobre os corpos que habitam a contemporaneidade. Promovendo uma reflexão que te leve a desprender-se da ideia imposta de corpo submisso à tecnologia, não negando a tecnocolonização, mas estimulando uma consciência de que para ser um corpo contemporâneo é necessário questionar, repensar e reconfigurar o pensamento pós-moderno que impera sobre nossos corpos.

Assim, a corpo-política é o lado negro e a metade faltante da biopolítica que é apenas a metade da história: a corpo-política descreve as tecnologias descoloniais aplicadas aos corpos que se dão conta que foram considerados menos humanos, no momento em que tomam consciência de que o ato mesmo de ser descritos como menos humanos era uma consideração inumana. Portanto, a falta de humanidade atribuída a todas as populações não europeias é apresentada em atores imperiais, instituições e conhecimentos que tiveram a arrogância de decidir que certas pessoas que não lhes agradavam [ou que não gostavam deles], eram menos humanas. A corpo-política é um componente fundamental do pensamento descolonial, é um fazer descolonial e a opção descolonial para revelar, em primeiro lugar, as táticas da epistemologia imperial para afirmar a si mesma como *humanitas* do primeiro mundo desenvolvido e, por outro lado, levar o empreender da criação de saberes descoloniais que respondem às necessidades dos *anthropos* do mundo subdesenvolvido e em vias de desenvolvimento (MIGNOLO, 2010, p. 33). (Tradução livre minha)⁹

150

⁹ “Así, la corpo-política es el lado oscuro y la mitad faltante de la biopolítica que sólo es la mitad de la historia: la corpo-política describe las tecnologías decoloniales aplicadas a cuerpos que se dan cuenta que fueron considerados menos humanos, en el momento en que toman conciencia de que el acto mismo de ser descritos como menos humanos era una consideración inhumana. Por

Posso afirmar que sou uma *corpo-política* (MIGNOLO, 2010) evidenciada no meu fazer artístico, assim como no fazer docente, visto que as semelhanças entre o fazer artístico e o docente estão cada vez mais claras em minha mente, potencializando meu corpo primitivo contemporâneo e me fazendo enxergar o ser mais que sou na contemporaneidade. E isso independente da existência ou não de perfis com as minhas fotos, dados e diversos seguidores nas chamadas redes sociais. E é sobre essa potencialização que advém de um desprendimento do meu próprio pensamento referente ao meu corpo que se constituiu esta pesquisa, me proporcionando compartilhar o que relato a seguir.

O MEU CORPO PRIMITIVO contemporâneo

“E quando a dança acontece? Quando o corpo está disponível ao movimento para realizar uma comunicação através da expressão corporal, com a manifestação da dança de cada um” (MILLER, 2005, p.59). É dessa forma que entendo a dança hoje! Após um processo de quatro anos de estudos, entrega e aprendizado como discente do curso de licenciatura em Artes Cênicas na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul, Unidade Universitária de Campo Grande, posso afirmar que estou em um contínuo processo de desconstrução dos paradigmas estéticos, corporais e artísticos que me foram apresentados/construídos durante esses 29 anos.

Desde o meu início na graduação no ano de 2016 passei por diversas descobertas, sobretudo porque o curso é bivalente, contemplando as linguagens da Dança e do Teatro, onde a dança se configurou em mim a partir de um longo processo de aceitação e superação. Em contrapartida, fora do espaço acadêmico, meu corpo sempre teve muita afinidade com a linguagem, me levando a acreditar

ende, la falta de humanidad atribuida a las poblaciones no Europeas se presenta en actores imperiales, instituciones y conocimientos que tuvieron la arrogancia de decidir que, ciertas personas que no les gustaban, eran menos humanas. La *corpo-política* es un componente fundamental del pensamiento decolonial, el hacer decolonial y la opción decolonial al revelar, primero, las tácticas de la epistemología imperial para afirmarse a sí misma em la humanitas del primer mundo desarrollado y, por otro, al emprender la creación de saberes decoloniales que responden a las necesidades de los *anthropos* del mundo no desarrollado o en vías de desarrollo” (MIGNOLO, 2010, p. 33).

que sempre dancei bem. Mas ao adentrar e fazer parte do corpo discente de um curso acadêmico de Dança, ou seja, o estudo da dança em um espaço acadêmico disciplinar, minha certeza passou a ser constantemente afetada, questionada e muitas vezes abalada.

Esses dias encontrei um *meme* que dizia “Tudo que eu pensava que fazia bem a faculdade me mostrou que não” e fiquei refletindo sobre como isso resume a sensação que tive por vários momentos; especialmente ao entrar em contato com os princípios da Dança e até mesmo com colegas que têm seus corpos treinados, imersos em técnicas totalmente exteriores à minha experiência de vida e de arte. Durante as aulas práticas de dança pude perceber que as diferenças entre os corpos, os treinados, dotados de técnicas corporais de movimento e os que estavam passando por aquele tipo de experiência pela primeira vez eram gritantes. Foi então que tive a consciência de que precisava de experientiação corporal, que não poderia me valer somente da teoria, até porque é na prática que a teoria se consolida.

Confesso que não foi uma consciência confortável. Precisei me desprender do meu próprio pensamento castrador que insistia em dicotomizar corpo e mente para, assim, me permitir a entender o corpo como uma unidade, sobretudo desconstruir a concepção de belo que me foi ensinada desde a infância: o belo grego que padronizou uma concepção de corpo em escala universal predominante até a contemporaneidade, solidificando um pensamento de dominação moderno que sempre condicionou as potencialidades biológicas instintivas como inferiores ao que tange a ciência, a racionalidade e mais atualmente aos avanços tecnológicos, mas que através da arte ganham uma nova configuração.

A partir da vivência nessas atividades, me lembro de sentir extrema dificuldade com a coordenação motora, não saber controlar o meu próprio corpo. Apresentava tensões nas escápulas, nas mãos, às vezes meu corpo tremia mesmo estando parado, excesso de energia. O tônus desequilibrado, movimentos exagerados, ritmo acelerado. O olhar era meio perdido, sem um foco. Sem falar dos problemas com as coreografias, apresentava uma extrema dificuldade em memorizar, sendo necessário repetir aos movimentos por várias vezes. Percebi uma mudança nesses fatores com o passar do tempo e das vivências em dança, só a partir da experiência do corpo consegui reverter esse quadro que segue em processo de desenvolvimento e aprendizado.

Não conhecia o meu próprio corpo, não tinha consciência corporal, posso dizer que o reconhecia também como um recipiente, máquina, sempre me referindo a ele com o verbo “ter”, “tenho um corpo”, esquecendo que “sou um corpo”. Mas como disse Thérèse Bertherat: “Nunca é tarde demais para liberar-se da programação de seu passado, para assumir o próprio corpo, para descobrir possibilidades até então inéditas” (BERTHERAT, 2010, p.12).

Essas possibilidades inéditas foram apresentadas a mim por meio da experiência do meu próprio corpo durante as aulas de dança, em especial quando tive contato com a educação somática e a técnica Klauss Vianna. Jussara Miller explica que a dança pode se tornar o fator de investigação do próprio corpo, convocando os princípios somáticos por meio da técnica Klauss Vianna:

A técnica Klauss Vianna propõe a ação criativa imbricada na ação técnica, ou melhor, o indivíduo em trabalho técnico está em ação investigativa de sua relação com o próprio corpo, com o corpo do outro e com o ambiente/espço, com a percepção aguçada do momento/movimento. Por isso podemos falar de um “corpo em relação”, ou seja, da atenção do corpo em relação ao todo, ao outro, ao espaço, ao ambiente numa rede de percepções (MILLER, 2012, p. 30).

É exatamente esse lugar de “corpo em relação” que (me) encontrei por meio da prática corporal, me levando a uma consciência outra a respeito de técnica e corpo, ou seja, hoje posso dizer que entendo a técnica como uma ferramenta de investigação, criação e expressividade que me proporciona uma consciência corporal e novos caminhos para a realização do movimento, potencializando as minhas sensibilidades e percepções. Por esta razão que me refiro ao corpo primitivo contemporâneo (meu próprio) como um corpo com elo entre instinto/sensibilidade/percepção/primitivo e técnica/tecnologia/lógica/contemporâneo entendendo que o corpo se configura em uma unidade, uma soma que não perde suas potencialidades, mas que precisa de um resgate. Um corpo que precisa retomar sua Natureza mesma.

Esta consciência de ser corpo primitivo contemporâneo em constante fluxo me leva a entender a relação entre corpo, arte e tecnologia na cena visto que, a partir das relações estabelecidas entre tecnologia e dança, chegamos à contemporaneidade conscientes de uma concepção de corpo hiper-dimensionado. Corpos transformados em informação digital, fragmentados em telas, por projeções de imagens, prolongamentos e próteses acopladas ao corpo, me levando a pensar sobre a concepção de corpo grotesco de Ann Albright:

Corpo grotesco é um corpo aberto, dilatado, estendido, em segredo, um corpo de devir, processo e mudança. O corpo grotesco opõe-se ao corpo clássico que é monumental, estático, fechado e limpo, correspondendo às aspirações do individualismo burguês (ALBRIGHT, 1997, p. 63). (Tradução livre minha)¹⁰

O corpo grotesco de Ann Cooper Albright para mim é o meu corpo primitivo contemporâneo que vive em constante processo de relação entre sensibilidade, percepção, técnica e tecnologia, ele não é um corpo clássico, monumental e não tão somente grotesco, mas sim o processo, a mudança, o conhecimento. Ele não é! Ele sempre está sendo, em constante fluxo de resignificação.

Encarar a linguagem da Dança em âmbito disciplinar me fez (re)verificar as concepções de arte, de cultura e de conhecimento, me levando a uma consciência de saber, sentir e ser um corpo da diferença cultural que vive em um mundo tecnocolonizado que precisa reverter as padronizações impostas através de discursos homogeneizantes que colonizam os corpos da contemporaneidade. Ou seja, é preciso despertar a consciência de que a tecnologia é a ferramenta e não a matéria biológica, e por meio das linguagens da arte isso pode ser feito, é por meio do teatro, da dança, das artes visuais e da música que os paradigmas são questionados e afetados. E ainda é através da prática em Arte que pude compreender as configurações do meu corpo primitivo contemporâneo. Sendo assim, compartilho do que Lúcia Matos (2012) diz:

Para a dança contemporânea, a quebra do unívoco e a busca pelo múltiplo abriram espaço para que se investigue novas configurações sobre o corpo que dança, que não estejam sustentadas pelos sistemas universalizantes do pensamento ocidental, como o pensamento cartesiano. O corpo dançante não é mais visto apenas em termos de sua relação cinética ou expressiva. Alguns coreógrafos procuram trabalhar/pesquisar o movimento, a sensação cinestésica (*sic*), a fisicalidade, as idéias, a singularidade e as identidades daquele corpo específico que dança para que se possa reconhecer e incluir as diferenças, resignificando, na dança, representações e metáforas construídas no/sobre o corpo (MATOS, 2012, p. 26-27).

¹⁰ “The grotesque body is the open, protruding, extended, secreting body, the body of becoming, process, and change. The grotesque body is opposed to the classical body, which is monumental, static, closed and sleek, corresponding to the aspirations of bourgeois individualism” (ALBRIGHT, 1997, p. 63).

Embora a dança em contexto acadêmico tenha me levado a questionamentos onde duvidei das minhas próprias potencialidades, foi justamente esta experiência que me fez ampliar os horizontes me colocando frente a frente aos desafios de se permitir adquirir e produzir cultura e conhecimento por meio da arte. Levando-me a descobrir um corpo primitivo contemporâneo dotado de percepções e desejos que constituem e potencializam os meus processos criativos, teóricos e artísticos sem me preocupar diretamente com a falta de técnica que meu corpo apresentava, mas me colocando à disposição das imersões que me foram proporcionadas ao longo das disciplinas.

No decorrer da minha descoberta enquanto corpo que dança, tanto fora quanto dentro do contexto acadêmico, a tecnologia esteve sempre presente, me fazendo estar em constante pesquisa e principalmente questionar a minha relação com a tecnocolonização. Fato que me levou a pensar o uso de aparatos tecnológicos no meu cotidiano e consequentemente nos meus processos em arte, tanto que passei a utilizar o *smartphone* como uma ferramenta de auxílio nos meus estudos em dança. Passei a gravar os estudos de movimentos que tinha que apresentar. Gravei os estudos corriqueiros que fazia na universidade, em casa e até mesmo nas horas vagas em que eu simplesmente começava a dançar.

Por meio dos registros em vídeo, feitos com a câmera de um celular (figura 2), passei a encarar este aparato como um contribuidor que tenho a escolha de utilizar e que não silencia e anestesia a escuta do meu corpo, mas que está em constante troca, me levando a refletir sobre o que Silvia Wolff diz:

Corpo humano, biológico, fisiológico, dotado de músculos, sangue, vísceras, sinapses, instintos, desejos. Corpo localizado em um espaço, se colocando em uma realidade, em relação com outros (que também são indivíduos em relação). Corpo sensível, corpo físico, corpomídia, corpo social, corpo imagem, corpo identidade, corporeidade. As informações do meio se instalam no corpo; o corpo, alterado por elas, continua a se relacionar com o meio, mas agora de outra maneira, o que leva a propor novas formas de troca (WOLFF, 2013, p. 10).



FIGURA 1. *Corpos em experiência.*

FONTE: Lana Figueiró (2018).

156

Sendo assim, posso afirmar que por meio das experiências e trocas que me foram oferecidas ao longo desses quatro anos de graduação descobri em mim um corpo primitivo contemporâneo que é corpo-política potencializado na cena artística, ocupando espaços e promovendo discursos que são considerados hereges em plena contemporaneidade. Mas um corpo que toma consciência desta condição quando acredita que é produtor de arte, de cultura e de conhecimento promovendo uma *desobediência epistêmica* (MIGNOLO, 2008) quando faz, sente e fala de si mesmo, evidenciando epistemologias por meio das suas *biogeografias* (BESSA-OLIVEIRA, 2016) que os avanços tecnológicos não têm o poder de extinguir.

Com a consciência de que sou um corpo que sente, sabe e fala, deixo esses registros que foram feitos com a utilização de um computador, de fontes acessadas via internet, de inúmeras trocas via e-mail com o orientador, de dúvidas apresentadas via *whatsapp*, sobretudo de pensamentos, memórias, desejos e percepções de um corpo primitivo contemporâneo que vive em constante fluxo de troca e compartilhamento. Portanto, o meu corpo primitivo contemporâneo não é desumanizado, anestesiado, nem somente tecno(lógico), mecanicista e programado, é um corpo em estado de vida, consciente das suas múltiplas

potencialidades. É o corpo que diz: Eu sinto, eu sei, eu falo, portanto, me resignifico, me liberto. Eu faço, eu posso, eu danço!

CONSIDERAÇÕES FINAIS (Ainda que Parciais)

Acredito que devemos promover um olhar diferenciado em relação à tecnologia, entendendo que devemos utilizá-la como uma ferramenta que nos auxilie, nos promova benefícios, sem subjugar nossos corpos biológicos aos poderes tecnológicos. Até porque o avanço tecnológico é obra de uma ação humana, de corpos *bio*geográficos (BESSA-OLIVEIRA, 2016) que pensam, sente, sabe e falam e que devem ser entendidos, assim, independente de suas diferenças culturais.

Não podemos negar que vivemos em um mundo tecnocolonizado onde a tecnologia se constitui em uma ferramenta de consumo e de poder. Contudo devemos cada vez mais estabelecer diálogos e trocas que promovam a conscientização de que somos corpos potencializados desde as suas capacidades perceptivas sensíveis às cognitivas, desestruturando o sistema universal moderno que insiste em ditar o que é arte, cultura e conhecimento colocando em detrimento os corpos que não se inscrevem nos meios tecno(lógicos): consequentemente considerados como não contemporâneos.

Por meio da minha prática e pesquisa em arte consegui despertar uma consciência *outra* enquanto corpo potente que produz conhecimento mesmo tendo como lócus enunciativo uma região que não é considerada um centro, promovendo uma desobediência da minha parte a todo um conjunto que afirma que sou um ser menos na contemporaneidade. Um sistema que pensa que pode falar das minhas capacidades melhor do que eu e que promove a tecnocolonização de corpos quando os condiciona à máquina.

Acredito que não somos corpos-dóceis mecanizados vivendo na contemporaneidade, aliás, fora as inúmeras dúvidas e questionamentos que esta pesquisa vem me proporcionando, só uma única afirmativa vem se consolidando cada vez mais em meu corpo: as teorias não dão conta de dizer o que é corpo. Corpo está para além do que podemos conceituar, assim como um corpo contemporâneo está para além de preceitos tecnológicos e do próprio tempo. Ao certo, quando voltarmos a compreender o corpo como razão e emoção juntos,

como um corpo primitivo de fato, ainda que contemporâneo, teremos uma compreensão de corpo melhor do que as que temos hoje por meio de teorias que também são mecânicas e querem o corpo como máquina teórica.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

ALBRIGHT, Ann Cooper. **Choreographing difference**. The body and identity in contemporary dance. Hanover: Wesleyan University Press, 1997.

BERTHERAT, Thérèse. **O corpo tem suas razões**: antiginástica e consciência de si. Com colaboração de Carol Bernstein; tradução Estrela dos Santos Abreu. 21ª. Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. “Fronteira, biografia – *biogeografias* – como episteme descolonial para (trans)bordar corpos em artes da cena”. In: **Revista Conceição/Concept**. Campinas, SP, v. 7, n. 1, jan./jun. 2018, p. 142–157. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/conce/article/view/8648471/18307>.

Acesso em: 06/03/2019.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. “O corpo que habito: esse não é o corpo da sala de aula, dos museus, nem o corpo da academia!”. In: **Acervo do autor**. Campo Grande, MS, 2017, p. 1-15. (Texto no prelo).

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. “(Trans)bordar Fronteiras: Estética Bugresca para Descolonizar Corpos Biogeográficos”. In: **Memória ABRACE XVI – Anais do IX Congresso da Associação Brasileira de Pesquisa e Pós-Graduação em Artes Cênicas**. Anais... Uberlândia (MG) UFU, 2017b. Disponível em www.even3.com.br/anais/IXCongressoABRACE. Acesso em: 08/09/2019.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. “Biogeografias ocidentais/orientais: (i) migrações do *bios* e das epistemologias artísticas no front”. In: **Cadernos de Estudos Culturais: Ocidente/Oriente: migrações**. V. 8. N. 15. Campo Grande, MS: Ed. UFMS jan-jun., 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/3650/2912>. Acesso: 25/09/2019.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Trad. Lígia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1987.

GÓMEZ, Pedro Pablo. MIGNOLO, Walter. “**Estéticas decoloniales**: sentir, pensar, hacer en Abya yala y la gran comarca”. In: GÓMEZ, Pedro Pablo. **Estéticas decoloniales**.

[recurso eletrônico]. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012, p. 6-23. Disponível em: <https://adelajusic.files.wordpress.com/2012/10/decolonial-aesthetics.pdf>. Acesso em: 10/05/2019.

GREINER, Christine. “Em busca de uma metodologia para analisar a alteridade na arte”. In: **Revista Conceição I Concept**. Campinas, SP, v. 6, n. 2, p. 10-21, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/conce/issue/view/1417/showToc>. Acesso em: 06/11/2018.

GUERRA, Vânia Maria Lescano; NOLASCO, Edgar César. (Orgs.). **Michel Foucault: entre o passado e o presente, 30 anos de (des)locamentos**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015.

KATZ, Helena; GREINER, Christine. “Por uma teoria do corpomídia”. In: GREINER, Christine. **O corpo: Pistas para estudos indisciplinados**. São Paulo: Annablume, 2005.

MATOS, Lúcia. **Dança e diferença**. Salvador: EDUFBA, 2012.

MIGNOLO, Walter. “Desafios Decoloniais Hoje”. In: **Epistemologias do Sul**. Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), pp. 12-32, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/772/645>. Acesso em: 22 /03/ 2019.

MIGNOLO, Walter. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. In: **Cadernos de Letras da UFF: Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n.34, 2008, p. 287-324. Disponível em: www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf. Acesso em: 06/03/2019.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Trad. De Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, W. D. “Desobediencia epistémica II. Pensamiento independiente y libertad De-colonial.” **Otros Logos: Revista de Estudios Críticos**, Neuquén, ano 1, n. 1, p. 8-42, 2010.

MILLER, Jussara. **Qual é o corpo que dança?** Dança e educação somática para adulto e crianças. São Paulo-SP, 2012.

MILLER, Jussara. **A escuta do corpo: abordagem da sistematização da técnica Klaus Vianna**. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 2005. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/285131/1/Miller_JussaraCorrea_M.pdf. Acesso em 10/10/2019.

PRENSKY, Marc. **Digital Native, digital immigrants**. Digital Native immigrants. On the horizon, MCB University Press, Vol. 9, N.5, October, 2001. Disponível em: <http://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf>. Acesso em: 11/10/2019

RODRIGUES, Larissa; BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. “Corpos-tecno(lógicos) e a geopolítica da tecnocolonização”. **Texto no prelo**, 2019.

SALVADOR, Gabriela Di Donato. A mitologia do corpo. In: VI congresso da ABRACE, 2010, São Paulo. Memória Abrace Digital, 2010. v. VI. Disponível em: <http://portalabrace.org/vicongresso/dancacorpo/Gabriela%20Salvador%20-%20A%20mitologia%20do%20corpo.pdf>. Acesso em: 10/12/2019

SALVADOR, Gabriela Di Donato. **Histórias e propostas do corpo em movimento**: um olhar para a dança na educação. Paraná: ed. Unicentro, 2011.

SIMÃO, Marina Fazzio. **Entre o corpo cotidiano e o corpo cênico**: uma perspectiva pós-colonial. 2017. P, 23-24. Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação Intersdisciplinar em Estudos Latino Americanos. Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2017. Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/bitstream/handle/123456789/2737/Disserta%20-%20IELA%20-%20SIM%20-%20Marina%20F..pdf?sequence=5&isAllowed=y>. Acesso em: 10/12/2019.

SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira. **Corpo, comunicação e cultura a dança contemporânea em cena**. Campinas: Autores associados, 2006.

SNIZEK, A. B. “Corpo e identidade na dança contemporânea”. In: **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, v. 14, n. 1, p. 43-57, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://www.cch.ufv.br/revista/pdfs/vol14/artigo4vol14-1.pdf>. Acesso em: 24/06/2018.

WOLFF, Silvia Suzana. **Momento de transição**: em busca de uma nova eu dança, 2010, 107 f. Tese (Doutorado em Artes) – Instituto de Artes. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo 2010.

Artigo recebido em: 17 de outubro de 2020.

Artigo Aprovado em: 27 de dezembro de 2020.



**O CORPO E A GEOPOLÍTICA DA TECNOCOLONIZAÇÃO,
TECNOCOLONIALIDADE DO CORPO na Arte, na Cultura e na
Educação! (1ª Parte)**

**¡EL CUERPO Y LA GEOPOLÍTICA DE LA TECNOCOLONIZACIÓN,
TECNOCOLONIALIDAD DEL CUERPO en el Arte, la Cultura y la
Educación! (Parte 1)**

**THE BODY AND GEOPOLITICS OF TECHNOCOLONIZATION,
TECHNOCOLONIALITY OF THE BODY in Art, Culture and Education!
(Part 1)**

Marcos Antônio Bessa-Oliveira¹

Resumo: O corpo ocidental vive hoje sob o império emergente da tecnologia virtual. Na arte, nas diferentes linguagens; na produção do conhecimento, em ambientes formais ou informais da Educação e em contextos socioculturais diversos. Considerando a construção do corpo, nas artes e na educação, subjacente ao pensamento moderno europeu, sempre, da pré-história à contemporaneidade, esse está vinculado a “tecnologias” para atualização em contextos/situações diversas. A tecnologia tem atuado compondo corpos “andrógenos”, “tecnológicos”, “transumanos” (BRETON, 2015), “corpomídia” (KATZ; GREINER, 2005), entre outros corpos que usam da tecnologia para autoconstrução/autorreconhecimento ou construções/reconhecimentos em contextos múltiplos. Já a Era Digital como recurso “tecno(lógico)” (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019a) *no* corpo é recente (20/30 anos graças a internet) que o controle sobre os

¹ Marcos Antônio Bessa-Oliveira é Professor na UEMS (nas Graduações em Artes Cênicas, Dança e Teatro e no PROFEDUC), é Coordenador do NAV(r)E – Núcleo de Artes Visuais em (re)Verificações Epistemológicas – UEMS/CNPq. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4783-7903>. Email: marcosbessa2001@gmail.com.

“corpos primitivos” (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019a) se dão; corpo primitivo é Pré-história e corpo tecnológico modernidade. Da submissão do corpo à tecnologia, das pedras às redes sociais, discutirei um corpo na arte e na educação que subjaz a colonialidade tecnológica. Um corpo sob o controle tecnológico, mas sem ser “tecno(lógico)”, porque quer voltar a ser um “corpo primitivo” (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019a) que reconhece a tecnocolonização (BESSA-OLIVEIRA, 2019) do corpo no século XXI que escapa à virtualização/desnaturalização de si, mas que não escapa à tecnocolonialidade que virtualiza o corpo da arte e da educação. Se a virtualização ressalta a exposição do corpo na arte, por meio da imagem ex-posta nas redes sociais, de outra perspectiva a “exposição” corpórea apaga a diferença colonial dos corpos da arte na educação, por exemplo. Logo, expondo-se ou impondo ao corpo a condição de exposição ou de adestramento, o corpo contemporâneo e a geopolítica, por meio da tecnocolonização do corpo, é a tecnocolonialidade que provoca a tecno(lógica) de corpos da exterioridade que não vivem submissões/situações tecno(lógicas) dessa geopolítica. Para contemplar este debate, lanço mão de ideias de *retribalização/renaturalização* conscientes, por via da *corpo-política* (MIGNOLO, 2017) que nem a *biopolítica* foucaultiana contemplou, para desmontar a tecno(lógica) moderna.

Palavras-Chave: Corpo; Arte; Educação; Tecnocolonialidade; Geopolíticas.

Resumen: El cuerpo occidental vive hoy bajo el imperio emergente de la tecnología virtual. En el arte, en diferentes lenguajes artísticos; en la producción de conocimiento, en ambientes formales o informales de Educación y en diversos contextos socioculturales. Teniendo en cuenta la construcción del cuerpo, en las artes y en la educación, subyacente al pensamiento europeo moderno, siempre, desde la prehistoria hasta la contemporaneidad, está vinculado a las “tecnologías” para la actualización en diferentes contextos / situaciones. La tecnología ha estado componiendo “andrógenos”, “tecnológicos”, cuerpos “transhumanos” (BRETON, 2015), “corpomedia” (KATZ; GREINER, 2005), entre otros organismos que utilizan tecnología para autoconstrucción / auto-reconocimiento o construcciones / reconocimientos en múltiples contextos. La Era Digital como recurso “tecno(logico)” (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019a) *en el* organismo es reciente (20 / 30 años gracias a Internet) que controlan sobre los “cuerpos primitivos” (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019a) se llevan a cabo; cuerpo primitivo es la Prehistoria y el cuerpo tecnológico es la modernidad. Desde la sumisión del cuerpo a la tecnología, desde las piedras hasta las redes sociales, discutiré un cuerpo en el arte y la educación que subyace a la colonialidad tecnológica. Un cuerpo bajo control tecnológico, pero sin ser “tecno(logico)”, porque quiere volver a ser un “cuerpo primitivo” (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019a) que reconoce la tecnocolonización (BESSA-OLIVEIRA, 2019) del cuerpo en el siglo XXI que escapa a la virtualización / desnaturalización de sí mismo, pero que no escapa a la tecnocolonialidad que virtualiza el cuerpo del arte y la educación. Si la virtualización resalta la exposición del cuerpo en el arte, a través de la imagen ex-puesta en las redes sociales, desde otra perspectiva, la “exposición” corpórea borra la diferencia colonial de los cuerpos en el arte en la educación, por ejemplo. Por lo tanto, al exponer o imponer al cuerpo la condición de exposición o entrenamiento, el cuerpo contemporáneo y la geopolítica, a través de la tecnocolonización del cuerpo, es la tecnocolonialidad que causa el tecno(logica) de los cuerpos del exterior que no viven sumisiones / situaciones tecno(logicas) de esta geopolítica. Para contemplar este debate, utilizo

ideias de *retribalização / renaturalização* consciente, a través del *cuero-política* (MIGNOLO, 2017) que ni siquiera la *biopolítica* foucaultiana contemplaba, para desmantelar el tecno(logica) moderno.

Palabras claves: Cuerpo; Arte; Educación; Tecnocolonialidad; Geopolítica.

Abstract: The Western corps lives today under the emerging empire of virtual technology. In art, in different languages; in the production of knowledge, in formal or informal environments of Education and in diverse sociocultural contexts. Considering the construction of the body, in the arts and in education, underlying modern European thought, always, from prehistory to contemporaneity, it is linked to "technologies" for updating in different contexts/situations. The technology has been composing "androgen", "technological", "transhuman" bodies (BRETON, 2015), "corpomedia" (KATZ; GREINER, 2005), among other bodies that use technology for self-construction/self-recognition or constructions/recognitions in multiple contexts. The Digital Age as a resource "techno(logical)" (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019a) *in the* body is recent (20/30 years thanks to the internet) that control over the "primitive bodies" (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019a) take place; Primitive body is Prehistory and technological body modernity. From the submission of the body to technology, from stones to social networks, I will discuss a body in art and education that underlies technological coloniality. A body under technological control, but without being "techno(logical)", because it wants to return to being a "primitive body" (RODRIGUES; BESSA-OLIVEIRA, 2019a) that recognizes the technocolonization (BESSA-OLIVEIRA, 2019) of the body in the 21st century that escapes the virtualization/denaturalization of itself, but that does not escape the technocoloniality that virtualizes the body of art and education. If virtualization emphasizes the exposure of the body in art, through the image ex-posed on social networks, from another perspective the body "exposure" erases the colonial difference of the bodies of art in education, for example. Therefore, exposing or imposing on the body the condition of exposure or training, the contemporary body and geopolitics, through the technocolonization of the body, it is the technocoloniality that provokes the techno(logic) of bodies of exteriority that do not live in submissions/techno(logical) situations of this geopolitics. To contemplate this debate, I use conscious *retribalization/renaturalization* ideas, through the *political-body* (MIGNOLO, 2017) that even Foucaultian *biopolitics* did not contemplate, to dismantle modern techno(logic).

Keywords: Body; Art; Education; Tecnocoloniality; Geopolitical.

0. DESABAFO-MANIFESTO-Denuncia²

² Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no II Congresso Internacional Online de Estudos sobre Culturas, na modalidade online, 2019. Este texto é a 1ª Parte de uma reflexão sobre o corpo e a tecnocolonialidade na arte, na cultura e na produção de conhecimentos em desenvolvimento para a composição de um livro. O texto contempla uma discussão que foi

As Américas estão se preparando para entrar no século 21 com quase as mesmas desigualdades do século XIX. Mas, ao contrário de então, eles não o farão separados por caminhos diferentes, mas como pares da mesma ordem mundial em que os Estados Unidos ainda ocupam o lugar primata e a América Latina um lugar subordinado e afetado pela crise mais grave de sua história pós-colonial (QUIJANO, 2019, p. 149, tradução livre minha).

A epígrafe deste texto pertencente a Aníbal Quijano, ainda que grassada do texto “La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial” republicado em 2019, é, na verdade, do texto do mesmo autor – “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial” – originalmente publicado no ano de 1992. Entretanto, passados vinte anos da entrada das Américas no século XXI, ainda que ocorridos quase 30 anos da publicação primeira do texto, a atualidade da desgraça trazida pelo enunciado epigráfico de Quijano parece que aquele foi escrito em tempos de COVID-19.³ Ora vejam: adentramos ao contexto enunciado por Quijano com desigualdades iguais, se não maiores, que as colocadas para as Américas em situação de “descobrimientos”. Assertivamente, não fomos sequer separados pela condição de pandemia que se colocou igualmente para todos os países americanos, ainda que não sejamos hoje Américas iguais, após o dia 16 de março de 2020. Somos “pares” das mesmas desgraças trazidas pelo vírus – adoecimento, internações e mortes em larga escala, especialmente nas duas localidades que se viram supostamente imunes ao vírus graças à arrogância de seus dirigentes –, entretanto, acometidos, mais uma vez, pelas grandes diferenças provocadas pela *colonialidade do poder* (QUIJANO, 2019) desde, também juntos, 1500. Logo,

164

desenvolvida enquanto projeto de Pós-doutoramento em Estudos de Linguagens (FAALC-UFMS) (março/2019 à março de 2021), acerca de uma História da Arte *Outra* para a América Latina, intitulado “**Arte, Cultura e História da Arte Latinas na Frontera**: “Paisagens”, Silêncios e Apagamentos em Cena nas “Práticas Culturais” Sul-Mato-Grossenses” que é vinculado ao Grupo de Pesquisa NAV(r)E – Núcleo de Artes Visuais em (re)Verificações Epistemológicas – CNPq/UEMS.

