

CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS

Crítica Biográfica Fronteiriça

Reitora
Marcelo Augusto Santos Turine

Vice-Reitor
Camila Celeste Brandão Ferreira Ítavo

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

Câmara Editorial

Edgar Cézar 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 Cézar 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**
Maria 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 Gusmán – **University of Miami**
Vânia Maria Lescano Guerra – **UFMS**
Vera Moraes – **UFC**
Walter D. Mignolo – **Duke University**

Edgar Cézar Nolasco
Editor e Presidente da Comissão Organizadora

Marcos Antônio Bessa-Oliveira
Editor

Comissão Organizadora
Edgar Cézar 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 Cézar 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.

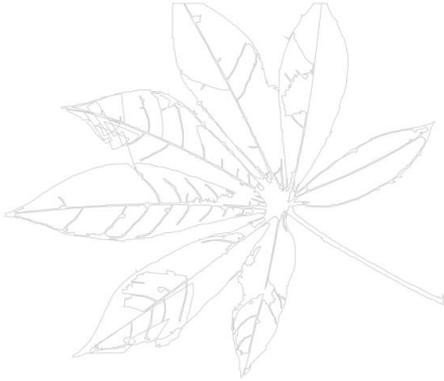
CDD (22) 805



CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS

Crítica Biográfica Fronteiriça

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; volume 23º Ensaio biográfico; volume 24º Despoéticas, Despolíticas, Desobediências — os **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** voltam-se para **CRÍTICA BIOGRÁFICA FRONTEIRIÇA**, por entender que a temática atende, de forma satisfatória, uma preocupação que gravita em torno da teorização descolonial ou fronteiriça nos dias de hoje, sobretudo e principalmente quando se parte da constatação de que há uma teorização específica sendo feita nas bordas fronteiriças dos centros hegemônicos do país e de mundo globalizado. Tal

constatação também corrobora a certeza de que há conceitos sendo gestados nesses *lóci* fronteiriços sombrios e esquecidos na ignorância silenciada do pensamento e das teorias modernas, mesmo nos dias de hoje, quando o mundo como um todo parece ter se voltado para as diferenças. Acontece que nem sempre tal abertura teórica do pensamento moderno passou ou priorizou a diferença colonial, discussão conceitual esta inerente e fundante tanto de uma teorização fronteiriça quanto de um pensamento da exterioridade. No rol de tal discussão que encampa a teorização, podemos mencionar os conceitos de exterioridade, pensamento próprio, desobediência epistêmica, opção descolonial, desprendimento, diferença colonial, epistemologia fronteiriça, entre muitos outros. Tal teorização, por sua vez, resulta no que os intelectuais da fronteira vêm denominando de Crítica biográfica fronteiriça, por esta encampar, diferentemente do que acontece com as teorias modernas, o biolocus de todos os envolvidos na teorização fronteiriça ou descolonial. Considerando as temáticas já publicadas pelos CADERNOS anteriores (e seu histórico de mais de dez anos de publicação semestral ininterrupta só vem confirmar, a tirar pelas temáticas exploradas e ainda pouco usuais dentro da discussão conceitual periodística e escolástica atual), entendeu-se que a temática de **CRÍTICA BIOGRÁFICA FRONTEIRIÇA** viria coroar o lado de uma epistemologia descolonial que tem atravessado todas as discussões propostas pelo periódico nestes últimos 10 anos, especificamente quando se tem a consciência de que uma teorização de base descolonial se faz desde a opção do intelectual *de escrever o que ele quer*. Nós editores agradecemos a todos da COMISSÃO ORGANIZADORA e MEMBROS do NECC que não tem medido esforços para que os CADERNOS continuem contemplando uma publicação que tem ajudado a todos, pelo menos deste lado fronteiriço 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 **CRÍTICA BIOGRÁFICA FRONTEIRIÇA**.

Edgar César Nolasco & Marcos Antônio Bessa-Oliveira

SUMÁRIO

A FRATURA NO LUGAR de enunciação

Alcione Corrêa Alves & Lucas Anderson Neves de Melo 9 - 29

FRONTEIRAS DO CONHECIMENTO e inovação nas Ciências Humanas

Alzira Lobo de Arruda Campos, Álvaro Cardoso Gomes & Manoel
Guaranha..... 31 - 49

AS IDENTIDADES ASSIMILADAS, POR MEIO, da colonialidade notas de narrativas do Pensamento Descolonial

Ancel Afonso Quaresma Ajupate & Gabriel Ambrósio 51 - 60

LÍNGUA E RESISTÊNCIA - posicionamento ideológico

Cinthia Lemes 61 - 78

PARA UMA BIOGRAFIA DO NÚCLEO DE ESTUDOS CULTURAIS COMPARADOS (NECC/ 2009-2022): avanços & impasses de uma trajetória crítica acadêmica

Edgar Cézár Nolasco..... 79 - 97

O SILENCIAMENTO NO DISCURSO EXPOGRÁFICO, REFLEXÕES DE UMA FALA EXCLUDENTE: O caso do “Museu Imperial” de Petrópolis- RJ

Isabela Sousa Curvo 99 - 112

NOTAS DE REVISÃO CRÍTICA DE PRESSUPOSTOS TEÓRICOS SOBRE O DESENVOLVIMENTO: a evolução de uma metáfora

Josemar de Campos Maciel & Flávia Cristina A. Palhares Machado 113 - 127

AS SEMIOSFERAS DE IFEMELUNAMMA NA OBRA *AMERICANAH*, de Chimamanda Ngozi Adichie

Juracy Ignez Assmann Saraiva & Janaina Peixoto Kowalski..... 129 - - 143

CORPO-POLÍTICA DA BIOGEOGRAFIA* contra até a *corpo da Biopolítica

Marcos Antônio Bessa-Oliveira..... 145 - 189

THE INTENSE COLOR HUE of Cora Coralina

Olira Saraiva Rodrigues, Cláudia Helena dos Santos Araújo, Cleomar de Sousa Rocha & Mary Aurora da Costa Marcon..... 191 - 203

O SILENCIAMENTO DA MULHER NEGRA NA HISTÓRIA E A LITERATURA como estratégia de recuperação desta voz

Vanessa Neves Rimbau Pinheiro..... 205 - 217

DES-MEMÓRIAS DE UM *MENINO sem passado*

Francine Carla de Salles Cunha Rojas & Edgar César Nolasco 219 - 230

SOBRE A PRÓXIMA EDIÇÃO

Editor, Editor Assistente & Comissão Organizadora..... 231 - 232

NORMAS EDITORIAIS

Papers, Artigos, Ensaio e Leituras Críticas..... 233

8



A FRATURA NO LUGAR de enunciação

LA FRACTURE DANS LE LIEU d'énonciation

THE FRACTURE IN THE PLACE of enunciation

Alcione Corrêa Alves¹ & Lucas Anderson Neves de Melo²

Resumo: O presente artigo objetiva a uma genealogia da *fratura* no lugar de enunciação, situando-a, geográfica e historicamente, desde uma perspectiva teórica decolonial. Assim, examinamos os conceitos de *colonialidade da língua[gem]* (VERONELLI, 2021), *colonização linguística* (MARIANI, 2004), *racismo linguístico* (NASCIMENTO, 2019) e *imaginário das línguas* (GLISSANT, 2005). Pretende-se questionar as formas cristalizadas e instituídas no imaginário das línguas, acerca da língua[gem] e de seus respectivos falantes, de modo a evidenciar a sua historicidade - ou seja, desnaturalizá-las - interpretando-as como situações ou fenômenos geográfica e historicamente construídos. Para tal, procedemos à leitura e interpretação do texto dramaturgico *Une Tempête*, de Aimé Césaire (2008) em interlocução com o poema "América Negra", de Elio Ferreira (2014), centrando nossa análise na apropriação da língua[gem] como agência face a fratura e a diferença colonial da língua[gem], por parte de seus respectivos protagonistas.

¹ Alcione Corrêa Alves é professor da Universidade Federal do Piauí. Coordenador do Projeto de Pesquisa e Extensão Teseu, o labirinto e seu nome e do Grupo DGP/CNPq Amefricanidades: lugar, diferença e violência. Membro do Grupo DGP/CNPq Núcleo de Estudos e Pesquisas É'lééko. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8405-430X>. E-mail: alcione@ufpi.edu.br.

² Lucas Anderson Neves de Melo é Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Piauí. Membro do Projeto de Pesquisa e Extensão Teseu, o labirinto e seu nome e do NEABI ÌFARADÁ - Núcleo de Pesquisa sobre Africanidades e Afrodescendência. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8266-9634>. Email: lnanderson95@ufpi.edu.br.

Palavras-chave: Língua[gem]; Colonialidade; Lugar de Enunciação; Fratura; Literaturas Amefricanas.