³ Vou tratar adiante mais a fundo desta questão, mas aqui cabe elucidar que estou argumentando comparativamente que tanto a entrada das Américas no século XXI que anunciava a crise da “modernidade”, alertada por Aníbal Quijano, como a situação de pandemia pela COVID-19 que expõe a crise das políticas na atualidade, estourada no Brasil em meados do primeiro trimestre de 2020, porque ambas estão acercadas da colonização que é a raiz da colonialidade e do que vou tratar como tecnocolonialidade.

agora mais que nunca, submissos às agruras trumpianas que se alarmam em condição privilegiada daquele, não bastassem a equivocada política econômica e de ódio e de aglomeração defendidas, o *Bolsominion* brasileiro ainda nos submete à suposta (e muito improvável) comparação aos estadunidenses. Ainda é assertivo no texto de Quijano o fato de que, se não a pior, a *crise* apresentada ao mundo pela COVID-19 ter se e ser, até o momento (sabemos que daqui para frente que não é a última), tornado a mais grave em nível mundial, mas que, certamente, demonstravam os números em 09 de maio deste presente, o será ainda pior nos países que hoje ocupam o bloco definido na história como América Latina. Obviamente considerando a lógica comparação impossível aos países da Europa, mas, do mesmo modo, porque estamos tendo o equívoco político brasileiro de seguir os pronunciamentos primatas do líder estadunidense (lunático, diga-se de passagem) como se fossem aplicáveis, por encontrar situações, iguais ou melhores, em terras brasileiras para simplesmente aqueles poderem ser aplicados. *Ora pois!* Diriam os portugueses. A “boa” da verdade é que o “líder” (ditador, sanguinário e demagogo) brasileiro continua agindo, nos casos relacionados à COVID-19, bem como em relação à “política” econômica brasileira (hoje, opostamente às ideias até do maluco Donald Trump em relação a um ou outro caso), considerando os corpos brasileiros – agora, 12h10min do dia 09 de maio de 2020, quase 10 mil mortos – como descartáveis e, porque não dizer, os cidadãos e cidadãs brasileiros/as como corpos matáveis. Mas esses corpos que estou preferindo argumentar sobre, os vários corpos brasileiros mortos em virtude, direta ou indiretamente (os números ociosos e mal controlados pelas Secretarias e pelo Ministério de Saúde têm mostrado a imprecisão dos dados oficiais relacionados tanto aos novos casos quanto em relação às mortes pelo vírus (VIDA E AÇÃO, 2020, *online*)), pela COVID-19, não estão nos corpos elencados por Achille Mbembe (2016), ao menos naquele contexto de argumentação da “Necropolítica”, considerando que aquele autor ainda pensa nos corpos sociológicos, no máximo etnológicos, com base teórica da/na Europa. Enquanto estou querendo privilegiar os corpos considerados inumanos, racializados pela presença do colonialismo histórico também, mas mais pela imposição da colonialidade do poder que subjaz sobre e sob a noção de política e de Estado no contexto brasileiro. Ao certo, portanto, matáveis são os corpos que não tem “histórico de atleta”, que se acometeram de uma “gripezinha” ou de um “resfriadinho” porque são corpos frágeis e descartáveis das políticas econômicas desse momento de desgoverno do Brasil (cf. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA,

2020, *online*). São corpos, por conseguinte, “sem” história, “sem” memória, “sem” conhecimento, portanto, sem alma e que não fazem parte do padrão estabelecido, agora, por aquele que se coloca, supostamente, acima da lei e de todos. Caem ministros, empossa-se “policiais”, caem “policiais”, empossa subsecretário, caem subsecretários, entre outras tantas desgovernanças do desgoverno, o fato é que, “na história da política do país”, nunca se viu tantas mortes embaladas pelo discurso daquele que se diz dirigente/soberano do Brasil “eleito” pela maioria “democraticamente”.⁴ A nossa velha história pós-colonial, ainda na brisa (ou na tempestade) da epígrafe quijaniana, têm vindo à tona no Brasil que desce a ladeira desgovernadamente diuturna e constantemente: a velha política do “toma lá, dá cá”; discursos de exaltação da Ditadura Militar e fim dos poderes legisladores; família e amigos acima de todos; “terrivelmente” religiosos sobre as certezas das leis e da ciência, além de muitas coisas já ocorridas e aqui escapadas (graças à agilidade das merdas que se diz), entre as muitas que, tenho certeza, ainda virão; a pandemia (válvula e estopim das loucuras do desgoverno) ainda não tem data pré-definida para seu fim. Em meio à pandemia que achou lugar confortável na política de corpos a morrer do Estado-nação, vemos aumentar, a cada dia, o primeiro colonialismo histórico brasileiro: o desgoverno age como se fosse o “descobridor” das Américas impondo as suas descabidas regras que vão contra todas as orientações municipais, estaduais e da OMS- Organização Mundial da Saúde – orientações que não eram reforçadas nem pelo seu mais novo ex-Ministro da Saúde (Nelson Teich deixou o cargo na sexta-feira (15/05) (ANDRADE, 2020, *online*), como se colocava o seu antecessor, Luiz Henrique Mandetta (demitido na quinta-feira (16/04) (SHALDERS, 2020, *online*)) –, cometendo genocídios diários assim como fizeram os colonizadores na chegada às Américas na maioria dos casos. De modo contraditório também, a *despolítica* (BESSA-OLIVEIRA, 2020) do Governo Federal age contra tudo e todos os que se colocam contrários às suas ações para liberação de uma economia para a morte desses corpos matáveis enquanto a saída, única e plausível, é o distanciamento social. Brigas homéricas como políticos seus partidários e com contrários também, o despresidente da República se coloca soberanamente,

⁴ Desde que tomou posse, o Presidente da República tem empossado e desempossado, de Secretários a Ministros, demonstrando a desgovernança pela qual o país passa. Mais recentemente, inclusive, o senhor Presidente tem deixado claro que, mais ou menos assim, aquele que não for submisso a ele não fica no governo.

ditador, com punhos de ferro de quem assina a última ordem, contra os corpos brasileiros que precisam de incentivo à vida e não à morte como tem reforçado a despolítica da economia da morte do desgovernante brasileiro. Todos os dias, de 16 de março até então, o velho colonialismo/coronelismo tem se colocado travestindo-se no corpo assassino para literalmente matar mais de vinte mil brasileiros e brasileiras, até agora, impondo sua política do “toma lá, dá cá” – fazendo barganha de cargos e cabeças com o chamado “Centrão”; donos da velha política – para reforçar seu poder ditatorial. Assim o desgoverno tem incentivado a busca pela morte daqueles/daquelas brasileiros e brasileiras que sequer sabem que são apenas míseros e míseras corpos que morrem para o Estado atual de segregação. Enquanto a história de país colonizado é reforçada por mais de quinhentos anos, não bastasse aquela, agora uma política que escancara o poder do desgoverno na cara dos brasileiros, faz valer a insanidade de uma parcela lunática brasileira que o elegeu, demonstrando na pessoa do Presidente (aquele sim inumano) uma colonialidade do poder centrada em suas ideologias (partidárias, religiosas, de família, de gênero, raça e classe), ações, despolíticas e discursos de ódio contra tudo e todos. Enquanto muitos dos/das brasileiros e brasileiras que morrem não têm onde sepultar os “seus” corpos matados pelo ditador, o Presidente que desgoverna o Brasil faz churrasco *fake* (contra a imprensa) ou anda de *Jet Ski* no Lago de Brasília para manter a forma de *histórico de atleta*. Os milhares de corpos brasileiros mortos pelos posicionamentos do desgoverno diante da pandemia da COVID-19 com sua economia da morte são, na sua grande maioria, cidadãos e cidadãs (alguns até podem ter votado na situação, e, provavelmente, agora estão arrependidos) que sobrevivem às margens de todos os discursos e ações, que deveriam ser benesses, das políticas. Logo, o contrário do que ocorre com esses indivíduos agora na atual situação precária em que nos encontramos. “Na perspectiva americana do futuro, certos processos merecem ser postos em relevo” (QUIJANO, 2019, p. 149, tradução livre minha)⁵. Sendo, portanto, um dos primeiros, na minha perspectiva, a manutenção da história pós-colonial do Brasil, mas, conjuntamente a esta, já que são indissociáveis na perspectiva de Aníbal Quijano, a presença, cada vez maior, da colonialidade do poder em um local como o Brasil, que está, sempre na história e ainda hoje

⁵ “En la perspectiva americana del futuro, ciertos procesos merecen ser puestos en relieve” (QUIJANO, 2019, p. 149).

constantemente, sob a imposição de discursos e ações – ou invejando e copiando-os (como fazem todos – da Presidência, passando pelo Ministério da Internacionalização, no Ministério da Economia, do Meio Ambiente, no Ministro da Educação em pessoa, até à Secretaria Especial que não representa, mas se diz, da Cultura, e, parece ser um consenso do desgoverno como um todo) –, dos projetos hegemônicos e igualmente genocidas do mundo ocidental.

A colonialidade é um dos elementos constituintes e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Baseia-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como a pedra angular desse padrão de poder e opera em cada um dos planos, campos e dimensões materiais e subjetivos da vida cotidiana e em escala social (QUIJANO, 2019, p. 151, tradução livre minha)⁶.

É, neste sentido, mais uma vez apresentado por Aníbal Quijano, o de classificação social com base em racialização ou etnicidade do diferente, que o desgoverno brasileiro tem se colocado como o genocida do século perante a pandemia da COVID-19 com sua despolítica de economia da morte em contraposição a uma *corpo-política* (MIGNOLO, 2017a) que luta pela vida. Por economia da morte, obviamente, estou considerando as políticas econômicas do atual desgoverno, que mesmo que ruins ainda são mal aceitas pelo seu Ministro da Economia, as estabelecidas desde o “abono emergencial” de R\$600,00 que levou a população brasileira menos ou com nenhuma assistência do Governo – os cidadãos e cidadãs invisíveis – a enfrentar filas quilométricas sob dias de sol ou chuvas, com enchentes em alguns lugares, noites frias e, pior, por horas e horas, quando deveriam estar em casa ou no mínimo distantes um do outro ao menos um metro e meio como recomendações de quem luta pelas vidas alheias. Mas também me é política econômica da morte o fato desse desgoverno importa-se mais com a situação econômica durante e após a pandemia, levando ao STF – Supremo Tribunal Federal – empresários e políticos milionários, ou no mínimo muito ricos e de muito boa vida financeiramente – para quem não faltaria um respirador, um leito de UTI-Unidade de Tratamento Intensivo particular, menos ainda para àqueles que não faltariam equipamentos de proteção individual, as EPIs, de belas

168

⁶ “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (QUIJANO, 2019, p. 151).

marcas importadas: afinal, eles já andavam de carros blindados 100% distanciados do resto da população. Ainda contempla minha lógica de economia da morte o fato do Ministro da Economia do atual desgoverno desvalorizar, generalizadamente, o Funcionalismo Público brasileiro como se o país fosse uma máquina industrial qualquer que trabalhasse apenas com a injeção de combustível fóssil. Vários são os ataques desse senhor em relação aos funcionários públicos brasileiros. Não escapa, portanto, ao abrigo da economia da morte *bolsominian* o fato do Presidente da República desconsiderar as orientações governamentais (estaduais e municipais) e provocar aglomeração, ainda que dos seus apoiadores que o são par de igualdades (na ignorância), ainda, também, que sem consciência de suas inferioridades para o desgovernante, sem o uso de EPIs, para defender uma suposta política econômica que está provocando as mortes hoje no Brasil com números alarmantes cada dia mais. Nesse sentido, é também característica da economia da morte o fato do desgoverno “ofertar” auxílio aos Estados da Federação que estão às mínguas por causa da pandemia, mas, para isso, barganhar, em troca, mais e mais, “contrapartidas”, dos funcionários públicos de diferentes categorias – como se fossemos agora culpados pela disseminação do vírus –, para que esta esmola, a troca de política, chegue a cada um deles. Igualmente faz parte da economia da morte da política atual, e que de modo claro contempla melhor minha argumentação de existência, reforço e manutenção cotidiana dela, o fato do inescrupuloso Presidente amenizar as mais de dez mil mortes (ao dia desse escrito) de brasileiros e brasileiras dizendo que esses e essas são números já esperados e que, ““Ô, cara, quem fala de... Eu não sou coveiro, tá certo?”, declarou Bolsonaro. O repórter, então, tentou fazer novamente a pergunta. ‘Não sou coveiro, tá?’, repetiu” (CORREIO 24H, 2020, *online*) ou que ““Alguns vão morrer? Vão, ué, lamento. Essa é a vida”” (*apud* MOTA, 2020, *online*), bem como ainda (ou melhor dizer mal como) disseram também outros do seu desgoverno (o Ministro da Economia e a também mais nova ex-Secretária Especial da Cultura – Regina Duarte que disse que ““pessoas sempre morrem’. ‘Se você falar vida, do outro lado tem morte. Sempre houve tortura. Stalin, quantas mortes? Hitler, quantas mortes? Não quero arrastar um cemitério de mortes nas minhas costas. Não quero isso para ninguém”” (*apud* COSTOLLI; TESTI, 2020, *online*)) que é muito natural que alguns morreriam mesmo ou que a “vai passar rápido” no Brasil. Esses últimos, de modo claro, desde o desgovernante até os seus súditos e leais seguidores subordinados, inumanos, tratam as vidas de brasileiros e brasileiras perdidas, as famílias e amigos que hoje choram as suas

perdas irreparáveis, àqueles que carecem de todos os tipos de auxílio de um governo legítimo – logo, aqueles que mais precisam agora de no mínimo um ombro amigo, ainda que sem podermos nos abraçar – como corpos desprezáveis, matáveis e que não fazem a menor falta para sua política econômica da morte a não ser como mão de obra operária e barata. Esses posicionamentos imperativos/impositivos, por meio de ações, discursos, leis ou decretos redigidos nas madrugadas, esclarecem a colonialidade do poder sobre corpos de que fala Aníbal Quijano. Mas que agora poderia, claramente, dizer tratar-se de uma política de morte que atenta contra as vidas dos/das brasileiros e brasileiras por meio e imposição de uma economia da morte que seria também uma geopolítica da saúde, da morte, da doença e, porque não, uma geopolítica que opera contra e para escolher/selecionar o corpo matável que ainda poderá ou terá o direito – porque vale mais ao trabalho – de manter a vida. Jair Messias Bolsonaro, ainda bem, garantiu, ele próprio, que não é “Messias” e que, infelizmente, (tenho que registrar que ele disse isso, não o faço, obviamente, para vangloriá-lo) ““Alguns vão morrer? Vão, ué, lamento. Essa é a vida”” (*apud* MOTA, 2020, *online*) como já reportei. Em tudo isso, mais uma vez, tendo por base Aníbal Quijano, é a manutenção da história pós-colonial da América Latina, mas, igualmente, está sob a égide da colonialidade do poder que é a manutenção de um discurso que reforça a existência (quando na verdade é uma invenção dos discursos hegemônicos) de padrões de raça e etnia, mas, muito claramente, de corpo que pode ou tem o direito, ou ainda para manter o “tom”, o poder de viver. E esse padrão é quem dá a face mais escura da atualidade, parafraseando Walter Mignolo (2017) em “O lado mais escuro da modernidade”, que reforça e garante, ao menos pensam eles, e que dá o “direito” ao desgoverno de matar mais de 20 mil: hoje, 25 de maio de 2020, precisamente, 23.522 mortes de brasileiros e brasileiras. A economia da morte do desgoverno tem também obrigado até mesmo o serviço de saúde brasileiro selecionar os corpos matáveis e morríveis que, como sabemos, não tem chance aqueles e aquelas que são mais velhos ou que têm já algum problema de saúde crônica que os colocam no chamado Grupo de Risco da COVID-19 que, também no Brasil, se perdeu como referência de e à morte. Essa economia da morte, por meio desse padrão de raça, étnico, sexo, quem pode ou não produzir, religioso – que seleciona corpos que devem morrer e os que têm dinheiro, nem é direito de viver – age por meio da ideia de existência de um suposto padrão de corpo que, acabo de saber, não estavam nos mais de 11 mil mortos (noticiado no Fantástico às 19h14min do domingo de 11 de maio) espalhados pelo Brasil afora. O

problema do Brasil, especialmente, ao adotar essa ideia equivocada da existência de um padrão de corpo ou manter e reforçar a economia da morte é que nem mesmo a saúde pública e até a privada brasileiras já não tinham condições de sequer tentar atender, para despistar, corpos que querem matar porque não contemplam àquele padrão. Logo, qual será, já está sendo, na verdade, a situação caótica da saúde pública brasileira? Respondo: literalmente matar os corpos que são morríveis na ótica da política econômica da morte em que considera que *Alguns vão morrer? Vão, ué, lamento. Essa é a vida* – ou “Quem é de direita toma cloroquina. Quem é de esquerda toma Tubaina” (*apud* URIBE; CARVALHO, 2020, *online*) – como profetisa agourando o falso messias de 2018. Contrariando à política econômica da morte alguns corpos até insistem e re-existem à morte. Mas, infelizmente, as condições para encarar uma situação que ainda está por vir, já que o Brasil não vive isoladamente dentro de supostos limites municipais e estaduais, na saúde brasileira tem previsão caótica e catastrófica. Centenas de milhares de corpos ainda poderão ser mortos pela política do desgoverno Bolsonaro. Não bastasse ainda toda essa desgraça até aqui denunciada, ainda precisamos conviver com a economia da morte que por meio das brechas no sistema de aquisição de medicamentos e equipamentos (graças ao momento de emergência ou calamidade pública por vias da pandemia que livra da burocracia) ainda fraudam as compras e aquisições de aparelhamentos para a saúde pública em todas as localidades brasileiras. Políticos, empresas, empresários ou pessoas físicas muitas vezes nem sequer ligadas à saúde, de algum modo, têm tentado (e realizado), de forma escancarada e de cara lavada, burlar e roubar as finanças públicas do Brasil como sempre fizeram na velha política que, segundo o desgovernante em plataforma de campanha, não seria o caso e nem faria parte do seu desgoverno. A opção feita pela política, mais ainda, atitudes desleais como essa (não que esteja considerando o brasileiro, num número significativo, com bom caráter – parece fazer parte do *corpus* do brasileiro ser ladrão e ser mau-caráter), mas, à medida que o “líder” perverso do desgoverno ressalta a política de economia da morte, mais ainda os seus correligionários sentem-se no direito de matar corpos brasileiros roubando da saúde pública ou infringindo as orientações, regras e até leis de distanciamento social implementados. Por exemplo, a manutenção dessa ideia de política de economia da morte que estou desenvolvendo, reforçada pelo desgoverno desde sua campanha (armamentista, feminicida, pré-conceituosa, ancorada numa falácia de família e religião), tem mostrado que até os corpos “indígenas” e a própria natureza sofrem com tal

campanha. Os “indígenas”, historicamente, lembrando nossa condição pós-colonial, sofrem desde 1500 com a colonização e, de 1º de janeiro de 2019 para cá, desde que este desgoverno assumiu, têm sofrido mais ainda com a invasão de terras por grileiros de toda sorte e têm assassinados seus líderes pelos mesmos comparsas do despresidente: de políticos, por ele conduzido a cargos, e eleitos, tendo sua retaguarda, também elevados a cargos estratégicos ao meio ambiente no desgoverno, à fazendeiros e garimpeiros que ele bem e abertamente defende a fim de matar “índios” e a Natureza: “Queimar maquinário, hoje vou conversar de novo [sobre inutilização de maquinário]. Se a máquina chegou lá, ela sai”, disse Bolsonaro para os garimpeiros. “Já dei a dica para vocês: se entrou, sai” (*apud* BRAGANÇA, 2020, online). Os “indígenas” no Brasil são corpos matáveis desde 1500 com a chegada dos invasores europeus, mas, entretanto, nunca foram tão subjugados a uma política econômica da morte como o são agora: para esse desgoverno “terras indígenas” são metáforas e contraditórios à sua economia de poder matar. Do mesmo jeito o pico de desmatamento e queimadas das florestas pelo Brasil afora tem quebrado recordes de janeiro de 2019 até então (Cf., por exemplo, DW, 2020, *online*). Logo, se o “indígena” é corpo matável porque não produz para essa ótica do corpo bom que é o corpo que produz matando, a natureza, produzindo madeira, ouro, pedras preciosas, minerais diversos, alimentos em larguíssima escala (agricultura e agropecuária, o agronegócio), entre outros recursos selvagemmente retirados dela, o bom, para essa política econômica da morte é o corpo da Natureza morto. Essa política da economia da morte, por conseguinte, toma o “indígena” e a Natureza como corpos matáveis porque na sua lógica sobrepõe o homem à Natureza, homens aos supostamente vistos como não-homens, os com alma aos sem alma, e assim sucessivamente: ou seja, ao invés de conviver com e a partir e favor da Natureza, o desgoverno prefere submetê-la às suas políticas econômicas da morte; corpo bom é corpo que produz, se não é o corpo morto (nasce com isso, também, um ódio contra tudo e todos). Mas se a política econômica da morte de Jair Bolsonaro e de seus Ministros (da Economia, da Educação, do Meio Ambiente, das Relações Exteriores, entre outros) não defende o isolamento social interno, haja vista que para ambos o mundo e o vírus tornaram-se comunistas, o distanciamento internacional parece ser para ambos também um decreto de morte para a socialização/relações globais do País. Haja vista, igualmente, a chegada do “comunicavírus” (como imbeciloidemente declarou o Ministro das Relações Exteriores no seu texto “Chegou o Comunavírus” publicado em seu *Blog*

Metapolítica 17 em 21 de abril do corrente ano), em que o infelizmente *Chanceler brasileiro diz que [o] mundo enfrenta 'comunavírus'*. Logo, parece-me que o despresidente e seus desministros defendem e trabalham por meio de suas políticas econômicas da morte e agora também por uma política do ódio ao diferente, o distanciamento do Brasil dos seus pares na América Latina (UOL, 2020, *online*, às 10h34min/horários de MS), pois o Brasil ocupa, cada vez mais, o lugar de País *non grato* no Continente Latino-americano graças, também, o alastramento da contaminação da população brasileira pelo novo coronavírus. Contraditórios a parte, o desgoverno que se quer aproximado, a todo custo, do país da globalização (Estados Unidos), luta contra um suposto “globalismo” ideológico enraizado, aí sim, nas suas mentes ideológicas do mal: é um distanciamento às avessas. Quer dizer, fazendo uso do conceito mais atrasado de fronteiras, exclusivamente como algo que separa, as políticas da economia da morte e do ódio, do desgoverno Bolsonaro, tornaram-nos, até então, país indesejável no bloco Latino. O Brasil é hoje o país latino que tem o número de casos de COVID19 (entre mortes confirmadas e contaminados) internos maior que a soma dos casos de todos os países Latino-americanos. Não diferente, só perdemos o primeiro lugar na classificação de países que lidaram muito mal com a pandemia para os Estados Unidos (curiosamente será que é por causa dos desgovernantes de ambos?). Assim, fomos declarados indesejáveis (*personas que no son bienvenidas*) por todos os presidentes dos países Latinos (*Fantástico*, 10/05/2020) e, mais recentemente, tivemos, no melhor sentido do pré-conceito de fronteira, as portas fechadas (ou poderíamos metaforicamente pensar nos muros mexicanos) ATÉ nos Estados Unidos, inclusive para cidadãos europeus ou norte-americanos que passarem pelo Brasil. *Triste trópicos!* O brasileiro sempre se viu como o mais forte no bloco Latino-americano. Ledo engano nos mostra a pandemia! Re-existent e insistentes nesta situação toda são os corpos dos profissionais da saúde brasileira. Esses sim verdadeiros salvadores da Pátria! Em muitos casos, na maioria deles e lugares, os profissionais de saúde encontram falta dos EPIs, para não dizer de quase tudo, bem como morrem acometidos do vírus COVID-19 para o qual estão ali para tentar tratar/salvar. São milhares já afastados com a doença confirmada, muitos mortos com o vírus, outros tantos milhares que não podem estar, mas alguns ainda insistem e persistem por amor à profissão e ao próximo, na linha de frente no atendimento aos corpos descartados (descartáveis) e matáveis da política econômica da morte porque pertencem aos prováveis do Grupo de Risco ou por estarem entre os que são perversamente contemplados pela

política do ódio. E era quase uma centena de profissionais de saúde já mortos pela COVID-19 no Brasil em 06 de maio deste ano (G1, 2020, *online*). Já em 05 de maio o “Brasil ultrapassa [os] EUA em mortes de profissionais de Enfermagem por Covid-19” (CONFEN, 2020, *online*). A política econômica da morte mata até àqueles que poderiam salvar vidas. Pois, quanto mais o desgoverno amplia por decreto o hall de atividades essenciais no país (abrindo igrejas, salões de beleza, oficinas mecânicas, bares, entre outros serviços necessários, mas não essenciais, que têm por trás as suas políticas de morte e de ódio amparadas pelos seus seguidores (tem quase 3 meses que não faço barba ou cabelo), a fim de fazer a economia girar, mais a população se sente motivada e motivacionada pelo líder, e até obrigada – já que seus postos de trabalhos abrem-se – a irem para as ruas para trabalhar, sobreviver e, por conseguinte, tornarem-se vulneráveis e/ou vítimas, sem saber, da política de economia da morte do desgoverno. Em um país onde a política de sobrevivência é o trabalho, para consumir e poder ter e sobreviver, a política econômica de morte e a política do ódio ao próximo diferente funcionam muito bem: acham lugares aninhadores. O desgoverno tem aberto as portas aos trabalhadores, via decretos, mas os têm, igualmente e em grau absurdo de perversidade, tornado-os corpos que podem ser matados! Será que ninguém ainda viu isso? Isso tem que ser considerado crime de morte contra a humanidade!? A política econômica da morte do desgoverno está baseada no controle *material* e da *subjetividade* desses corpos, razão e emoção, bem como sinaliza o poder da colonialidade sobre os corpos, trabalho, raça, classe, gênero, sexo e religião já também observados por Aníbal Quijano (1992). Primeiro o discurso do desgoverno empenha-se em reforçar a maior importância da economia ou do trabalho como ponto principal para a recuperação não apenas da economia, mas igualmente coloca em risco a saúde brasileira sob a alegação de que ““Não podemos ter um remédio que [no] final das contas a dose vai ser tão grande que o número de problemas vai ser muito maior que o vírus em si. É questão de bom senso”” (*apud* FERNANDES, 2020, *online*). Assim, o desgoverno provoca a debandada para as ruas, a fim de retomar a política da economia da morte, impondo a materialidade do trabalho como foco dos corpos que podem ser matáveis. Igualmente, ainda nesse seguimento do material sobre o subjetivo, o desgoverno reforça que

‘Não podemos agir dessa maneira irresponsável. Que o vírus vem, mais forte ou mais fraco, ele vem. É igual uma chuva. Se ela vai aparecer, você vai se molhar e toca o barco. Você não pode é simplesmente se esconder, se enclausurar e dizer:

‘vou ficar de quarentena três, vinte, não sei quantos dias em casa, e tá tudo bem’.
Tudo bem, não. Não é assim’ (apud FERNANDES, 2020, *online*).

Afinal, “‘Vai morrer gente? Vai morrer gente’” (apud FERRO, 2020, *online*)! Para o desgoverno parece não haver jeito e nem saída para a crise instalada com a pandemia. Não há saúde pública no Brasil?! Por conseguinte, fica sob o controle dessa política econômica da morte a subjetividade desses corpos que podem morrer. Pois, ao romper e burlar as imposições impostas pelos governos estaduais e municipais, indo à padarias, à farmácia sem precisão clínica, o desgovernante brasileiro dá aos corpos matáveis as mesmas prescrições anti-científicas e premissas para saírem do isolamento social. Prova disso é o aumento na redução constante dos índices que demonstram o nível de isolamento social nas cidades. E que, do mesmo jeito, é comprovado pelo crescente número dos que comungam de manifestações pró-morte (ainda que, felizmente, dos seus pares sociopatas) ao conceito de inumanos (*bolsominions*) sem máscaras e sem manterem, no mínimo, o distanciamento necessário recomendado pelos órgãos de saúde. Esses controles, portanto, estão na lógica do controle por meio da colonialidade do poder sobre os corpos das diferenças que foram racializados e etnicizados pela colonização histórica e que se mantém como o padrão para definição hoje ainda de quem e como se têm o poder. E, não diferente, o agenciamento desse controle das materialidades e subjetividades dos corpos descartáveis, por meio da política econômica da morte, dá-se em diferentes níveis do sistema social definido, também, pelo padrão de poder colonial. Controle do corpo! Controle das almas! Controle do trabalho! Controle ao acesso! Controle de quem vive e controle de quem deve morrer! Não difere muito de todo este ponto, por certo, o ódio emanado do Palácio do Planalto – do Gabinete da Presidência – em Brasília pela política do ódio em relação aos corpos – materiais e subjetivos – que estão morrendo pela COVID-19 porque não podem trabalhar para manter a máquina. Aliás, às 18h43min (horário de Mato Grosso do Sul) os indivíduos, brasileiros e brasileiras – cada qual com seu nome e registro (imaginemos àqueles que são invisíveis: sem CPFs, RGs, Certidões de Nascimentos, entre outros que não são portadores de documentos oficiais (claramente declarados mortos ou inexistentes)) –, que não são apenas corpos numéricos mortos, já passavam de 13.149 vítimas da COVID-19. A tradicional insistência genocida do desgovernante em privilegiar a política da economia da morte em contrário à política pela vida desses corpos mortos, continua acontecendo na ameaça de troca do seu corpo de também despolíticos, só tenho a debochar desses *bolsominions*

que acreditaram um dia nesse “falso messias” pela opção de fazer parte do conluio, avisando que todos têm obrigação de concordar com suas políticas, a econômica da morte e a do ódio, sobre os corpos já mortos e têm que ter obediência ao seus comandos para poder continuar matando, seja com “cloroquina”, seja com “Tubaína”. Entretanto, ao menos até agora, estão à salvo, dessas duas políticas, os familiares e os amigos do desgovernante brasileiro que vendeu a imagem, desde sempre, de família heteronormativa como padrão. Mas isso nem nos é surpresa, haja vista que era muito previsível que sua despolítica estava, desde sempre, para o padrão homem, branco, de classe alta e cristão no qual ele e os seus pensam pertencer. A pergunta que vai ficando de isso tudo é, *já que não vai mesmo parar por aqui, Vai morrer gente? Vai morrer gente*, até quanto vamos continuar com a *história pós-colonial* brasileira, iniciada em 1500, matando corpos das diferenças culturais, coloniais e corpóreas brasileiras? Mas antes de caminhar para um encerramento, ainda que provisoriamente, deste desabafo/manifesto/denúncia, por último, mas nada menos importante, o que dissermos dos corpos da Educação brasileira que, também em tempos de COVID-19, estão “paralisados” – quase sendo mortos com a manutenção até bem pouco tempo das datas regulares do Enem como se nada estivesse acontecendo –, por determinação (política e de segurança sanitária de professores e estudantes), desde o dia 16 de março de 2020? E este ponto tem fundamental importância com as questões aqui ressaltadas, da reverberação e manutenção da política da economia da morte e com a política do ódio do desgoverno Bolsonaro! Primeiro porque ambas as políticas querem, agora, matar os corpos morríveis também no acesso à Educação em Universidades Públicas ou Privadas. Já volto a este ponto! Pois, afinal, para quê dar Educação aos corpos que não precisam ficar vivos? Mas o segundo ponto tem relação com a premissa, quase primeira, deste trabalho; o corpo e a geopolítica da tecnocolonização, tecnocolonialidade do corpo na arte, na cultura e na Educação. Este é coerente com as questões porque o trabalho vai articular-se entre essas questões propriamente ditas enquanto um corpo que sobrevive à tecnocolonização, mas, infelizmente, nem sempre consegue livrar-se da tecnocolonialidade geopolítica da atualidade: a exemplo de *fake news* e as chamadas redes sociais que de sociais não têm nada. Mas também do acesso às tecnologias e a falta dele. Portanto, Enem, Educação, corpo e tecnologia – esses pensando nas políticas da economia da morte ou de ódio atuais – vinculam-se, em plena pandemia, exatamente porque o ministério (i)rresponsável pela Educação brasileira insistiu, até onde pode e não pode, na manutenção das datas de

realização do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem-2020). Mesmo sabendo que milhões de estudantes brasileiros e brasileiras não têm acesso às tecnologias digitais mesmo fora de situação pandêmica; imaginemos, pois, agora em que as aulas estão, no maior esforço e realização de um melhor trabalho possíveis, sendo desenvolvidas à distância via “tecnologias”. Antes da suspensão pelo Senado Federal da realização do Enem, o ministro da Educação, Abraham Weintraub, confirmava, em 17 de maio, durante *live* em uma rede social, a manutenção de realização do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem), na versão impressa, com as datas das provas previstas para os dias 1º e 8 de novembro. “Segundo ele, até lá, a **quarentena já terá passado e não há motivo para o adiamento do exame**” (*apud* ESTADO DE MINAS, 2020, *online*, grifos do jornal). Sorte nossa prevalecer a sanidade, ainda que muitas vezes posta sob suspeição, no Senado Federal Brasileiro acerca da questão que fez, na mesma empáfia, o desministro voltar atrás e fez mudanças na insana mentalidade do Ministro: “O Ministério da Educação (MEC) decidiu adiar o Exame Nacional do Ensino Médio (Enem) 2020 em função dos impactos da pandemia do novo coronavírus. ‘As datas serão adiadas de 30 a 60 dias em relação ao que foi previsto nos editais [...]’” (AGÊNCIA BRASIL, 2020, *online*). Nesse sentido, torna-se evidente que o desgoverno, por meio dos seus, insiste na matança de corpos que não querem ter que viver submissos à tecnocolonização, mas, infelizmente, vou tentar deixar claro no texto que segue, (ainda que nas partes futuras a serem publicadas em suportes diferentes deste), são corpos que não conseguem viver sem ser subjacentes à geopolítica da tecnocolonialidade que para mim é um dos artifícios da colonialidade do poder tratada também por Aníbal Quijano (2019) mais uma vez. Quer dizer: a tecnocolonialidade a meu ver do/no corpo na arte, na cultura e na Educação aqui em debate, de agora em diante, tem a ver com aquela questão da epígrafe de Quijano – de que há uma crise que é ressaltada aos corpos latino-americanos pela sua mais antiga história pós-colonial; genocídios, escravização, colonialismo –, mas, na atualidade, está imperante nesses corpos Latinos (e latino aqui engloba toda a má sorte de sujeitos não-europeus, por exemplo, que desgraçam na exterioridade ao projeto moderno europeu) que não são respeitados pela colonialidade do poder globalizante da tecnologia que finge incluir quando, na verdade, especialmente no caso brasileiro, mata pela exclusão ou submete o corpo à racialização e construção do outro como ser etnográfico, na produção artística, na cultura e na produção de conhecimentos para manutenção dos padrões históricos e contemporâneos (geo, ego e políticos) de poder. Igualmente, toda essa

questão última é indissociável das políticas econômica da morte e de ódio *bolsominians* porque, atualmente, são essas que fazem a manutenção e perseverança daquelas antigas políticas e padrões coloniais. Assim, tecnocolonização vai estar para a colonização histórica do Ocidente, enquanto tecnocolonialidade vai fundar-se, nesta discussão, a partir de corpos da exterioridade que estão situados em Mato Grosso do Sul (Brasil – América Latina) – lugar geográfico de tríplice fronteira internacional, mas *lóci* de múltiplas fronteiras culturais, sociais, políticas e epistemológicas internas – meu *lócus* de enunciação *biogeográfico*. Neste contexto as coisas parecem não ter fim: ora, graças aos enunciados do desgoverno, as coisas se desorientam minando mais assuntos; ora, graças às tecnologias, os assuntos são insuflados pelos mesmos enunciados do desgoverno, mas também são evidenciados pelas mídias, pelas leis ou pelos compatriotas e contrários ao desgoverno. Nesses casos, para dar prosseguimento ao Desabafo-Manifesto-Denúncia aqui em construção – haja vista que a pandemia, desgraçadamente parece que vai continuar insuflando os vários problemas, primeiro, óbvio, de saúde, mas também políticos porque há um descontrole do desgoverno da situação pandêmica – vou tratar de alguns dos pontos agora elencados: tecnologias, mídias, leis, políticos compatriotas e dos contrários também. Para tanto, agora, por último, a liberação em 22 de maio pelo jurista e magistrado brasileiro José Celso de Mello Filho, ministro do Supremo Tribunal Federal, da íntegra da reunião de ministros de 22 de abril, mostra a milícia desgovernamental sob a qual estamos obrigatoriamente subjugados. De palavras a palavras de baixo calão, o vídeo da reunião mostra um despresidente e seus comparsas em uma reunião de desgovernança por meio de um governo que sobrevive baseado no ódio e por uma política econômica da morte. Além de nos evidenciar, claramente, uma política de genocídio contra os “indígenas” e à Natureza, bem como vim mostrando antes nesta denúncia, querendo atravessar, “sob os panos” aos olhos das leis brasileiras, “uma boiada” de infrações; mostrou também uma política de ódio e preconceito indefinível e inigualável – já que é de um desministro da Educação – em relação aos “povos indígenas” termo que, aliás, o senhor Ministro faz questão de reforçar mais de uma vez o seu ódio em relação aos “povos” originários brasileiros; evidenciou uma política, por vias do mesmo Ministro da Educação, de ódio contra quem persevera para a manutenção e cumprimento das leis até para aqueles que se sentem acima delas, pedindo a prisão daqueles como se eles fossem ladrões; pairou na reunião uma política da ignorância, por meio da Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos

Dameres Alves – como se esse desgoverno até tivesse um ministério dessa natureza – anunciando a prisão de governadores e prefeitos que, graças a ninguém sabe o que de fato, são os únicos que cuidaram/cuidam das suas respectivas populações preservando as suas vidas contra a pandemia do novo coronavírus, COVID-19, aquela, por sua vez, insistindo na realização e prestação de contas do seu desministério ao ditador *mor*. Logo, o que se viu ali, na pessoa do despresidente, na totalidade, foi o reforço da política do ódio. Mas nela volto daqui a pouco. Agora, é preciso demonstrar por onde passou a efetividade da política da economia da morte na reunião do desgoverno Bolsonaro:

Paulo Guedes: Duzentos e cinquenta. Tá certo? Então ó, tem cem bilhões vindo pra saneamento. Tinha cem bilhões que viriam, as dezessete maiores é ... é ... é ... petroleiras do mundo viriam pra a nossa cessão onerosa, cem bilhões de cessão onerosa, cem bilhões de mineração, cem bilhões de saneamento, duzentos trinta bilhões de concessões. Quinhentos bilhões! Cadê o dinheiro do governo pra fazer isso? Num tem. Então quem tá sonhando, é sonhador. A gente aceita, politicamente a gente aceita. Vamos fazer todo o discurso da desigualdade, vamos gastar mais, precisamos eleger o presidente. Mas o presidente tem que pensar daqui a três anos. Não é daqui a um ano não. Tem muita gente pensando na eleição desse ano. É só a observação que eu faria (*apud* UOL, 2020, *online*, grifos do site).

A fala do então Ministro da Economia – vai que ele também cai né? – demonstra a preocupação maior do desgoverno em relação à política da morte que prefere à economia que mata à vida das pessoas que morrem pela COVID-19. Apesar de recortado o assunto do diálogo, a conversa girava em torno do novo plano do desgoverno, que ainda não teve sua totalidade sancionada pelo despresidente (mas que teve a tentativa de ludibriar governadores na última quinta-feira, dia 21 de maio), para “salvar” os Estados e Municípios que estão em grande crise por causa da pandemia. Naquela ocasião, os ministros e o presidente debatiam as matérias que circulavam na mídia comparando o plano da Casa Cível com um plano já fracassado, com o qual Paulo Guedes não concordava por contar com recursos do Governo Federal. Logo, vê-se que, ainda que com o País totalmente em crise em virtude da pandemia, o desministro da economia prefere defender a economia da morte às vidas que morriam pela COVID-19 falsamente dizendo que fariam “o discurso da desigualdade”, gastando mais, mas porque precisavam se preocupar mais em “eleger o presidente”. Assim, Guedes é, a personificação da política econômica da morte do desgoverno Bolsonaro porque desqualifica o funcionalismo público, quer vender todo o país para o capital privado, inclusive bancos e empresas que dão lucro para os cofres públicos, defende os grandes e

mega empresários e bancos privados, além de outras coisas que o coloca nas cabeças mentoras dessa política que assassina, diariamente, corpos pela COVID-19, mas também de fome, sem trabalho, sem educação, sem direito a cultura, à arte e pior, que seus conhecimentos e subjetividades são desconsiderados: pois inexistem para esse indivíduo que se diz ministro da economia. Já sobre a política do ódio, encabeçada pelo líder máximo da desgovernança brasileira, o despresidente “falso messias”, vê-se, na referida reunião, que seu desejo é o de ficar acima de todos e de tudo, inclusive do seu Deus e das leis. Pois, Ele, claramente, nem vou tratar da relação dele com o seu ex-quase-tudo – Sérgio Fernando Moro, que saiu defendendo sua biografia, é um jurista, ex-magistrado e professor universitário. Foi juiz federal, professor de direito processual penal na Universidade Federal do Paraná e ex-ministro da Justiça e Segurança Pública do Brasil do atual desgoverno – demonstra no vídeo da fatídica reunião que quer se colocar sobre a lei, sobre tudo e todas, resgatando artigos dela (a lei) que possam colocar em dúvida a credibilidade do decano do STF e a sua própria superioridade da lei igual para todos. Por último, enquanto continua tudo isso, a pandemia não vai passar tão facilmente assim como todos os desgovernos existentes no mundo pensaram, sábios foram os governantes que acreditaram rapidamente nela e que viram que a salvação de vidas era muito mais importante e inquestionável do que salvar as economias. Sabias palavras eram e continuam sendo as suas ex-Ministro da Saúde brasileiro: “Mandetta: ‘Quem é de direita usa cloroquina. Quem é de esquerda, tubaína. E quem é de juízo, escuta a medicina’” (*apud* MENDONÇA, 2020, *online*).

Referências

AGÊNCIA BRASIL. Educação. “Ministério da Educação adia o Enem 2020”. Publicado em 20/05/2020 - 15:58 Por Agência Brasil – Brasília. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2020-05/ministerio-da-educacao-adia-o-enem-2020>. Acesso em: 26 mai. 2020.

ANDRADE, Fabiano. “Teich deixa o Ministério da Saúde antes de completar um mês no cargo e após divergir de Bolsonaro”. *TV Globo*, Brasília, 15/05/2020, 12h02. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/15/teich-deixa-o-ministerio-da-saude-antes-de-completar-um-mes-no-cargo.ghtml>. Acesso em: 24 mai. 2020.

ARAÚJO, Ernesto. “Chegou o Comunavírus”. *BLOG Metapolítica 17* – contra o globalismo. 21 de abril de 2020. Disponível em:

<https://www.metapoliticabrasil.com/post/chegou-o-comunav%C3%ADrus>. Acesso em: 26 mai. 2020.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. “(Des)política para *corpos-política* na arte, na cultura e na educação”. *Interritórios: Revista de Educação*, v. 6, n. 10, Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, Brasil, 2020, p. 1-26. Disponível: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/interritorios/article/view/244891/0>. Acesso em: 24 mai. 2020.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. O corpos das artes (cênicas) latinas ainda é razão e emoção!: “Quando essa porra toda explodir, aí Eu quero é ver!”. *Cadernos de Estudos Culturais: Corpos Epistêmicos*, v. 2 n. 22, jul./dez., Campo Grande, MS: 2019, p. 83-109. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/9711>. Acesso em: 15 mai. 2020.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. O corpo das artes (cênicas) latinas ainda é razão e emoção!. *Anais do Simpósio Reflexões Cênicas Contemporâneas*, 2019a. Disponível em: <https://www.cocen.unicamp.br/revistadigital/index.php/simposiorfc/article/view/636>. Acesso em: 15 mai. 2020.

BRAGANÇA, Daniele. “Bolsonaro promete a garimpeiros que vai rever norma sobre queima de máquinas”. *O Eco*. Terça-feira, 5 novembro 2019, 16:21. Disponível em: <https://www.oeco.org.br/noticias/bolsonaro-promete-a-garimpeiros-que-vai-rever-norma-sobre-queima-de-maquinas/>. Acesso em: 26 mai. 2020.

COFEN – Conselho Federal de Enfermagem. “Brasil ultrapassa EUA em mortes de profissionais de Enfermagem por Covid-19”. 08/05/2020. Disponível em: http://www.cofen.gov.br/brasil-ultrapassa-eua-em-mortes-de-profissionais-de-enfermagem-por-covid-19_79624.html. Acesso em: 26 mai. 2020.

CORREIO 24 HORAS. “Coronavírus”. Redação, 20.04.2020, 22:14:00. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/nao-sou-coveiro-ta-diz-bolsonaro-ao-responder-sobre-mortos-por-coronavirus/>. Acesso em: 25 mai. 2020.

COSTOLLI, Anderson; TESTI, Fabiola. ““Sempre houve tortura”, diz Regina Duarte, minimizando a ditadura”. *Metrópoles*. 07/05/2020, 18:30. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/sempre-houve-tortura-diz-regina-duarte-minimizando-a-ditadura>. Acesso em: 25 mai. 2020.

DW – Brasil. “Queimadas no Brasil aumentam 82% em relação a 2018”. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/queimadas-no-brasil-aumentam-82-em-rela%C3%A7%C3%A3o-a-2018/a-50092662>. Acesso em: 26 mai. 2020.

FERNANDES, Augusto. ““O maior remédio pra qualquer doença é o trabalho”, diz Bolsonaro”. *Correio Braziliense – Política*. 27/03/2020 23:56. Disponível em:

https://www.correiobrasiliense.com.br/app/noticia/politica/2020/03/27/interna_politica,840821/o-maior-remedio-para-qualquer-doenca-e-o-trabalho-diz-bolsonaro.shtml. Acesso em: 26 mai. 2020.

FERRO, Maurício. ““Vai morrer gente? Vai morrer gente”, diz Bolsonaro sobre a covid-19”. *Poder 360*. 30.mar.2020 (segunda-feira) - 11h20. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/governo/vai-morrer-gente-vai-morrer-gente-diz-bolsonaro-sobre-a-covid-19/>. Acesso em: 26 mai. 2020.

G1. “Ao menos 76 profissionais de enfermagem morreram em decorrência da Covid-19 no Brasil, segundo conselho da categoria”. 06/05/2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/05/06/ao-menos-76-enfermeiros-morreram-em-decorrencia-da-covid-19-no-brasil.ghtml>. Acesso em: 26 mai 2020.

JORNAL ESTADO DE MINAS. Educação. “Realização do Enem em 2020 está garantida, diz ministro da Educação”. Agência Brasil, postado em 17/04/2020 22:34. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/educacao/2020/04/17/internas_educacao,1139830/realizacao-do-enem-em-2020-esta-garantida-diz-ministro-da-educacao.shtml. Acesso em: 26 mai. 2020.

MBEMBE, Achille. “Necropolítica: biopoder soberania estado de exceção política da morte”. *Arte & Ensaios* - revista do ppgav/eba/UFRJ, n. 32, dezembro, 2016, p. 123-151. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 09 mai. 2020.

MENDONÇA, Ana, “Mandetta: ‘Quem é de direita usa cloroquina. Quem é de esquerda, tubaina. E quem é de juízo, escuta a medicina’”. JORNAL ESTADO DE MINAS. Política. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2020/05/20/interna_politica,1149148/mandetta-direita-usa-cloroquina-esquerda-tubaina-juizo-medicina.shtml. Acesso em: 26 mai. 2020.

MIGNOLO, Walter. D.. COLONIALIDADE: O lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 32 no. 94, São Paulo, Epub June 22, p. 1-18, 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092017000200507&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 16 mai. 2020.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. Trad. de Marcos de Jesus Oliveira. *Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia*, v.1, n. 1, Foz do Iguaçu/PR: Universidade Federal da Integração Latino-Americana, p. 12-32. 2017a. Disponível em:

<https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772/645>. Acesso em: 27 mar. 2018.

MOTA, Erick. “Bolsonaro sobre coronavírus: “Alguns vão morrer, lamento, essa é a vida””. *Congresso em foco*. 28 mar, 2020 - 11:07. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/governo/bolsonaro-sobre-coronavirus-alguns-voao-morrer-lamento-essa-e-a-vida/>. Acesso em: 25 mai. 2020.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Planalto. “Pronunciamento do Senhor Presidente da República, Jair Bolsonaro, em cadeia de rádio e televisão”. Publicado em 24/03/2020, 21h25. Atualizado em 31/03/2020, 21h14. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/pronunciamentos/pronunciamentos-do-presidente-da-republica/pronunciamento-em-cadeia-de-radio-e-televisao-do-senhor-presidente-da-republica-jair-bolsonaro>. Acesso em: 24 mai. 2020.

QUIJANO, Aníbal. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. América: 1492-1992. Trayectorias históricas y elementos del desarrollo. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura con la colaboración de la Comisión Española de Cooperación con la UNESCO y del Centre UNESCO de Catalunya. Vol. XLIV, núm. 4, Diciembre, 1992, p. 583-591. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/in/documentViewer.xhtml?v=2.1.196&id=p::usmarcdef_0000092855_spa&file=/in/rest/annotationSVC/DownloadWatermarkedAttachment/attach_import_75bfd895-8b09-4c59-ba1b-be3c036a6d11%3F%20092855spao.pdf&locale=en&multi=true&ark=/ark:/48223/pf0000092855_spa/PDF/092855spao.pdf#%5B%7B%22num%22%3A447%2C%22gen%22%3A0%7D%2C%7B%22name%22%3A%22XYZ%22%7D%2Cnull%2Cnull%2C0%5D. Acesso em: 09 mai. 2020.

QUIJANO, Aníbal. *Aníbal Quijano: ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Compilado por Walter Mignolo. 1ª ed.. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019. (El desprendimiento / Mignolo, Walter).

RODRIGUES, Larissa; BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. O CORPO PRIMITIVO CONTEMPORÂNEO DA/NA MARGEM NÃO TECNO(LÓGICA). *Trabalho de Conclusão de Curso*. Curso de Artes Cênicas – Licenciatura, UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, 2019a, p. 1-24. Disponível em: http://www.uems.br/assets/uploads/cursos/81f7af02b1a7a7e7107b971c31ea3b4c/tcc/1_81f7af02b1a7a7e7107b971c31ea3b4c_2019-12-13_16-15-08.pdf. Acesso em: 20 mai. 2020.

SHALDERS, André. “Mandetta é demitido do Ministério da Saúde após um mês de conflito com Bolsonaro: relembre os principais choques”. *BBC News Brasil*, Brasília, 16

abril 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52316728>. Acesso em: 24 mai. 2020.

UOL. “Chanceler brasileiro diz que mundo enfrenta ‘comunavírus’”. ANSA. 22/04/2020, 09h40. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/ansa/2020/04/22/chanceler-brasileiro-diz-que-mundo-enfrenta-comunavirus.htm>. Acesso em: 26 mai. 2020.

UOL. Política. “Leia a íntegra da reunião ministerial de 22 de abril”. São Paulo, 22/05/2020, 18h38. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/05/22/confira-a-integra-da-degravacao-da-reuniao-ministerial-de-22-de-abril.htm>. Acesso em: 26 mai 2020.

URIBE, Gustavo; CARVALHO, Daniel. “Bolsonaro: “Quem é de direita toma cloroquina, quem é de esquerda, Tubaina””. Capa NSC *Total Saúde*. PROTOCOLO DE SAÚDE. 20/05/2020 - 05h05. Disponível em: <https://www.nsctotal.com.br/noticias/bolsonaro-quem-e-de-direita-toma-cloroquina-quem-e-de-esquerda-tubaina>. Acesso em: 25 mai. 2020.

VIDA E AÇÃO. “Número de mortes por Covid-19 dobra a cada 5 dias no Brasil”. *Redação*, 26 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.vidaacao.com.br/numero-de-mortes-por-covid-19-dobra-a-cada-5-dias-no-brasil/>. Acesso em: 24 mai. 2020.

184

Artigo recebido em: 30 de março de 2020.

Artigo Aprovado em: 29 de setembro de 2020.



DESPOLÍTICAS E DESOBEDIÊNCIAS: poéticas midiáticas de resistência a narrativas colonizadoras

IMPOLITIC AND DISOBEDIENCES: media poetics of resistance to colonizing narratives

DESPOLITIZACIONES Y DESOBEDIENCIAS: Poéticas de medios de comunicación de resistencia a las narrativas colonizadoras

Maria Thereza de Oliveira Azevedo¹ & Claudyanne de Almeida²

RESUMO: A proposta deste é artigo é refletir sobre despolíticas e desobediências de algumas poéticas midiáticas de resistência a narrativas colonizadoras. Serão observadas contranarrativas aos discursos da política brasileira que viralizaram nas redes sociais, a partir de criações populares como os *memes*. O objetivo é desvendar os modelos artificiais de representatividade (despolítica), homofobia velada e a colonialidade não percebida. A instrumentalização teórica do olhar para tais produções segue na perspectiva decolonial de Mignolo e Quijano com auxílio do conceito de estranhamento abordado por Brecht. Na possibilidade de construção de contranarrativas, que revisam a realidade, desconstroem e/ou reconstroem novas narrativas que desobedecem a discursos e à ordem *necropolítica* presente, norteamos esse texto.

¹ Maria Thereza de Oliveira Azevedo é Doutora em Artes Cênicas pela Universidade de São Paulo (USP) e Pesquisadora associada do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea - PPG ECCo da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Lidera o grupo de pesquisa Artes híbridas: intersecções, contaminações, transversalidades e o Coletivo à deriva. maritheaz@gmail.com.

² Claudyanne Rodrigues de Almeida é Doutoranda pelo Programa de pós graduação em Estudos de Cultura Contemporânea, na UFMT (Universidade Federal de Mato Grosso). Professora efetiva do IFMT (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso). clauantropologiaearte@gmail.com.

alavras-chave: Decolonialidade; Poéticas midiáticas de desobediência; Contranarrativas.

ABSTRACT: The purpose of this article is to reflect on the impolitic and disobedience of some media poetics of resistance to colonizing narratives. Counter-narratives to the discourses of Brazilian politics that went viral on social networks will be observed, based on popular creations such as memes. The objective is to unveil the artificial models of representativeness (impolitic), veiled homophobia and unperceived coloniality. The theoretical instrumentalization of looking at such productions follows the decolonial perspective of Mignolo and Quijano with the help of the concept of strangeness, addressed by Brecht. In the possibility of constructing counter-narratives, which review reality, deconstruct and/or reconstruct new narratives that disobey speeches and the present necropolitical order, we guide this text.

Keywords: Decoloniality; Media poetics of disobedience; Counter-narratives.

Resumen: La propuesta de este artículo es reflejar sobre las despolitizaciones y desobediencias de algunas poéticas de medios de comunicación de resistencia en contra las narrativas colonizadoras. Serán observadas contranarrativas a los discursos de la política brasileña que se volvieron viral en las redes sociales, a partir de creaciones populares como los *memes*. El objetivo es desvendar los modelos artificiales de representatividad (despolitizada), homofobia velada y la colonización no percibida. La instrumentalización teórica de la mirada para tales producciones sigue la perspectiva de destrucción colonial de Mignolo e Quijano con la ayuda del concepto de extrañamiento, abordado por Brecht. En la posibilidad de construcción de contranarrativas, que repasan la realidad, deconstruyen y/o reconstruyen nuevas narrativas que desobedecen a discursos y al orden *necropolítica* presente, norteamos ese texto.

Palabras clave: Decolonialidad; Poéticas de medios de comunicación de desobediencia; Contranarrativas.

Diante da irracionalidade, do desespero da ordem atual, não seria evidente desobedecer? (GROS, 2018, p. 244)

NECROPOLÍTICA, decolonialidade e as redes sociais

O presente trabalho pretende apresentar discussões sobre as possibilidades de poéticas populares como construção de contranarrativas políticas a discursos e narrativas *necropolíticas*, ou o que podemos chamar de despolítica. A partir de autores e de teorias tais como *necropolítica*, decolonialidade, contranarrativa e estranhamento, pretende-se dialogar com exemplos de *memes* como poética midiática escolhida. Tais teorias propostas foram correlacionadas com o estudo de caso de discursos políticos específicos desconstruídos com *memes* produzidos

sobre o tema. Suspeita-se que tais poéticas, despreziosas ou não, criam campos de percepção e desmistificação de preconceitos e estruturas coloniais arraigadas na nossa cultura, se não tanto, ao menos desvendam tais estruturas de forma mais lúcida.

O recorte do período para seleção das produções visuais observadas é a partir do processo eleitoral no Brasil de 2018 – visto as considerações explicitadas pela efervescência de narrativas e contranarrativas com temática a ser pesquisada – até a continuidade do momento presente.

Os *memes* foram selecionados de acordo com a relevância do conteúdo com o objetivo do trabalho e de acordo com sua repercussão nas redes sociais sobre as narrativas relacionadas aos temas: **gênero, minorias sociais, políticas neoliberais e patriotismo**.

Aproximamo-nos dos autores e conceitos principais trabalhados, tais como: desobediência (Mignolo e Gros), *necropolítica* (Mbembe), estranhamento (Brecht) e contranarrativa, mas não nos atemos à sua trajetória histórica, apenas os elegemos para alargar nossos estudos e discussões sobre desobediência na poética midiática proposta, os *memes*.

Na conclusão do livro “Desobedecer”, Frédéric Gros diz que numa democracia crítica a desobediência perpassa pela subjetividade política (2018 *apud* D’URSO, 2019, p. 257). A cena política contemporânea demanda olhares atentos e ativismo acadêmico. A ascensão e conquista de poder por partidos de extrema direita em vários países;³ a proliferação de discursos de ódio; as inúmeras vidas ceifadas de mulheres, indígenas, LGBTQIA+ e negros; as deliberadas perdas de direitos compõem o cenário político do tempo presente.

Produzir conhecimento sobre o contexto político no agora, por si, já se faz inadiável. Somado à ascensão do neoconservadorismo, em um clima de descrença na ciência, de censura aos corpos, desejos e amores em virtude de um ideal normativo que incita as existências anuladas e os silenciamentos forçados, o estudo torna-se urgência e desobediência pauta.

³ Ver: CASIMIRO, Flávio Henrique Calheiros. A nova direita: aparelhos de ação política e ideológica no Brasil contemporâneo. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

O irracionalismo que permeia o presente, o uso da burocracia para a chacina ambiental e cultural, enquanto se vai “passando a boiada” na trilha da razão instrumental, essa que convenientemente coloca histórias de vida a escorrer pelas mãos lisas do obscurantismo por aí, “e daí”, por aqui nos remete ao conceito de *necropolítica* do filósofo camaronês Achille Mbembe (2018). Para o autor, “a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2018, p. 123). Dessa forma, a preocupação com traços do que Mbembe chamou de *necropolítica* no cenário sociopolítico contemporâneo clama por apontar o olhar para tais práticas e, principalmente, pensar formas de resistir a elas. Se essa resistência exigir contranarrativas, despolíticas e/ou desobediências, será um convite a desobedecer.

Mignolo (2008) argumenta em favor da opção descolonial como *desobediência epistêmica*. O autor afirma que descolonização, ou o que chamou de descolonialidade, significa ao mesmo tempo:

- a) desvelar a lógica da colonialidade e da reprodução da matriz colonial do poder (que, é claro, significa uma economia capitalista); e b) desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento ocidentais (por exemplo, o bem sucedido e progressivo sujeito e prisioneiro cego do consumismo) (MIGNOLO, 2008, p. 313).

Assim, o objetivo deste trabalho é desvelar a lógica da colonialidade em alguns discursos e narrativas correntes na cena política contemporânea do Brasil. A observação se debruçará sobre criações virtuais populares como *memes* críticos a propósito dessas narrativas que chamamos aqui de poéticas⁴ midiáticas.

Memes são processos de comunicação mediados por tecnologia que gera sentidos e é embasada pelo discurso (BRASIL, 2017). As principais características dos *memes* são: imagem recortada, alterada ou descontextualizada

⁴ Utilizamos o conceito de *poéticas* atribuído à palavra grega *poiésis* como modos de fazer, criação, formação, não só da arte clássica, mas de criação em geral. O próprio Mignolo (2010) critica a apropriação do termo estética na filosofia europeia que colonizou a etimologia da *Aiethesis*, já que essa tinha o significado amplo de “sensação”. Ademais, não temos pretensão de definir *memes* como arte ou não, apenas nos interessa a ação de criação popular em si e sua repercussão social. Na nossa percepção o termo poética, e não despoética, está mais próximo da estética decolonial, ou da decolonialidade da *aiethesis* de Mignolo.

da origem e função para qual foi criada; o texto interage com a imagem de forma que ele complementa ou dá um novo significado a ela. Utiliza-se, assim, da paródia e da sátira como recurso didático e comunicacional.⁵

De acordo com o guia disponibilizado no *site* SaferLab, que tem como proposta estimular a produção de contranarrativas para o discurso de ódio e discriminação *on-line*, “quando a gente fala sobre **contranarrativas**, falamos de histórias que se opõem ou desconstroem um senso predominante” (SAFERLAB, 2020, p. 2).

Contranarrativas para o discurso de ódio são maneiras de se opor e desconstruir narrativas comuns de discriminação e intolerância, mas vão além e têm uma abordagem propositiva, focando no diálogo, na igualdade, no respeito às diferenças e na liberdade. Isso pode ser feito com fatos, dados, humor, sensibilidade, humanidade e experiências que possibilitem experimentar diferentes pontos de vista. Provocar empatia é um dos objetivos. (SAFERLAB, 2020, p. 2)

São múltiplas as influências das redes sociais nas ideologias que compõem o cenário contemporâneo. Ampliam vertiginosamente e ocupam espaços inimagináveis. Nesse ínterim, produções visuais e artísticas, *as poéticas midiáticas*, sobre temas políticos se avolumam. De acordo com Ricardo Sékula (2016), hoje, temos a incidência cada vez maior do debate público em microsferas virtuais de discussão, produções colaborativas e remixagens, o que demarca uma dimensão estética, com capacidades técnicas e expressivas de se apropriar e ressignificar os discursos do outro ou de si. A chegada da internet e das redes sociais modificou os contatos sociais, a forma de se relacionar com o outro e consigo. Nos tempos do agora, muitas vezes, fica-se sabendo de determinado fato por meio de um *meme*, antes mesmo de se ter acesso à fonte oficial de informação. Comenta-se a vida, por vezes, a partir de um episódio de série ou da performance de artistas, *youtubers*, influenciadores digitais, num canal ou numa *live*. A própria TV perdeu espaço como fonte de informação, segundo a última pesquisa brasileira de mídia (PBM), realizada pelo Ibope Inteligência em

⁵ Os *memes* tratam sempre de um tema muito atual, possuem linguagem fácil geralmente, podendo atingir um público extenso e se introjetam espontaneamente na comunicação e nas conversas informais em geral. Têm na composição fragmentos de distintas citações que se autorreferem e constroem uma narrativa outra, de maneira que sua poética de desconstrução, reelaboração e ressignificação de narrativas pode ser olhada como uma forma de desobediência a narrativas hegemônicas.

2016⁶, 49% das pessoas se informam pela internet. Considerando que essa pesquisa foi realizada em 2016, possivelmente esse número já aumentou. Como mostram os dados do mais importante estudo sobre consumo de notícias do mundo, o *Digital News Report*, do Reuters Institute,⁷ 64% dos brasileiros que têm acesso à internet se informam por meio das redes sociais. Somado à leitura de notícias *on-line*, esse número chega a 87%. Podemos ver até mesmo um movimento inverso em relação à TV e redes sociais que antes repercutiam o mundo da TV: hoje muitos jornais televisivos repercutem vídeos que viralizaram nas redes ou as palavras e *memes* mais curtidos e compartilhados no *Twitter* ou *Instagram*.

As produções culturais midiáticas constituem-se como instâncias que conformam e produzem representações de mundo (...), (re)produzindo, (re)organizando e (re)inventando novas relações para elas. (...) Esse processo de instauração de significados não decorre, apenas, de uma particular enunciação colocada em destaque, mas de muitas e intrincadas interações postas em ação pelos/as leitores/as, suas experiências anteriores e o texto em questão. (FOERSTE; CAMARGO, 2010, p. 2059)

Ninguém é obrigado a ser um *avatar* ou participar necessariamente de uma rede social, mas é fato que essa pessoa inevitavelmente deixa de partilhar movimentos do mundo atual que faz parte do imaginário social. É quase como se não falasse a língua universal. As redes sociais podem ser vistas como a nova língua, com cosmologia própria, participando ou não delas. Assim, para pensar a produção de narrativas e de contranarrativas na política contemporânea, faz-se essencial refletir sobre as poéticas midiáticas.

Para Quijano (2002, p. 6) a globalização se associa agora a um novo *habitat* mediático:

A “realidade virtual” (...) tem implicações decisivas no debate sobre a produção do conhecimento. Põe em relevo, sobretudo, que com a tecnologia atual já não se reproduz apenas, se combina ou se usa imagens e sons já presentes na “natureza” ou na “realidade”, mas se produz, manipula e difunde novos elementos visuais e

⁶ Disponível em: <http://www.secom.gov.br/atuacao/pesquisa/lista-de-pesquisas-quantitativas-e-qualitativas-de-contratos-atuais/pesquisa-brasileira-de-midia-pbm-2016.pdf/view> - acesso em: 12 jun. 2020).

⁷ Disponível em: https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/sites/default/files/2019-06/DNR_2019_FINAL_0.pdf_- acesso em: 12 jun. 2020).

sonoros, novas imagens produzidas com tais novos elementos que em seu conjunto já constituem um mundo “virtual” e que de muitos modos se superpõem e ainda deslocam e substituem o mundo “real” (...), com tudo que isso significaria para a questão da percepção, do conhecimento e do modo de produzir conhecimento. A “sociedade virtual” é uma ideia que prolonga essa imagem e propõe que as relações sociais ocorrem, cada vez mais, precisamente dentro de e tramadas com aquela “realidade virtual” e de algum modo tem essa consistência.

DESORBEDECER, desviar, deslocar: questões de gênero

Neste novo milênio, vivemos um momento político ímpar no Brasil. A eleição para presidente do país do primeiro operário e da primeira mulher. A mesma década que marcou grandes conquistas marcou também a deposição dessa primeira presidenta mulher em meio a crescentes discursos de ódio e perda de direitos. Junto a isso, surgiram as narrativas e ações no sentido do desmonte do bem-estar social, de políticas e serviços públicos, como sugerido na cartilha neoliberal do Consenso de Washington.

Neste cenário, temas da vida privada ganharam destaque na opinião pública com viés de legislar a vida privada e amordaçar palavras a partir de temas considerados “malditos”, alvos de censuras e profanações. Percebe-se que entre os principais temas estão as pautas dos estudos de gênero, chamadas de “ideologia de gênero” pela massa induzida ao medo. Como um mote de uma suposta ideologia que destrói a família nuclear, em sua estrutura secular, assim como a inocência das crianças, os setores da sociedade civil e o setor governamental, inspirados em princípios moralistas e fundamentalistas religiosos que lhes interessam, organizam-se em torno de pautas proibitivas e criminalizantes desse debate na vida social. Consequentemente acabam por tentar rechaçar e banir a possibilidade de existências que não estejam alinhadas à heteronormatividade, e demarcando o binarismo de gênero como a única identidade inteligível e reconhecível, constitutivo de uma “natureza humana” e de um ideal de vida. Delimitam, assim, o que são vidas dignas de serem vividas e as que não o são. Cenário propício da *necropolítica* (MBEMBE, 2018), tais narrativas questionam ainda os avanços com relação aos direitos das mulheres, dos negros, indígenas e todo grupo considerado conceitualmente como minorias sociais. Observamos que tais ações e narrativas remetem diretamente ao discurso colonizador. Como demarca Mignolo (2008, 289),

O controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência “natural” do mundo. Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas.

A partir dessa elucidação, Gabriela Souza (2019), num artigo sobre a colonialidade dos discursos de políticos, trouxe-nos algumas falas da atual Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos:

Atenção: uma nova era chegou no Brasil. Meninos vestem azul e meninas vestem rosa (Vídeo em redes sociais, janeiro de 2019).

Nesse governo, menina será princesa e menino será príncipe. Ninguém vai nos impedir de chamar nossas meninas de princesa e nossos meninos de príncipe. Vamos acabar com o abuso da doutrinação ideológica. (Discurso de posse em Brasília, janeiro de 2019).

Eu critico é a tentativa de interferência dos ideólogos de gênero na identidade de nossas crianças (Post no Instagram, maio de 2019).

Esses discursos provocaram nas redes sociais uma enxurrada de reações em forma de *memes*, charges, *hashtags*, ou seja, criações/poéticas populares que *desobedeciam* ao poder instituído a um cargo do ministério de um país. Apresenta-se o que chamaremos de *despolítica*, contranarrativas que desobedecem a uma narrativa hegemônica ou que detêm o poder do momento, criando, assim, imagens de ocupação de espaços por meio do discurso no contrafluxo que poderia contagiar as narrativas de subjetividades vigentes. Tais como:



FIGURA 1 — Memes Damares.

FONTE: Elaborado pela autora com imagens selecionadas do site Google.

Tais poéticas midiáticas populares disputam espaço na construção de narrativas de forma descontraída, não apelativa, desviando dos canais oficiais de poder, de política institucional, por isso as consideramos *despolítica*. A ideia mais próxima a *despolítica* estaria justamente nas teorias decoloniais quando Mignolo (2008) clama por construir nova forma de política e não lutar pelo controle da política de Estado que temos, ou seja, quando clama por “desfetichizar o poder”.⁸

Encontramos o traço decolonial também nessa característica de *desvio*, **deslocamento** desses canais oficiais e da narrativa hegemônica. Esse desobedecer com *desvios* acaba por ser uma estratégia poética de resistência. De acordo com

⁸ “Desfetichização do poder político em uma organização econômica que visa à reprodução da vida ao invés da reprodução da morte e visa à reciprocidade e à distribuição justa da riqueza entre muitos, e não à acumulação de riqueza entre poucos.” (MIGNOLO, 2008, p. 298).

Pereira (2017, p. 20), “em contextos pós-coloniais, de sociedades que foram colonizadas (...), resistir apresenta-se como descolonizar”.⁹

Resistir é desviar(-se) para não ter que se chocar sempre contra um poder, uma força maior. (...) Resistir é deslocar(-se) de tal modo que se possa fugir, criar linhas de fuga (DELEUZE e GUATTARI, 1995), ocupar outros lugares, reposicionar-se. Toda forma de resistência implica em alguma forma de deslocamento, desvio. (PEREIRA, 2017, p. 18)

O traço decolonial desses *memes* críticos também está no tema em si que desobedece à narrativa que desconsidera as diversidades, enquadrando-se no mundo “UNI-versal” que tanto buscou/busca a colonialidade do poder. Ao delimitar o lugar de ser homem e ser mulher no país, exclui as identidades dissidentes por uma cosmologia universalizada, padronizada. Os *memes* críticos são pluri-versais, à medida que buscam descolonizar a naturalização sobre o olhar para a pluralidade do cotidiano universalizado pela “colonialidade do poder, do saber, do ser” e do sentir.

A cosmologia ocidental é “uni-versal” (em suas diferenças) e imperial enquanto o pensamento e as epistemologias descoloniais tiveram que ser pluri-versais: aquilo que as línguas e as cosmologias não ocidentais tinham em comum é terem sido forçadas a lidar com a cosmologia ocidental. (MIGNOLO, 2008, p. 316)

Os *memes* críticos ridicularizam e desconstróem as narrativas conservadoras usando até mesmo os atores da própria narrativa, como no primeiro e segundo *memes*. Ou mesmo aprofundam o olhar sobre a superficialidade da narrativa, como no terceiro. Corrobora a desconstrução mitigada por Mignolo o fato de que o controle da política de identidade está na naturalização do mundo tal qual o do colonizador, branco, heterossexual, com o binarismo de gênero inabalável, demarcando o critério de distinção ou identificação essencialista.