Résumé : Cet article vise une généalogie de la *fracture* dans le *lieu d'énonciation*, en la situant géographiquement et historiquement dans une perspective théorique décoloniale. Ainsi, nous examinons les concepts de *colonialité linguistique* (VERONELLI, 2021), de *colonisation linguistique* (MARIANI, 2004), de *racisme linguistique* (NASCIMENTO, 2019) et d'*imaginaires des langues* (GLISSANT, 2005). A travers ce parcours, il s'agit d'interroger les formes cristallisées et instituées dans l'imaginaire des langues, concernant la langue-langage et ses locuteurs respectifs, afin de mettre en évidence leur historicité, c'est-à-dire de les dénaturiser, de montrer qu'elles sont des situations ou des phénomènes géographiquement et historiquement construits. À cet égard, nous avons lu et interprété le texte dramaturgique *Une Tempête*, d'Aimé Césaire (2008) en dialogue avec le poème "América Negra", d'Elio Ferreira (2014), en focalisant notre analyse sur l'appropriation de la langue-langage comme agence face à la fracture et à la différence coloniale de la langue/du langage, de la part de leurs protagonistes respectifs.

Mots-clés : Langue-langage ; Colonialité ; Lieu d'énonciation ; Fracture ; Littératures Américaines.

10

Abstract: This article aims at a genealogy of fracture in the place of enunciation, locating it, geographically and historically, from a theoretical decolonial perspective. Thus, we examine the concepts of coloniality of language (VERONELLI, 2021), linguistic colonization (MARIANI, 2004), linguistic racism (NASCIMENTO, 2019) and the imaginary of languages (GLISSANT, 2005) It is intended to question the crystallized and instituted forms in the imaginary of languages, about language and their respective speakers, in order to highlight their historicity - that is, denaturalize them - interpreting them as geographically and historically constructed situations or phenomena. To this end, we proceeded to read and interpret the dramaturgical text *Une Tempête*, by Aimé Césaire (2008) in interlocution with the poem "América Negra", by Elio Ferreira (2014), centering our analysis on the appropriation of language as an agency in the face of the fracture and colonial difference of language by their respective protagonists.

Key Words: Language; Coloniality; Place of Enunciation; Fracture; Amefrican Literatures.

INTRODUÇÃO

Me separaram de parentes, amigos,
dos que falavam a minha língua.

Me marcaram a ferro quente
como se eu fosse um animal selvagem.

Elio Ferreira. *América Negra e outros poemas afro-brasileiros*, p. 29.

A epígrafe acima extraída da coletânea de poemas de Elio Ferreira (2014), intitulada *América Negra e outros poemas afro-brasileiros* – mais especificamente do “Canto 2”, do poema homônimo – representa o momento exato da intercisão entre o negro-africano e sua língua materna, bem como a teia de significados e de sentidos comportados nela. E, mais do que isso, a inexorável perda de um *mundo comum* figurado, por antonomásia, sob os signos de “parentes” e “amigos”, aqueles com quem se compartilhava tal língua e cujo vínculo perdido assinala para o distanciamento violento com o mundo no qual eles foram deixados para trás³. Em Fanon (2008) o sujeito que possui uma dada língua⁴ possui, também, a realidade extralinguística codificada por esta língua e que lhe é implícita, i.e., o sujeito que possui uma língua não possui apenas sua gramática e léxico, mas o próprio mundo e cultura as quais a ela se acham vinculadas. Assim, a língua “nativa” implica um mundo comum aos “nativos”, um mundo no qual eles podem mover-se livremente amparados por um conjunto intrincado de significados e sentidos que são reconhecidos, compartilhados e legitimados por aqueles indivíduos que habitam naquele mundo, e que, conseqüentemente, validam suas ações, discursos, identidades e valores face aos seus iguais. A própria existência destes sujeitos e deste mundo comum por eles habitado é dada num sentido de codependência. Logo, a perda deste mundo comum, que se dá ali no ato do sequestro, implica necessariamente na ruína de sua

11

³ Isto se dá na medida em que estes dois signos expressam os laços coletivos, isto é, a cooperação orgânica e mútua – que não exclui necessariamente o conflito e o contraditório – basilar a tessitura da mundanidade, materializada na unificação da língua pela qual se significa e se medeia a experiência no mundo. Por seu intermédio, são possíveis as construções de vínculos amigáveis e parentais e, por extensão, vínculos de pertencimento ao próprio mundo no qual estão localizados. Os referidos vínculos são retomados, na estrofe citada, mediante as antonomásias ora focalizadas, assinalando para o mundo do qual se foi privado.

⁴ Vale-se salientar que em sua obra, Fanon (2008) usa indiferenciadamente as noções de *língua* e *linguagem*, de modo que o sentido de *linguagem* empregado no primeiro capítulo de *Pele negras, máscaras brancas* remete a noção de *língua*.

condição humana: “Me marcaram a ferro quente / como se eu fosse *um animal selvagem*”⁵ (FERREIRA, 2014, p. 29, grifo nosso).

Devemos observar ainda que, no poema “América negra”, se narra um duplo movimento, um de intercisão e outro de inserção, pois o negro-africano destituído de sua humanidade é deslocado para outro mundo “compatível” à nova condição colonial e que lhe é perfeitamente estranho, a *plantation*⁶. Partamos do princípio de que cada *plantation* funciona, enquanto entidade, separadamente em uma zona de descontinuidade geográfica construída, paradoxalmente, por complexos coloniais que açambarcam territórios diversos nas Américas e Caribe, cada qual com situações linguísticas e político-administrativas bastante particulares. Então, o que nos leva a propor, neste cenário, a *plantation* em termos de mundanidade, e não segundo a noção circulante de sistema⁷? Se a perda

⁵ Este verso convida, nos permitindo subsídios a abordagens comparativas, a outras passagens literárias nas quais a desumanização de sujeitas(os) amefricanas(os) recorre a marcações de propriedade, assim como a gestos similares de desumanização necessários à lida de escravização. Isso poderia ser encontrado em situações diegéticas, sobretudo, em ambientes de plantação (aqui, em sua dupla dimensão de paisagem e de conceito, lido a partir de pensamento negro: Wagley; Kilomba; Glissant). Sequestrar a língua implica sequestrar significados e sentidos reconhecidos, compartilhados e legitimados por indivíduos que habitam naquele mundo; se trata de nossa desumanização, visceral, de sujeitas(os) amefricanas(os) pois, lhes negando a linguagem e suas consequências (o que faz Prospero, por exemplo, na passagem recorrente de Ato I, Cena II), conseqüentemente, [negam que sujeitas(os) negras(os)] validam suas ações, discursos, identidades e valores face a seus iguais.

⁶ O termo *plantation*, ora empregado, remete a noção de Mbembe em *Necropolítica*, mais especificamente a sua leitura de *O atlântico negro*, de Gilroy. A escolha pela locução “mundo da *plantation*” pretende relacionar, neste texto, a relação traçada entre mundo e língua[gem]. Desta forma não circunscrevermos a *plantation*, enquanto espaço de extrema violência e alienação, a sua dimensão física (latifúndio onde se planta, de modo ao horror estar a ele limitado), interpretando-a em uma dimensão mais ampla de mundanidade. Para se referir a *plantation*, Mbembe, no referido ensaio, propôs: “um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos” (p. 28). Referimo-nos deliberadamente à *plantation* pois, mais que um sistema agrícola de caráter latifundiário e monocultural, ela representa a consolidação deste duplo movimento, não enquanto metaforização, mas como materialização deste. De modo que uma vez assinalada sua centralidade na proposição ora apresentada, cabe, doravante, uma breve declinação quanto aos termos até então apropriados da epígrafe; tal desvio faz-se necessário para melhor situarmos nosso argumento, uma vez que não se mostra evidente no primeiro plano da diegese.

⁷ Glissant (1989) nos ajuda a elucidar esse ponto, ao propor que as *plantations* revelaram, em seu percurso histórico, um funcionamento consideravelmente similar nas várias territorialidades em

daquele mundo comum se dá concomitante à perda de uma língua comum, segundo dissemos, à introdução ao mundo da *plantation* só pode se dar, como assinala Caliban, mediante a imposição violenta da língua do colonizador: “Tu não me ensinaste tudo. Exceto, é claro, a tagarelar tua língua para compreender tuas ordens”⁸ (CÉSAIRE, 2008, p. 25, tradução nossa). Note-se que ambos os fenômenos – de imposição linguística e de introdução à nova realidade mundana – são constitutivos e não derivativos, não se podendo, porquanto, ordená-los numa relação positiva de causalidade, segundo o pressuposto ocidental⁹. Sublinhamos,