⁹ Tanto esse autor como Mignolo nesses textos ainda utilizavam o termo “descolonizar”, porém, há atualmente um grande movimento de readequação desse termo para a palavra “decolonizar” ou “decolonialidade”, visto que os autores do giro decolonial refletiram que não é possível descolonizar a história, não se tira a colonialidade, é possível resistir, reler por outros ângulos a construção da colonialidade e, a partir dela, reelaborar e exaltar o lugar dos corpos colonizados na contemporaneidade. Por isso, o termo “decolonialidade” se tornou mais adequado e mais utilizado. Ainda sobre os termos “decolonizar” e “descolonizar”, o primeiro está intimamente relacionado aos estudos do grupo modernidade/colonialidade e à superação dos padrões de poder da colonialidade, enquanto o segundo está mais relacionado à superação do colonialismo.

Ao observar o papel do discurso baseado na colonialidade do poder, é possível desvendar as artificialidades na representatividade desses discursos. A maioria das pessoas que repete esses discursos e acredita na mal-afamada “ideologia de gênero” desconhece que os estudos acadêmicos sobre gênero contribuem para sua própria autonomia, para o direito da mulher de poder trabalhar, vestir calças, casar com quem quer ou descasar de quem não quer; as crianças poderem se expressar; os homens serem desobrigados das inúmeras pressões empunhadas sobre fortaleza, choro ou ser provedor etc. A narrativa da Ministra, na sua literalidade, não representa a maioria da população brasileira, que veste na criança a roupa que ganhou de uma doação da igreja, de um parente mais velho ou de um primo que foi assassinado pela política de extermínio (vide reflexões do meme com Sr. Madrugá). Definir padrões de cor vai além do que se veste, é uma violência simbólica para diversos corpos que não se encaixam no corpo uni-versal, tortura os multi-versos, define obrigações morais, reprime expressões de sentimentos, palavras e gestos do ser humano. Obrigar a enquadrar-se e se moldar no UNI-VERSAL abre feridas em muitos corpos e almas, o que imaginamos não ser o desejo das pessoas que seguem essa narrativa, já que torturar, matar, violentar vai contra os princípios do eixo religioso aos quais se enquadram (cristão, o eixo do colonizador, diga-se de passagem). Desse modo, não alcança representatividade nem mesmo no eixo conservador em sua essencialidade. Demonstra, assim, que o que está por trás dessa narrativa colonialista e neoconservadora não refletida é a LGBTfobia+ velada, pura e nada simples.

Tais discursos vêm de uma ancestralidade colonialista, paternalista e patriarcal. Lembrando que princesas e príncipes não existiam no Brasil até a invasão dos colonizadores.

O uso do humor em tais produções de *memes* se aproxima do público em geral, além de ser criado pela própria população, e não por especialistas ou pela academia. A desobediência de alguns *memes* contém argumentos de desconstrução da narrativa mítica, odiosa, por isso pode ter efeito pedagógico. O processo de desconstrução traz uma nova compreensão daquela narrativa, ressignificando-a.

MINORIAS SOCIAIS, somos todos iguais?

E se a lógica da colonialidade está em: esquemas cristalizados de unidade, pureza e autenticidade, capitalismo, formação de Estado, educação de universidade, informação e mídia como mercadoria, “nivelando o mundo” (MIGNOLO, 2008), trazemos outra poética midiática popular que viralizou nas redes também em contraposição a tais discursos colonialistas, muito comuns no drama político contemporâneo — A Barbie Fascista, também chamada de Barbie do bem, Barbie Militante, Barbie antropóloga, Barbie e Ken cidadãos do bem ou Barbie Fascionista. “No Brasil, a Barbie vota para a extrema-direita” é a manchete de uma matéria publicada pelo jornal francês *Le Monde* em **24/10/2018**. O jornal explica que os *memes* da boneca Barbie têm viralizado nas redes sociais, representando a elite branca brasileira e tornando a personagem “a caricatura do eleitor de Jair Bolsonaro. (...) As redes sociais foram inundadas por *memes* representando as brasileiras loiras, magras, com dentes brancos e seios empinados (...), destaca a matéria.”¹⁰

Tais *memes* reproduzem falas literais muito comuns nas narrativas de brasileiras e brasileiros, políticos ou não, principalmente a partir da disputa eleitoral de 2018.

Alguns exemplos:

Au Brésil, Barbie vote à l'extrême droite

SOU TOTALMENTE
CONTRA TODOS OS
PROGRAMAS SOCIAIS E
SISTEMA DE COTAS



196

¹⁰ Disponível em: <https://domtotal.com/noticia/1304213/2018/10/no-brasil-a-barbie-vota-para-a-extrema-direita-mancheta-le-monde-sobre-eleicoes/> - acesso em: dez. 2018.

Estudo que nem uma desgraçada e as cotas só favorecem as pessoas de baixa renda, somos todos iguais.



não importa se vc é gay, negro ou pobre...no fundo somos todos iguais!!! #elesim #b17 #mudabrasil



FIGURA 2 — Memes Barbie Fascista

FONTE: Elaborado pela autora com imagens selecionadas do site Google

A frase “Somos todos iguais”, pronunciada pelo estereótipo do padrão colonizador: branca, magra (de medidas hiper-reais), loira, olhos claros causa estranhamento até mesmo para os que pronunciam essa frase cotidianamente. Desconfiamos. Tanto os discursos da ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, quanto as narrativas exemplificadas por esses *memes* da Barbie fascista, não só negam a diversidade, mas desvelam o desprezo por ela. De acordo com Mignolo, “a defesa da similaridade humana sobre as diferenças humanas é sempre uma reivindicação feita pela posição privilegiada da política de identidade no poder” (MIGNOLO, 2008, p. 300). Assim como o termo “etnia” ou “grupos étnicos”, já que étnico são os considerados diferentes dos que estão no poder,¹¹ com grupos identitários, a referência é sempre quem está no poder/quem o detém.

A inferiorização e negação dos direitos e do poder das minorias sociais, de acordo com Umberto Eco (2018), são algumas das faces do fascismo. Na fatídica reunião ministerial de 22 de abril de 2020, no palácio do planalto do Brasil, o então Ministro da Educação, Abraham Weintraub, disse uma frase interessante de ser analisada: “**Só tem um povo nesse país. Quer, quer. Não quer, sai de ré**”,¹² remetendo diretamente às propagandas do governo ditatorial no período militar, como o *slogan*: “Brasil, ame-o ou deixe-o”. Frase ainda mais interessante para se refletir sobre a necessidade de desobediência epistêmica, e que remete aos *memes* da Barbie fascista, foi a seguinte: “Odeio o termo povos indígenas, povos ciganos, **somos um povo só**” (grifo nosso). O atual presidente também foi capaz de pronunciar a seguinte frase: “**Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós**” (transmissão em *live* do seu canal, no dia 24/1/2020).¹³ O povo e o “nós” devendo seguir o modelo cultural dos autores do discurso: capitalista, consumista,

198

¹¹ Exemplo: A maioria da população na África do Sul é negra, porém, os considerados étnicos eram eles, os nativos, pois quem estava no poder eram os brancos ingleses, que não representavam nem 1% da população, mas detinham o poder do Estado.

¹² Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/05/22/weintraub-odeio-o-termo-povos-indigenas-quer-quer-nao-quer-sai-de-re.htm> - acesso em: 10 jun. 2020.

¹³ Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-transmissao-nas-redes-sociais.ghtml> - acesso em: 10 jun. 2020.

colonial, dando a entender que, assim não sendo, podem ser excluídos: “quer quer, não quer, sai de ré”, como complementou Weintraub. Um desejo intrínseco que mescla a eugenia, a eliminação e o etnocentrismo próprios do colonizador. A reação a tais citações demonstrou que são discursos tanto de uma ala política quanto de parte significativa da população. Rememoramos, assim, Frédéric Gros: “Diante da irracionalidade, do desespero da ordem atual, não seria evidente desobedecer?” (2018, p. 244 *apud* D’URSA, 2019, p. 257).

Mas o fato é que a frase “Somos todos iguais” em um *meme* com uma imagem que representa o padrão colonizador, por meio de uma boneca conhecida por ser brinquedo nas mãos da elite burguesa, desloca a imagem e a frase do seu lugar de origem e traz outra sensação ao leitor. A paródia da Barbie Fascista traz uma contranarrativa de espelho, a partir do humor, da sátira ácida que ganha outra simbologia no *meme*, para além de ouvir um político emitir a narrativa. **Ela desconstrói a narrativa à medida que confronta o sujeito falante.** Motiva a sensação de pertencimento à narrativa, ao mesmo tempo a repulsa ao desejar não pertencer ao sentido que lhe foi atribuído.

O escritor argentino Ricardo Piglia (*apud* GOMES, 2011) reflete sobre as contranarrativas a partir da margem, dos subúrbios do mundo, pontuando que desse lugar existe um limite para conseguir se representar a partir da linguagem. Falar da violência, da corrupção, do fascismo, etc. de forma a fazer o outro sentir o que ele quer dizer, existe um limite. Dessa maneira, ele cria uma estratégia de “deslocamento”:

Atribuir a outro uma cena que condensa e cristaliza uma rede múltipla de sentido, indo além da mera informação, uma vez que é um movimento interno ao relato, que desloca para o outro a verdade da história, verdade que tem a estrutura de uma ficção onde outro fala, isto é, propõe-se construir na linguagem um lugar para que o outro possa falar” (GOMES, 2011, p. 14)

A representação artística parece ter essa potência. No caso, a contranarrativa formatada em paródias de humor que são tidas como bobas e superficiais, como os *memes*, parece carregar essa estratégia de deslocamento e desobediência. “Requer, então, o deslocamento da observação direta da realidade, para reivindicar a sugestão, mediada por outro, por outras imagens, para se contrapor às ficções oficiais, as ficções do Estado burguês: as narrativas contra hegemônicas que fazem frente às narrativas hegemônicas (GOMES, 2011, p. 15). Como já dito, mas convém reforçar, deslocamento é não apenas uma técnica decolonial, como uma estratégia de resistência (PEREIRA, 2017).

CONTRANARRATIVAS, “livre mercado” e patriotismo

“Meu pai disse que não sofreu na ditadura. Naquela época o Brasil era melhor.”



Vocês vão ter que dormir com o choro entalado, petralhada. A nova era começou! Brasil acima de tudo, Deus acima de todos.



bom dia amores!!!! hj é dia de lutar por um país melhor e mais justo, sem esse câncer chamado PT que destruiu nosso brasil. #PTnuncamais #EleSim #B17



SOU PROFESSORA CONCURSADA TEM QUE PRIVATIZAR, POIS O ESTADO TÁ INCHADO



FIGURA 3 — Memes “livre mercado” e patriotismo.

FONTE: Elaborado pela autora com imagens selecionadas do site Google.

A respeito de discursos neoliberais e de patriotismo, as teorias de Aníbal Quijano (2002) refletidas aqui desconstruem a suposta representatividade na ideia meritocrática da “nova economia virtual” ou a globalização do capital do projeto neoliberal. Esse projeto político, pressionado por países ricos, constrói uma cartilha para países dependentes seguirem, segundo a qual uma das principais características é a privatização da economia, da vida e do conhecimento (colonialidade do poder, do ser, do saber). De acordo com Quijano (2002, p. 9), a dominação e a exploração no atual padrão de poder são “encobertas por estruturas

institucionalizadas de autoridade coletiva ou pública e ‘legitimadas’ por ideologias constitutivas das relações intersubjetivas”.

A suposta fantasia de patriotismo, nacionalismo acima de tudo, bradada em ufanismos pagos em dólar por uma camiseta oficial do time masculino da Seleção Brasileira de futebol, não encontra representatividade no modelo econômico neoliberal que os manequins da tal camiseta também defendem paradoxalmente. À medida que os países precisam seguir o padrão (sistema-mundo-moderno-colonial) (QUIJANO, 2005) tendo que se enquadrar aos modelos neoliberais como matriz política, econômica e moral, percebe-se uma erosão da soberania desse país, do povo, e conseqüentemente a “desdemocratização” da sociedade. Da representação da sociedade no Estado, o que provoca a “desnacionalização da sociedade no Estado” (QUIJANO, 2002, p. 12). Erosão contínua do espaço nacional-democrático, desnacionalização, desdemocratização e subserviência estão por trás dos discursos que esses *memes* da Barbie fascista criticam e desobedecem.

A trama institucional imperial formada por tais Estados-nação, as entidades intergovernamentais de controle e exercício da violência, como a Otan, as entidades intergovernamentais e privadas de controle do fluxo mundial de capital, financeiro (...) e as grandes corporações globais. Essa trama já constitui, de fato, um tipo de governo mundial invisível. (...) Esses Estados locais estão sendo, uns, convertidos em estruturas institucionais de administração local de tais interesses mundiais (...) ou como a tecnocracia administradora das entidades financeiras e das políticas econômicas dos Estados, inclusive ao se tratar de entidades supostamente públicas, como as instituições intergovernamentais do capital financeiro, o FMI ou o que se conhece como o Banco Mundial. (QUIJANO, 2002, p. 11).

201

ESTRANHAMENTO, arte e desobediência nos *memes*

Para potencializar a discussão, passamos a olhar os exemplos de *memes* apresentados em *tensão criativa* com os contornos do conceito brechtiano de *estranhamento*.

A palavra *Ostraniene*, utilizada originalmente como neologismo por Viktor Chklovski em 1917 no livro *Poetika*, significava o efeito de distanciamento do modo comum, de obscurecer a forma, aumentar a dificuldade e duração da percepção, que pode ser proporcionado pela arte (FOERSTE; CAMARGO, 2010, p. 2058).

O método do dramaturgo alemão Bertolt Brecht utiliza o teatro como recurso didático para conhecimento a partir do estranhamento, da desfamiliarização. Em sua práxis teatral, Brecht (*apud* RODRIGUES, 2010, p. 54) “criou técnicas que tencionam provocar no espectador essas duas reações, a de surpresa e a de estranheza, a fim de produzir o distanciamento”. De acordo com Brecht, “estranhar um processo ou caráter significa inicialmente retirar desse processo ou caráter aquilo que é evidente, conhecido, manifesto, e provocar espanto e curiosidade diante dele” (BRECHT, *apud* KOUDELA, 2010, p. 32). Sua técnica permitia o espectador refletir sobre seu lugar na sociedade.

Ainda a respeito desse conceito, em Lukács o estranhamento recebe o caráter histórico-social em todas as relações sociais, econômicas e políticas, compreendido assim como antítese-dialética das relações de produção. O estranhamento então gera o reflexo dialético da realidade pela sensibilidade em “reconhecer-se, reencontrar-se, reelaborar-se olhando por detrás da construção social” (*apud* FOERSTE; CAMARGO, 2010, p. 2058).

A pesquisadora Natássia Oliveira (2010) reflete acerca de uma experiência sobre a peça *Ateliê voador* para uma disciplina no curso de Artes Cênicas que apresenta padrões e trabalhadores. Os últimos, eles mesmos compram e consomem tudo que produzem como clientes e ganham em grãos, assim como os pássaros engaiolados. Diz que na primeira leitura da peça a atmosfera foi de total estranhamento. O conteúdo absurdo sob a forma absurda contesta o riso que não cessa. Não há nada muito engraçado na situação em que se passa, mas a ironia é o ponto forte da escrita (2010, n.p., grifo nosso). Assim como os *memes*, a ironia leva ao riso que, com o passar do tempo, a percepção pode ela mesma constranger esse riso pela brutalidade do significado da frase aparentemente tola.

Meu pai disse que o regime militar só matou bandido ou *Meu pai disse que não sofreu na ditadura, naquela época o Brasil era melhor* são frases comuns nas redes sociais de muitos brasileiros, mas o fato de ser uma boneca Barbie pronunciando-as — novamente uma boneca branca, de aparência aristocrática e representante de todos os estereótipos de não bandido, não vilã, tomando um chá das cinco (cultura europeia) — desloca a narrativa para outra esfera. Provoca estranhamento, distancia do discurso naturalizado, desnaturaliza a narrativa.

Além disso, se para Lukács o estranhamento pode traduzir curiosidade e/ou repúdio (FOERSTE; CAMARGO, 2010, 2057), ao reler tal frase numa construção imagética, poderia levar o repetidor à curiosidade de uma breve pesquisa. E, nesse

processo, perceber que tem um amigo religioso, um tio cantor, artista, que num regime militar possivelmente seria reprimido, exilado ou até torturado, de forma que o discurso, quando levado a cabo, não representa o seu repetidor. A construção imagética paródica provocaria o distanciamento/estranhamento para enxergar a barbárie de contribuir com narrativas da *necropolítica* e até mesmo discernimento sobre quem representa ou não seus reais pensamentos, ideologias, desejos para o mundo.

“Se a alguém o próprio ato não assusta, não são palavras que vão assustar.” (Édipo, de Sófocles) A criação imagética paródica afeta por outro lugar e, assim como a arte, provoca mais do que simples palavras explicam. Mesmo palavras carregadas de argumentos, legitimidade, historicidade, em tempos de pós-verdade, os recursos para o convencimento não estão na argumentação científica.

Nessa cena, as poéticas, a arte, as intervenções críticas, ocupam lugar importante para construção de contranarrativas a desobedecer às narrativas hegemônicas *necro-odiosas*, para criar novos significados.¹⁴ Bey (*apud* ZEN, 2018) sugere o termo *zona autônoma temporária* (TAZ) para definir esse tipo de manifestação que surge como uma ocupação de espaços por meio do discurso do contrafluxo que retém o poder de contaminar as narrativas vigentes. Para o autor, as TAZ são espaços que conquistam áreas de imaginação, emergindo e desaparecendo, cedendo lugar para novas obras, novas manifestações, “novas guerrilhas”. Para exercer todo o seu potencial de espaço partilhador de experiências sociossensíveis, deve utilizar espaços/discursos assimilados pelos dispositivos de controle para problematizar novos modelos de fala que permitem o acesso a pensamentos de contra-ataque ao *status quo*. “Esses campos artísticos fazem emergir de forma espontânea uma voz para determinado grupo de pessoas que propõe a diversidade cultural e a individualidade como valor partilhável” (ZEN, 2018, p. 135).

¹⁴ É importante salientar que o estranhamento para Lucács não se constitui em um fenômeno natural. Ele é social, assim como a primeira percepção também é social. Essa reflexão remonta a conceitos-base da antropologia, já que estranhamento do familiar e familiarização com o estranho são essenciais para pensar o “outro”. O conceito de *alteridade* parte da ideia de que o Eu só existe com minhas singularidades a partir do “outro”. O que não reconheço em mim faz parte de mim. O que não sou faz parte do que sou.

Walter Benjamin teoriza sobre o *assombro* ou estranhamento do teatro épico de Brecht. Benjamin (*apud* OLIVEIRA, 2010, n.p.) diz ser preciso “acrescentar o assombro na teoria aristotélica dos efeitos da tragédia: Quando o fluxo real da vida é represado, imobilizando-se essa interrupção é vivida como se fosse um refluxo: o assombro é esse refluxo”. Lembra que, “quando perdido em um nevoeiro, pode-se ‘perder-se’, mas se pode também ‘encontrar’”. (*apud* OLIVEIRA, 2010, n.p.)

Essa consciência permite-lhe ordenar experimentalmente os elementos da realidade (...). Elas não são trazidas para perto do espectador, mas afastadas dele. Ele as reconhece como “condições” reais, não com arrogância, como no teatro naturalista, mas com assombro. (...) É no indivíduo que se assombra que o interesse desperta; só nele se encontra o interesse em sua forma originária (BENJAMIN, *apud* OLIVEIRA 2010, n.p.).

Montagnari (2010) afirma que as peças didáticas de Brecht atacam o núcleo de uma realidade que não nos permite perceber a violência de classe e, no caso da reflexão aqui proposta, a colonialidade do ser, do fazer, do sentir, de modo que acabamos por naturalizar tais violências. Bourdieu chama de *violência simbólica* essas violências naturalizadas na história da humanidade. Hannah Arendt de *banalidade do mal*. Mas usamos Brecht, com seu efeito de estranhamento ou distanciamento, já que ele propõe peças para encarar tanto o teatro quanto a vida com “estranheza”. Ao estranhar algo que antes nos parecia familiar, começamos a refletir sobre. Suspeitamos que os *memes* da Barbie fascista provoquem esse efeito de estranhamento, já que repetem a fala de quem as pronuncia literalmente. De acordo com Patrice Pavis (*apud* MONTAGNARI, 2010, p. 15), o efeito de estranhamento ou distanciamento “trata-se de um procedimento estético cuja finalidade é modificar a percepção que temos de uma imagem literária, pois os objetos observados repetidas vezes, começam a ser percebidos automaticamente, deixamos de vê-lo”. O autor ainda argumenta que “o procedimento da arte (...) consiste em obscurecer a forma, aumentar a dificuldade e a duração da percepção (...) criar uma visão e não o seu reconhecimento” (*apud* MONTAGNARI, 2010, p. 15). Os discursos colonialistas são observados repetidas vezes como o autor coloca e são automatizados, naturalizados, de forma que deixamos de vê-los. Os *memes* da Barbie fascista, assim como outras poéticas midiáticas, obscurecem a forma literal do discurso e dificultam a percepção da mesma frase para quem a diz. Assim, suspeitamos que possam construir um olhar, gerar sua própria narrativa, a partir da crítica humorística e paródica.

Walter Benjamin comenta que o aumento acelerado das vivências midiáticas provocou “duas reações diferentes: a perda da experiência e a possibilidade de nova *aisthesis*”, possibilitando o descobrir de outros caminhos. O problema aqui é “a perda (sic) da experiência individual, o não narrar, o não pensar subjetivo em razão do coletivo, o vencedor sob o vencido. A arte dos vencidos torna-se então a história dos vencedores, os filmes dos vencedores” (*apud* FOERSTE; CAMARGO, 2010, p. 2063). A colonialidade está fortemente presente nesse processo, de maneira que os *memes* críticos trazem a narrativa dos vencidos ao protagonismo da cena, provocam o pensar subjetivo, o repensar, reolhar-se. Lançam a desobediência do *desvio* decolonial à cena.

CONSIDERAÇÕES finais

Ter contato com situações da vida representadas por personagens parece essencial na cena política contemporânea, já que a representação poderia ser vista como estratégica para criar contranarrativas ao próprio discurso repetido. *A arte é importante para vermos o que acontece conosco através do outro*. Suspeita-se que o efeito de estranhamento nos *memes* críticos poderia afetar esses corpos falantes a experimentarem alguma possibilidade de outra perspectiva sobre seu discurso. Assim, os *memes* ou outras poéticas midiáticas populares, o humor, trabalhados principalmente com o recurso da paródia, da sátira, poderiam suscitar novas narrativas, espelho reverso da dramatização para afetação.

Descolonizar o olhar para o que está naturalizado na estrutura cultural é um exercício de se olhar e se estranhar constante. Os textos dos autores decoloniais contribuem para esse processo que urge na política contemporânea.

A coragem de saber e a reflexão crítica que se produz no interior das relações intersubjetivas pressupõem a possibilidade de uma prática que faz tremer a ideia de ordem (...) e inquietam definitivamente a hierarquia e os valores. (...) Obedecer, desobedecer significa sempre dar forma a uma própria liberdade. (GROS *apud* D'URSO, 2019, p. 258)

Poéticas midiáticas estão cada vez mais presentes no nosso imaginário, fazer uso delas para ocupar, desviar, desobedecer e criar novas perspectivas de olhar o mundo parece (parafraseando Raymond Williams) tornar a esperança possível em meio ao caos insistente.

REFERÊNCIAS

D'URSO, Flavia. “*DESOSBEDECER, de Frédéric Gros*”. In: *Polietica*. São Paulo: POSFIL/PUC-SP, v.7, n.2, p. 256-261, 2019.

ECO, Umberto. *O fascismo eterno*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2018.

FOERSTE, Gerda Margit Schütz; CAMARGO, Fernanda Monteiro Barreto. Estranhamento como categoria estética em arte. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISADORES EM ARTES PLÁSTICAS “ENTRE TERRITÓRIOS”, 19., 2010, Cachoeira. *Anais [...]*. Cachoeira - BA: Anpap, 2010. p. 2057-2070. Disponível em: http://www.anpap.org.br/anais/2012/pdf/simposio4/gerda_foerste_e_fernanda_camargo - acesso em: 29 jun. 2020.

GOMES, Renato Cordeiro. “*Das margens, contranarrativas: um olhar a partir dos subúrbios do mundo*”. In: *IPOTESI*. Juiz de Fora, v.15, n.2, p. 13-19, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://www.ufjf.br/revistaipotese/files/2011/05/6-Das-margens.pdf> - acesso em: 20 maio 2020.

GROS, Frédéric. *DESOSBEDECER*, São Paulo: UBU Editora, 2018.

KOUDELA, Ingrid Dormien. *Brecht: um jogo de aprendizagem*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2010.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução: Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter D. “*Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*”. Tradução de Ângela Lopes Norte. In: *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, Rio de Janeiro: UFF, n.34, p. 287-324, 2008.

MONTAGNARI, Eduardo Fernando. “*Brecht: estranhamento e aprendizagem*”. In: *Revista JIOP*. Maringá: Departamento de Letras Editora, n.1, p. 9-17, 2010. Disponível em: http://www.dle.uem.br/revista_jiop_1/artigos/montagnari.pdf - acesso em: 29 jun. 2020.

OLIVEIRA, Natássia Duarte Garcia Leite de. Entre a Identificação e o Estranhamento. In: VI CONGRESSO DA ABRACE, 6., 2010, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: Abrace, 2010. p. 1-5. Disponível em: <https://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/abrace/article/view/3593>. Acesso em: 14 maio 2020.

PEREIRA, Edir. “*Resistência descolonial: estratégias e táticas territoriais*”. In: *Revista Terra Livre*. São Paulo: Associação dos Geógrafos Brasileiros, ano 29, v.2, n.43, p. 17-55, 2017. Disponível em: <http://www.agb.org.br/publicacoes/index.php/terralivre/article/view/615/570> - acesso em: 29 jun. 2020.

QUIJANO, Aníbal. “*Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*”. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. 1ª ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005, p. 117-142.

QUIJANO, Aníbal. “*Colonialidade, poder, globalização e democracia*”. In: *Revista Novos Rumos*, Marília: Unesp, ano 17, n.37, p. 4-28, 2002. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/2192/1812> - acesso em: 29 jun. 2020.

RODRIGUES, Márcia Regina. *Traços épico-brechtianos na dramaturgia portuguesa: O render dos heróis de Cardoso Pires e Felizmente há luar! de Sttau Monteiro*. 2010. 110 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - Unesp, Araraquara, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/99178> - acesso em: 20 jun. 2020.

SAFERLAB. TOOL BOX Crie sua contranarrativa. Disponível em: <http://saferlab.org.br/guia.pdf> - acesso em: 19 jun. 2020.

207

SOUZA, Gabriela Neves Paula de. O cidadão modelo pós eleição de 2018 no Brasil: colonialidade no discurso dos representantes do estado. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL: RACISMO AMBIENTAL, EDUCAÇÃO E INTERCULTURALIDADE, 1, 2019. *Anais [...]*. Rondonópolis - MT: UFMT. p. 1-15. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/1coloquiuracismo/173213-o-cidadao-modelo-pos-eleicao-de-2018-no-brasil--colonialidade-no-discurso-dos-representantes-do-estado> - acesso em: 14 maio 2020.

SÉKULA, Ricardo José. *Os memes como exercício de contrapoder a discursos político-midiáticos: Uma reflexão a partir dos debates eleitorais de 2014*. 2016. 238 p. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/174914> - acesso em: 29 jun. 2020.

ZEN, Rafael Luiz. “*A supressão do outro no episódio do queermuseu: a liberdade de expressão sob coerção e o que pode o ativismo queer*”. In: *Palíndromo*, v.10 n.21, p. 130-154, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/palindromo/article/view/12286> – acesso em: 10 out. 2019.

Artigo recebido em: 30 de setembro de 2020.
Artigo Aprovado em: 29 de novembro de 2020.



DESOBEDIÊNCIAS EPISTÊMICAS: propostas feministas e antirracistas em direção a um projeto de ciência e sociedade decolonial

EPISTEMIC DISOBEDIENCES: feminist and anti-racist proposals towards a decolonial Science and Society project

DESOBEDIENCIAS EPISTÉMICAS: propuestas feministas y antirracistas hacia un proyecto de ciencia y sociedad descolonial

Tayane Rogeria Lino¹, Ricardo Dias de Castro² & Claudia Mayorga³

RESUMO: Esse artigo objetivou apresentar uma breve contextualização da invenção da ciência moderna como projeto de conhecimento, sociedade e poder. Em seguida, apresentam-se algumas contribuições epistêmico-políticas de três campos de saber: o feminismo, o antirracismo e a decolonialidade. Esses campos foram apresentados como mobilizações que emergem de saberes e fazeres construídos nas lutas por emancipação de populações, historicamente, violentadas por sistemas de poder patriarcais, racistas e coloniais. Defende-se, por fim, a importância radical de se

¹ Tayane Rogeria Lino é Psicóloga, doutora em Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professora universitária no Centro Universitário UNA. É pesquisadora no Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão Conexões de Saberes. tayanelino@gmail.com.

² Ricardo Dias de Castro é Doutorando em Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor universitário no Centro Universitário Estácio de Belo Horizonte. É pesquisador no Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão Conexões de Saberes. ricardodiascastro@gmail.com.

³ Claudia Mayorga é Doutora em Psicologia Social pela Universidad Complutense de Madrid, Professora do Departamento de Psicologia do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Coordenadora do Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão Conexões de Saberes. mayorga.claudia@gmail.com.

inspirar em propostas de conhecimentos que levem em consideração o potencial subversivo que é produzido a partir de lugares sociais e epistêmicos fronteiriços. De onde é possível não só reagir aos poderes hegemônicos, mas, sobretudo, reinventar uma nova consciência humana que se implique em desalojar, incansavelmente, o colonizador do nosso corpo-episteme que, ao mesmo tempo, é, também, colonizado.

PALAVRAS-CHAVE: feminismo, antirracismo, decolonialidade

ABSTRACT: This article aimed to present a brief contextualization of the invention of modern science as a project of knowledge, society and power. Then, epistemic-political contributions from three fields of knowledge are presented: feminism, anti-racism and decoloniality. These fields were presented as mobilizations that emerge from knowledge and practices built in struggles for the emancipation of populations, historically violated by patriarchal, racist and colonial power systems. Finally, it defends the radical importance of being inspired by proposals of knowledge that take into account the subversive potential that is produced from social and epistemic frontier places. Whence it is possible not only to react to hegemonic powers, but, above all, to reinvent a new human conscience that implies relentlessly displacing the colonizer of our body-episteme who, at the same time, is also colonized.

KEYWORDS: feminism, anti-racism, decoloniality

210

RESUMEN: Este artículo tuvo como objetivo presentar una breve contextualización de la invención de la ciencia moderna como proyecto de conocimiento, sociedad y poder. Luego, se presentan los aportes epistémico-políticos de tres campos del conocimiento: feminismo, antirracismo y descolonialidad. Estos campos fueron presentados como movilizaciones que surgen de saberes y prácticas construidas en luchas por la emancipación de poblaciones, históricamente violadas por sistemas de poder patriarcales, racistas y coloniales. Finalmente, defiende la importancia radical de inspirarse en propuestas de conocimiento que tengan en cuenta el potencial subversivo que se produce desde los lugares de frontera social y epistémica. De ahí que sea posible no solo reaccionar ante los poderes hegemónicos, sino, sobre todo, reinventar una nueva conciencia humana que implica desplazar sin descanso al colonizador de nuestro cuerpo-episteme que, al mismo tiempo, también está colonizado.

PALABRAS CLAVE: feminismo, antirracismo, descolonialidad

SOBRE CIÊNCIA, sociedade e poder colonial/moderno

Os séculos XV, XVI, XVII e XVIII foram marcados pelo desenvolvimento contínuo do capitalismo mercantil e pela revolução industrial; pela dominância crescente da cidade sobre o campo; pelo estabelecimento do protestantismo em

grandes áreas do continente europeu e, também, foi um período de revolução intelectual e de rompimento com uma produção religiosa cristã católica e mitológica que marcaram os períodos anteriores da história da Europa. Nessa direção, ideais que estavam fermentando há anos finalmente amadureceram, tornando-se novos modelos de realidade física e social e começaram a compor a atmosfera epistêmica do que terminou sendo nomeado como a modernidade.

A Europa foi o contexto da Revolução Científica que, protagonizada pelos iluministas, abriu espaço para uma reorganização do método de produção de conhecimento reconhecido, até então, e os princípios da Revolução Francesa criaram condições para ideais republicanos, contrários ao Antigo Regime Absolutista, fazendo emergir a constituição da ideia de um indivíduo dotado de direitos e separado da sociedade como um todo. A cristalização do modelo trabalhista industrial-capitalista, pela Revolução Industrial, criou as lógicas das propriedades privadas e públicas, o que gerou um campo de preocupações com o espaço individual/íntimo da humanidade. Houve um aumento da produção comercial, fazendo emergir a noção de mercadoria, inclusive, embutida na força de trabalho que, agora, teria um padrão. Por fim, como oposição às ideias do feudalismo, a perspectiva liberal teve como um de seus elementos centrais a valorização do indivíduo e da sua “natureza” humana.

211

Ora, a modernidade, como fluxo marcado por vários movimentos histórico-políticos, como esses apresentados acima, redimensionou a sociedade de modo radical e inaugurou condições para a emergência da Ciência Moderna Iluminista. Horkheimer e Adorno (1975), ao se debruçarem sobre o conceito de Iluminismo, apresentam que a razão moderna – em uma pretensa substituição à fé e à crença do teocentrismo da Idade Média – deveria movimentar a autonomia e a liberdade dos sujeitos modernos; o que, no entanto, não se concretizou. O projeto iluminista fraquejou no que diz respeito a livrar o mundo do “feitiço” das Trevas por ter continuado a razão alienada em si mesma e a razão – tanto quando a fé – permaneceu instrumentalizando os sujeitos que se mantiveram dominados. Afinal, “a autoconsciência errônea dos cientistas burgueses durante a era liberalista aparece nos mais diferentes sistemas filosóficos” (HORKHEIMER, 1975a, p. 131).

Nesse sentido, a obsessão pela verdade dos saberes e da vida - em contraponto às ditas inverdades religiosas -, levou a uma produção científica tão mitológica e dependente de fé quanto aos cânones da Igreja, na medida em que

para se sustentar enquanto universal, a modernidade lançou mão de estratégias ideológicas com um alto potencial de “cegueira epistêmico-política”. Ora, a ciência moderna europeia, que se toma como ponto epistêmico zero – pretensamente - do mundo, ainda que representativa, apenas, de um território burguês, ocidental, cristão e patriarcal branco; não tem se aberto a outras visões de mundo que, também, interpretam e intervêm sobre o universo. Algo que foi possível por meio de uma sistemática e global política de extermínio de outras formas de conhecimento que centralizaram a Europa como não só a melhor, mais a única fonte de visão e referência do mundo (GROSFOGUEL, 2016).

Segundo Quijano (2005), o eurocentrismo não é, apenas, a perspectiva dos europeus, mas, também, de todo o mundo que foi “eurocentralizado” a partir do capitalismo exploratório mundial produzido pela Europa. Grosfoguel (2016), nessa direção, reconhece quatro genocídios/epistemicídios⁴, ao longo do século XVI, que se desdobraram na fundação da estrutura epistêmica da ciência moderna e das universidades ocidentalizadas que se nutrem, fortemente, da ideia da Europa patriarcal e racista como centro. O que teve como consequência a naturalização da idolatria ao método cartesiano monopolizando a autoridade do conhecimento no/do mundo como sendo de origem europeia. Isto é, vários conhecimentos foram exterminados para que a ciência ocidental europeia se sustentasse como epistemologia-método universal de conhecimento. “Como é que no século XXI, com tanta diversidade epistêmica existente no mundo, estejamos ancorados em estruturas epistêmicas tão provincianas camufladas de universais?” (GROSFOGUEL, 2016, p. p.27).

A modernidade/colonialidade, portanto, tem sido projeto que alicerça a construção das universidades no mundo ocidentalizado – com um efeito nefasto, sobretudo, na sociedade latino-americana - que tinham, então, o compromisso de disseminar conhecimentos e formas de ensino superior que tomassem como centro a universidade renascentista europeia. Colaborou-se, desde então, para o

⁴Os racismos/sexismos epistêmicos que marcam a produção do conhecimento científico ocidental/ocidentalizado. O que, por sua vez, segundo Grosfoguel, estruturou-se por meio do genocídio/epistemicídio contra muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus, contra povos nativos na conquista das Américas, contra povos africanos na conquista da África e a escravização dos mesmos nas Américas e, finalmente, contra as mulheres europeias queimadas vivas acusadas de bruxaria.

reforçamento da hegemonia canônica do Ocidente como padrão de conhecimento mundial. Sendo assim, a universidade, em qualquer lugar do mundo, torna-se não só o espaço privilegiado para a produção do conhecimento, mas se estabelece, também, como a grande instituição republicana capaz de estabelecer os limites entre o saber legítimo (ciência) e ilegítimo (senso comum), bem como aquela que seria capaz de produzir uma prática de pensamento – tida como superior – que pudesse avaliar o passado, o presente e o futuro da vida em sociedade (BRINGEL E VARELLA, 2016).

Contudo, é fato desde a implantação da matriz colonial de ser, saber e poder (MALDONADO TORRES, 2007), há vários movimentos que questionam, a partir da diferença colonial, a racionalidade moderna, na tentativa de se criar um pensamento crítico. E, sendo assim, para que não sejamos reféns totais e acríticos das contingências dessa postura moderna de pensar o conhecimento e a relação com a sociedade da universidade pública, cabe a nós, resistir a essa lógica epistemicida. E para resistir é preciso apostar em modelos alternativos de saber/fazer conhecimento, resgatando tradições críticas e (re)construindo outros conhecimentos que transcendam a hegemonia da modernidade/colonialidade europeia que, em sua história de séculos, não convocou populares, mulheres, africanos e indígenas para o jogo do saber/poder da ciência (GROSFOGUEL, 2016).

213

No entanto, ainda que o projeto colonial de genocídio/epistemicídio, certamente, tenha sido bem-sucedido; ele não um projeto total. De fato, seria impossível, diante de cinco séculos de colonização do saber/existir, conceber alguma produção moderna e contemporânea que esteja, totalmente, fora da modernidade eurocêntrica. Ao mesmo tempo, ainda que as tradições culturais-epistêmicas estejam atravessadas pela colonialidade do saber/poder, têm perdurado perspectivas e projetos que não são, propriamente, ocidentais e que não foram, completamente, destruídos (GROSFOGUEL, 2016). É a partir desse local tenso e paradoxal e sempre em movimento que optamos por reconhecer e valorizar a esperança em mundo que seja possível para além dos pactos modernos/coloniais, patriarcais e racistas.

Para esse artigo, escolheremos apresentar dois campos-projetos que têm se tornado cada vez mais protagonistas nas discussões epistêmicas e políticas dos campos progressistas em ciência: o feminismo e o antirracismo. Em seguida, concluiremos a nossa argumentação apresentando a importância de se pensar uma

prática científico-política que assuma o seu caráter revolucionário nas fraturas da própria colonização. Sobretudo, quando precisamos levar em consideração os efeitos violentos de uma política eurocêntrica em territórios latino-brasileiros tão, marcadamente, violado em sua pluralidade, mas que, também, oferece resistências a partir das diversas cosmovisões de seus distintos povos e de seus conhecimentos.

AS TEORIAS FEMINISTAS como desobediência epistêmica

O movimento feminista em sua expressão acadêmica, social e política aponta que a história, que angariou status de verdade, foi uma história dos homens. O que faz com que elas comecem a reivindicar uma história contada a partir do lugar social das mulheres. Ao afirmarem que as mulheres foram subalternizadas e invisibilizadas no processo de produção da história, além de, terem sido impedidas de desenvolver um *como fazer* neste contar e re-contar, sendo construídas como o “outro”, “o não falante”, as feministas buscaram lançar mão de um novo conjunto de discursos que desconstroem a narrativa da "história universal" tal como foi escrita, e substituí-la por narrativas escritas sob o ponto de vista das mulheres. A denúncia do silêncio ruidoso das mulheres (PERROT, 1992) lança as feministas na busca de quem é o sujeito da história. Esta procura repercutiu também sobre os sujeitos produtores das “verdades”, o que resultou em uma ruptura com o pacto de silêncio na produção científica. Pacto este que foi essencial na produção tal como vemos hoje (FOUCAULT, 2004).

214

O *locus* de produção de compreensões científicas sobre a realidade hoje conhecido como epistemologias feministas, vêm sendo construído desde a década de 1970, no bojo da segunda onda do movimento feminista⁵, a partir dos estudos de gênero acerca do lugar social da mulher na ciência. Esse debate tem sido realizado, principalmente, por mulheres que se dedicaram aos estudos das

⁵Lançamos mão dessa narrativa tendo em vista o seu caráter pedagógico-analítico e não a sua naturalização como verdade do feminismo. Afinal, essa narrativa, em ondas, tem sido pensada a partir do protagonismo das mulheres do Norte Global ocidentalizado - Estados Unidos e Europa - e deve ser, amplamente, questionada como narrativa única.

epistemologias, que em sua forma mais ampla, pode ser definida como o estudo do conhecimento e dos modos de conhecer. Nesse sentido, a expressão “epistemologia feminista” se refere a uma vertente de análise da ciência a partir de marcadores sociais, com foco na influência das questões de gênero na produção científica.

Grande parte das epistemólogas feministas (HARAWAY, 1995; LUGONES, 2014;) argumentaram que o conhecimento não pode ser dissociado do tempo, do sujeito e lugar de sua produção. Dessa forma, destacaram que as hierarquias de gênero – representada na dominação masculina e na subalternidade feminina – têm influências diretas na forma como a ciência é construída e organizada. Estes estudos apontavam, por exemplo, a existência de um silenciamento das vozes femininas e uma ausência e/ou invisibilidade das mulheres nas pesquisas, algo que permitiu questionar os princípios tradicionais da ciência: a objetividade, neutralidade e a universalidade.

O modelo científico moderno hegemônico foi alvo de duras críticas por parte do pensamento feminista e de outras teorias e campos de estudo. A legitimidade de uma pesquisa sem um sujeito que se enuncie foi questionada, tal como a crença nas dicotomias corpo-mente, razão-emoção e sujeito-objeto. As conclusões feministas sobre o "como" e "por que" fazer ciência apontam para a denúncia da unicidade do sujeito da ciência, sendo este masculino. O fazer científico hegemônico se estruturou, conforme dito anteriormente, segundo as teóricas feministas, na tríade: universalidade, objetividade e neutralidade. As teóricas feministas ao se debruçarem sobre os mecanismos epistemológicos e metodológicos que, por muito tempo, invisibilizaram qualquer reconhecimento à produção de mulheres na ciência, tiveram como resposta feminista a pluralidade de possíveis produtores/as de verdades a partir da proposição de uma nova tríade explicativa: posicionamento, reflexividade e criticidade (NEVES & NOGUEIRA, 2005).

Esta outra tríade se dá a partir da experiência, categoria redimensionada pelas teóricas feministas. No contexto contemporâneo, assim como neste estudo, o papel das experiências ocupa lugar privilegiado de discussão nos processos de compreensão da produção do conhecimento que vai de encontro à ideia de objetividade e de sujeito universal. A noção de experiência aborda a relação entre subjetividade, política, conhecimento e linguagem. Esta por sua vez pode apresentar-se, não apenas como uma fonte da saber, mas também, como um ponto

de partida para uma outra prática acadêmica. É a partir da ideia de experiência como uma categoria analítica que se tem compreendido os processos de subjetivação do pesquisador e da pesquisadora, evidenciando como a posição de sujeito e as experiências distintas interferem na produção do conhecimento. *Nestes termos* “identificar a experiência que existe por detrás da produção de saber, da construção de verdades e da prescrição de projetos de sociedade é também do que tratam os feminismos. Lançar luz à experiência é, sobretudo, conferir posição e materialidade ao poder” (DINIZ, 2013, p.28).

A reflexividade é uma tentativa não ingênua de explicitar as relações de poder no processo investigativo, que se atenta às contingências históricas, políticas e sociais da produção do conhecimento (RAMAZANOGLU & HOLLAND, 2002). Uma análise reflexiva na produção científica reconhece que o conhecimento é emoldurado por quadros de referência sócio-políticos.

O posicionamento, tão recorrente nos textos feministas, ganha roupagem nas proposições de Haraway (1995). Para a autora, a experiência é motor para a construção de sentidos e significados, a sua inscrição no mundo real, no campo científico e político se dá na experiência, e assumir uma postura ética diante de uma produção é antes de tudo localizar-se. É a partir do posicionamento que os códigos de inteligibilidade, solidariedade e antagonismos são postos na mesa e entram no jogo da produção científica. As posições ocupadas pelos sujeitos na disputa por regimes de verdades não foram vistas fora de um campo de poder. Nesse sentido, as categorias de gênero, raça, origem e orientação sexual importam, evidenciando que o conhecimento está intimamente vinculado com a biografia e a experiência pessoal de vida do sujeito epistêmico (BACH, 2010) sendo uma posição crítica diante do conhecimento. A objetividade máxima de um conhecimento é, justamente, a certeza de sua visão corporal e parcial; contrapondo-se, assim, à “visão de lugar nenhum” da pretensa neutralidade da modernidade/colonial. A (auto)crítica, nessa direção, torna-se fundamental, no exercício da perspectiva parcial, já que precisamos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver (HARAWAY, 1995; SARDENBERG, 2002).

É importante reiterar que as experiências, historicamente, subalternizadas pelo poder patriarcal não podem ser, nunca, alocadas como ontologias da resistência política, uma vez que ainda que elas sirvam como uma “pista visual” privilegiada sobre a compreensão-intervenção nas relações de poder no mundo;

elas, também, não estão isentas de reavaliação crítica. Afinal “identidade, incluindo auto-identidade, não produz ciência; posicionamento crítico produz (...)” (HARAWAY, 1995, p. 27).

E é, justamente, esse movimento de autocrítica constante que tem tornado feminismo um movimento tão plural e diverso na medida em que repensa a si mesmo. As distinções/desigualdades que recaem sobre os diferentes símbolos de construção entre mulheres brancas e mulheres negras, por exemplo, é o que tem sido a força motriz para a organização de um conhecimento e de uma prática política que tensione com a ideia de uma mulher universal. Dessa forma, a problemática racial surge com força, no bojo do feminismo, para que se houvesse uma racialização do gênero, na medida em que as experiências de mulheres brancas e negras não são as mesmas. Aqui, inicia-se uma preocupação em se retomar a especificidade da violência contra a mulher negra e, sobretudo, a rememorar a história de luta das mulheres negras, desde a escravidão até o momento contemporâneo (CANUTO, 2015).

O fato de as mulheres negras estarem situadas na alteridade colonial de homens e de brancos, muitas vezes, fizeram com que elas se vissem sem um lugar de representatividade tanto no feminismo hegemônico quanto no movimento negro. O efeito da dupla exclusão – tripla, se somarmos a ideia de classe – tem levado as mulheres negras feministas a terem um compromisso epistêmico-político em se pensar e intervir sobre as opressões de forma interligada (DAVIS, 2016).

217

EPISTEMOLOGIAS ANTIRRACISTAS: movimentos negros que (nos) reeducam

As populações negras escravizadas, desde que o primeiro grupo negro foi trazido sequestrado da África para as Américas, duvidaram de que o modelo colonial fosse projeto de vida digno para qualquer comunidade. Com o tráfico de distintos povos e culturas do continente africano para distribuição pela costa americana, traficaram-se, não, apenas, corpos para o trabalho forçado, o que por si só é horrendo. Traficaram-se sonhos, projetos, saberes de todas as formas (médicos, arquitetônicos, gastronômicos e etc...), tecnologias, pensamentos, cosmovisões, espiritualidades, sexualidades, culturas e todo e qualquer elemento que compõe a experiência histórico-criativa de sujeitos que vive em sociedade.

Essas mesmas populações negras foram capazes de se organizar individual e, sobretudo, coletivamente para questionarem o sistema escravocrata e lutarem por um mundo onde a lógica colonial fosse, radicalmente, derrubada em direção a um projeto, racialmente, democrático de sociedade. Desde as revoltas do período colonial, atravessando as insurreições iniciais da república e até o momento contemporâneo, negras e negros afro-brasileiros foram capazes de politizar as suas experiências para reivindicarem outros modelos de vida e de pactos coletivos em que as diferenças humanas não precisassem ser tratadas como hierarquias e desigualdades.

Toda essa movimentação em torno de lutas por emancipação desses povos, historicamente, violentados por um sistema de poder colonial, produziu uma infinidade de saberes e fazeres questionadores, críticos e, também, propositivos para toda a humanidade (GOMES, 2017). Humanidade essa, que a partir da centralização da modernidade europeia, cindiu o mundo entre aqueles que seriam mais humanos (homens, brancos, burgueses, europeus, heterossexuais, entre outros) e menos humanos (negros, ameríndios, mulheres, latino-americanos, asiáticos, africanos, entre outros). A partir de estratégias que se constituíram por meio de uma trajetória sócio-política diaspórica, as populações negras escravizadas, alforriadas e livres sempre estiveram em tensão com o projeto de se e existir que toma a Europa como centro da humanidade.

O que teve como efeito a construção de um campo de tensão que, quer nós queiramos ou não, influenciou a sociedade brasileira em todos os seus âmbitos. Os saberes e fazeres que foram traficados e apropriados pelo tráfico de negros nunca deixaram de ser, também, expressões autênticas das cartografias epistêmicas dessas populações. Isto é, ainda que a população branca colonial se apropriasse, indevidamente, do conhecimento afro-brasileiro, negros e negras tensionaram com esse jogo perverso, inclusive, escolhendo como jogá-lo. Justamente, para continuarem mantendo o protagonismo de seus referenciais intelectuais na preservação e nas transformações de seus pactos culturais que se encontram presentes em nossos corpos, linguagens, hábitos alimentares, musicalidade, sincretismo religioso, saberes científicos e etc....

Reconhece-se, aqui, o papel educador que os movimentos negros e os intelectuais antirracistas - as mulheres aí incluídas - têm construído enquanto produtores de saberes emancipatórios que, inclusive, transformaram-se em

reivindicações, das quais várias se tornaram políticas de Estado nas primeiras décadas do século XXI (GOMES, 2017).

Os saberes negros, nesse sentido, são tomados tanto como sinônimo de escolaridade, a partir de uma perspectiva instrumental, quanto em seu sentido mais amplo, o que inclui a valorização de suas cosmovisões e símbolos culturais como referência de conhecimento. A educação, como campo de formação humana, então, ocupou um papel de destaque na estratégia de luta do movimento negro, sendo vista de diversas maneiras: como pré-requisito de acesso à sociedade civilizada e moderna; como mecanismo capaz de equiparar os negros aos brancos, conferindo-lhes oportunidades iguais no mercado de trabalho; como condição básica para a inclusão e consequente mobilidade social; como instrumento de conscientização por meio do qual os negros aprenderiam a história de seus ancestrais e se conectariam com os valores positivos da negritude (DOMINGUES, 2009).

Toda essa disputa em torno da importância de um sistema educacional em que os negros possam ter os seus acessos garantidos, ao mesmo tempo, em que lutam por um enegrecimento epistêmico desse mesmo sistema, culminou na construção de um debate em torno da democratização da ciência e do ensino superior conhecido, internacionalmente, como Ações Afirmativas.

As epistemologias antirracistas, nessa direção, defendem uma postura que aponta para uma espécie de uma nova forma de organização cultural, autêntica e na direção de um projeto de sociedade que seja capaz de contemplar toda expressão de vida e, portanto, de conhecimento e ciência, de forma, racialmente, democrática. Ou seja, há uma política afirmativa acadêmica atual que tem partido de pressupostos que colocam em xeque o brancocentrismo e a Europa como o único local possível para a produção da ciência. E, sendo assim, a política afirmativa busca restaurar e preservar a humanidade e dignidade das produções humanas; sejam elas de descendência africana ou não. Sem que caiamos, no entanto, em um discurso que equalize as contribuições de cada matriz cultural brasileira; como se brancos e não-brancos fossem valorizados da mesma forma na nossa identidade nacional. Certamente, é preciso que não priorizemos nenhuma forma de saber sobre outra, mas isso não poderá ser feito negando as desigualdades históricas entre as contribuições intelectuais africanas, de um lado e europeias, de outro, para a formação do campo do conhecimento no mundo e no

Brasil (GROSFOGUEL, 2016; GUIMARÃES, 2016; NASCIMENTO, 2016; NOGUEIRA 2014).

Em um país em que os negros são associados às mais diversas carências (econômicas, culturais, morais, materiais, estéticas, religiosas e simbólicas); tomar a universidade latino-brasileira como um lugar de poder que, sócio ideologicamente, foi construído por brancos e para brancos de uma elite financeira colonial e escravagista, é primordial para que nos interroguemos sobre as possibilidades que a comunidade acadêmica atual têm de furar a universidade e a sociedade na direção de horizontes mais democráticos e menos marcados por eixos coloniais no campo do saber (SCHUCMAN, 2012). O que coloca em disputa não apenas o que os negros podem ser na sociedade, mas, sobretudo, redireciona o próprio horizonte de sociedade que desejamos.

Sendo assim:

As ações afirmativas devem ser compreendidas, para além de uma política de reserva de vagas para pobres, um projeto societário que garanta que sujeitos, compulsória e historicamente, expulsos da universidade; possam ter os seus saberes, práticas e vivências considerados um campo de saber/viver legítimo. Um campo que redimensione as verdades e as violências (brancocentradas e elitistas) que, historicamente a universidade sedimentou como sendo a sua única face. Sendo assim, enquanto a universidade continuar sendo um local sagrado de suposto saber e de propagações técnico-ideológicas que produz des(naturalizações) que des(humanizam) os descendentes afro-brasileiros; ela será o alvo da interpelação de práticas, críticas e perspectivas, epistemo e politicamente, enegrecidas (CASTRO & MAYORGA, 2018, p. 198).

220

Há, inevitavelmente, em todos esses anos de (re)existências negras diaspóricas, no Brasil, saberes produzidos pela comunidade negra organizada e que foram sistematizados pelo Movimento Negro Brasileiro. Evidenciando, no cenário, público, a criação engajada de uma forma de conhecer o mundo, duvidar dele, racializá-lo e intervir sócio, cultural e politicamente em suas relações. É interessante apontar que, dentre várias dessas produções intelectuais e políticas, há três que se destacam. São eles: os saberes identitários - o que aponta para uma nova visibilidade da questão racial de forma afirmativa e propositiva, os saberes políticos – que demonstram a entrada das discussões antirracistas pelas instituições republicanas e, por fim, há os saberes estético-corpóreos – que engendram uma politização da estética como arma de reconhecimento e redistribuição material e simbólico (GOMES 2017).

ALGUMAS SÍNTESES PROVISÓRIAS: o feminismo decolonial como projeto de sujeito, sociedade e ciência

Não queremos escorregar em um desconstrutivismo científico paralisante e maniqueísta, afinal não se pretende, com a nossa argumentação, a saída do próprio campo científico que, aos nossos saberes e práticas, é o que está em disputa. A ciência, portanto, corresponde a uma compreensão do mundo que é, sempre, contestável na medida em que nenhuma experiência está totalmente autorizada a uma compreensão universal dos fenômenos.

Os movimentos de produção de sentido científico contra-hegemônico antirracista e antissexista têm se construído como uma tarefa de ruptura com o olhar imperialista, em busca da configuração de um conjunto de pensamentos de desconstruções e de questionamento ao modelo científico moderno proposto pelo norte global como um olhar universal sobre a realidade, mas em verdade, são *mainstream, manstream e whitestream*.

Ademais, a própria lógica colonial/moderna embebeu-nos de uma lógica não só, violentamente, sexista e racista, mas, também, submetida aos desejos econômico-políticos do Norte Global. Nessa direção, o feminismo e o antirracismo, como movimentos epistêmicos, precisam tensionar com a hegemonia branca/europeia/norte-americana nas proposições feministas e, também, com a hegemonia masculina e nortista que sustentam as vozes antirracistas pelo mundo.

É preciso lutar, radicalmente, por outras maneiras de saber/fazer e, fundamentalmente, existir. As práticas científicas construídas, no bojo da luta das marginais pelo capitalismo moderno/colonial globalizado, precisam se implicar com a reflexividade feminista, com a desconstrução aos feminismos canônicos do Norte Global, apostando na perspectiva das mulheres não hegemônicas. Nessa direção, é preciso criticar, constantemente, nossas posições como produtores de conhecimento, convocando-nos a uma diversidade de atrizes sociais que, também, possam ser coprotagonistas de saberes e fazeres importantes para a sociedade (HOOKS, 2013).

Lugones (2014), a partir das epistemologias de mulheres negras e do Sul Global, reinsere o debate da interseccionalidade – raça, classe, sexualidade e

gênero – junto à colonialidade do poder; em um movimento de crítica ao feminismo hegemônico e, também, ao movimento decolonial - protagonizado por Quijano (2005) - que não tomou o gênero com a mesma centralidade da raça. Para a autora, isso significa que a imposição colonial do gênero foi fundamental, não só para a organização dos corpos e sexualidades das mulheres e dos colonizados através de uma subordinação sexual, mas, também, no que tange questões sobre ecologia, economia, governo, espiritualidade, conhecimento e o cotidiano nas colônias.

Essa fratura colonial que é racial, mas, também, de gênero é o que tem permitido que povos colonizados se submetam às dicotomias modernas de modo assujeitado; mas que, também, através de uma subjetividade ativa, agencie respostas estratégicas de decolonização. A resistência, a partir de uma perspectiva feminista decolonial, é o *ponto de partida* para as análises das experiências econômicas, raciais e de gênero dos povos colonizados: é onde demos *habitar*, em suas palavras. É a partir desse lócus fraturado que podemos enfrentar os movimentos reflexivos, criativos, comportamentais, epistêmicos, políticos daqueles que antagonizam com a lógica colonial. Isto é, projetos de sujeito e de sociedade são reinventados, continuamente, nessas fronteiras. E, sendo assim, Lugones (2014) propõem que vejamos com bons olhos a multiplicidade na fratura do lócus: desde a atualização da colonialidade do gênero quanto a resposta de resistência a partir do lugar subalterno. Sendo preciso romper com o projeto colonial como algo dado e enfrentar a tensão entre a desumanização e a paralisia da colonialidade do ser e a atividade criativa de “ser-sendo” (LUGONES, 2014).

Essa é uma brecha epistêmica-política embebida em perigos e armadilhas tendo em vista que desalojar o colonizador do nosso corpo, ambivalentemente também colonizado, tem sido um desafio cotidiano; mas não prescritível. Propomos, nesse sentido, a construção de uma ciência prudente que se volte para conhecimentos que lidem, diretamente, com os sujeitos que não foram convocados ou participam muito pouco do contrato social moderno/colonial no qual a ciência foi forjada. Sobretudo, em território latino-brasileiro. Entrar em contato com as demandas e propostas com as ditas minorias sociais, grupos marginalizados e excluídos, tomando-os como atores sociais, é recusar uma postura assistencialista e vitimizante de suas experiências. E, por outro lado, sustentar uma relação que os vejam como seres lúcidos, “munidos de uma vantagem cognitiva de pensamento lateral comparada com os incluídos” (p.6) Isto é, os subalternizados podem e devem ser convocados a se expressarem de forma

autêntica, justamente, porque a potência de suas contribuições reside no fato de que eles se encontram nas fronteiras da exclusão, fora muros da universidade; sendo, portanto, menos “integrados” e “institucionalizados” (CARVALHO, 2004).

Sendo assim, as histórias de experiências das subalternas, quando politizadas e compreendidas como campos de visões legítimos – jamais únicos e totais do mundo - denunciam que todo saber é proveniente de um corpo que experencia esse mundo e produz um sentido sobre ele. É preciso apostar nas desobediências epistêmicas e políticas daqueles que se encontram para além da totalidade moderna. Sendo assim, a ciência e a sociedade ganham quando nos inspiramos na figura da Mestiza (ANZALDUA, 2005). O que quer dizer que devemos recusar atuar, apenas, a partir da reação ao poder, uma vez que reagir é, de alguma forma, estar subordinada àquilo contra o qual se está reagindo. As respostas diretas ao poder central não podem ser um meio de vida para sempre. É preciso mais do que isso. Para a Mestiza, é preciso assumir, rumo a uma nova consciência epistêmica e política, que precisaremos sair das margens opostas que antagonizam com as estruturas “do lado de lá”, para sermos, também, estruturas junto a “eles”. A mestiza, como sujeita da resistência, duvida da possibilidade de sustentar conceitos e ideias dentro de limites rígidos; mantendo-se, por outro lado, flexível, movendo-se para fora das formações dicotômicas e cristalizadas da modernidade, tendo um prazer pelo contraditório.

É preciso fazer um esforço político para reconhecer como audíveis – e não como ontologias da razão - as vozes daquelas que desobedecem às normas modernas, as vozes inapropriadas⁶. Na medida em que elas se encontram fora dos modelos hegemônicos, ao mesmo tempo que, também, os conhecem muito bem. Afinal, é por esse poder que elas são, comumente, capturadas e é, de dentro desse mesmo poder que elas optam por (se) subverterem à lógica (COLLINS, 2016). Nesse contexto, é preciso apostar em um projeto de humanidade em que se multipliquem conexões em que um se reconheça no outro e veja, na semelhança, diferença e, na diferença, semelhança. “A universalidade reside nessa decisão de

⁶Termo retirado da produção: hooks, B., Brah, A., Sandoval, C., Anzaldúa, G., Levins Morales, A., Bhavnani, K. K., ... & Talpade Mohanty, C. (2004). *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.

assumir o relativismo recíproco de culturas diferentes, uma vez excluído irreversivelmente o estatuto colonial” (FANON, 1968, p. 48).

É preciso não ter medo de renunciarmos aos nossos pactos narcísicos (BENTO, 2002) para nos permitirmos, então, ovacionarmos o impacto positivo do saberes não-europeus, feministas e enegrecidos no mundo; uma vez que o saber ocidental, historicamente, objetificou aquele que foi tomado como “o outro”. E o sintoma mais evidente de que esse é o cerne de construção da ciência é a ausência e/ou dificuldades desses “outros” em uma versão mais tradicional de ciência e sociedade. A práxis feminista negra decolonial, diante desse cenário, abraça o potencial epistêmico da marginalidade das mulheres negras latino-brasileiras, tendo como horizonte a liberdade à diferença, ao mesmo tempo, em que se defende a solidariedade humana. Isso porque o movimento contra-hegemônico do feminismo negro decolonial, ainda que partindo da experiência das mulheres negras colonizadas, direciona-se a um novo projeto de rehumanização da sociedade e do conhecimento como um todo (COLLINS, 2016).

É preciso, por fim, transformar as ambivalências modernas em um desejo de saber/fazer conhecimento que reconheça a necessidade urgente da (re)construção de um mundo que seja melhor a todos e todas. Um mundo em que seja possível se reconhecer, subjetiva, epistêmica e socialmente semelhante (nunca igual ao outro) e, também, a partir da diferença (jamais da desigualdade).

224

Referências Bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. **Revista estudos feministas**, v. 13, n. 3, p. 704-719, 2005.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOQUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 15-24, 2016.

BRINGEL, Breno; VARELLA, Renata Versiani Scott. A pesquisa militante na América Latina hoje: reflexões sobre as desigualdades e as possibilidades de produção de conhecimentos. **Revista Digital de Direito Administrativo**, v. 3, n. 3, p. 474-489, 2016.

CANUTO, Alice de Alencar Arraes. (Re) visitando personagens, cenários e vozes: nas tramas sobre o sujeito do feminismo no Blogueiras Feministas. 2016.

CARVALHO, José Jorge. **A prática da extensão como resistência ao eurocentrismo, ao racismo e à mercantilização da universidade**. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2004.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Boitempo Editorial, 2016.

DOMINGUES, Petronio. O recinto sagrado: educação e antirracismo no Brasil. **Cadernos de Pesquisa**, v. 39, n. 138, p. 963-994, 2009.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, Michael. (2004). “Os corpos dóceis”- **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. (trad. Raquel Ramallete). Petrópolis, RJ: Vozes.

GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Formações nacionais de classe e raça. **Tempo Social**, v. 28, n. 2, p. 161-182, 2016.

HOOKS, bell. (1995). Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas**, 3 (2), 464-478.

HOOKS, Bell. Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade. **São Paulo: Editora WMF Martins Fontes**, 2013.

HORKHEIMER, M. (1975a). Teoria Tradicional e Teoria Crítica *In*: W. Benjamin, M. Horkheimer, T. W. Adorno, J. Habermas (org.). **Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**, p. 127-167, 2007.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Editora Perspectiva SA, 2016.

NEVES, Sofia; NOGUEIRA, Conceição. Metodologias feministas: a reflexividade ao serviço da investigação nas ciências sociais. **Psicologia: reflexão e crítica**, v. 18, n. 3, p. 408-412, 2005.

NOGUEIRA, S.G. (2014). Políticas de Identidade, Branquitude e Pertencimento étnico-racial. *In: **Identidade, Branquitude e Negritude*** - Contribuições para a Psicologia Social no Brasil: Novos Ensaio, Relatos de Experiência e de Pesquisa. Bento, M., Silveira, M., Nogueira, S. (Org). São Paulo: Casa do Psicólogo.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In. LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas. Ciudad Autnoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso**, 2005.

Artigo recebido em: 30 de setembro de 2020.

Artigo Aprovado em: 28 de dezembro de 2020.



**INTERVENÇÕES ARTÍSTICAS URBANAS COMO PRÁTICAS CULTURAIS
CITADINAS: desobediência à base de tinta na produção de espaços
públicos**

**URBAN ARTISTIC INTERVENTIONS AS A CITIZEN CULTURAL
PRACTICES: disobedience based on paint in the production of public
spaces**

**LAS INTERVENCIONES ARTÍSTICAS URBANAS COMO PRÁCTICAS
CULTURALES CIUDADANAS: desobediencia basada en la tinta en la
producción de espacios públicos**

**Valéria Regina Zanetti¹, Fabiana Felix do Amaral e Silva² & Bianca
Siqueira Martins Domingos³**

Resumo: As intervenções artísticas urbanas, para além das cores, ilustrações e tipografias, possuem interfaces com as diferentes formas de apropriação desobediente e subversiva do espaço. O objetivo do artigo centra-se na articulação teórica de conceitos que versam sobre intervenções artísticas urbanas como formas de práticas culturais cidadinas que engendram ações sociopolíticas

¹ Valéria Regina Zanetti é docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade do Vale do Paraíba – UNIVAP. vzanetti@univap.br.

² Fabiana Felix do Amaral e Silva é docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade do Vale do Paraíba – UNIVAP. fabiana.amaral@gmail.com.

³ Bianca Siqueira Martins Domingos é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade do Vale do Paraíba – UNIVAP. biancasiqueira.m@gmail.com.

e de desobediências em espaços públicos. No contexto latino-americano, estas práticas demandam a superação da colonialidade, que nos limita na construção de representações sociais e identitárias. Propõe-se apresentar algumas formas de intervenções artísticas urbanas correlacionadas à produção de espaços públicos e entender como as práticas culturais cidadinas se inserem nestas dimensões.

Palavras-chave: Espaços públicos; Intervenções artísticas urbanas; Práticas culturais.

Abstract: Urban artistic interventions, in addition to colors, illustrations and typography, have interfaces with the different forms of disobedient and subversive appropriation of space. The purpose of the article is to focus on the theoretical articulation of concepts that deal with urban artistic interventions as forms of citizenship cultural practices that engender socio-political actions and disobedience in public spaces. In the Latin American context, these practices demand the overcoming of coloniality, which limits us in the construction of social and identity representations. It is proposed to present some forms of urban artistic interventions related to the production of public spaces and to understand how citizenship cultural practices fit into these dimensions.

Keywords: Cultural practices; Public spaces; Urban artistic interventions.

Resumen: Las intervenciones artísticas urbanas, además de los colores, las ilustraciones y la tipografía, tienen interfaces con las diferentes formas de apropiación desobediente y subversiva del espacio. El propósito del artículo es centrarse en la articulación teórica de conceptos que abordan las intervenciones artísticas urbanas como formas de prácticas culturales ciudadinas que engendran acciones sociopolíticas y de desobediencia en el espacio público. En el contexto latinoamericano, estas prácticas demandan la superación de la colonialidad, que nos limita en la construcción de representaciones sociales e identitarias. Se propone presentar algunas formas de intervenciones artísticas urbanas relacionadas con la producción de espacios públicos y comprender cómo las prácticas culturales ciudadinas encajan en estas dimensiones.

Palabras clave: Espacios públicos; Intervenciones artísticas urbanas; Prácticas culturales.

1. INTRODUÇÃO

Pensar em como a arte e a cultura podem constituir formas de contestação e desobediências em espaços públicos urbanos implica em atravessarmos um amplo repertório de ações protagonizado pelo *graffiti*, pela pichação e pelas demais intervenções artísticas que constituem processos de fazer e pensar os espaços públicos das cidades. Estas ações, que somam arte e ativismo, se situam sobre a linha tênue que divide o legal do ilegal e o privado do público. Dessa forma, as

despolíticas, as despoéticas e as desobediências reverberam nos espaços públicos à base de tinta, propondo outras narrativas e lógicas de uso da cidade.

O objetivo do artigo centra-se na articulação teórica de conceitos que versam sobre intervenções artísticas urbanas como formas de práticas culturais cidadinas, engendrando ações sociopolíticas e de desobediências em espaços públicos.