que se estabeleceram. Todavia, se são múltiplos os distanciamentos nas práticas languageiras e políticas, marcados nas fronteiras de sua não contiguidade geográfica, conforme apontamos, o que as levaria a compartilharem, segundo o autor, o mesmo *modus operandi*? A busca de Glissant por princípios estruturais capazes de explicar tal similaridade em seu funcionamento, leva-nos a três aspectos básicos a uma compreensão do que ora argumentamos, em termos de caracterização de um mundo para o qual o negro-africano é relocado: “o impacto decisivo do povoamento africano a partir do tráfico negreiro, a imobilidade voraz do princípio escravagista, a dependência que cada uma das plantagens [*plantation*] partilha com seus semelhantes em relação ao mundo exterior” (GLISSANT, 1989, p. 169). O primeiro aspecto marca o deslocamento, e, o próprio ato da separação entre indivíduo e seu mundo, mas não apenas do deslocamento físico do sujeito, mas de sua própria condição, e delimita seu status social. O africano não goza da condição de plenos direitos, posto reduzido a objeto comercial. Por sua vez, o segundo princípio evidencia um estado de enclausuramento, participe da separação com aquele mundo orgânico e anterior cuja perda marca a desumanização, pois uma vez nele inserido, a(o) sujeita(o) passa a pertencer, conforme os fundamentos da escravização, a um senhor, enquanto parte de seu patrimônio, tolhendo, sobretudo, sua movimentação aos limites instituídos pela noção de propriedade e pertencimento senhorial e, notadamente, a própria *plantation*. Para Glissant, a separação total opera como regra da *plantation*, não apenas em termos “sociais”, mas também como um modo de “cisão irreparável” entre as “formas da *sensibilidade*” (GLISSANT, 1989, p. 161, grifos do autor). No que tange a nossa proposição inicial, isso implica dizer que tal separação com o mundo comum – enquanto forma de aprisionamento – rege a “vida sensível” (*ibidem*) da *plantation*, configurando-se como condição *sine qua non* ao funcionamento daquela, construindo um “laço” de pertencimento, ainda que demasiado violento e opressivo.

⁸ “Tu ne m’as rien appris du tout. Sauf, bien sûr a baragouiner ton langage pour comprendre tes ordres”.

⁹ A *causalidade*, como princípio de explicação circulante na epistemologia e hermenêutica do Ocidente cristão, tenciona possibilitar uma previsão unívoca e infalível de determinado fenômeno ou objeto; ou seja, a causalidade opera como princípio universal[izado] do conhecimento filosófico e científico. Tal princípio estabelece uma relação – *causação* – entre dois fenômenos ou objetos, na qual um é a consequência dedutível – *efeito* – e o outro é a razão pela qual ela decorre – *causa*. Segundo Glissant (2005), as diversas culturas em contato/choque estabelecem entre si relações

ainda, que a perda da língua comum não se dá no sentido colocado por Glissant (2005) em *Introdução a uma poética da diversidade*, de que essas línguas teriam simplesmente desaparecido nos porões dos navios negreiros, durante a travessia do Atlântico, porque de fato foram faladas durante séculos na América Latina¹⁰. Um exemplo tributário desta situação é o Brasil do primeiro quartel do século XX, no qual línguas oeste-africanas – como o quimbundo, o iorubá e o hauçá – até então eram amplamente faladas por ex-escrav[izad]as(os), sobretudo, no estado da Bahia (cf. PESSOA DE CASTRO, 2005; BONVINI, 2014). Portanto, esta perda a qual referimo-nos se dá na medida em que as línguas africanas não encontravam amparo na nova realidade mundana, cuja cosmovisão permanecia alheia a esses falares¹¹. Tal cenário constitui um quadro, mais amplo, daquilo que denominamos

completamente imprevisíveis: “em matéria de relações de culturas, ou seja, desses espaços-tempo que as comunidades segregam em torno de si e enchem de projetos, de conceitos e frequentemente de inibições, a regra é a impossibilidade de previsão” (GLISSANT, 2005, p. 102, grifo nosso). Deste modo, Glissant nos descortina um mundo em processo – e no mais das vezes conflituoso – e irreduzível a uma essência, estando voltado, portanto, à complexidade de uma rede de relações, contatos e/ou choques com o Outro e sua cultura, o que envolve múltiplas variáveis – principalmente, mas não apenas, de ordem temporal –, jamais sendo, portanto, linear; ao contrário, ele é, em princípio, completamente errático. Neste sentido, são tributários à imprevisibilidade as noções de *errância* e, sobretudo, de *opacidade*, conforme apresentadas em *Poética da relação* (GLISSANT, 2011). Destarte, não podemos recorrer, a propósito da situação descrita em “América negra”, de Elio Ferreira (2014), a uma explicação de tipo causal, pois, como podemos perceber a partir de Glissant (2005; 2011), uma mesma causa não implicará univocamente na obtenção de um mesmo efeito. Ademais, nenhum dos dois fenômenos identificados e descritos na epígrafe se constitui como uma resultante do outro, não estando, portanto, um pré-existido ao outro, visto que ambas ocorrem concomitantemente, conforme demonstrado.

¹⁰ Este termo, cunhado por Lélia Gonzalez, desenha uma [id]entidade cultural continental que “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewefon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica” (GONZALEZ, 2018).

¹¹ Isso nos levaria a desenvolver uma pista: assim como as línguas, talvez possamos cogitar que as cosmovisões, igualmente, não “(...) teriam simplesmente desaparecido nos porões dos navios negreiros” pois, assim como o sequestro da língua, o sequestro de cosmovisões, também, consistem em gestos de desumanização. Quando se autoriza e se reitera, todos os dias, afirmações generalizantes sobre nós (reprimindo, imediatamente, generalizações de mesma natureza a si ou a quem concedemos humanidade), o sequestro de cosmovisões se atualiza.

fratura no lugar de enunciação. Esta fratura possibilita a especificidade do contexto sociolinguístico no regime colonial e condiciona a produção enunciativo-discursiva das(os) sujeitas(os) coloniais¹². Neste sentido, objetivamos a uma genealogia da fratura, situando-a geográfica e historicamente desde uma perspectiva teórica decolonial¹³.

¹² No cerne desta fratura, estão o caráter geográfico e histórico: “O colono faz a história e sabe que a faz. E porque se refere constantemente à história e sua metrópole, indica de modo claro que ele é aqui o prolongamento dessa metrópole. A história que escreve não é portanto a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado. A imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a por termo à história da colonização, à história da pilhagem, para criar a história da nação, a história da descolonização” (FANON, 1968, p. 38). A noção de geografia se refere aos deslocamentos territoriais de caráter conflituoso, propiciados pelo processo de colonização, que produziram cisões nas relações entre sujeita(o) colonizada(o), língua[gem] e mundo, além de estabelecerem uma organização das relações linguísticas de poder desde a *plantation*, a partir da qual se define as margens internas e externas do território colonial[izado]. Tais margens delimitam os espaços de circulação de determinados enunciados e discursos. Deste modo, remete à dimensão histórica da constituição do fenômeno, isto é, os processos de sua emergência e transformação que se dão em diferentes níveis e ordens, em determinadas condições e contextos, cujos rastros são recuperáveis, mas não em sua totalidade, a partir das políticas linguísticas e das práticas languageiras do Ocidente cristão.

¹³ A escolha por situar a genealogia da fratura a partir de uma perspectiva teórica decolonial, em vez de uma concepção puramente pós-estruturalista ou mesmo pós-colonial, incide na necessidade – para nós imperiosa – de tratamento a limitações imanentes às críticas internas do pensamento ocidental cristão. De um lado, [...] a epistemologia e hermenêutica como sistema de conhecimento que valida as relações de poder com suas(eus) outras(os), na medida em que estabelece um padrão, eminentemente autorreferencial, para o que viria a ser um conhecimento válido. Contudo, não se deve concluir, daí, uma postura meramente iconoclasta de nossa parte: trata-se, antes, de evidenciar o limite da crítica interna do pensamento ocidental cristão, assinalado por Spivak (2010) na imagem da(o) outra(o), objetificada(o), no corpo teórico e na prática do Ocidente cristão, continuamente alienado, que induz a uma condição de subalternidade dessas(os) sujeitas(os) e de seus conhecimentos. Por outro lado, o pensamento decolonial nos permite elaborar uma crítica a partir das margens externas do Ocidente cristão, onde a fratura opera e, portanto, adquire uma dimensão particular nas experiências dos povos colonizados. Tal particularidade diz respeito às múltiplas condições materiais, epistemológicas, hermenêuticas, culturais, psicológicas e simbólicas que perpassam a configuração do lugar, simultaneamente geográfico e histórico, ocupado por sujeitas(os) colonizadas(os), qual seja, o da outridade, da negativa. Neste sentido, as produções intelectuais das(os) sujeitas(os) colonizadas(os), aglutinadas em torno do paradigma decolonial, trazem a potencialidade de fazer irromper das margens

Assim, examinamos os conceitos de *colonialidade da língua[gem]* de Veronelli (2021), *colonização linguística* de Mariani (2004), *racismo linguístico* de Nascimento (2019) e *imaginário das línguas* de Glissant (2005). Para tal, procedemos à leitura e interpretação do texto dramaturgico *Une Tempête*, de Aimé Césaire (2008) em interlocução com o poema “América Negra”, de Elio Ferreira (2014), centrando nossa análise na apropriação da língua[gem] como agência face a fratura e a diferença colonial da língua[gem]. Nesta esteira de pensamento, para atender-se o objetivo pretendido realizamos um duplo movimento: i) analisamos a fratura e a diferença colonial da língua[gem], conforme elas se apresentam nos textos de Césaire (2008) e Ferreira (2014), considerando para este fim os limites críticos à leitura e interpretação da diegese; ii) concomitantemente, observamos as possíveis correspondências entre diegese e exegese, segundo o exame dos conceitos propostos à parte introdutória do artigo.

“J’AI TIRÉ DE L’ANIMALITÉ”¹⁴: a língua do colonizador como um aporte de civilização

Nesta subseção, passamos a apresentar o mapeamento de um conjunto de circunstâncias geográficas e históricas que visibilizam um movimento de fracturação no lugar de enunciação. Para tal, partimos dos estudos de Veronelli (2021) acerca da *colonialidade da língua[gem]*, termo por ela proposto para denominar um processo que acompanha a *colonialidade do poder*¹⁵ e que se

externas às experiências situadas no conflito e na tensão da fracturação no lugar de enunciação e, ao fazê-lo, projetam luz àquilo que o pensamento ocidental, ora por negligência, ora por interesse próprio, eclipsa.

¹⁴ Em português brasileiro: “Eu tirei da animalidade” (CÉSAIRE, 2008, p. 25, tradução nossa).

¹⁵ Por este termo, Aníbal Quijano (2009) nomeia o eixo que, tendo sido estabelecido na matriz colonial, constitui-se como um padrão de poder baseado na hierarquização dos povos a partir do constructo moderno/colonial de raça [racialização], segundo o qual os povos *racializados*, isto é, os povos não-europeus ou não-ocidentais, são concebidos como inferiores e primitivos. Segundo Quijano, (2009, p. 75, grifo do autor) a *colonialidade* estabelece “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”. Nestes termos, a *colonialidade* opera em cada uma das esferas sociais, quer no domínio material e/ou subjetivo, orientando as relações globais de dominação sob hegemonia do Ocidente cristão.

define como um aspecto do processo de desumanização dos povos colonizados. Ao centro do problema, Veronelli (2021) situa a relação raça/língua[gem], isto é, o processo de racialização das(os) sujeitas(os) colonizadas(os) enquanto [inter]locutoras(es) possíveis.

O problema que *a colonialidade da linguagem propõe é a relação entre raça/linguagem*. Uma vez que a racialização é inseparável da apropriação e redução eurocêntricas do universo das populações colonizadas, *a relação raça/linguagem é praticada dentro de uma filosofia, ideologia e política eurocêntricas que incluem uma política linguística*. Desde seu interior, o imenso aparato epistêmico-ideológico da modernidade permite que a imaginação colonial pressuponha os colonizados-colonializados como seres menos que-humanos, expressiva e linguisticamente (VERONELLI, 2021, p. 91-92, grifos nossos).

A relação entre raça [racialização] e língua[gem] aponta para uma dimensão da colonialidade do poder na qual a diferença colonial é marcada no plano da língua[gem], de modo a balizar as discrepâncias de poder na ordem enunciativo-discursiva. Sob o espectro da colonialidade da língua[gem], as políticas linguísticas de colonização operam entraves a uma comunicação dialógica e uma produção isonômica de sentidos entre a(o) sujeita(o) colonizada(o) e a(o) colonizadora(o). Isto porque a colonialidade da língua[gem] evoca a fantasia do *comunicador simples*, termo cunhado por Veronelli (2021) para tentar capturar a ficção colonial de que as(os) sujeitas(os) colonizadas(os) são “seres menos que-humanos, expressiva e linguisticamente” (*idem*, p. 92) e, por conseguinte, incapazes de produzir uma comunicação dialógica e significativa. Na passagem a seguir, extraída de *Une Têmpete* (CÉSAIRE, 2008), observamos os termos delineados por Veronelli (2021) para traçar uma relação raça/língua[gem], a partir da argumentação sustentada por Prospero, no qual a desumanidade daquele tomado como seu *outro* é dada em termos de uma não-língua[gem].

PROSPERO

Considerando tua mania tão boa com os insultos, tu poderias ao menos ser grato por te ensinar a falar. Um bárbaro! Uma besta bruta que eu eduquei, formei, que eu tirei da animalidade que ainda o envolve por toda parte!

CALIBAN

Primeiro, isso não é verdade. Tu não me ensinaste tudo. Exceto, é claro, a tagarelar tua língua para compreender tuas ordens: cortar madeira, lavar as louças, pescar peixes, plantar legumes, porque tu és preguiçoso demais para fazer isso. Quanto a

tua ciência que tu nunca me ensinaste? Tu a tens bem guardada! Tens guardado a tua ciência de forma egoísta para ti.

PROSPERO: Sem mim, o que seria de ti?¹⁶ (CÉSAIRE, 2008, p. 25, tradução nossa).

Enunciado “Desde seu interior”, a *animalité* – animalidade – que se atribui a Caliban, enquanto símbolo da diferença colonial da língua[gem], opera no eixo da representação da alteridade como elemento enunciativo-discursivo na construção do estereótipo do colonizado, com vistas a justificar a conquista e dominação dessas(es) sujeitas(os) sob presunção de processo civilizatório. Logo, os processos de colonização e civilização estariam, sob esse pressuposto, intrinsecamente interligados, não em um sentido positivo de causa e efeito, mas concomitantemente operacionais em torno de um sistema administrativo repressivo de caráter exploratório. Neste sentido cumpri-nos propor a indagação ao pressuposto epistemológico ocidental cristão de que o referido processo seria unilateral, estando, portanto, condicionado no sentido colonizador/Prospero [civilizado] → colonizado/Caliban [bárbaro].

Destarte, a alegada condição de *bête brute* – besta bruta – que coloca Caliban como um comunicador simples exigiria, nas palavras de Alves (2017, p. 12, grifo nosso), “como profilaxia um *aporté de civilização*”, a saber, a língua do colonizador. A retirada de Caliban da *animalité* implica “uma filosofia, ideologia e política eurocêntricas que incluem uma política linguística”. Esse conjunto de políticas linguísticas se traduz pelo processo denominado por Mariani (2004) de *colonização linguística*. Tal processo uniu realeza e clero em um projeto simultaneamente de caráter nacional e internacional, constituído com base no catolicismo jesuítico e no imaginário em torno da relação língua/nação, corrente

18

¹⁶ “PROSPERO: Puisque tu manies si bien l’invective, tu pourrais au moins me bénir de t’avoir appris à parler. Un barbare! Une bête brute que j’ai éduquée, formée, que j’ai tiré de l’animalité que l’engangue encore de toute part! / CALIBAN: D’abord ce n’est pas vrai. Tu ne m’as rien appris du tout. Sauf, bien sûr a baragouiner ton langage pour comprendre tes ordres: couper du bois, laver la vaisselle, pêcher du poisson, planter des légumes, parce que tu es bien trop fainéant pour le faire. Quant à ta science, est-ce que tu me l’as jamais apprise, toi? Tu t’en es bien gardé! Ta science, tu l’a gardes egoïstement pour toi tout sel, enfermée dans tes gros livres que voilà. / PROSPERO: Sans moi, que serais-tu?”.

entre os séculos XVI e XVIII. Mariani (2004) define colonização linguística como um sistema de controle e opressão, o qual se daria pelo

[...] estabelecimento de políticas linguísticas explícitas como caminho para manter e impor a comunicação com base na língua de colonização. Delimitando os espaços e as funções de cada língua, a política linguística dá visibilidade à já pressuposta hierarquização linguística e, como decorrência dessa organização hierárquica entre as línguas e os sujeitos que as empregam, seleciona quem tem direito à voz e quem deve ser silenciado. A formulação e execução de uma dada política linguística, no entanto, não impede totalmente a circulação e o amalgamento das línguas e dos sentidos (MARIANI, 2004, p. 31).

Tais políticas implicam na imposição da língua do colonizador, que opera a um só tempo como uma forma de controle das produções de sentidos e diálogos, limitando a circulação de determinados enunciados, bem como uma forma de introdução do *imaginário colonial das línguas*. Tal noção é descrita, por Glissant (2005, p. 132), como “a presença em todas as línguas do mundo”, isto é, evoca a percepção de que não se pode mais tratar de uma língua de “maneira monolíngue” (*ibidem*), ou seja, sem levar em consideração a existência de outras línguas circulantes. De modo, que o imaginário colonial das línguas, ao qual nos referimos, reporta-se a concepção glissantiana de um “monolinguismo sectário” que oprime linguisticamente, por exclusão e silenciamento, os diversos falares. Ou, nas palavras de bell hooks (2008), ao tratar da questão do inglês padrão nos Estados Unidos:

O inglês padrão não é a fala do exílio. É a língua da conquista e da dominação; nos Estados Unidos, é a máscara que esconde a perda de tantas línguas, todos aqueles sons da diversidade, comunidades nativas que nós nunca ouviremos, a fala do Gullah, Yiddish, e tantas outras línguas esquecidas (hooks, 2008, p. 858)

Assim, o que é o francês para Caliban, senão aquilo que foi o inglês para os *gullah* e os *yiddish*, o espanhol para os aimarás e os quíchuas e o português para os tupinambás: a “máscara” que esconde o *linguicídio* e a heterogeneidade linguística, e que cria um simulacro homogeneizador, isto é, um monolinguismo sectário, que reverbera à contemporaneidade sob o signo da língua nacional ou variação padrão. A língua, tomada como aporte de civilização, implica num ato de violência, de desumanização, conforme argumentamos a Introdução a partir do texto de Ferreira (2014, p. 29, grifo nosso): “Me marcaram a ferro quente / como se eu fosse *um animal selvagem*”. Face a esse quadro, a *colonização linguística* (MARIANI, 2004) deve ser, portanto, compreendida como uma estrutura, enquanto a *colonialidade da língua[gem]* (VERONELLI, 2021) como a lógica

subjacente que ordena esta estrutura e que, embora tenham elas emergido simultaneamente, sendo imbricadas em torno de um eixo comum, a colonialidade da língua[gem] permanece, segundo o argumento de Veronelli (2021), operante na contemporaneidade, enquanto, por outro lado, a colonização linguística teria, conforme Mariani (2004), durado entre os séculos XVI e XVIII. Ou seja, a colonização linguística é a forma pela qual se dá a materialidade da colonialidade da língua[gem], em um dado contexto geográfico e histórico e segundo a qual se gerencia a fratura e diferença. Podemos compreender melhor como se dá seu desdobramento a partir do excerto a seguir.