Diante da complexa conjuntura sociopolítica e econômica contemporânea brasileira, repensar as ligações entre cultura e poder nos circuitos simbólicos a partir das intervenções artísticas urbanas é um desafio e, sobretudo, uma forma de transcender limites. Multifacetadas, as intervenções artísticas urbanas possuem tramas que alinham cultura popular e arte urbana às formas de se exercer o Direito à Cidade, às vivências cidadinas e às ações ligadas a insurgências.

2. INTERVENÇÕES ARTÍSTICAS URBANAS e produção social do espaço

Amalgamadas na paisagem da cidade, as artes urbanas, para além do *graffiti* e da pichação, são instrumentos de resistência que imprimem outras narrativas sobre viver e ocupar as cidades. Ulmer (2017, p. 1, tradução nossa) vislumbra as ruas como “um espaço para o discurso crítico” e “à medida que as tensões entre espaços públicos e privados se desenrolam nas ruas, os artistas de rua reivindicam espaço visível através de múltiplas formas de arte”. Romper com os espaços institucionalizados de museus e galerias e levar arte para as ruas é um movimento, sobretudo, de transposição de barreiras sociais, culturais e econômicas.

Uma das principais características das intervenções artísticas urbanas é a espontaneidade e a ausência de regras na elaboração da intervenção na paisagem urbana, desencadeando transformações no tecido da cidade de forma contínua, tornando-se parte que tenciona a lógica instrumental da produção do espaço a partir das narrativas destas expressões culturais (SOUZA, 2012). As transformações urbanas desencadeadas pelas intervenções artísticas impactam na estética, nas políticas/despolíticas e nas poéticas/despoéticas dos espaços públicos, principalmente as não permitidas/não autorizadas. As intervenções artísticas urbanas constituem formas de desobediência civil que, por sua vez, devem ser entendidas a partir da desobediência epistêmica, como forma de livrar a teoria política da economia política eurocêntrica colonizadora (MIGNOLO, 2008).

Nesta linha epistêmica está implicada a “oferta do pensamento descolonial como a opção dada pelas comunidades que foram privadas de suas “almas” e que revelam ao seu modo de pensar e de saber” (MIGNOLO, 2008, p. 323).

Dentre o amplo repertório de ações desobedientes protagonizado pelas intervenções artísticas urbanas, a expressão “rolê vandal” é utilizada entre os artistas de *graffiti* quando não há a permissão para a realização da intervenção, muitas vezes valorizada e aplicada à noção de *graffiti* de verdade. Neste contexto, “vandal” não adquire o significado da tradução direta do inglês (vandalismo), que confere conotação negativa à expressão. O termo enaltece e remete às origens dessas práticas, ao mesmo passo que procura marcar um distanciamento em relação às pinturas comissionadas (LEAL, 2019). No mesmo sentido, o catálogo Cartograffiti, de Mauro Sérgio Neri da Silva (2014, p. 10), traz uma fala do grafiteiro e curador Rui Amaral, que enfatiza: o “*graffiti* só existe se for livre, sem autorização. Se for autorizado, é arte de rua, arte urbana”.

As intervenções artísticas urbanas alteram as fronteiras entre obra e espectador, aproximando os cidadãos do universo artístico, suscitando subjetividades acerca do que vê. Assim como a arte exposta em museus e galerias, as intervenções artísticas urbanas também trazem consigo a assinatura dos artistas/autores e, ocasionalmente, o ano/data de produção. Essas práticas disruptivas engendram o espaço urbano e alteram a paisagem cotidiana, trazendo à luz as dimensões políticas dos usos da rua “na medida em que constituem práticas de enfrentamento da própria cidade e das normatividades imbricadas no tecido urbano” (LEAL, 2017, p. 43).

Armando Silva (2006) propõe um modelo analítico baseado em sete condições (ou valências) para olhar o *graffiti* nas cidades, a partir de suas experiências na cidade de Bogotá (Colômbia) nos anos 1980, sendo elas: 1) marginalidade, 2) anonimato, 3) espontaneidade, 4) cenaridade (*scenicidad*), 5) precariedade, 6) velocidade, e 7) fugacidade. O autor destaca as condições de marginalidade e anonimato como preponderantes na definição do *graffiti*. De acordo com Silveira (2007, p. 106), “as três primeiras [marginalidade, anonimato e espontaneidade] são pré-operativas, isto é, antecedem o próprio registro. [...]”. O último elemento, a fugacidade, “seria uma valência pós-operativa, pois se refere à consideração das instâncias de controle e censura (policciamento e limpeza, por exemplo) das expressões mais originais”.

Há também três possibilidades de interpretações que envolvem funções enunciativas e narrativas, nas quais Silva (2014) chama de operações de modo progressivo: 1) O objeto de exibição; 2) Observação por um sujeito; e 3) Olhar cidadão.

Na disputa dialética entre a dimensão pública e a privada na ocupação urbana, as transformações que ocorrem em uma impactam concomitantemente a outra, em que o antagonismo entre ambos deve ser substituído por uma relação de complementariedade (CORTES, 2008). A democratização do uso dos espaços urbanos, a efervescência dos movimentos sociais e as novas formas de urbanização estão presentes no *modus operandi* das intervenções artísticas urbanas. O artista de *graffiti*/grafiteiro se apropria do espaço para se expressar por meio da arte ao público, coletivizando sua ação. O *graffiti* é, sobretudo, a subversão do uso do espaço público planejado e se constitui não só no pensamento descolonial como também o fazer descolonial ao propor contrapontos às gestões neoliberais e excludentes.

A gestão de João Doria na Prefeitura de São Paulo (2017 – 2020) traz um exemplo que evidencia as lógicas neoliberais centradas na dimensão da cultura, em que a cobertura/apagamento de *graffitis* e pichações “com tinta cinza se espalharam por toda a cidade em 2017 sob a denominação de “Operação Cidade Linda” (alguns *graffitis* apagados pessoalmente pelo prefeito)” (DOMINGOS, ELOY E FERNANDES, 2017, p. 17), Figuras 1 (a) e (b). Acompanhando esta operação, foi anunciada a intenção de criar o “Museu de Arte de Rua” (MAR), com o objetivo de monetização e inspirado em um espaço de cultura e comércio de Miami, que não foi posta em prática na gestão. Sem consulta à opinião cidadina sobre a “Operação Cidade Linda”, o sentido de participação ativa na esfera pública foi suprimido e silenciado.

231



(A)



(B)

FIGURAS 1 (A) E (B) – (a) *graffiti* de Eduardo Kobra na Av. 23 de maio e (b) *graffiti* apagado pela “Operação Cidade Linda”.

FONTE: UOL (2017).

Esse recorte empírico expressa o importante papel do pensamento descolonial nas ações de cidadania frente aos apagamentos e silenciamentos às expressões e narrativas urbanas advindas das intervenções artísticas, como no caso da “Operação Cidade Linda”. A descolonialidade coloca em prática, por meio do questionamento, da crítica e de ações de desobediências, as lógicas neoliberais de construção simbólica e material da esfera pública.

Para Arendt (1958, apud Bhabha, 1998, p. 35), um dos sentidos da esfera pública se interliga ao compartilhamento, à identificação de pontos de conexão que existem entre pessoas. O termo público nos alude ao fato de “tudo o que aparece em público poder ser visto e escutado por todos”, sendo este fenômeno relacionado ao nosso sentimento e sentido de realidade. “Na presença de outros, que veem o que nós vemos e ouvem o que nós ouvimos”, está a “condição para compreender a realidade do mundo e de nosso próprio Eu” (BHABHA, 1998, p. 35). Nessas conexões entre as pessoas e os espaços públicos, o privado e o público, o passado e o presente, “o psíquico e o social desenvolvem uma intimidade intersticial” (BHABHA, 1998, p. 35).

As intervenções artísticas urbanas visuais ganham forma em construções privadas e públicas por meio de estêncil (forma vazada por meio da qual é usado o spray de tinta), projeções de vídeos ou imagens, colagens (lambe-lambe ou adesivos), bomb (*graffiti* rápido), grapixo (híbrido das duas técnicas) (FILARDO, 2015).

Benke (2015) inclui na lista de intervenções artísticas urbanas pôsteres, *adbusting*⁴, jardinagem de guerrilha⁵, mosaicos, adesivos, instalações, serigrafia e *perler beads*⁶. O autor destaca o *graffiti* e a pichação como as principais ferramentas de intervenções, ressaltando que os artistas sempre trabalham *in loco* e geralmente à mão livre, diretamente sobre a superfície (parede ou asfalto). Cada artista de rua possui um estilo próprio de “cores, traços e sombras, pelo qual também serão reconhecidos e dimensões podem alterar-se ao longo de suas trajetórias à medida que ampliam seus repertórios de possibilidades estéticas” (LEAL, 2019, p. 100), que são acompanhadas de assinaturas (*tag*) de autoria.

O enunciado “*Graffiti* é sobre fazer isso, ser isso e pintar isso” (POWERS, 1999 apud LEAL, 2019, p. 91) nos abrem perspectivas para o fato de que “*graffiti* não é só tinta no muro”. A mais conhecida das intervenções artísticas urbanas visuais possui práticas que nos remetem ao início da humanidade com um desejo que se mantém até hoje: o de deixar marcas nos espaços.

O *graffiti*, “enquanto forma de expressão social urbana” propicia “formas de expressão que caracterizam e se tornam formas de linguagem de indivíduos dentro de seu meio social e de seu tempo” (FURTADO E ZANELLA, 2009, p. 10). Para Bissoli (2011, p. 19), o *graffiti* “captura olhares na cidade, comunica, evidencia muros, restos, abandonos, o novo, o velho, pequenos e grandes objetos, pedaços e inteiros. Institui uma nova ordem, uma outra cidade, outro território, outra paisagem”, evidenciados nas dimensões das ações sócio-políticas. Quando estas expressões sociais urbanas se descolonializam, novas leituras fora dos conceitos políticos que racializaram a geografia do conhecimento ganham contornos a partir de epistemologias que se desvinculam de “fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento”, ressaltando que, ao se referir ao

⁴ “Também chamado de *subvertising*, é uma corrente de arte urbana que busca conseguir nossa atenção alterando as mensagens de publicidade presentes nas cidades” (BENKE, 2015, p. 29).

⁵ Os jardineiros de guerrilha costumam usar áreas esquecidas ou mal usadas nas cidades, questionando a forma como a cidade é planejada e cultivada (BENKE, 2015). Essa intervenção parece ser bem interessante pra discutir a opção descolonial e o fazer descolonial proposto por Mignolo.

⁶ Uso de miçangas ou tubos plásticos derretidos para composição de figuras ou ilustrações (BENKE, 2015).

ocidente, considera-se a dimensão “geopolítica do conhecimento” (MIGNOLO, 2008, p. 290).

A opção descolonial demanda desobediências epistêmicas e “uma ampla e global orientação descolonial (com inclinação) de pensar e de agir”, em que a cultura, por meio das expressões sociais urbanas, desempenham importantes papéis estéticos de reafirmação identitária (MIGNOLO, 2008, p. 323).

Frequentemente o *graffiti* é contraposto à pichação, “em que o primeiro se caracteriza por um tipo de intervenção geralmente não autorizada, porém com uma maior preocupação estética em relação à pichação” e, o *graffiti*, se diferencia por utilizar multicores em detrimento da pichação, geralmente monocromática e fruto de preconceito social (DOMINGOS, ELOY e FERNANDES, 2017, p. 3). Pereira (2010, p. 107) destaca que, apesar de possuir dinâmicas próprias na cidade, “pixadores e grafiteiros circulam por um mesmo circuito na cidade: o das artes de rua. Por isso, as relações entre os adeptos das duas expressões visuais são marcadas por aproximações e distanciamentos. Há, inclusive, muitos que são adeptos das duas atividades”.

Gitahy (1999, p. 24) enfatiza que a pichação “é uma guerra feita com tinta, todos se conhecem e se identificam pelo tipo de código pichado. Um grande abaixo-assinado para a posteridade, no qual cada um que participa deixa sua marca”. (...) “A pichação aparece como uma das formas mais suaves de dar vazão ao descontentamento e à falta de expectativas”. Na relação entre artistas de rua *versus* regulamentações, o fato desses artistas serem vistos como “foras da lei” está longe de ser um problema, em que “o desdém pela lei é visto como parte do apelo desse gênero”.

As diversas formas de intervenções artísticas urbanas são práticas culturais que politizam o cotidiano a partir de ações sociopolíticas cidadinas à base de tinta. As intervenções trazem no seu *ethos* práticas de enfrentamento, de descolonialidade, de despolíticas, despoéticas e desobediências às normatividades imbricadas no tecido urbano, produzindo espaços públicos a partir de outras narrativas.

3. OS ELOS QUE UNEM PRÁTICAS CULTURAIS à Cidadinidade

O conceito de cidadinidade se constrói a partir de exercícios situacionais, por meio de ativismos, do uso lúdico da cidade e da apropriação do espaço urbano que preza pelas vivências e agenciamentos. Esse conceito trata dos movimentos de resistência que fazem a cidade de forma criativa por meio das práticas culturais cidadinas como o *graffiti*, *skate*, *saraus* e outros. O exercício da cidadinidade envolve táticas, criatividade e astúcias, desencadeando o uso ampliado dos espaços urbanos.

A cidadinidade se refere “às práticas e representações de indivíduos e grupos, entendidos como atores sociais”. Pode ser definida também como uma relação dinâmica entre um ator individual (ou coletivo) e o objeto urbano. Essa noção surgiu na década de 1990 em estudos baseados nas práticas e representações dos habitantes (BERRY-CHIKHAOUI, 2009, p. 10, tradução nossa).

Para alguns, acentua Berry-Chikhaoui (2009), a “cidade e urbanidade podem ter o mesmo significado, para outros, significados semelhantes e, para outros ainda, referem-se a significados diferentes” (BERRY-CHIKHAOUI, 2009, p. 11, tradução nossa). Porém, a distinção entre essas categorias pode ser feita a partir da significação de que a urbanidade versa sobre as potencialidades em termos de vínculo social e, a cidadinidade, versa (e questiona) a dimensão espacial da construção de práticas e representações sociais (BERRY-CHIKHAOUI, 2009, p. 11, tradução nossa). A autora francesa traz mais pontos a serem considerados na distinção entre essas categorias, incluindo a categoria de cidadania:

Cidadinidade refere-se a modos de viver e à construção de identidades, e urbanidade às dimensões materiais e simbólicas do espaço, às qualidades que o definem como urbano (incluindo e especialmente nas representações sociais). Quanto à cidadania, para além de uma definição estritamente política ou jurídica em termos de *status*, direitos e deveres, antes se referia a formas de engajamento, busca de reconhecimento, reivindicações e manifestação, em e para o espaço, muitas vezes no sentido de maior justiça espacial (BERRY-CHIKHAOUI, 2009, p. 13, tradução nossa).

O conceito de cidadinidade versa sobre uma cidadania que não se reduz ao ato de votar ou pagar impostos, mas sim a uma cidadania de participação ativa nos processos democráticos e de transformações urbanas. Repensar criticamente as práticas cidadinas ligadas à cultura no contexto latino-americano implica em superarmos a colonialidade do saber, do ser e do poder, na qual os colonizadores nos forçaram “a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que

fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa” (QUIJANO, 2005, p. 111).

Considerar a junção do conceito de cidadinidade às práticas culturais na realidade latino-americana implica em compreender que as expressões do graffiti e da pichação trazem outras dimensões que perpassam a concepção de uma democracia frágil, com estruturas de controle e poder baseados no contrato da violência, da exclusão e do racismo. Muitos movimentos sociais situados na América Latina buscam revelar e incorporar à cidadinidade o direito de poder falar e legitimar suas próprias percepções sobre a cidade e seus grupos.

Ampliando esses conceitos sob a perspectiva de novas relações do sujeito com o espaço urbano, o graffiti e a pichação latino-americanos possuem narrativas discursivas que performam como insurgências, ainda que sob a égide das dimensões do controle, dos pactos em localidades e experiências de democracias frágeis.

As relações dos cidadãos com o espaço urbano podem alterar dependendo de cada implicação situacional (*engagement situationnel*), que possui quatro tipos de situações. São elas: a) situação ordinária (situações regulares, diárias, hábitos, costumes e práticas corriqueiras); b) ocasional ou extraordinária (situações acidentais, raras ou imprevistas); c) situação de passagem (atravessar não lugares como no trânsito, hotéis, avião, ruas, rodovias, aeroportos) e; d) situação ritual (festas, danças, carnaval, ritos religiosos) (AGIER, 2015). A Figura 2 traz o diagrama das situações da vida cotidiana, que ilustra, por meio das relações entre indivíduo, espaço e sociedade, quais são as relações principais e as secundárias diante de cada implicação situacional.

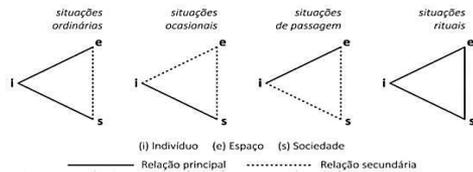


FIGURA 2 – Diagrama das Situações da Vida Cotidiana

FONTE: adaptado de Agier (2015, p. 92)

No caso das situações ordinárias, a ênfase na relação principal está entre indivíduo e espaço e indivíduo e sociedade. Nas situações ocasionais, a ênfase na

relação principal está entre indivíduo e sociedade. No caso das situações de passagem, a ênfase está na relação principal entre indivíduo e espaço e, nas relações rituais, a relação principal triangulada entre indivíduo, espaço e sociedade (AGIER, 2015).

O *graffiti* pode ser enquadrado em dois tipos de implicações situacionais: a) situações rituais: dada a intensa relação do autor da intervenção (indivíduo) com o espaço e a sociedade ao passo que o artista de *graffiti* imprime sua marca no espaço urbano e deixa uma mensagem à sociedade (ilustrada ou tipográfica, abstrata ou com significado expresso, colorida ou monocromática); b) situações ocasionais: quando o *graffiti* é realizado de forma ilegal ou irregular, podendo ocorrer prisões, aplicação de multas e/ou apreensões.

Ao examinar as potencialidades dos lugares públicos em portar as expressões culturais, Agier (2015, p. 143) propõe dois grandes domínios de criação que compõe a cultura da cidade: a primeira “diz respeito às relações entre cidadãos, ou seja, às representações da identidade e da alteridade” e, a segunda, “é simbólica com que os habitantes dão um sentido ao espaço material da cidade onde vivem”.

Partindo de um ponto de vista social, político e cultural, a cidade está em constante e plena construção, em processo, em disputa e em co-existência (AGIER, 2015, p. 484). Certeau (1994) propõe um enveredamento por outros caminhos, que analisam as “práticas microbianas, singulares e plurais”, como seguir o pulular dos procedimentos que escapam à administração panóptica e das redes de vigilância, que “constituem regulações cotidianas e criatividade sub-reptícias que se ocultam somente graças aos dispositivos e aos discursos, hoje atravancados, da organização observadora” (p. 175). O *graffiti* e as intervenções artísticas urbanas perpassam por estas práticas descritas por Certeau (1994) e dialogam com Mignolo (2008) ao se desvincularem epistemicamente dos conceitos racialistas ocidentais e de acumulação de conhecimento georreferenciados, pois “toda mudança de descolonização política (não-racistas, não heterossexualmente patriarcal) deve suscitar uma desobediência política e epistêmica” (MIGNOLO, 2008, p 287).

Inseridas nas práticas de intervenções artísticas urbanas, a crítica sociopolítica é um importante elemento reivindicatório que compõe as narrativas dos artistas, grafiteiros e pichadores. Desta forma, a opção descolonial encontra na identidade em política o ponto crucial, uma vez que, sem a “construção de teorias

políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas [...] por discursos imperiais [...] pode não ser possível desnaturalizar a construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista” (MIGNOLO, 2008, p. 289).

Especificamente sobre os elos do *graffiti* com a cidadinidade, Leal (2019, p. 90), ao “descrever e refletir sobre os efeitos que estas práticas produzem nos sujeitos que pintam na rua”, demonstra que essas práticas e experiências engendram formas de cidadinidade. Aproximando-nos de Certeau (1994, p. 105), as práticas de *graffiti* revelam “maneiras de pensar investidas em maneiras de fazer”. Silva (2014, p. 103) aborda o olhar cidadão sobre o *graffiti* como “um exercício coletivo de base ética e estética que, é claro, filtra e seleciona todo acontecer social posto em circulação pública, que pode chamar grafite ou não. No entanto, é neste ponto que talvez possamos estabelecer uma ponte muito precisa entre enunciação e leitura individual e coletiva”.

Portanto, o *graffiti* emerge como um mecanismo de conexão e associação que existem contra o vazio de sentido dos espaços urbanos, tornando a cidade um “dispositivo cultural” (AGIER, 2015, p. 170). A rua “torna-se o espaço da política e da invenção cultural”, perfazendo a dimensão da cultura das cidades (p. 182).

238

4. CONSIDERAÇÕES finais

Conclui-se que as diversas formas de intervenções artísticas urbanas, por meio das práticas culturais cidadinas, propõem desobediências na produção de espaços públicos em implicações situacionais rituais e ocasionais, de acordo com Agier (2015).

A opção pela descolonização do conhecimento que atravessa as práticas das intervenções artísticas urbanas endossa um importante posicionamento contra a desqualificação do discurso político das cores, nas diferentes dimensões que o termo cores suscita. Por meio de ilustrações, tipografias e de diversos tipos de intervenções, nossas identidades são resgatadas, reafirmadas e postas em destaque em espaços públicos, reagindo contra os silenciamentos que o colonialismo traz. Neste contexto, as críticas sociopolíticas e as desobediências possuem papel fundamental.

A quebra epistêmica descolonial à base de tinta em espaços públicos propõe múltiplas construções de representações sociais e identitárias, e as práticas culturais cidadinas propiciam uma participação ativa nos processos democráticos e de transformações urbanas.

AGRADECIMENTOS

Os autores agradecem à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de doutorado.

REFERÊNCIAS

AGIER, M. Do Direito à Cidade ao Fazer-Cidade. O Antropólogo, a Margem e o Centro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 483-498, Dec. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000300483&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 13 de ago. de 2020.

BENKE, C. **Street art**: técnicas e materiais para arte urbana: grafite, pôsteres, adusting, estêncil, jardinagem de guerrilha, mosaicos, adesivos, instalações, serigrafia, perler beads. 1 ed. São Paulo: Gustavo Gili, 2015.

BERRY-CHIKHAOUI, I. Les notions de cidadinité et d'urbanité dans l'analyse des villes du Monde arabe. **Les Cahiers d'EMAM [En ligne]**, 18 | 2009, Disponível em: <<http://journals.openedition.org/emam/175>>. Acesso em 13 de agosto de 2020.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BISSOLI, D. C. **Graffiti**: paisagem urbana marginal. A inserção do graffiti na paisagem urbana de Vitória (ES). 2011. 218 f. Dissertação (Mestrado) - Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

CERTEAU, M. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CORTÉS, J. M. G. **Políticas do espaço**: arquitetura, gênero e controle social. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008.

DOMINGOS, B. S. M.; ELOY, G. O.; FERNANDES, L. F. V. M. Concretos que falam: análise comparativa de grafites sob vias suspensas nas cidades de São Paulo e Lorena/SP. **Ponto Urbe [Online]**, 20 | 2017. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/pontourbe/3426>>. Acesso em 29 de mar. de 2020.

FILARDO, P. R. Pichação (pixo). Histórico (tags), práticas e a paisagem urbana. **Arquitextos**, São Paulo, ano 16, n. 187, Vitruvius, dez. 2015 Disponível em: <http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/16.187/5881>. Acesso em 29 de mar.de 2020.

FLESSAS, T.; MULCAHY, L. Limiting law: Art in the street and street in the art. **Law, Culture and the Humanities**, 14(2), 2018, p. 219–241.

FURTADO, J. R; ZANELLA, A. V. Graffiti e cidade: sentidos da intervenção urbana e o processo de constituição dos sujeitos. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, n. 4, dez. 2009. p.1279-1302,

GITAHY, C. **O que é Graffiti**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

LEAL, G. P. O. “Graffiti é existência”: reflexões sobre uma forma de cidadania. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 25, n. 55, p. 89-117, dez. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832019000300089&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 28 de jun. de 2020.

_____. Graffiti para além dos muros: Usos da rua e práticas de enfrentamento da cidade. **Enfoques**, Vol. 16, nº 1, pp. 32-44, 2017.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**. Dossiê: Literatura, língua e identidade. n. 34, 2008, pp. 287-324.

PEREIRA, A. B. As marcas da cidade: a dinâmica da pichação em São Paulo. **Lua Nova**, São Paulo, n. 79, p. 143-162, 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452010000100007&lng=en&nrm=iso. Acesso em 29 de mar. de 2020.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. Em: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005a. p. 107-129.

SILVA, A. **Imagínarios urbanos**. Bogotá y Sao Paulo: cultura y comunicación urbana en América Latina. 5ª ed. Bogotá: Tecer Mundos Editores, 2006.

_____. **Atmosferas urbanas: grafite, arte pública, nichos estéticos**. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. – São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2014.

SILVA, M. S. N. S. **Cartograffiti**. São Paulo: Prefeitura de São Paulo, 2014.

SILVEIRA, F. Remediação e extensões tecnológicas do grafite. **Revista Galáxia**, São Paulo, n. 14, , dez. 2007, p. 95-109.

SOUZA, L. F. **Intervenção urbana na cidade pós-moderna: Rua Trajano Reis em Curitiba.** 2012. Monografia (Pós-Graduação) Comunicação, Cultura e Arte da Pontifícia. Universidade Católica do Paraná, 2012.

ULMER, J. B. Writing Urban Space: Street Art, Democracy, and Photographic Cartography. **Cultural Studies - Critical Methodologies**, 17(6), 2017, p. 491–502.

Artigo recebido em: 29 de setembro de 2020.

Artigo Aprovado em: 13 de dezembro de 2020.



**DESPOLÍTICA: educação. DESPOÉTICA: artevírus. DESOBEDIÊNCIAS:
processos criativos de arte *biogeográfica*. Educação, Arte, Cultura,
Política e a COVID-19 em Tempo Pandêmicos**

**Marina Maura de Oliveira Noronha¹, Nathalia Flores Soares² &
Bárbara Artuzo Simabuco³**

**PARTE I – EDUCAÇÃO EM POLÍTICA CONTRA A TECNOCOLONIALIDADE E A ECONOMIA
DA MORTE: consciência como re-existência docente**

Todos os seres humanos são iguais (afirma o capitalismo); mas, como há diferenças naturais entre eles, a igualdade entre os inferiores não pode coincidir com a igualdade entre os superiores (afirmam o colonialismo e o patriarcado). Este sentido comum é antigo e foi debatido por Aristóteles, mas só a partir do século XVII entrou na vida das pessoas comuns, primeiro na Europa e depois no resto do mundo.

SANTOS *apud* BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p.80.

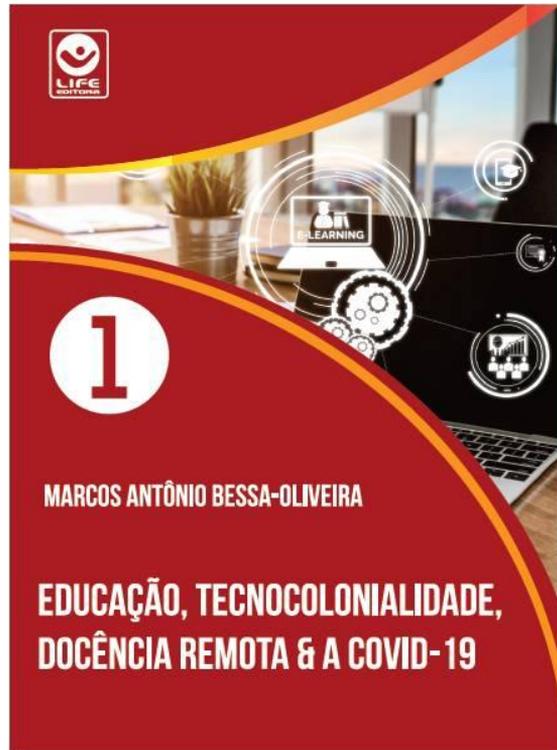
¹ Marina Maura de Oliveira Noronha é Doutoranda em Estudos de Linguagens com o projeto “Escrevo com o corpo: (inter)corporeidade em *A hora da estrela*, de Clarice Lispector” pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. E-mail: marina.m.noronha@gmail.com.

² Nathalia Flores Soares é Mestranda em Estudos de Linguagens com o projeto “Heloisa Buarque de Hollanda: Uma leitura crítico biográfica fronteira” pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. E-mail: nathalia.f.soares@hotmail.com.

³ Bárbara Artuzo Simabuco é Mestranda em Estudos de Linguagens com o projeto “O direito epistêmico ao grito em a hora da estrela: Clarice Lispector uma intelectual da(s) lei(s)” pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. E-mail: bsimabuco@gmail.com.

Este trabalho é uma homenagem a todas aquelas pessoas que tiveram suas vidas interrompidas pela COVID-19. Especialmente, neste caso, das pessoas ligadas à Educação.

BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, s/p.



244

FIGURA 1 – Capa do livro *Educação, Tecnocolonialidade, Docência remota & a COVID-19*.

FONTE: Acervo das Autoras.

A vigente resenha se debruça, em uma reflexão a partir da descolonialidade e da sensibilidade biográfica local, proposto por uma enunciação teórico-crítica de um pensamento *outro* epistêmico e fronteiroço a obra está atravessada por *um projeto em investigação* de estudo experivenciado no corpo pelo autor *biogeográfico* – professor, artista e pesquisador Marcos Antônio Bessa-Oliveira e

que compõe o corpo docente da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. O autor no livro problematiza e provoca a nós estudantes, pesquisadores, professores e muitos outros a nos transportarmos para um pensamento *ético-político* a partir, não de uma reflexão centrada na ciência, mas em práticas, experiências e saberes⁴ *outros* na Educação, e no que se refere ao enfrentamento pandêmico no Brasil.

A ideia é que repensemos este momento atual vivido por nós brasileiros com a chegada da à COVID-19 no país e que se configurou em modificações diversas no âmbito da política, da cultura, da literatura, das Artes, das relações sociais, da saúde e na educação com a presença da tecnologia não mais como recurso, mas como uma obrigatoriedade. Este último, tal qual conclama o autor sendo inquietações como a *imposição da tecnologia como uma tecnocolonialidade na vida contemporânea*, o ponto significativo do livro e que poderá ser compreendido no delongar da resenha com a incumbência de nós estudantes e pesquisadoras fronteiriças que teceremos para ao entendimento de que o autor vai chamar de *tecnocolonialidade*. Neste caso, tais discussões estão como áreas fundantes intitulado nesse 1º volume do autor “Educação, tecnocolonialidade, docência remota e a COVID-19” e que, por conseguinte, contemplará para esta resenha o 2º volume intitulado de “Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19” e por fim o 3º volume nomeado de “Arte *biogeográfica*, processos criativos & a COVID-19” nos três exemplares contendo a importância que parte do *bios* e do *lócus* geográfico de Bessa-Oliveira que propõe um pensamento *outro* uma discussão crítica, ética e política para/na atualidade brasileira (momento pandêmico).

Assim sendo, considerando a obra uma reflexão epistêmica fronteiriça pensada e sentida no corpo, Bessa-Oliveira atravessado por sua formação de base, não se deixa escapar no seu estudo investigativo discussões de atuações docentes também no campo das Artes, isto posto, não se fecha para outras linguagens que, são pensadas tanto para práticas artísticas, como a pesquisa é também pedagógica. Portanto, compreendamos que a obra aqui resenhada à luz desse projeto *ético-político* e de sensibilidade *biogeográfico* parte dos corpos dos envolvidos de nós brasileiros, partilhados nos três volumes tecido por Bessa-Oliveira. O primeiro já em articulação - Educação, tecnocolonidade Docência remota e a COVID-19 se

⁴ NUNES. O resgate da epistemologia, p. 237.

divide em três subtítulos no 1º - “Educação em tempos de COVID-19: 2020 como o ano em que tive que me(nos) reinventar (Descolonialmente) como docente”. No 2º subtítulo “Políticas, colonialidades, tecnocolonialidade & Docência Remota. Já no 3º e último subtítulo do 1º volume “Trabalho Docente & Tecnocolonialidade em tempos de COVID-19.

Nesse ínterim, Bessa-Oliveira endossa que a situação pandêmica propôs mudanças em diversos espaços/lugares, além de abrir para um vasto caminho de investigação e estudo, isto aposto fica compreensível nos três volumes articulado e pensado pelo autor que parte de um saber/fazer/sentindo na pele, uma vez que, Bessa-Oliveira faz parte dos milhões de brasileiros em estado pandêmico, além de atuar como professor e coordenador de curso na Educação. Portanto o autor inicia o 1º volume com a imposição do trabalho remoto prestados aos docentes e discentes e outros envolvidos no presente cenário da Educação que de certa forma houve transformações mundialmente, mas sua investigação centra-se no Brasil.

Nessa direção, compreendemos o contexto da obra aqui supracitada por Bessa-Oliveira em que a ideia está ancorada em uma lógica epistêmica descolonial para argumentar acerca do trabalho docente, dirigente, administrativo e técnico, em relação ao momento de isolamento na Educação brasileira⁵. Contextos atuais vividos por diversos profissionais da Educação que teve suas áreas de atuações comprometidas com a suspensão das aulas presenciais decorrentes por esse momento pandêmico. Por isso, foi preciso *(nos)reinventarmos* como bem expõe Bessa-Oliveira as mudanças foram e ainda são necessárias. Além de nos conduzir a reflexão de que é preciso *(nos)reinventarmos* sobretudo na condição de sujeitos da fronteira que situa nas margens da diferença colonial, por isso a importância de pensarmos a partir do *bios* e do *lócus*, mais *consciência fronteiriça* de modo a nos valermos de um pensamento crítico *outro* diante das (i)regularidades impostas a nós pelo sistema capitalista e mercadológico que ainda impera no mundo e no pensamento pela diferença colonial, pensando na atual situação do país, além de pandêmico nos deparamos com a *(tecno)colonização*.

Diríamos que situado estamos, quando Bessa-Oliveira estabelece no livro uma teorização proferida a partir do pensamento fronteiriço na/para educação e

⁵ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 13.

que foi pensada desde sempre. Diretamente o autor optou por uma *desobediência epistêmica* política uma opção de vida posta em prática por uma epistemologia fronteiriça. Portanto nessa direção o 1º capítulo – Educação em tempos de a COVID-19: 2020 como o ano em que tive, que me(nos)reinventar (Descolonialmente) o docente pontua os problemas institucionais “evidenciando o fato de que a partir do decreto de situação de risco de segurança sanitária”⁶ sendo necessário isolamento social, tendo na suspensão das aulas presenciais um impacto significativo no trabalho docente.

O autor na sua condição docente de uma instituição pública insere dois pontos essenciais de suas reflexões – a situação de risco e o isolamento necessário, nesta direção recaem na ideia fundante do livro articulado e pensado pelo autor com o conceito de *tecnocolonialidade*, e que ilustra as *questões colocadas por meio institucional* com a problemática da tecnologia hoje no campo das instituições de ensino brasileiras e que Bessa-Oliveira discute amplamente nas obras como parte do seu projeto de estudo epistemológico experivivenciado pelo docente, artista e pesquisador da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. Posto o quadro pandêmico o risco e o isolamento necessário em que a tecnologia “tornou-se o aparato para a sobrevivência de docentes e discentes”⁷, informa Bessa-Oliveira numa questão de organização das ideias:

- 1) [A]s instituições administrativas da Educação brasileira em níveis Federal, Estadual e Municipal;
- 2) o impacto da pandemia em si na Educação que provoca o isolamento e, por conseguinte um trabalho docente e a ascensão discente aos recursos tecnológicos de uma ora para outra sem ser a tecnologia um recurso, mas uma obrigação;
- 3) a atuação política de governantes em relação à pandemia também em níveis administrativos hierárquicos brasileiros; [...]
- 4) as próprias facilidades e dificuldades que se apresentam e são apresentadas múltiplas e por diferentes aspectos (sociais, políticos, econômicos e culturais) – aos docentes e discentes; [...]
- 5) as questões que se colocaram ou foram colocadas por meio institucional, administrativo e através de demandas discentes⁸.

À luz dessa relação teórico-crítica aqui supracitado pela obra, inclui-se um panorama social conflituoso e divergente prestado pela citação acima, o

⁶ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 13.

⁷ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 13-14.

⁸ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 15.

intelectual como modo de re-pensar tais questões, organizou-se “por uma lógica de descolonização do pensamento (político) em relação à Educação em momento pandêmico”⁹ e reverbera outros fatores pensando na atribulação mundial pandêmica. Mas leva-nos a re-pensarmos como sujeitos da diferença colonial para o entendimento à vontade sustentada pela massa do poder que ainda impera no imaginário cultural da sociedade, que não permite a todos o direito igualitário.

Nessa direção de discussão esboçada pelo autor e debruçada por nós estudantes, pesquisadoras e que já pensando como futuras docentes nós incluímos nessa problemática considerando como atuantes corpos nos espaços institucionais de ensino público contornamos com nossos corpos de divíduos (PESSANHA, 2018) também a essas mudanças, em que foi preciso nos (re)inventarmos enquanto estudantes e pesquisadoras fronteiriças diante as (im)posições governamentais atuais do país. Na assertiva dos fatos - Bessa-Oliveira pontua que “a começar pelo ministério da Educação que tem se mostrado, em tempos hodiernos, ilustração da verdadeira falta de controle do atual governo Federal brasileiro”¹⁰ e considerando em tempos de COVID-19 momento pandêmico abalando todas “direções do sistema governamental adotado pelo Presidente da República Jair Bolsonaro”¹¹. Em questão, por conta do isolamento, nesse sentido Bessa-Oliveira reitera:

Esse isolamento por certo, também não foi nem opção e menos ainda consciência da massiva população brasileira. Mas fato verdadeiro o é que, desde o dia 16 de março de 2020, para a Educação – em todos os níveis -, o isolamento é uma realidade que se tornou a cada dia passante difícil de vivenciá-la. Ainda que não seja é bom avisar, sinônimo de descanso e menos ainda falta dos já muitos trabalhos que vinham sendo desenvolvidos para/por aqueles e aquelas que estão envolvidos com a educação: discentes e docentes especialmente, mas também dirigentes, técnicos até para as famílias dos estudantes¹².

A presente obra resenhada no intento dessas investigações em que corrobora o isolamento diante da demasiada posição do “Presidente da República

⁹ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 15.

¹⁰ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 15-16.

¹¹ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 16.

¹² BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 16.

certamente, em que optou por um “desisolamento” como tem nominado na França os políticos a retomada cautelosa das atividades econômicas do país depois dos enfrentamentos a COVID – 19”¹³. Mas como previsto, aqui em terras brasileiras, ou seja, nesse terreno insólito, contrariando *as intempéries do coronavírus* como bem coloca o autor, a ideia de *desisolar* fica aparente e defendido pelo Governo Federal brasileiro. E nós enquanto sujeitos da margem que vivemos na exterioridade do mundo, sem o comprimento do isolamento social, fica claro que seria lançarmos nossos corpos aos riscos como coloca Bessa-Oliveira diante da precariedade e falta de recursos que antecede desde sempre no país, ainda mais em tempo de *despolítica* (BESSA-OLIVEIRA, 2020). *Salve em alguns casos* e que podemos considerar pelo autor na obra “sorte nossa que no âmbito administrativo público dos Estados e municípios o isolamento têm entendimento correto, e, na medida do possível, foi amplamente defendido pela maioria dos governadores e prefeitos, e junto aos seus secretários de saúde”¹⁴.

Dando continuidade aos pontos essenciais do livro, apreendemos que o autor nas suas discussões contorna os corpos e os espaços dos envolvidos institucionais nesse momento pandêmico “entre docentes, estudantes, técnicos e dirigentes da Educação brasileira – nos diferentes níveis – em estado de isolamento social”¹⁵ nos advertido para uma questão (im)posta mas necessária “em prol das saúde de milhões de envolvidos com a educação do país”¹⁶. Situações que acabaram interferindo em diferentes aspectos nos mais variantes espaços/lugares do Brasil como: na saúde, na política, na economia e na Educação afetando significativamente o ano letivo no ensino em que foi *preciso (nos) reinventarmos* em todos os sentidos e como experivivenciado por Bessa-Oliveira, o autor optou por uma prática epistêmica descolonial como uma opção de vida.

Queremos reforçar que o autor ressalta sobre as diferentes situações, que nos foram postas e impostas *camufladas* antes mesmo das questões aqui apresentadas, e por vias de entendimento o ponto crucial do estudo investigativo do autor estar ao firmar sobre o impacto da tecnologia consolidada pelo sistema do poder ao

¹³ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 17.

¹⁴ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 18.

¹⁵ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 19.

¹⁶ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 19.

colocarmos “frente a frente com uma tecnologia homicida em muitos casos”¹⁷ nesse sentido Bessa-Oliveira argumenta a quem são destinado o acesso às tecnologias? Pois, “professores e estudantes enfrentam uma vilã para muitos e uma solução para vários: a própria tecnologia”¹⁸. Essas mudanças com o enfrentamento tecnológico no âmbito da Educação têm sido esforços ambos às partes, uma situação inusitada para professores, discentes e dirigentes em que foram todos pegos pela novidade de forma imposta a nós brasileiros e pensando na educação com a imposição dos trabalhos remotos e que justificam “por meio de ambientes virtuais impressos, por telecomunicação a fim de travar diálogos de conhecimentos em prol do fatídico conteúdo didático das diferentes disciplinas”¹⁹ e que agora monitoradas por vias tecnológicas. Diante do contestável aponta o autor de que somos vítimas de uma *educação tecnologicida*, pelo fato de:

Uma tecnologia que tem demonstrado uma das barreiras quase intransponíveis entre Educação e isolamento social necessário. Primeiro porque estamos enfrentando problemas de diferentes naturezas em relação ao uso ou ao não-acesso às tecnologias dadas às circunstâncias, também diversas, de professores e estudantes: condição de domínio mínimo para o manuseio da tecnologia; condição mínima de aparelhagem tecnológica para acesso à tecnologia [...] ou “simplesmente” não terem permitido para si o “simples” direito de acessá-la²⁰.

O trecho supracitado fala da importância de atentarmos a (im)posição da tecnologia como direito ou de uma tecnologicida que se impõe como dever²¹ Na controversas dos fatos, na verdade invisibilizam nossos corpos da exterioridade pela nossa inacessibilidade isso mostra o descaso por parte do governo com os (des)acessados, afinal não temos uma internet de qualidade que atenda de forma satisfatória até a quem de certo modo tem acesso. Bessa-Oliveira é assertivo ao pontuar que ao invés de auxiliar, diferentemente, a tecnologia tem se mostrado um aparato contra a vida de professores, alunos, pais e outros envolvidos nesse

¹⁷ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 21.

¹⁸ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 21.

¹⁹ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 21-22.

²⁰ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 26.

²¹ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 27.

momento pandêmico, uma questão que antecede há tempos na Educação brasileira.

O 2º capítulo do livro é intitulado “Políticas, colonialidades, tecnocolonialidade & Docência Remota”, destaca por meio de vários documentos o Governo de Estado de MS deliberou: 13 de março de 2020 – pelo fechamento das escolas, a partir da “NOTA INFORMATIVA N°01/2020 – COE/SES/MS” que trazia “Recomendações do Centro de Operações de Emergências de Mato Grosso do Sul”, e em consonância com as orientações da Sociedade Brasileira de Infectologia, representado pela Secretaria do Estado de Saúde²². Mas, uma posição que veio a ser mudado, com o posicionamento reforçado do Governo Federal ao opor sobre a questão do isolamento social por está ligado a economia do país e que, por conseguinte acabou ocasionando a saída prematura do então Ministro da Saúde Luiz Henrique Mandetta por se posicionar em defesa do isolamento social, considerado desde o princípio a forma mais adequada para o combate a proliferação da doença.

Desse modo, o livro traz desde o início sobre a posição contrária por parte do Governo Federal, na pessoa do Presidente da República, que tem demonstrando na contramão das desorientações que eram dadas nas declarações do Presidente²³ em tempo pandêmico tem *decretado direitos e barrado leis* por meio de posições inversas por parte desse *desgoverno*, defendem a ampla circulação do vírus e que querem impedir o isolamento necessário das pessoas²⁴. Portanto, isso se mantém com o aumento a cada dia de mortos pela doença a COVID-19. Considerando tal afirmativa já se passaram um ano e o Governo Federal permanece na mesma (im)posição - hoje 24/04/2021 continuamos desamparado sem *providências efetivas contra a proliferação que continua a se alastrar pelo Brasil afora*. Entretanto, reafirma o autor que esse tipo de posição se apropria daquilo que lhe é útil sem se preocupar em prezar pelas vidas. No prisma dessa investigação *ético-político* Bessa-Oliveira posiciona sobre a oposição:

Estado brasileiro tem se acercado, cada dia mais e de maneira pior, de um militarismo – que até pode ser preparado para a trincheira de guerra (esses

²² BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 37.

²³ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 38.

²⁴ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 38.

militares federais que aí estão na sua grande maioria, nunca o vimos em combates – despreparado para gerir a saúde, a economia, a política, a educação (haja vista que o marinheiro naufragou), também a cultura, mas até mesmo a segurança pública²⁵.

Logo, decorrente desses impactos sociais na política, na saúde e no caso da educação aposto, as instituições de ensino o autor concretiza que no mesmo 13 de março de 2020 a instituição UEMS da qual Bessa-Oliveira faz parte do corpo docente - como professor de Artes, a Reitoria publica a “Portaria UEMS N. 016” que dava a resolução de, entre outras coisas, no seu “Art. 1º Constituir Comitê Multidisciplinar de Ações de Urgências e Emergências em Saúde da Fundação (CAUES/UEMS)”²⁶. E ao passo disso e como esperado em relação ao Brasil, sem tomar as providências cabíveis, não ficou de fora e torna-se o lugar de maior progressão da proliferação da doença coronavírus (mais de 360 mil vidas perdidas). Bessa-Oliveira traz à tona, que *o primeiro caso do novo coronavírus no Brasil, foi em São Paulo, a confirmação veio no dia 26 de 2020, e se torna o primeiro caso da América Latina*. Em se tratando dessa questão houve e ainda há *disparidade* por partes governamentais para o enfrentamento da doença Coronavírus entre os discursos do *Governo Federal, prefeitos, reitores e dirigentes escolares* em relação ao isolamento social, sendo que alarmadas pela OMS como urgente e primeira medida desde a declaração de pandemia²⁷. Nessa questão o autor esclarece:

Mas, longe de por ora serem críticas a alguém ou para algum órgão local, evidentemente que as datas ações estaduais, municipais e até mesmo institucionais demonstravam que, por vias documentais, esses órgãos tratavam com muita seriedade a situação pandêmica que se desenvolvia no mundo da sua chegada também em Mato Grosso do Sul²⁸.

O autor abre um parêntese para falar da *disparidade* pela falta de assistência que até o momento é uma questão ainda não resolvida por parte dos discursos do Governo Federal, registra-se que na pessoa do Presidente da República, e os dos Governadores e prefeitos, Reitores e Dirigentes Escolares em relação aos

²⁵ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 39.

²⁶ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 39.

²⁷ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 41.

²⁸ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 42.

tratamentos que foram deixados de dar (pelo primeiro)²⁹ e por outros administradores e seus dirigentes se tratando da banalização das vidas que foram e que ainda estão sendo perdidas pela a COVID-19 no Brasil. O autor mostra seu descontentamento em relação as vidas perdidas e a preocupação com essa (des)ordem política no país, e deixa a entender que o ideal que fossem inquietações de todos afinal vidas importam, e dada a gravidade do problema assustadoramente, ninguém intervém ao desprezo, apressado e apressado em relação às mortes e as vidas, respectivamente, dos diferentes âmbitos governamentais e institucionais brasileiros³⁰. Segundo Bessa-Oliveira essa (des)ordem política:

Esse cenário se desenhou no Brasil causado, claramente, por questões de ordens de (des)políticas e políticas, economias e vidas que “contaminaram” diferentes setores outros do País: a exemplo da Arte, da Educação, da Cultura, mas também das coisas que afetam aos corpos, às almas e claramente também aos diferentes fazeres culturais brasileiros que, de certo modo, envolvem tudo e a todos que estejam situados no plano geográfico brasileiro³¹.

O 3º e último capítulo ainda que breve, mas não menos consistente intitulado “Trabalho docente & tecnocolonialidade em tempos de COVID-19” o autor difunde-se para a importância de ter priorizado desde sempre um pensamento descolonial que nos permite pensar em termos do diversificado³² extraído do corpo do intelectual sua opção é preza pelas vidas e pensadas para os espaços de ensino na condição professor de Artes de uma universidade da margem que situa por fora dos grandes centros. Sua prática epistêmica no âmbito acadêmico se deu em diversos espaços desde a elaboração de textos, aulas ministradas na graduação e na pós-graduação, nas orientações de trabalho de conclusão de curso, de Pesquisas de Iniciação Científica – PIBIC/CNPq, nas orientações de Dissertação de Mestrado e as conversas³³ consideradas não menos importantes, mas produtivas com os discentes. Assim, essas orientações guiadas

253

²⁹ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 42.

³⁰ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 42.

³¹ BESSA-OLIVEIRA. *Arte, cultura, educação, COVID-19 & o pensamento Descolonial crítico biogeográfico fronteiro*, p. 05-06.

³² MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 287.

³³ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 79.

por uma opção descolonial de conviver com o outro o autor da fronteira-sul re-existe:

Pensar descolonialmente é acreditar, ainda que utopicamente – como pensam alguns ser a única pretensão do pensamento descolonial -, que há no ar uma novidade diferente para ver o mundo de uma lógica outra ainda “desse” mundo. Uma lógica que não é a comunista, como pensam os capitalistas. Menos ainda uma razão que seja a continuidade do atual capitalismo como impera no pensamento ideológico dos neoliberais capitalistas conservadores³⁴.

O autor *biogeográfico* no livro assegura-nos que seu aporte teórico a partir do pensamento descolonial, com a epistemologia de fronteira e o pensamento de fronteira³⁵ vem sendo pensado desde 2006 e que se mantém como condição *sine qua non* para/nas suas produções e práticas epistêmicas realizadas no espaço de ensino como produções de arte, cultura e conhecimento. O docente vislumbra desde sempre a partir da sua prática epistêmica descolonial um pensamento *outro* para o espaço de ensino pensado por uma *Pluri-versidade* e não mais *Uni-versidade* brasileira atual, que restringe a convivência com as diferenças coloniais de sujeitos, lugares e corpos. O autor vem nós mostrar com este brilhante trabalho que o pensamento *outro ético-político* pode ser a saída por um mundo possível de lógica não-moderna, não comunista, não-capitalista e menos ainda neoliberal, por acreditar ainda na convivialidade entre pessoas³⁶. O autor afirma que tem de haver mudanças e com a pandemia da COVID-19, com todas as desgraças que ela trouxe para a humanidade que sempre sofreu e sofre com as atitudes mal feitas por uma minoria veio também para mostrar e reforçar isso³⁷. Re-existência a política da morte.

254

PARTE II – ARTEVÍRUS, ARTE DE DENTRO DE CASA E A COVID-19: “dedendicasa” a arte alcança o mundo

³⁴ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 79.

³⁵ MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 304.

³⁶ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 80.

³⁷ BESSA-OLIVEIRA. *Educação, tecnocolonialidade, docência remota & a COVID-19*, p. 80.

[...] há uma sensibilidade biogeográfica no ar [...], com toda essa situação de COVID19, que faz do fazerantes cotidiano um fazer artístico brasileiro ativo,não mais alternativo, que tem salvado vidas e desqualificadolimites.

BESSA-OLIVEIRA, *Artevírus, arte dentro de casa e a COVID-19*, p. 96.

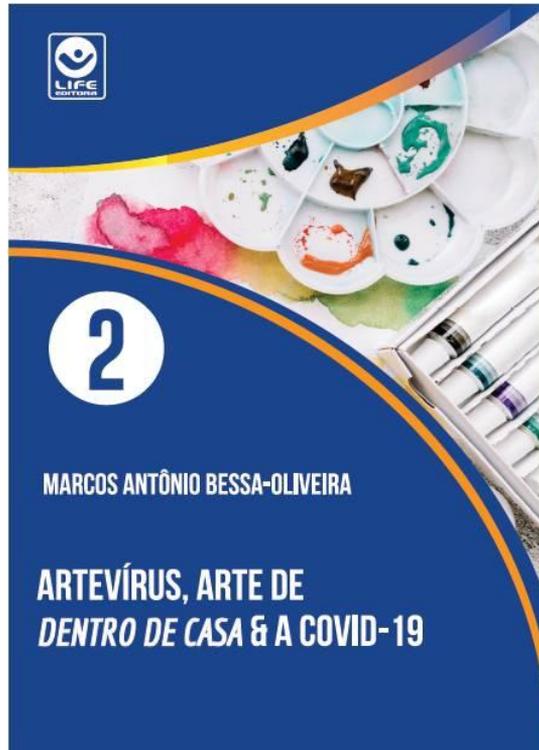


FIGURA 2 – Capa do livro *Artevírus, Arte de Dentro de Casa & a COVID-19*.

FONTE: Acervo das Autoras.

Em *Artevírus, arte dentro de casa e a COVID-19*, livro publicado pela editora Life em 2020, dividido em três capítulos, Marcos Antônio Bessa-Oliveira inicia suas considerações com o capítulo “Arte didencasa é didencasa! né dacadesoto não! produções artísticas em tempos de covid-19”. Nesse sentido, o escritor convoca, desde a introdução, o “mineirês”, parte de seu *bios*, para sua

proposta de pensar como a COVID-19 se relaciona com as artes “dendacasadele”, ou, nas palavras do professor, discutir:

[...] a partir de um pensamento descolonial (estético e filosófico outros) de artes, espaços, suportes, “identidades”, julgamentos, localidades, globalidades, políticas e, por conseguinte, colonialismos e colonialidades para pesquisar, produzir e ensinar Arte, para ressaltar daí um fazer outro artístico que se ancore no ser, no sentir, no saber para poder fazer artes biogeográficas ao invés de obras de arte tradicionais.³⁸

Bessa-Oliveira (2020, p 13) nos traz o Brasil como lócus de *plurivarsalidade*, conceito de Walter Mignolo (2017), ao invés de universalidade, ante as suas características artísticas e culturais incomparáveis presentes em seu território continental. Outra característica plural no país é a língua a qual o professor utiliza “[...] para ilustrar por meio de uma “metáfora” a pandemia pela COVID-19 que não se deu por um convite nem por brincadeiras, mas é a doença que sedá impositivamente, para pensar na arte nesses tempos agora”.³⁹

No contexto pandêmico que assola o país, as especificidades de cada lugar, seja cidade, bairro ou rua, “[...] demandariam práticas de pesquisa, de produção e de ensino de Arte de abordagens outras”⁴⁰, nesse sentido, a produção intelectual deve advir de nossa *exterioridade*, posto que “[...] pesquisar, produzir e ensinar Arte por meio de uma arte internacional, no Brasil, é reforçar um distanciamento corrompido agora única e exclusivamente pelo novo coronavírus”⁴¹, esclarece, lucidamente, o professor.

As consequências sócio-políticas do isolamento vivenciado pela população é igualmente explorado por Bessa-Oliveira. Nesse sentido, ele destaca a instauração de uma *ordem geográfica outra* (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 16), uma crise na qual, cruelmente, decide-se entre a preservação de vidas ou a preservação da economia. Ele menciona, ainda, as mudanças provocadas nas diversas rotinas do país: para alguns, “home office” – em alguns casos significando estar disponível para o trabalho 24 horas por dia –, para a maioria a adoção de medidas sanitárias, como a higienização das mãos com álcool em gel,

³⁸ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 7.

³⁹ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 14.

⁴⁰ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 15.

⁴¹ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 15.

utilizar máscaras, dentre outras e a mudança nos espaços de arte, antes locais de aglomeração (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 18).

No cenário de desconforto e dúvidas causado pelo vírus, pós-pandemia nos é posto como questão: “[...] e a Arte (o que é/será) pós-pandemia? Fica a questão que se colocará, já que não temos respostas concretas ainda, a ser pensada”.⁴² A arte feita “denticada”, de forma isolada, é vista como pluriversalidade pelo professor, pautada nas histórias locais de seus produtores:

[...] contempla uma pluriversalidade; falamos de uma arte que se ex-põe em lugares antes desconsiderados expositivos, didencasa, já que a arte era posta para fora de todas as casas a fim de buscar o mundo; falamos também de uma arte que não está pré-ocupada com a história universal – ainda que estejamos falando de uma arte pandêmica –, mas que está muito mais vinculada às histórias locais, quase individuais, porque são histórias agora, mais que nunca, didencasa[...].⁴³

Bessa-Oliveira (2020, p. 20) propões, ante esse contexto, a revisitação do que se conhece por arte contemporânea bem como a revisitação dos modelos e do que é considerado arte. Além disso, o professor chama a atenção para os corpos na pandemia, sejam “[...]mortosem individualidades/isolados em conjunto nos hospitais [...]”⁴⁴, sendo estes corpos *dispensáveis* e, ao mesmo tempo, resistentes à morte, são humanitas sobrevivendo em um mundo ao qual o antropos impõe seu poder e sua lógica aos habitantes da exterioridade (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 20-21):

[...] Afinal, matar por uma “política econômica da morte” (BESSA-OLIVEIRA, 2020a) não tem nada a ver com políticas de salvar vidas para corpos mortos. Mas, em contrapartida, salvar vidas descartáveis – “vidas negras importam” – não é ato humanitas, é reconhecer-se antropos (MIGNOLO, 2017).⁴⁵

Para o professor, em sua lógica, nada retornará a situação pré-pandêmica, ao tido como “normal” antes da COVID-19: [...] “Agora, na minha lógica, o que muda é que nada mais vai ser normal como dantes. E não somente na arte! Do

⁴² BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 19.

⁴³ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 20.

⁴⁴ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 21.

⁴⁵ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 22.

mesmo modo, nenhuma coisa, nada deve voltara ser o normal antigo”.⁴⁶ As vida, pontua Bessa-Oliveira (2020, p. 25), não foram perdidas para que a mesmice se perpetue. Para ele:

[...] Do contrário, um conceito restrito de arte, de cultura ou de produção de conhecimentos, limitados nas unilateralidades particulares de despolíticas atuais, no mínimo, tomados por qualquer um vão demonstrar a bestialidade/ignorância de quem achou que a pandemia pela COVID-19 era apenas uma “gripezinha” ou um “resfriadozinho” ou mesmo para quem pensou que o vírus tem ideologia política comunista.⁴⁷

Assim, lucidamente, o professor destaca a desinformação de pessoas que minimizam a gravidade da pandemia. A arte surge como forma de ilustração, como meio de transformação social, política, econômica e cultural, dando destaque “[...] às colonialidades e fronteiras emergentes dentro dos próprios territórios queas estabeleceram para o “resto” do Ocidente.⁴⁸ A COVID-19 provocou a mudança do suporte, dos cenários, da construção e – conforme mencionamos – dos critérios de julgamentos das artes, alterando os espaços tradicionais de exposição para lugares outros (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 27).

Bessa-Oliveira (2020, p. 27) leva em consideração a pluriversalidade do Brasil, porém, sem o intuito de generalizar, se valhe de partes, de exemplos, que contemplam o país de forma unificada em sua discussão, pontuando que pensa sobre tais histórias locais pela perspectiva descolonial e se pautando em “[...] uma reflexão epistemológica que emergeda fronteira, mais precisamente por meio de umareflexão da ‘crítica biogeográfica fronteira’”.⁴⁹ Sob esse prisma, a metáfora elaborada com a fala mineira cumpre o desejo do professor em ilustrar a lógica da produção “dendecasa”: “[...] Nesse sentido, portanto, a lógicade produzir “de dentro de casa”, mostrada por meioda metáfora da fala mineira, ilustra também e muitobem que a discussão aqui tem cunho fronteiroço descolonialenquanto lócus de enunciação”.⁵⁰

⁴⁶ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 24.

⁴⁷ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 25.

⁴⁸ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 26.

⁴⁹ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 28.

⁵⁰ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 29.

O professor destaca a perda de ontologias, interrompidas pelas mortes causadas pelo vírus, bem como a desconsideração de histórias, corpos, memórias e locais excluídos pela lógica do pensamento elaborados “dendicasa” ou fora de casa, sob risco de morte (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 29-30). Ante a exclusão de tais pensamentos não contemplados pela razão moderna e ocidental, o professor pensa a arte a partir da fronteira:

[...] A fronteira inscreve-se aqui, por conseguinte, e escrevo a partir dela por vias de um lugar de falae de produção de arte, por exemplo, mas enquanto cultura que também coloca em evidência seu conhecimento, ambos não contemplados pela razão modernade mundo ocidental.⁵¹

O leitor também é alertado para o fato da COVID-19 não efetuar diferenciações entre corpos ou lugares, assim, incabível uma razão que se queira universal: “[...] Uma razão unilateral que se coloca também contrariando, portanto, a lógica de pandemia que não escolhe corpo ou lugar[...].⁵² A fronteira, para Bessa-Oliveira (2020, p. 31) é o local epistemológico propício para o emergir dos saberes, contemplando não apenas o saber, mas também o fazer e sentir dos corpos de acordo com seu tempo e espaço. Tal padrão hegemônico, nos lembra, pertinentemente, o professor, é responsável por estabelecer diferenças:

[...] é um padrão que descarta as identidades estabelecidas em diferenças de gênero, raça e classe, mas também de fé, línguas e conhecimento toda ciência: mulheres, gays, trans, pobres, lésbicas, umbandistas, candomblecistas, saberes populares, entre outros, mas também os conceitos de arte, artesanato, de cultura, de popular e de produção desconhecimentos, de lugar, de julgamentos, de padronização e afins que não são euro-estadunidense. Assim, portanto, a fronteira epistemológica biogeográfica como crítica descolonial é o lado oposto à noção de margem (arte) (dendicasa) da modernidade.⁵³

A fronteira, pontua Bessa-Oliveira, “[...] faz emergir/erigir conhecimentos que são de condição/situação fronteiriça (da casa do soto) para o Mesmo (ocidental europeu) que quer tudo dentro da casa do seu padrão”⁵⁴. Nesse contexto onde corpos fronteiriços são excluídos e mortos pelo vírus, o professor questiona

⁵¹ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 30.

⁵² BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 31.

⁵³ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 32.

⁵⁴ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 32.

quais ações devem ver tomadas uma vez “[...] que se pensar por meio desse corpo que está na fronteira até mesma arte?”.⁵⁵ O caminho segue no sentido da não homogeneização das artes, de uma ARTECOVI-19 colorida, diversificada, uma vez que as máscaras fecham as bocas, impedindo, ainda mais, a fala de quem sofre (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 33).

No tocante aos corpos, Bessa-Oliveira (2020, p. 35-36) cita não apenas os corpos mortos na pandemia, mas a experiência de seu corpo, sua “experivivência” ao tratar das questões relacionadas a arte em meio a pandemia. O *biolócus*, termo de Edgar Cézár Nolasco (2015), faz-se presente, ante ao reconhecimento das diversas “[...]vfilosofias, geografias, pedagogias, histórias, entre muitos outros plurais que deveriam ser compreendidos – pela lógica pluriversal descolonial [...] – para entendermos o mundo das diferenças diferente”.⁵⁶

A pluriversalidade dos corpos “didencasa” é reconhecida pelo professor, em especial os corpos da exterioridade, fora da lógica lógica estabelecida como padrão, “[...] os corpos que foram obrigados aficar hoje dencasa, em muitos casos evidentes e em outros mais omissos ainda, mulheres, gays, lésbicas, transgêneros [...] corpos desempregados [...]”⁵⁷. Tais corpos, nos lembra o professor, são mortos onde se esperam protegidos, como, por exemplo, “dencasa”. (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 39-40)

Em “A vida (não) (tem) passado! mas (não) (haverá) o futuro?”, destaca ser, o Brasil, um local, geograficamente falando, diverso de todos os outros no tocante a COVID-19 (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 41). O professor mantém a esperança de que as coisas serão melhor no futuro, todavia, alerta para a necessidade de encarar a pandemia, não apenas dentro de cada residência, mas politicamente falando (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 42).

O professor relaciona a expansão, poeticamente chamada de performance, no texto, da doença no país a desenvoltura do poder público e da sociedade (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 42). Nesse sentido, as ações das pessoas passam a ser as controladoras da ação do vírus: “[...] a performance do vírus perde o

⁵⁵ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 33.

⁵⁶ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 38.

⁵⁷ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 39.

“autocontrole” e passa a ser controlada pelas performances das pessoas dentro de casa que passam a controlar a performance daquele vírus fora de nossas casas”.⁵⁸

Bessa-Oliveira (2020, p. 43) menciona a ausência de sintonia entre o Governo Federal, Governos Estaduais e Prefeituras como fator agravante da performance do vírus. Nesse sentido, o contraste entre as muitas vidas perdidas e o desejo de preservar a economia, pelo Governo Federal, são destacados, todavia “[...] muitas vidas continuam morrendo, comou sem trabalho, abatidas pelo progresso performático da COVID-19”.⁵⁹ Em outras palavras, perderam-se as vidas e a situação econômica do país sofre, sendo presente a fome “dentro de casa” dos brasileiros.

A performance biográfica do vírus também é mencionada: o vírus se espalha, independentemente dos corpos pertencerem ou não aos grupos de risco (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 45). Ela atravessa fronteiras físicas, que vão desde Wuhan (cidade alocada na República Popular da China) até Dourados (cidade situada no interior do Mato Grosso do Sul – Brasil). Tal deslocamento é posto como o fracasso das fronteiras físicas enquanto forma de separação entre seres humanos (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 46-47).

Embora o vírus não respeite barreiras impostas, o brasileiro tem seu modo único de lidar com a COVID-19, nas palavras do professor: “[...] a pandemia no Brasil tem mostrado que o brasileiro, como sempre, vai do sagrado ao profano, da desgraça à salvação, da rua para dentro de casa, com as mesmas disponibilidades [...]”.⁶⁰ Dentro de casa, o corpo do brasileiro faz arte, reza, dança, sobrevive (BESSA-OLIVEIRA, p. 49-50). Essa arte não é vista pelo professor como forma de exorcizar os milhares de corpos mortos pelo vírus, mas como forma de continuação das histórias desses corpos (BESSA-OLIVEIRA, p. 59). E para o exercício dessa arte, valem as mídias sociais, a troca de *experivivências intelectuais* por meio de posts na web (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 60).

A produção artística do brasileiro em plena pandemia é vista como exercício de liberdade, forma de se desvencilhar das formas hegemônicas de opressão. Nas

⁵⁸ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 43.

⁵⁹ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 44.

⁶⁰ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 50.

palavras de Bessa-Oliveira: “[...] produção artística pandêmica, de certo modo, é também um ato de liberdade/libertinagem do brasileiro que agora está podendo produzir livre da condição de produção imposta pelos padrões eurocêntricos moderno e estadunidenses pós-moderno”.⁶¹ Citando Walter Mignolo, Bessa-Oliveira (2020, p. 68) destaca que a produção artística do país ocupava, costumeiramente o lugar de *anthropos*⁶², o outro, o que não era *humanitas*⁶³ (aqueles que se pretendem detentores dos saberes), sendo assim, desprezados por não seguirem o padrão. Nesse contexto, a pandemia fez com que os corpos outros, o antropos, reforçassem seu lugar de existência na existência. De acordo com o professor:

[...] Mas a pandemia veio mostrar e reforçar que corpos outros existem na inexistência, que são corpos que importam e que têm fome, mas são corpos em condição pior do que a dos diferentes corpos latinos brasileiros ainda que já mortos e dos ainda vivos, esses são os corpos que supostamente se “encaixam” ou não naqueles padrões, aqueles que sofrem mais ainda porque sequer um dia tiveram políticas em prol de si: logo, serão os próximos corpos-mortos.⁶⁴

Tais corpos têm a favor de si, de acordo com Bessa-Oliveira, o pensar descolonial, como meio de que sua invisibilidade seja visível, em especial quando invisibilizados pelo Estado-nação que deveria protegê-los: “[...] pensar descolonialmente também se torna a única possibilidade para reconhecer os corpos invisíveis da sociedade brasileira, por exemplo, mas invisibilizados nas/pelas as políticas do Estado-nação”.⁶⁵ Nesse contexto de vida e morte “[...] a afirmativa “‘A VIDA (NÃO) (TEM) PASSADO!’ e a pergunta ‘MAS (NÃO) (HAVERÁ) OFUTURO?’, intitulando esta parte da reflexão, são totalmente sintomáticas da situação/condição que nos coloca a pandemia”.⁶⁶ Recebemos um alerta: se as políticas públicas desconsideram os corpos mortos, é melhor ficarmos

⁶¹ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 65.

⁶² Cf. *Habitar la frontera* (2015), de Walter Mignolo.

⁶³ Cf. *Habitar la frontera* (2015), de Walter Mignolo.

⁶⁴ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 80.

⁶⁵ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 81.

⁶⁶ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 86.

“dendicasa”, fazendo arte ou não a fim de garantirmos um futuro para além da pandemia. (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 88)

Em “A natureza performativa do-vírus e da-arte na natureza”, Bessa-Oliveira (2020, p. 89) instiga o leitor propondo ser a situação pandemia a natureza *re-voltando-se* contra o homem – e havemos de concordar que tal revolta não seria injustificada: “[...] Queimadas, desmatamentos, poluiçõesde diferentes formas, superaquecimento doplaneta, assassinatos em massa de povos originários etambém da fauna e da flora [...]”⁶⁷ ao redor do mundo são exemplos trazidos pelo professor. Somos alertados para nossa situação desfavorável seja no meio ambiente, na econômica, na saúde, na cultura e na segurança pública. As decisões do governo favorecem a morte, e o “[...]desgoverno é o exemplo clássico da velhapolítica que acredita em centralizações de poderpor classificações sociais”.⁶⁸

Em meio à ações de governo em sentido contrário às leis institucionalizadas – que garantem a vida e a saúde, por exemplo – são tomadas decisões voltadas para a manutenção do colonialismo e da colonialidade das artes e do pensamento (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 94), bem como de concepções tradicionais de “homem” e de “arte”, sendo “[...] toda essa situação de COVID-19, que faz do fazerantes cotidiano um fazer artístico brasileiro ativo,não mais alternativo, que tem salvado vidas e desqualificadolimites”.⁶⁹

O professor nos alerta ainda, além da delimitação dos espaços (dentro e fora), mas também limita-se quem produz ou não arte, cultura, conhecimento e sentimentos, nos alerta o professor (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 97). Aqueles corpos já excluídos, sentiram ainda mais, em suas peles, as lógicas antropocêntricas em seu desfavor, todavia, não deixa de efetuar sua produção de artes e saberes: “[...] aquele que sempre sofreu impossibilidade de ser, de sentir, de ter e de pensarpara poder fazer, de agora em diante [...]poderá sê-lo mesmo que

⁶⁷ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 90.