O FRADE

A Santíssima Inquisição para a integridade da fé e a perseguição da perversidade herética, agindo por delegação especial da Santa Sé Apostólica, informou sobre os erros que professam e insinuam publicamente contra Deus e a Criação quanto à forma da terra e a possibilidade de haver “outras terras” [...]. Strabon, Ptolomeu, o trágico autor Sêneca, acreditam na ideia de que pode haver em escritos seculares leigos uma autoridade capaz de contestar com sucesso o que há de mais conclusivo nas Sagradas Escrituras, devido ao notório uso que se faz diurno e noturno, de cálculos árabes, grimórios hebraicos, siríacos e em outras *línguas demoníacas*¹⁷ (CÉSAIRE, 2008, p. 21, grifos nossos, tradução nossa).

Tal processo deixa implícito uma racialização da própria língua, enquanto fenômeno socioistórico e culturalmente construído, e da linguagem, enquanto faculdade humana. De modo que certas línguas não são interpretadas como tais, como um código verbal complexo, e, na mesma esteira, que certas populações são desprovidas de uma disposição inata à construção de uma competência linguística. A partir da diegese, percebemos como a colonialidade da língua[gem] elabora uma hierarquização linguística, na qual as línguas não-europeias, tais como árabe, o hebraico e o siríaco são visto como “línguas demoníacas” (CÉSAIRE, 2008, p. 21). Isto vem delinear como as línguas constituem-se em palcos de disputas de

¹⁷ “LE FRATRE: La très Sainte Inquisition pour l'intégrité de la foi et la poursuite de la perversité hérétique, agissant par délégation spéciale du Saint-Siège apostolique, informé des erreurs que tu professes, insinues et publique contre Dieu et la Création quant a la forme de la terre et à la possibilité de découvrir d'autre terres, [...]. Strabon, Ptolémée, l'auteur tragique Sénèque, accréditant ainsi l'idée qu'il peut y avoir dans les écritures profanes une autorité capable de contester avec succès ce qu'il y a de plus probant dans les Saintes Écritures, attendu l'usage notoire auquel tu te livres de main diurne et nocturne, de calculs arabiques, de grimoires hébraïques, syriaques et autre *langues démoniaques*”.

poder, de forma que as línguas, as imagens que delas temos e o uso que delas fazemos não são neutros, pois há sujeitos geográfica e historicamente situados por trás dessas línguas, ora em posição de sujeitas(os) racializadoras(es), ora como sujeitas(os) racializadas(os). Mas por certo uma racialização das línguas implicaria num racismo linguístico, mas uma língua tem cor? A respeito desta questão Nascimento (2019, p. 21-22) afirma que:

[...] nenhuma língua tem cor porque nenhuma língua existe em si. Entretanto, ao serem politizadas, as línguas têm cor, gênero, etnia, orientação sexual e classe porque elas funcionam como lugares de desenhar projetos de poder, dentre os quais o próprio colonialismo fundado a partir de 1492 e a colonialidade que ainda continua entre nós como continuidade dele.

Percebemos a partir do excerto que línguas não possuem uma cor somente quando politizadas nos mais diversos sistemas de poder, como também operam como lugar de uma disputa racializadora, posto ser mediante a língua que [re]nomeamos, [des]racializamos. Isto posto, inferimos que o *racismo linguístico* (NASCIMENTO, 2019) – manifesto no drama cesariano na hierarquização e demonificação das línguas daqueles a quem o Ocidente cristão toma como seus *outros* – é uma estrutura concorrente e subsistente à *colonização linguística* (MARIANI, 2004), enquanto forma de materialização da *colonialidade da língua[gem]* (VERONELLI, [2015] 2021) e de [re]articulação da fratura e da diferença colonial da língua[gem].

21

“NA LÍNGUA DOS MEUS ORIXÁS”: língua[gem] como agência na tessitura de *Une Tempête*, de Aimé Césaire e “América Negra”, de Élio Ferreira

Nesta segunda subseção, examinamos os conflitos exógenos às políticas linguísticas de colonização inscritas na genealogia da fratura e da diferença colonial da língua[gem]. Enquanto desdobramento do mapeamento proposto, focaremos as tensões entre os *imaginários das línguas* e o agenciamento da língua[gem] na tessitura de *Une Tempête*, de Aimé Césaire (2008) e “América Negra”, de Élio Ferreira (2014), como resposta a fratura e a diferença.

Para cada distorção das formas normativas, se avultava um ato de apropriação da língua como *agência* às violências experienciadas sob a égide da fratura e da diferença. Essa ruptura com a *variação dita padrão* possibilita aos sujeitas(os) colonizadas(os) uma produção de sentidos na qual, não raro, o(a)

colonizadora(Ø) não compreendia, de forma que tal refração ou interferência deslocava a posição da língua colonizadora como simples língua do colonizador, para um lugar desde o qual se articulam estratégias de superação as realidades coloniais. É nesta perspectiva que bell hooks (2008, p. 860), ao se reportar ao *vernáculo negro*, falado nos subúrbios dos EUA, afirma que:

Existe uma conexão inalterada entre o inglês mal falado do africano deslocado, escravizado e a diferente fala vernácula negra que o povo negro usa hoje. Em ambos os casos, a ruptura do padrão inglês possibilitou e possibilita rebelião e resistência. Por transformar a língua do opressor, fazer uma cultura de resistência, o povo negro criou uma fala íntima que poderia dizer muito mais do que era admissível dentro dos limites do inglês padrão. O poder dessa fala não é simplesmente possibilitar resistência à supremacia branca, mas é também fabricar um espaço para produção cultural alternativa e epistemologias alternativas – diferentes maneiras de pensar e conhecer que foram cruciais para criar uma visão de mundo contra-hegemônica. É absolutamente essencial que o poder revolucionário da fala negra vernácula não seja perdido na cultura contemporânea. Esse poder reside na capacidade de o vernáculo negro interpor-se nas fronteiras e limitações do inglês padrão.

O revolucionário vernáculo negro nos Estados Unidos é, no contexto brasileiro, o *pretuguês* evocado por Lélia Gonzalez (1983; 1988) e o *angolar*, um *pidgin*, que, segundo Bonvini (2014), teria surgido durante a travessia do Atlântico e circulado brevemente no continente e, no Caribe, o *petit-nègre* ao qual Fanon (2008) se reporta em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, isto é, são formas de apropriação e rearticulação da língua do opressor, do colonizador. Tal rearticulação é agenciadora da tessitura do poema “América Negra”, de Elio Ferreira.

De mim,
tiraram quase tudo:
o nome da minha nação,
o meu nome tribal,
o nome do meu pai, mãe, irmãos
e avós na base da porrada.

Me deram um nome estranho:
um nome cristão.
Tentaram me desumanizar,
apagar o meu passado:
a memória dos meus ancestrais (FERREIRA, 2014, p. 30).

Em seu projeto estético, Elio Ferreira se apropria, tal como Caliban, da língua do opressor e a utiliza contra ele mesmo. Ferreira a decompõem e a

reorganiza, tal como o “africano deslocado”; e, em seu novo ordenamento sintático, a norma europeia, segundo a qual não se inicia frases com próclises, é transgredida: “Me separaram”, “Me marcaram”, “Me deram”, “Me estupraram, / me levaram”, “me arrastaram”, “me açoítaram”, “me confinaram”, “Me assassinaram” (FERREIRA, 2014, p. 29-35). A preferência pelo emprego da próclise na morfossintaxe do *pretuguês* é uma herança dos povos bantos (cf. PESSOA DE CASTRO, 2005; LUCCHESI; BAXTER; RIBEIRO, 2009) que foram trazidos ao Brasil pelo circuito comercial do Atlântico ou, no caso do Piauí – de onde o poeta é originário –, pelo comércio interprovincial de escravizadas(os) (cf. BRANDÃO, 2015).