⁶⁸ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 93.

⁶⁹ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 95-96.

divisado pelas lógicas antropocêntricas de percepção de arte, de mundo e de Natureza”.⁷⁰

Bessa-Oliveira (2020, p. 98) nos ensina, ainda, que o “dendicasa”, a exterioridade, passa a ser o mesmo que “dacasadosoto”, a interioridade, agora [...]na atualidade da convivialidadedas diferenças como semelhanças”.⁷¹ Dessa forma, por meio de seu “mineiros” e sensibilidade, o professor nos chama a atenção para o potencial da arte, para a forma como a arte feita na exterioridade, “dedendicasa”, nesse momento pandêmico, de isolamento, é capaz de invadir a “casadosoto”, seja ela a casa do vizinho ou da interioridade, levando o som das vozes isoladas para além das fronteiras físicas, desqualificando fronteiras, conforme texto em epígrafe, de modo a serem ouvidas pelo mundo.

PARTE III - ANAGRAMAS DA MORTE, PROCESSOS CRIATIVOS E A CURA DOS SUJEITOS DA EXTERIORIDADE: arte como re-existência pandêmica

“o cotidiano da vida vivida sob Bolsonaro azucrinas mais a vida da gente que o passado. Quanto ao futuro da nação, ele só a Deus pertence. País do futuro — profetizou Stefan Zweig na cidade de Petrópolis, antes do suicídio com soporíferos. Enganara-se ele, o Brasil é o país do pretérito imperfeito.”

SANTIAGO. Nó nós. p. 171

“o meu tempo é bem maior que sete dias e não é divino, segundo porque prefiro, se tivesse que fazer opção, ao profano que é subversivo por natureza, em todos os sentidos, ainda que também (a sua natureza) impositiva.”

BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 68.

264

⁷⁰ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 97.

⁷¹ BESSA-OLIVEIRA. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*, p. 98.



FIGURA 3 – Capa do livro *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a COVID-19*.

FONTE: Acervo das Autoras.

As passagens acima ilustram ao seu modo a discussão que quero propor em volta do livro **Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19** do professor sul-fronteiriço Marcos Bessa-oliveira. Vivemos em um cenário desolador diga se de passagem, a pandemia se instauro em nosso convivo social e vêm nos privando de nossas liberdades individuais. Como se não bastasse a conjuntura atual, como nas palavras de Silviano ainda temos que lidar com o (des)governo federal, o Brasil mais do que nunca agora se torna o que Santiago chamou do país do pretérito imperfeito. Não sabemos oque o dia de amanhã nos reserva e o tempo que nos resta é contato entre as quatro paredes de nossas casas/trabalho.

É nesse sentido que o livro de Bessa-Oliveira se faz como iluminações deste pretérito imperfeito brasileiro, como exposto no excerto acima, a opção que o artista faz é subversiva, porque na atual natureza que vivemos qualquer tipo de criação artística é como uma esperança que se projeta em direção da re-existência de nossos corpos que sul fronteiriços que vêm sendo ceifados pela covid-19. Na extensa quarentena que vivemos, nosso tempo é muito maior do que sete dias, misturam-se as horas, misturam-se as semanas e o meses. Assim como dito pelo artista, o tempo que vivemos agora com certeza não é divino, mas ainda assim continuamos tecendo nossa rede de relações ciberneticamente afetivas e nossas teorizações que estão sempre mirando o sul global.

Dito isso, passo para a fantástica pesquisa que Marcos Bessa-Oliveira teve a sensibilidade de redigir mesmo em contextos adversamente difíceis, para compreendermos o que motivou o autor a delinear tal teorização, vale destacar o caráter rotulador que a arte foi construída no imaginário colonial, Marcos nos fala em sua obra dos estereótipos relegados a grande e humanística arte ocidental, a arte feita pelos homens brancos, burgueses europeus, os hegemônicos. A arte que há muito conhecemos foi pensada para corpos que não os nossos, nossos corpos mestiços, fronteiriços, ficaram alocados no fora da interioridade moderna detentora de toda a arte. É a partir desse pensamento da exterioridade que o autor escreve o terceiro volume de sua teorização.

Há muito sabemos que o artista resiste e se reinventa em seus processos criativos, a obra que estou me referindo aqui é mais uma das várias sensibilidades locais e artísticas que foram desenhadas em meio ao mais adverso contexto de nossas vidas, o Brasil em plena pandemia do novo corona vírus. Ao longo da leitura da obra de Bessa-Oliveira, vemos que sua principal preocupação gira em torno dos processos artísticos produzidos a partir de um lócus específico, a fronteira que habitamos, para tanto, o autor demarca a opção descolonial como modo não só de produzir arte, mas como uma opção de vida que irá permear toda a sua teorização crítica sobre a expressão artística sensível deste chão latino.

A teorização proposta pelo artista se pauta no que ele chama de *perspectiva de arte biogeográfica*⁷², a qual presa pelo sujeito, pelo espaço e pelas narrativas locais que diferem das estereotipadas pela grande hegemonia ocidental imperante

⁷² BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 9

nas artes. O fato é que ao fazer isto, o professor evidencia os processos de criação artística que são alocados no sul global, do lado da linha em que vivemos. Todas as imagens, teorizações e informações evocadas na obra contribuem para a criação de paisagens biogeográficas descoloniais, específicas de quem sente, sofre e pensa na fronteira.

A teorização que se segue em todos os capítulos é magistralmente fundamentada em uma opção descolonial, que preza pelas vidas dos artistas que estão produzindo os mais diversos tipos de arte e teorizações em contextos pandêmicos. No capítulo intitulado “

COVID-19 = CONVITE = CONVIDE COMO ANAGRAMAS DE CADÁVERES! PROCESSOS CRIATIVOS ARTÍSTICOS EM TEMPOS DE PANDEMIA” vemos a preocupação do autor em mais um vez deixar clara a proposta de sua teorização, Marcos começa nos apresentado um panorama geral do contexto social, com informações na taxa de mortalidade, bem como os pareceres da OMS em relação a covid no Brasil.

A perspicácia em se pensar no anagrama presente no título do capítulo, vai muito além de um mero jogo de palavras, vemos a instauração da política da morte no país, o convite que Bessa expõe em muito enfatiza isso, somos diariamente convidados pela morte, a morte nos espreita e não sabemos mais quanto tempo ainda viveremos nestre pretérito imperfeito. Acerca disto o autor pondera que:

Assim, COVID-19 = a CONVITE = a CONVIDE, relacionando-os a processos criativos e à pandemia, bem como com a situação/postura dos governantes desses países em que a COVID-19 tem matado mais, são também um anagrama de CADÁVERES. Pois, um convite para a morte é divulgado e exaltado o tempo todo e me parece que é possível perceber que, em determinadas situações atualmente as coisas têm se colocado a contragosto das pessoas, especialmente porque a cada dia têm morrido mais gente.⁷³

Como ilustrado na citação, não só vemos um anagrama para as várias vidas ceifadas, mas vivemos isso, sentimento na pele. O desgoverno toma conta da “proteção” de nossas vidas, como afirma Bessa, contudo, o que menos se preservam são as vidas de fato, a lógica global impera hoje mais que nunca em

⁷³ BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 22

nosso país, fazendo com que as medidas de segurança não sejam tomadas adequadamente em prol da economia do país. E como continuar re-existindo e produzindo arte neste país colossal? O livro de Marcos Bessa-Oliveira se constrói como uma resposta a essa indagação. Podemos observar que o artista está produzindo, não só o autor do livro, mas vários outros professores, artistas e pesquisadores que se encontram em isolamento produzindo as mais diversas teorizações.

Vemos que em tempos como esses, os próprios memes se constroem enquanto arte sensível, apesar de muitas vezes o humor se fazer ausente em nosso cotidiano. Marcos nos mostra que hoje, mais do que antes, contamos com as tecnologias como modo de realizar nossos processos criativos. Até porque estamos isolados, mas não é por isso que não iremos produzir arte, o autor afirma:

Nesse sentido, uma pergunta que fica já no ar é: o isolamento é totalmente de todo um ato de isolar-se? Explico: à medida que tomar do isolamento pandêmico como um momento de produção e construção de processos de criações artísticas, evidentemente esse vai contra toda a velha ideia clássica/moderna de isolar-se para produzir!⁷⁴

Ao final do capítulo, o autor nos apresenta está lógica, a qual se faz muito pertinente para nosso ponto de vista teórico fronteiriço, estamos isolados em nossas casa defronte aos nossos computadores, contudo, continuamos produzindo arte e pesquisa das mais vastas maneiras, nos afastamos do estereótipo artístico imperante, do artista isolado, nosso isolamento é em prol de vidas, como exposto não estamos alheios ao mundo, decidimos nos isolar para preservação de nossas próprias vidas e de outros sujeitos. Bessa-Oliveira afirma que o tempo de fazer arte é agora, uma arte biogeográfica, pautada em nossas histórias locais, superando o padrão moderno e afirmando de uma vez por toda a opção descolonial e o fazer comunal.

Já no segundo capítulo do livro, vemos a execução de fato dos processos criativos que moldam o eu fronteiriço do professor. No começo da segunda parte do livro, nos deparamos com a problematização que gira em torno da denominação e contagem do tempo, bem como do controle que os europeus fizeram sobre esse. A problemática agora é que já não nos enquadrados na lógica

⁷⁴ BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 55

temporal moderna, ao instaura-se a pandemia, vemos que o controle do tempo é inteiramente responsabilidade nossa. Bessa então faz outra escolha, deseja subverter a lógica temporal imposta pelos modernos, bem como todo o processo artístico implicado nela. A arte produzida, pensada e teorizada por Marcos assume o risco de assentar na lógica profana, na lógica da diferença, porque é nela que sua arte ganha e se constrói enquanto fazer inédito da razão subalterna.

Observando para além das entrelinhas no texto, podemos ver que o processo artístico realizado por Marcos no interim de suas teorização, se trata do que outrora Walter Mignolo chamou de desobediência epistêmica, de fato, o artista/escritor/escrivente nos mostra toda sua *identidade em política*, para ilustrar tal conceito, cito Mignolo:

a identidade **em** política é crucial para a opção descolonial, uma vez que, sem a construção de teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas (por exemplo, não havia índios nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico) por discursos imperiais[...] pode não ser possível desnaturalizar a construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista.⁷⁵

E por que trago à baila a citação de Mignolo? Porque ao ler a obra de Bessa-Oliveira, vejo não só o caráter artístico de seus processos criativos, mas também vejo ilustrada a opção descolonial e sua identidade em política, ao refazer o processo da arte indo na contramão dos estereótipos dominantes, o autor ressalta sua desobediência epistêmica, por meio de sua arte, a qual está para a exterioridade dos saberes, para além do modelo artístico europeu, contra os ditames modernos imperantes na arte. Como ele mesmo afirmou:

as discussões aqui estão e estarão circunstanciadas por narrativas de lugares em que o corpo biográfico de quem construiu, constrói e construirá os fazeres artísticos, de agora em diante, é o ponto de partida fundamental para a produção de imagens que são paisagens biogeográficas⁷⁶

O corpo é alvo de destaque na discussão do autor, haja vista que por muito tempo nosso corpo foi radicalizado e estereotipado pelos saberes hegemônicos, ao afirmar que o corpo e as sensibilidades locais são o ponto de partida fundamental

⁷⁵ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 289.

⁷⁶ BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 96

de sua teorização, Marcos desobedece novamente a lógica cartesiana responsável por anular os corpos da exterioridade. E é nesse sentido que o capítulo três irá tratar da importância do corpo enquanto organismo vivo e produtor de arte. A terceira parte intitulada “O CORPO É A BASE DE TODO P(ECADO)ROCESSO!” vemos mais uma vez o autor jogar discursivamente com as palavras, desta vez em relação a nosso corpo, barbarizado e subjulgado como sem valor pelos grandes imperialistas.

Marcos assume o lugar do corpo como condição *sinequa non* para a criação artística em tempos pandêmicos, como ele mesmo nos expõe, o corpo assume seu lugar enquanto instrumento de criação artística. Como nos expõe o autor:

sendo esses sagrados ou profanos, processos do bem ou do mal, bom ou ruim, processados por meio da vida ou da morte, dê-se no corpo ou na alma, e até dos céus ou da Terra, já que o inferno (também na lógica construída no Ocidente pela fé católico-cristã) o é aqui mesmo⁷⁷

Endossando as palavras do autor, também creio que o inferno seja aqui, em meio ao caos instaurado na saúde pública, contudo, nosso papel de pesquisador nos obriga a resistir. E é nesse sentido que nosso corpo é mais que importante para a teorização de Marcos, na conjuntura que se alastra, estamos em uma constante luta para manter nossos corpos com vida. E a arte também é a expressão da vida e do corpo, no capítulo de número três, o autor nos elucidava isso mostrando as várias artes que têm sido produzidas na diferença e se constroem como paisagens biogeográficas.

O autor afirma que “Um processo criativo biogeográfico vai priorizar – falo em um porque são vários –, antes de tudo, certamente, o corpo do artista e o corpo da vida desse artista.”⁷⁸ . É exatamente o que o autor realiza, mostrando para seu leitor as mais variadas artes que vêm sendo produzidas no contexto em que vivemos. Alocadas no fora da interioridade moderna, nas vivências do artista, como o que o autor chama de *corpo-obra*⁷⁹ . Até porque escrevemos com o corpo, pensamos com o corpo, sentimos pelo corpo, vemos a assertiva do autor quando diz que quando o artista pensa em uma lógica do corpo atrelado ao fazer artístico,

⁷⁷ BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 98

⁷⁸ BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 101

⁷⁹ BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 101

mesmo em contextos pandêmicos, não está isolado, seu corpo cria uma contato com o corpo-social, criando um corpo para si e para outro, por meio da arte. Ao compartilhar suas experiências artísticas por meio do corpo, o artista se insere de modo outro, no que Marcos chamou de *completude do corpo social*.⁸⁰

Logo, emerge nesse sentido, uma obra que é autobiográfica (do artista da obra), mas o é biográfica (do público 103 que se vê na obra) e, de modo mais amplo ainda, é uma obra biogeográfica com abrangências sociais incalculáveis. Pois, artista, público e obra se veem uns nos outros já que a obra é o que cada um desses sujeitos biogeográficos vê-se na obra.⁸¹

Nesse sentido, compreendemos que o espaço biogeográfico em que o artista se constrói, está para a ordem da vida, na busca do eu e com o outro, realizando esse pacto autor/arte/obra/público, contudo, esse corpo pauta-se na diferença e nela realiza sua obra com muito mais afincamento e criticidade. O que Bessa-Oliveira nos mostra é que corpo biogeográfico não está isolado, mesmo em contextos de isolamento social em decorrência da pandemia, a criação de paisagens e de sensibilidades outras, se dá por meio do fazer comunal, o qual impede que fiquemos isolados em nossos fazer intelectuais. A criação dessas paisagens que emergem do corpo, na contramão da lógica moderna imperial, é acessível a todos os corpos/corpuses não possui um modelo ideal, o artista se constrói em consonância com seu público, diferentemente da hegemonia europeia, no fazer descolonial não há únicos detentores dos saberes e das artes.

Assim, portanto chegamos a quarta parte do livro, a qual gira em torno das criações de fato realizadas em contextos da covid-19. Marcos nos apresenta que sua preocupação em torno da criação de paisagens biogeográficas permeia sua vida desde 2014 em seu trabalho, em seus escritos e produções artísticas. Vemos então neste capítulo a dimensão da esfera criativa do artista, ilustrada em fotos de suas aulas na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, vemos fotos de intervenções artísticas, instalações e projetos delineados ao lado dos alunos. As imagens elencadas pelo autor funcionam perfeitamente enquanto criação da paisagem biogeográfica. Além de trazer seus próprios trabalhos para a discussão,

⁸⁰ BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 102

⁸¹ BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 102-103.

o autor também contribui para a divulgação de outros artistas que estão produzindo arte em isolamento. Relacionando teatro, dança e escrita.⁸²

É justamente nesta parte do livro que vemos o potencial político dos artistas, na esfera pública e sensível da produção de suas obras. A preocupação de Bessa-Oliveira em citar seus colegas de profissão denota mais uma vez que o fazer comunal do qual Mignolo falou, é uma das formas de se fazer teorização descolonial. Ao longo da leitura do texto, podemos observar que paisagens são criadas a todo o momento por quem se dispõe a re-existir neste desolador momento de nossas vidas. Atráves da leitura de seu texto, vemos que é possível fazer *poética de dentro de casa*⁸³, como chamou Bessa-Oliveira. Sua obra vem para defender *de fio a pavio um trabalho processual criativo laboral-artístico-corporal de tudo que circunstancia a obra e a vida artísticas*.⁸⁴

Bessa-Oliveira encerra seu livro na quinta parte intitulada “COVID-19 = CONVIDA = COM VIDA = COM CURA = CURA” de forma magistral, mostrando que apesar do desgoverno e da confusão de vozes negacionistas, a arte se constrói enquanto fazer político, os processos artísticos tratam de ressaltar as vidas da exterioridade. A arte ajuda a não sermos alienados, o artista escreve sua própria história, demarca seu lugar discurso e valora seu corpo, já que o estado não o faz. O artista nos diz que: *o corpo é a base de tudo – de todo pecado, da libido, do proibido, do processo – que sempre foi castigado e castrado para não produzir por meio dos seus próprios corpos/prazeres*.⁸⁵

Tendo por base que o corpo é tudo o que literalmente nos move, devemos ir na contramão dos discursos negacionistas e prezar por nossas vidas que se encontram nessas fronteiras da arte. Nossa arte e nosso corpo contribuem para a manutenção da vida, da cura, nossa intelectualidade não nos deixa alienar e é em nossas diferenças que ganhamos. Ao final do livro aprendemos com Bessa-

⁸² O autor cita os trabalhos de: Edgar César Nolasco enquanto produção intelectual de artigos e livros. Realizados no âmbito do NECC (Núcleo de estudos culturais comparados). Cita também no campo dos trabalhos plásticos a dançarina Kelly Queiroz e as poesias de Vitória Pavan.

⁸³ BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 225

⁸⁴ BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 238

⁸⁵ BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 253

Oliveira que os processos artísticos se constroem não só enquanto desobediência, mas como pode de continuarmos existindo e ir na contramão do ceifador de corpos. Como pondera o artista: *É preciso, mais que nunca, uma consciência processual comprometida com a verdade que não domina, não aliena e menos ainda menospreza o outro em suas diferenças.*⁸⁶

Quero encerrar está resenha corpo-política com a celebre indagação de outro grande intelectual: *Sua experiência de vida teve finalidade. A minha terá alguma?*⁸⁷. Ao ler a obra de Bessa-Oliveira antevejo que nossas vidas têm e ainda terão muitas finalidades, faremos ressoar perante o coro dos contentes nossa opção de vida, nossa arte, as paisagens que nos circundam. Canibalizo em meu corpo as palavras do artista quando afirma que: *torço por um mundo em que impere a indiferença pelas/às diferenças para que as diferenças sejam o único projeto de universalização/globalização dos mundos. Portanto, um mundo com mais ARTECOMOVIDA*⁸⁸. Re-existiremos para e com a arte, com vida, com cura e prezando pela nossa vida e pela vida dos nossos.

Por fim, a caminho das considerações encerramos de modo a demonstrar nosso agradecimento e respeito às leituras cuidadosas que fizemos dos três livros aqui resenhados, além de permitirmos delinear com nossos corpos fronteiriços de estudantes e pesquisadoras fronteiriças pelas obras. A partir dos três livros que ilustram as investigações e os pensamentos epistemológicos fronteiriço do professor teórico crítico da fronteira-sul Marcos Antônio Bessa-Oliveira – os livros compõem 1º *Educação, Tecnocolonialidade, Docência Remota & A Covid-19*; 2º *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*; 3º *Arte biogeográfica, processos criativos & a COVID-19* nas obras apresentadas Bessa-Oliveira lança seu próprio corpo para uma empreitada *ético-político*, respaldado por um pensamento descolonial seu estudo parte de saberes *outros*, que ultrapassam os saberes academicistas ainda (per)seguido pela ciências das humanidades. Ao partir de seu *bios* e do seu lócus geográfico Bessa-Oliveira propôs uma leitura investigativa a partir do corpo das sensibilidades - *biogeografica* para relatar uma realidade atual vividos por nós brasileiros como: a

⁸⁶ BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 260

⁸⁷ SANTIAGO. *Nó nós*, p. 173

⁸⁸ BESSA-OLIVEIRA. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*, p. 263.

pandemia - vidas interrompidas pela COVID-19; a saúde; o isolamento social; a tecnologia na educação; com a mudança à docência remota; arte; cultura; política; instituições de ensino e outros atravessamentos pandêmicos.

Referências

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. *Educação, Tecnocolonialidade, Docência Remota & A Covid-19*. Campo Grande, MS: Life Editora, 2020.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*. Campo Grande, MS: Life Editora, 2020.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. *Artevírus, arte de dentro de casa & a COVID-19*. Campo Grande, MS: Life Editora, 2020.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. Arte, Cultura, Educação, COVID-19 & o Pensamento Descolonial Crítico *Biogeográfico* Fronteiriço: por uma *Pedagogia/Filosofia da Libertação* de corpos, almas e fazeres culturais. In: *Revista Filos. E Educ.*, Campinas, SP, 2021 Acesso em: 29 abr.2021. (Texto no prelo).

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. 2008. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. In: *Revista brasileira de ciências sociais*. v. 32, n. 94. 2017.

NOLASCO, Edgar César. Crítica biográfica fronteiriça (Brasil/Paraguai/Bolívia). In: *CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: Crítica biográfica fronteiriça*. Campo Grande: UFMS, 2015. v.7. n.14. p. 55-76.

NUNES, João Arriscado. O resgate da epistemologia. In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 261-290.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel Pedagogia do vírus*. Edições Almedina, S.A.,Coimbra, PT, Abril, 2020.

SES – Secretária de estado de Saúdede Mato Grosso do Sul, Governo do Estado de Mato Grosso do Sul. *BOLETIM CORONAVÍRUS – MATO GROSSO DO SUL*, 14/03/2020 às 14H30. Disponível em <http://www.vs.saude.ms.gov.br/wp->

[conten/uploads/2020/03/BOLETIM-CORONA-11-14-03-20-14h57.pdf](#). Acesso em 20 Abr. 2020.

SANTIAGO, Silvano. Nó, nós. In: *Revista Electra*. n. 8. Porto: Fundação EDP, 2020, p. 164-173.

Artigo Recebido em: 16 de outubro 2020.

Artigo Aprovado em: 19 de dezembro de 2020.



SOBRE A PRÓXIMA EDIÇÃO

Editor, Editor Assistente

& Comissão Organizadora

Informamos que o nº 25 dos CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS, a sair no primeiro semestre de 2021, e cuja temática é **CRÍTICA BIOGRÁFICA FRONTEIRIÇA**, já se encontra em fase de preparação. Para tanto, intelectuais de várias partes foram convidados para contribuir, assim como a CHAMADA-CONVITE foi devidamente divulgada durante o primeiro semestre de 2021. A temática proposta enseja uma discussão conceitual crítica acerca do que se entende por “Crítica biográfica fronteiriça”, por entender que tal proposição crítica engloba uma teorização descolonial que, a seu modo, trata de conceitos e escolhas caros aos lugares periféricos, a exemplo de “biolocus”, “pensamento próprio”, “escrever o que se quer”, “lugares como paisagens biográficas”, “desrazão”, “corporalidades”, “estar-sendo”, “com-vivialidade”, “desprendimento”, entre outros. Ao propor essa temática, de teor tão inovador quanto desafiador para todos os intelectuais atuais, os CADERNOS assumem, definitivamente, seu lugar enquanto um periódico que, há mais de dez anos (2009-2021), trata de uma discussão conceitual que tem ajudado a todos a nos aproximar de questões de ordem política, teórica e cultural que diferenciam a *diversalidade* chamada América Latina. Espera-se, por conseguinte, que com tal proposta os CADERNOS não apenas ratifiquem suas escolhas temáticas como mostram todos os

volumes anteriores, como também proporcionem um espaço a mais para aqueles intelectuais que não se acostumaram em ficar simplesmente repetindo e endossando teorias advindas dos grandes centros hegemônicos do mundo globalizado. Nesse sentido, a rubrica de “Crítica biográfica fronteiriça” pode propiciar a todos um espaço escavado na exterioridade para que se possa compreender os mundos a partir de epistemologias outras que não apenas a moderna.



NORMAS EDITORIAIS

Papers, Artigos, Ensaio e Resenhas

Os **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** publicam *Papers, Artigos e Ensaio* de autores com a titulação mínima de doutor. Mas serão aceitos *Papers, Artigos e Ensaio* de autores com titulação de doutorandos, mestres e/ou mestrandos, especialistas, graduados e/ou graduandos desde que acompanhados de um primeiro autor com titulação mínima de doutor. Já para a submissão de *Resenhas* a serem publicadas nos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** os autores devem ter a titulação mínima de doutor e/ou doutorandos, mestres e/ou mestrandos para publicarem sozinhos e se especialistas, graduados e/ou graduandos devem estar acompanhados de outro autor com titulação mínima superior (de doutor e/ou doutorandos, mestres e/ou mestrandos) a sua.

Os trabalhos, que podem ser redigidos em português, espanhol, inglês e francês, são submetidos ao Conselho Editorial e devem, preferencialmente, atender às seguintes normas editoriais dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS**:

- 1.** Atender à temática da edição a que se destina o artigo.
- 2.** Devem ser inéditos, destinando-se exclusivamente a esta revista (excetuando-se os textos publicados em *Jornais* e em *Anais* de Congressos Internacionais e/ou em publicações não brasileiras). Os *Papers, Artigos, Ensaio e Resenhas* publicados passam a ser propriedade da revista, ficando sua reprodução total ou parcial sujeita à autorização dos Editores – Presidente e Assistente. Bem como a tradução dos mesmos, escritos em outra língua que não o português, para o idioma brasileiro.

3. As ideias contidas nos trabalhos enviados são de absoluta responsabilidade dos autores.
4. As correções linguísticas e gramaticais são de inteira responsabilidade dos autores.
5. Os originais (**EM DOIS ARQUIVOS** - um **COM IDENTIFICAÇÃO** e o outro **SEM QUALQUER IDENTIFICAÇÃO** de autoria, neste último considerar inclusive no corpo do texto) devem ser enviados para o e-mail dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** – necccadernos@gmail.com – com uma cópia para o email marcosbessa2001@gmail.com, padronizados, **impreterivelmente**, da seguinte forma:

- Configuração das páginas: Formato A4, todas as margens de 2 cm e o mínimo de 08 laudas e o máximo 12 laudas;
- **Título:** Fonte Calibri, tamanho 14, em negrito, alinhamento à direita, espaçamento: antes 12 pt e depois 3 pt;
- Do título deve ser apresentadas traduções em duas outras línguas diferentes da língua materna do trabalho submetido, mas obrigatoriamente uma dessas traduções deve estar na língua portuguesa;
- Na linha seguinte o nome do autor e/ou autores, se for o caso (aceito apenas coautorias com pelo menos um (01) autor doutor e o outro autor com titulação igual ou maior que mestrando) (essas informações de autorias devem ser **suprimidas no arquivo sem identificação**), deve estar na fonte Calibri em negrito, tamanho 14, alinhado à direita, espaçamento 12 pt antes e 18pt depois. Após o nome do autor(es) deve vir uma nota, remetida ao pé de página, uma para cada autor, apenas com nome e filiação institucional;
- **No corpo do texto:**

☐ apresentar um resumo (na língua materna do trabalho submetido – *resumo, abstract, resumen, résumé* etc) e traduzido para mais duas línguas estrangeiras diferentes (**devendo ser uma delas obrigatoriamente traduzida para o Português (brasileiro) no caso de trabalho em língua estrangeira**) com no máximo 150 palavras e deve estar na fonte Times New Roman, tamanho 10, alinhamento: justificado, sem recuo e precedidos da palavra **correspondente à língua** em negrito e dois pontos, espaçamento entre linhas :6 pt;

☐ após cada um dos resumos apresentados nas (03) três diferentes línguas, depois de (01) um espaço, apresentar 3 palavras-chaves (na língua correspondente a cada “resumo” – seja na língua materna do trabalho submetido – *resumo, key words, palabras clave, mots-clés* etc, seja traduzido para mais duas línguas estrangeiras diferentes) (**devendo ser uma das versões obrigatoriamente traduzida para o Português (brasileiro) no caso de trabalho em língua estrangeira**), devendo estar na fonte Times New Roman, tamanho 10, alinhamento: justificado, sem recuo e precedidos da palavra **correspondente à língua** em negrito e dois pontos, espaçamento entre linhas :6 pt;

☐ Após dois espaços, na linha seguinte (se for o caso), a epígrafe deve vir em fonte Times New Roman, tamanho 10, alinhamento: justificada, recuo a esquerda: 3cm, espaçamento antes e depois de 6 pt. **(NUNCA utilizar a tecla TAB para recuo)**;

☐ o texto, iniciado na linha seguinte após (01) um espaço, deve estar na fonte Times New Roman, tamanho 12, alinhamento: justificado, recuo especial: primeira linha por: 1cm (NUNCA utilizar a tecla TAB para parágrafos), espaçamento entre linhas :6 pt;

☐ citações, com menos de 3 linhas, devem estar na fonte Times New Roman, tamanho 12, inseridas ao texto;

☐ citações, com mais de 3 linhas, devem estar na fonte Times New Roman, tamanho 10, alinhamento: justificada, recuo esquerdo: 2 cm, espaçamento antes e depois 6 pt. (NUNCA utilizar a tecla TAB para recuo);

☐ se houver subtítulo, dar 2 (dois) espaços simples entre ele e o texto anterior e deve estar na fonte Calibri, tamanho 12, alinhamento: justificada, espaçamentos, antes e depois, de 6 pt;

☐ não há número limite de inserção de imagens, mas as mesmas serão publicadas em PB;

- As referências bibliográficas (preferencialmente apenas os trabalhos citados no corpo do texto) devem ser dispostas da seguinte forma:

☐ Devem ser dados 2 (dois) espaços simples entre ela e o texto anterior e devem ser precedidas das palavras **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS – ou – BIBLIOGRAFIA – ou REFERÊNCIAS**, em caixa alta, fonte Calibri 12, em negrito. Alinhamento: justificado sem recuos e com espaçamento depois de 6 pt.

☐ Todas em fonte Times New Roman, tamanho 12, alinhamento: justificada, entre linhas simples e espaçamento depois de 6 pt;

282

☐ livros: nome do autor, título do livro (em itálico, local de publicação, editora, data da publicação). Ex: COELHO, José Texeira. *Moderno pós-moderno*. São Paulo: Iluminuras, 2001;

☐ capítulos de livro: nome do autor, título do capítulo (sem destaque), a preposição In seguida das referências do livro: nome do autor ou organizador, título do livro (em itálico), local da publicação, editora, data, acrescentando-se os números das páginas. Ex: LAJOLO, Marisa. Circulação e consumo do livro infantil brasileiro: um percurso marcado. In: KHÉDE, S.S. (Org). *Literatura infanto-juvenil: um gênero polemico*. 2ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986, p. 43-56;

☐ artigos em periódicos: nome do autor, título do artigo (sem destaque), nome do periódico (em itálico), volume e número do periódico, números de páginas, data de publicação. Ex: LOBO, Luiza. Tradição e Ruptura na crítica no Brasil: da sobrevivência da arte e do Literário. *Revista Literatura e Cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ, ano 2, v.2. p. 1-10, 2002;

- As indicações bibliográficas no corpo do texto deverão se restringir ao último sobrenome do autor, à data de publicação e à página, quando necessário. Se o nome do autor estiver citado no texto, indicam-se apenas a data e a página. Ex: (JAMESON, 1997, p. 32); e devem vir entre aspas a parte citada do referido autor;
- As notas devem ser colocadas no pé da página. As remissões para rodapé devem ser feitas por números, na entrelinha superior. Fonte Times New Roman, tamanho 10, alinhamento: justificada, espaçamentos depois de 6 pt.

OBSERVAÇÕES IMPORTANTES

⊕ Os *Papers*, Artigos, Ensaios e Resenhas passarão por uma revisão de **diagramação e formatação** do Editor Presidente e do Editor-Assistente para adequação à publicação;

283

⊕ Os *Papers*, Artigos, Ensaios e Resenhas publicação são, preferencialmente, solicitados aos autores de acordo com a temática da edição. Contudo, se aceita contribuições de não convidados que serão devidamente analisadas.

Caso seja de interesse enviar uma contribuição aos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** poderá ser feita via emails – necccadernos@gmail.com com cópia para marcosbessa2001@gmail.com – que será submetida ao conselho da Revista, não tendo, assim, a garantia de publicação;

⊕ Os *Papers*, Artigos, Ensaios e Resenhas recebidos e não publicados não serão devolvidos, podendo assim serem publicados em edições futuras, de acordo com a temática e caso sejam aprovados pelo conselho editorial dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS**.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS – ou – BIBLIOGRAFIA – ou REFERÊNCIAS

(SEM adentramento e/ou recuo de parágrafos)

SE LIVRO COMPLETO:

SOBRENOME DO AUTOR(ES), Nome do autor(es). *Título da obra*: subtítulo da obra se for o caso. Cidade da Editora: Nome da Editora, ano de publicação da obra.

SE ARTIGO DE LIVRO OU PERÍDICO:

SOBRENOME DO AUTOR DO TEXTO, Nome do autor do texto. “Título e subtítulo, se for o caso, do texto entre aspas”. In: SOBRENOME DO AUTOR DA OBRA COMPLETA, Nome do autor da obra completa. (org.) (se for o caso) *Título da obra completa*: subtítulo da obra completa (se for o caso). Cidade da Editora: Nome da Editora, ano de publicação da obra, p. (paginas do texto citado) XX-XX

SE REFERÊNCIA RETIRADA DA INTERNET:

SOBRENOME DO AUTOR DO TEXTO, Nome do autor do texto. “Título e subtítulo, se for o caso, do texto entre aspas”. In: *Nome do site/revista/livro* onde se encontra a referência. Disponível em: (endereço eletrônico da publicação) – acesso em: dia, mês e ano do acesso à publicação.

PS: Outros casos de Referências Bibliográficas aqui omissos poderão ser aceitas as normas padrões da **ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas)** ou sob consulta com os Editores dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** via email.