Notemos que, os sintagmas que implicam uma violência ao corpo negro são construídos justamente a partir de uma violência – posto constitui-se uma violação a norma gramaticalizada, isto é, – à fala hegemônica, à variação dita padrão, conferindo a esses sintagmas mais que um tom de simples denúncia, de modo a lhes atribuir um profundo tom de retribuição, que apenas o *pretuguês* ou o *vernáculo negro*, o *le petit-nègre* e o *angolar* são capazes de produzir com igual perlocução, num ato que foge a mera denúncia socioistórica, é um ato no qual se anuncia: “me rebelei” (FERREIRA, 2014, p. 36). Essas manifestações próprias da oralidade, em detrimento da variação normativizada e institucionalizada da(o)/pela(o) colonizadora(Ø), evocam a tradição dos antigos *griots* de África, de modo que, em sua escrita, Elio Ferreira reivindica, na exata medida em que transfigura, atualiza e reinventa a *oralitura* africana, seu lugar de enunciação como um *Griot amefricano*, que se apropria da língua[gem] de forma tal que suas escolhas estilísticas transgridem o quadro hegemônico daquilo que se instituiu no cânone e no campo dos Estudos Literários como uma linguagem literária, conforme os preceitos ocidentais cristãos¹⁸. Mas não são apenas resíduos ou

23

¹⁸ Segundo Vansina (2010), os *dieli*, comumente designados pelo termo corrente de origem francesa *griots*, “são trovadores que reúnem tradições de todos os níveis” (VANSINA, 2010, p. 150). Existem, conforme Bâ (2010), três categorias básicas de *griots*, a saber: i) os *músicos* – exímios instrumentistas e, por vezes, compositores, eram os transmissores das músicas antigas; ii) *embaixadores* e/ou *cortesãos* – desempenhavam o papel de mediadores quando em situações de conflitos entre famílias ou na corte; iii) os *genealogistas* – que, providos de memória prodigiosa, exerciam o papel de historiadores e/ou poetas. Elio Ferreira transita entre essas três categorias na tessitura de “América Negra”, conforme passamos a ver a seguir. Isso se verifica na medida em que o influxo de elementos ou resíduos dos sistemas linguísticos africanos fragmentados e dispersos no português – ou melhor, no *pretuguês* – evocam a memória do mundo a elas

estilhaços que emergem da geografia linguística do poema; o *griot* projeta desde seu lugar de enunciação um canto que traz outros cantos antigos, como *os griots músicos*, faz ressoar o timbre de uma voz irrestrita, que é a um só tempo individual e coletiva, que tece e reelabora uma poesia na qual a língua, a memória e o sagrado se entrelaçam profundamente: “Quero as canções alegres e tristes / na língua dos meus Orixás” (FERREIRA, 2014, p. 43). O *griot* revela aqui não ter uma visão utópica ou onírica do passado dos “ancestrais”, pois a memória também é marcada pelos cantos “tristes”, de modo que o que se reivindica é a totalidade do mundo perdido com a liberdade, o mundo que é expresso, significado e retomado pela “língua dos meus Orixás”. Triste ou alegre, sempre um canto de liberdade; ato reivindicatório e revolucionário que atravessa a personagem Caliban de Aimé Césaire, desde sua primeira manifestação na peça. No excerto a seguir, extraído do Ato I, Cena II de *Une Tempête* (CÉSAIRE, 2008), temos a primeira aparição do protagonista que logo ao entrar em palco clama:

CALIBAN

Uhuru!

PROSPERO

O que dissestes?

CALIBAN

Eu disse *Uhuru*

PROSPERO

vinculadas e das quais os seus respectivos falantes foram deslocados pela escravização e pela racialização ao mundo da *plantation*. Assim, elementos da oralidade se interseccionam com a memória na tessitura da narrativa poética, assinalando para a voz de um *griot genealogista*. Nestes termos, avulta-se, por parte deste *Griot amefricano*, um esforço grandioso de se retomar e ressignificar “a memória dos meus ancestrais” (FERREIRA, 2014, p. 30) mediante um complexo jogo sintático-semântico e vocabular.

Outra vez esta *tua linguagem bárbara*. Eu já falei para você que não gosto disso. Além disso, tu poderias ser mais educado, um bom dia não te mataria¹⁹ (CÉSAIRE, 2008, p. 24, grifo nosso).

A reelaboração da língua do colonizador que examinamos no poema de Elio Ferreira, se dá, no drama cesariano, a um nível lexical a partir da inserção de um termo do suaíli, língua banto falada majoritariamente na costa oriental de África: “Eu disse *Uhuru!*”²⁰ (CÉSAIRE, 2008, p. 24). De modo, que podemos observar na passagem as tensões entre o *imaginário da língua* materna de Caliban e o *imaginário da língua* de Prospero. Tais tensões se delineiam na medida em que Prospero opera uma redução do suaíli à condição de *langage barbare* – linguagem bárbara – e sua, conseqüente, apropriação pelo imaginário colonial das línguas. Por outro lado, Caliban promove um deslocamento na geografia linguística ao retomar sua língua materna (suaíli), acarretando numa relocação do sentido, uma vez que, o retorno a língua materna evocada pelo termo *uhuru* – que significa “liberdade” – articula a liberação de Caliban, em uma dupla dimensão, semântica e atitudinal. O uso da língua africana marca um ato de libertação, o termo evocado remete a um passado no qual o sujeito é livre para enunciar em sua própria língua, em seu próprio mundo. Inserida na condição de *empréstimo*²¹ na língua europeia sua mera menção é suficiente para afetar profundamente Prospero. Para além disso cabe-se observar que a noção de *uhuru* é retomada numa perspectiva cíclica,

25

¹⁹ “CALIBAN: *Uhuru!* / PROSPERO: Qu’est-ce que tu dis? / CALIBAN: Je dis *Uhuru!* / PROSPERO: Encore une remontée de *ton langage barbare*. Je t’ai déjà dit que je n’aime pas ça. D’ailleurs, tu pourrais être poli, un bonjour ne te tuerait pas!”.

²⁰ “Je dis *Uhuru!*”.

²¹ Diz-se *empréstimo* vocábulo oriundo de uma determinada língua inserida em outra, a fim de designar elemento, prática ou hábito próprio do outro povo a qual o vocábulo pertence e que é desconhecida no povo que fala a língua na qual foi inserido. Isto porque, embora o termo sublinhado signifique “liberdade”, não é o ato reivindicatório que atinge Prospero propriamente – posto que o sentido do termo evocado lhe é completamente alheio –, mas o próprio ato em si que é libertador: o ato de enunciar na/pela língua materna, a língua que significa e, portanto, remete como colocamos à Introdução a partir de nossa leitura de Fanon (2008), ao mundo passado do qual Caliban foi retirado. Não o mundo natural de animalidade do qual ele foi supostamente deslocado por Prospero, mas o mundo da liberdade, no qual se situa a história, o nome e a realidade que lhe foram negadas. O alegado movimento de retirada da *animalité* é, na prática, o inverso do que Prospero coloca, ele é que o desloca, sob a representação de um comunicador simples no imaginário colonial das línguas, ao domínio da natureza e da barbárie.

sendo a primeira e última palavra enunciada por Caliban nesta cena II do Ato I da peça de Césaire (2008), o que vem assinalar que a busca pela liberdade requer um esforço e vigília constantes. Assim, a evocação ao suaíli pela antonomásia “Uhuru” (CÉSAIRE, 2008, p. 24) e ao iorubá pela alusão “língua dos meus Orixás” (FERREIRA, 2014, p. 43) assinala para a [r]existência das línguas africanas e do emprego da língua[gem] como agência à fratura e à diferença. As línguas africanas, apesar das políticas de linguicídio, [r]existiram na América Ladina. Inicialmente deslocadas ao status de *línguas de intercurso*²², a exemplo do quimbundo no Brasil, como observa Bonvini (2014); ora circunscritas ao uso ritualístico nas religiões afro-brasileiras, a exemplo da *língua-de-santo* ou *língua de Orixá*, conforme assinalam Petter (2005) e Pessoa de Castro (2005); ora manifestas na forma de *substratos*²³ no *angolar* e no *prêtuquês* do Brasil, no *petit-nègre* da Martinica ou no *vernáculo negro* dos Estados Unidos da América. Mas há uma distinção, capital, a ser assinalada entre Caliban e o *Griot*, que apesar do tom incisivo que ambos compartilham, do desejo pela liberdade manifesto pelo uso irreverente da língua[gem], há, paradoxalmente, no poema de Ferreira (2014) um tom conciliador, que, contudo, não dissipa toda a tensão, mas evoca o ofício do *griot embaixador*: “Brasil, / ainda gosto de você. / Todas as noites, / sonho com o Paraíso Perdido” (FERREIRA, 2014, p. 48).

Tendo operado o exame das noções de *colonialidade da língua[gem]* (VERONELLI, 2021), *colonização linguística* (MARIANI, 2004), *racismo linguístico* (NASCIMENTO, 2019) e *imaginário das línguas* (GLISSANT, 2005), com vistas ao mapeamento da fratura e da diferença colonial da língua[gem], buscamos analisar como a personagem Caliban da peça *Une Tempête*, de Aimé Césaire e o *Griot* de “América Negra”, de Elio Ferreira (2014) se apropriam da

²² Em Linguística, o termo nomeia uma língua adotada por um dado grupo a fim de que se facilite o entendimento entre pessoas que não partilham da mesma *língua materna*, mas que têm uma *segunda língua* em comum. No contexto colonial da América Ladina, isso foi possível graças ao forte multilinguismo vivenciado em África, quer pelas grandes zonas de contiguidade geográfica entre os estados étnicos ou pré-coloniais africanos, quer por alianças político-militares entre grupos alheios – aquilombamento – ou graças às relações econômicas e comerciais.

²³ Em Linguística, designa-se por *substrato* toda influência – quer seja a um nível fonético-fonológico, morfossintático e/ou lexical – que a língua falada pelo povo conquistado, dominado, colonizado e/ou escravizado imprime no idioma do povo conquistador, dominador, colonizador e/ou escravizador, isto é, na *língua colonizadora*;

língua[gem] como agência à fratura e a diferença. Neste sentido, pudemos constatar que a colonialidade da língua[gem] inscrita no conflituoso imaginário colonial das línguas é, em seu intercurso, geográfico e histórico, em Améfrica Ladina, [re]articulado pelas diversas configurações da fratura e da diferença. Essas [re]articulações atravessam o terreno tenso das disputas de sentidos exógenas e endógenas, da operacionalização de políticas coloniais de linguicídio, de um projeto de poder nacional delineado na relação língua/Estado e expresso na institucionalização de uma língua rigidamente normatizada. O lugar de enunciação apresenta-se geográfica e historicamente fraturado, no percurso genealógico ora apresentado, em que as marcas da colonialidade da língua[gem], da colonização linguística, do racismo linguístico, bem como a atual configuração do imaginário colonial das línguas, persistem, em grande parte, como barreiras a uma produção dialógica de sentidos entre os atores coloniais, exigindo daqueles um esforço constante na elaboração de estratégias de enfrentamento à esses mecanismos de opressão. Tal esforço passa pela apropriação, ressignificação e reestruturação da língua do colonizador e do próprio imaginário colonial das línguas conforme pudemos ver nos textos de Césaire (2018) e Ferreira (2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, A. C. “O paradoxo de Córdoba: sujeito cognoscente e violência epistêmica”. In: *Cadernos de estudos culturais*, Campo Grande: 2012, p. 9-24.
- BÂ, A. H. “A tradição viva”. In: KI-ZERBO, J. (Ed.) *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.
- BELL, h. “Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens”. Trans. Carlianne Paiva Gonçalves, Joana Plaza Pinto e Paula de Almeida Silva. In: *Estudos Feministas*. Florianópolis: 2008, p. 857-864.
- BONVINI, E. “Línguas africanas e o português falado no Brasil”. In: FIORIN, J. L.; PETTER, M. (Orgs.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. 1. ed 2. reimpr. São Paulo: Contexto, 2009. p. 15-62.
- BRANDÃO, Tanya Maria Pires. *O escravo na formação social do Piauí: perspectiva histórica do século XVIII*. Teresina: EDUFPI, 2015.
- CÉSAIRE, A. *Une tempête*. Paris: Éditions Points, 2008.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, E. “América Negra”. In: *América Negra e outros poemas afro-brasileiros*. São Paulo: Quilombhoje, 2014.

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. MOTTA, M. B. da (Org.). Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

GAZTAMBIDE-GEIGEL, A. “La invención del Caribe en el siglo XX. Las definiciones del Caribe como problema histórico y metodológico”. *Revista Mexicana del Caribe*, v. 3, Núm. 7, 1996, p. 74-96.

GLISSANT, É. “Espaço fechado, palavra aberta”. Trad. Diva Bárbaro Damato In: *Estudos Avançados*, 3 (7), Dez, 1989, p. 159-169.

_____. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce do C. A. Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

_____. *Poética da Relação*. Trad. Manuela Mendonça. Lisboa: Porto, 2011.

GONZALEZ, L. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: SILVA, L. A. et al. *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*. Brasília: ANPOCS, 1983, p. 223-244.

_____. “A categoria político-cultural da Amefricanidade”. *Primavera para as rosas negras: Lélia González em primeira pessoa...* Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, p. 321-334.

_____. “Nanny”. *Primavera para as rosas negras: Lélia González em primeira pessoa...* Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, p. 335-342.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Editora Cobogó, Rio de Janeiro, 2019.

MARIANI, B. *Colonização lingüística*. Campinas: Pontes, 2004.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

NASCIMENTO, G. *Racismo lingüístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

PETTER, M. “Línguas africanas no Brasil”. In: Gragoatá. Niterói, n. 19, 2. sem., 2005, p. 193-217.

QUIJANO, A. “Colonialidade do poder e classificação social”. In: MENESES, M. P.; SANTOS, B. de S. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almeida, 2009, p. 73-118.

VANSINA, J. “A tradição oral e sua metodologia”. In: KI-ZERBO, J. (Ed.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 139-166.

VERONELLI, G. A. “Sobre a colonialidade da linguagem”. In: *Revista X*, 2021, p. 80-100.

Artigo recebido em: 02 de fevereiro de 2021

Artigo Aprovado em: 25 de junho de 2021



FRONTEIRAS DO CONHECIMENTO e inovação nas Ciências Humanas

FRONTIERS OF KNOWLEDGE and innovation in the Humanities

FRONTERAS DEL CONOCIMIENTO y la innovación en las Humanidades

Alzira Lobo de Arruda Campos¹, Álvaro Cardoso Gomes² & Manoel Guaranha³

Resumo: Dos centros decisórios atuais proveio a palavra de ordem "inovação", entendida como aperfeiçoamentos da cibercultura digital restrita a seu polo técnico, assim como a utopia da "sociedade do lazer", com o "ócio produtivo", como seu corolário. Os países periféricos submetem-se ao imperialismo atual, que substituiu a bandeira de civilizar e cristianizar os povos "selvagens" por uma utópica "democracia digital". Sob a primeira bandeira, os burgueses conquistadores dos séculos XV ao XVII conquistaram e colonizaram continentes inteiros, em benefício exclusivo da Europa. Sob a segunda, a humanidade é colonizada pelos centros nos quais bate o coração do capitalismo contemporâneo, transformando-se em consumidora compulsiva de novidades tecnológicas, vistas como garantidoras de prosperidade material e espiritual globais. A impossibilidade de países "em desenvolvimento" conseguirem alcançar a sociedade utópica

¹ Alzira Lobo de Arruda Campos é Mestra e Doutora em História Social (FFLCH/USP); Livre-docente em Metodologia da História (FHDSS/UNESP); docente do Mestrado em Ciências Humanas da Universidade Santo Amaro (UNISA). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7264-9368>. Email: loboarruda@hotmail.com.

² Álvaro Cardoso Gomes é Doutor, Livre-docente e Titular em Literatura Portuguesa (USP). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8672-527X>. Email: acgomes@uol.com.br.

³ Manoel Guaranha é Mestre e Doutor (FFLCH/USP); Professor Titular do Mestrado em Ciências Humanas da UNISA. Professor da FATEC – Faculdade de Tecnologia do Estado de São Paulo. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8676-601X>. Email: manoel.guaranha@gmail.com.

repousa no fato constatado, desde a década de 1980, que sem as competências técnicas requeridas pelo capitalismo o homem perdeu o seu valor de mercado.

Palavras-chave: fronteiras do conhecimento; inovação; desigualdade.

Abstract: From the current decision-making centers came the word "innovation", understood as improvements of digital cyberculture restricted to its technical pole, as well as the utopia of the "leisure society" with "productive leisure" as its corollary. The peripheral countries submit to present-day imperialism, which replaced the banner of civilizing and Christianizing the "savage" peoples with a utopian "digital democracy." Under the first flag, the bourgeois conquerors of the fifteenth and seventeenth centuries conquered and colonized whole continents, for the exclusive benefit of Europe. Under the second one, humanity is colonized by the centers in which it beats the heart of contemporary capitalism, becoming a compulsive consumer of technological novelties, seen as guarantors of global material and spiritual prosperity. The inability of developing countries to achieve the utopian society lies on the fact that since the 1980s, without the technical skills required by capitalism, man has lost his market value.

Keywords: frontiers of knowledge; innovation; inequality.

32

Resumen: De los actuales centros de toma de decisiones surgió el eslogan "innovación", entendido como mejoras de la cibercultura digital restringidas a su polo técnico, así como a la utopía de la "sociedad del ocio", con la "inactividad productiva" como su corolario. Los países periféricos se someten al imperialismo actual, que ha reemplazado la bandera de civilizar y cristianizar a los pueblos "salvajes" con una "democracia digital" utópica. Bajo el primer estandarte, la burguesía conquistadora de los siglos XV al XVII conquistó y colonizó continentes enteros en beneficio exclusivo de Europa. Bajo el segundo, la humanidad es colonizada por los centros en los que late el corazón del capitalismo contemporáneo, convirtiéndose en un consumidor compulsivo de novedades tecnológicas, vistas como garantes de la prosperidad material y espiritual global. La imposibilidad de los países "en desarrollo" de lograr la sociedad utópica se basa en el hecho de que, desde la década de 1980, sin las habilidades técnicas requeridas por el capitalismo, el hombre ha perdido su valor de mercado.

Palabras clave: fronteras del conocimiento; innovación; desigualdad.

INTRODUÇÃO

No cenário globalizado e mundializado do mundo contemporâneo, marcado pela chamada IV Revolução Industrial, estruturada por meio da comunicação digital, convém submeter a um escrutínio mais cuidadoso o conceito de uma sociedade do lazer, apresentado não como uma utopia, mas como o finalismo incontestável da marcha da civilização para o progresso material, indicando as conquistas espirituais como corolários necessários. Visão atraente, pela qual a exploração do homem pelo homem cessaria ou se desenvolveria em limites condizentes com a dignidade humana. O trabalho, por fim e como mercê do desenvolvimento do capitalismo financeiro e comunicacional, perderia o caráter de sofrimento, nele impresso até etimologicamente. Poderíamos todos, dessa forma, ao Sul ou ao Norte do Equador, dedicarmo-nos ao "ócio produtivo" de uma sociedade do lazer. Ao ócio já usufruído pelos cidadãos atenienses, do V Século, graças à existência de escravos, é óbvio. O empréstimo de uma expressão aplicada a uma sociedade de eupátridas impressiona pelo anacronismo, mas surpreende ainda mais pela contradição que apresenta com o mundo atual, como o conhecemos, com suas desigualdades abissais entre povos ricos e pobres, entre indivíduos ricos e miseráveis. O conceito de alienação proposto por Marx exacerbou-se: não só o homem perdeu o controle sobre o produto de seu trabalho, como ele próprio se tornou nocivo aos lucros, reconfigurando a utopia do lazer na distopia do não trabalho. O capitalismo atual lucraria se um terço da humanidade desaparecesse. As explicações mais coerentes que têm surgido na grande área das ciências humanas cuidam dessa questão à luz da emergência do proletariado, como consequência direta da primeira revolução demográfica da história, registrada no século XVIII, verificando a inserção das classes subalternas no sistema capitalista e o seu protagonismo nas revoluções dos séculos seguintes. O modelo analítico assim surgido vem apontando para os problemas que o desenvolvimento do capitalismo, como forma hegemônica de produção, trouxe à humanidade, destacando o abismo que se abriu entre países ricos e pobres, empresários e trabalhadores, desenvolvimento econômico e destruição da natureza. Novos modelos interpretativos surgem, revelando a exaustão dos modelos tradicionais, derruídos por dúvidas demolidoras de velhas certezas.

TEMPO PRESENTE E INOVAÇÕES: o breve século XXI

A explicação do mundo atual coloca problemas complexos, na medida em que se revela em termos sempre obscuros, solicitando luzes múltiplas de

disciplinas variadas: história, geografia, demografia, economia, antropologia, psicologia, filosofia, além das ciências biológicas, físico-naturais e exatas. A chave, entretanto, permanece no campo da história, uma vez que os dias em que vivemos explicam-se, em parte, pelos dias que imediatamente os precederam, pondo em discussão o século dramático em que viveu o mundo após o início da Primeira Guerra Mundial, em agosto de 1914. Esses acontecimentos subverteram e dramatizaram em limites até então inimagináveis o século XX e se prolongaram em nossa vida por inumeráveis consequências, uma vez que a atualidade se nutre de séculos passados, prolongando experiências muito mais distantes daquelas que imediatamente a antecederam. A esse respeito, vale lembrar que todos nós temos a tendência espontânea de considerarmos o mundo que nos rodeia na duração única de nossa breve existência e de ver a história como um filme rápido no qual tudo se mistura ou se sucede: guerras, crises políticas, jornadas revolucionárias, revoluções, crises econômicas, modas intelectuais, artísticas, relações sociais ou de poder. Entretanto, podemos constatar que a vida dos homens implica muitas outras realidades que não podem ser incluídas nesse filme de acontecimentos: o espaço no qual vivem, as formas sociais que os aprisionam e decidem sobre a sua existência, as regras éticas, conscientes ou inconscientes, às quais eles obedecem, suas crenças religiosas e filosóficas, a civilização que lhes é própria. Essas realidades têm uma vida muito mais longa do que a nossa e nós não somos capazes, no curso de nossas existências, de acompanhar por inteiro a sua transformação. De modo comparativo, observamos que o mundo físico que nos rodeia – montanhas, rios, glaciares, praias – deforma-se seguramente, mas em uma evolução tão lenta que ninguém é capaz de perceber esse processo com seus próprios olhos, sem referências a um passado longínquo e sem o auxílio de estudos e de medidas científicas que ultrapassem os limites de nossa única observação. A vida das nações, das civilizações, os comportamentos psíquicos ou religiosos que têm uma imutabilidade aparentemente menor, não se altera no decorrer de gerações e gerações, demonstrando a importância de forças profundas que se incorporam à nossa vida e modelam o mundo (BAILLE et. al., [s.d.], pp. 3-4). A aceleração da globalização, a partir de 1960, provocou consequências políticas e culturais profundas ao assumir a forma de um mercado global hegemônico e sem controles. Em primeiro lugar, acentuou dramaticamente as desigualdades entre os homens e as nações, criando importantes tensões sociais e políticas, diante da impossibilidade prática de vastas populações, em especial no mundo subdesenvolvido, de aceder aos benefícios prometidos pelo capitalismo

atual. A tecnologia tem um enorme poder na contemporaneidade, provocando uma revolução constante na economia e na política, em escala global, pois o imperialismo contemporâneo apoia-se necessariamente em seu domínio sobre a tecnologia. Entretanto, é preciso que esse imperialismo seja analisado à luz das revoluções que deram forma ao mundo em que vivemos. Não vamos falar, neste momento, da sequência das revoluções que arrancaram do poder os governantes de direito divino, substituindo a expressão "em nome de Deus" por aquela que subsiste na imensa maioria das nações atuais: "em nome do povo". Da Revolução Americana de 1776, à Francesa de 1789 e à de Outubro de 1917, os proletários passaram a ocupar a boca de cena do xadrez geopolítico internacional, lutando por conquistas na esfera de produção e na organização da sociedade em geral. A bandeira da igualdade, liberdade e fraternidade espalhou-se pelo mundo todo, tingindo, de modo desigual, a totalidade dos países. Na linha seguida por esta reflexão, urge tratar de uma revolução que se apresenta, inexorável, como um obstáculo à utopia construída pelo Primeiro Mundo (ao que parece, o Único Mundo). Trata-se da Revolução Demográfica que ocorreu, pela primeira vez na história, no século XVIII, dobrando ou triplicando a população europeia, fato que inquietou as autoridades e estimulou os cientistas a encontrar respostas a como alimentar, vestir e aproveitar esse *superavit* humano, nos quadros nacionais ou imperiais estabelecidos. A modificação profunda na estrutura da população europeia provocou os primeiros estudos de demografia, mas durante muito tempo ainda se ignorou qual era o sentido e a amplitude desse fenômeno. Foi preciso aguardar o *Ensaio sobre a lei da população*, do inglês Malthus, no fim do século, para que houvesse o reconhecimento geral de que a população havia aumentado. Malthus, amedrontado com as consequências desse aumento, aconselhava a restrição voluntária dos nascimentos. Com efeito, a população da Europa havia permanecido estável por séculos: do século XIII ao início do XVIII ela pouco variou quantitativamente. Não pelo fato de se ter conservado imóvel, pois ela conheceu uma série de catástrofes demográficas: guerras, fomes e, sobretudo, epidemias, que cavaram verdadeiros abismos na curva da população. Mas os buracos eram depressa cobertos por uma natalidade extremamente vigorosa, mas que não chegava a elevar o número de homens além de certo nível, uma vez que a mortalidade era também muito elevada por causa das condições de vida e dos recursos limitados de que se dispunha. A população estava de alguma forma constringida pela natureza. A barreira que parecia infranqueável foi transposta no século XVIII. As explicações sobre o aumento populacional variaram: o progresso

da medicina, o aumento de nascimentos, a diminuição da mortalidade pelas guerras menos longas, menos frequentes e menos devastadoras. A explicação mais plausível ligou-se à diminuição da mortalidade causada pela melhoria da nutrição. Durante longo tempo, uma parte importante da população europeia tinha sido subalimentada, oferecendo uma resistência mínima às doenças. Depois do século XVI, a alimentação da população da Europa pouco a pouco se transformou, como consequência da descoberta da América, que permitiu a introdução de plantas novas. O milho teve uma importância considerável na melhoria da dieta alimentar, porque o rendimento dessa planta é muito superior à do trigo, pois além de ser consumida diretamente, na forma de pães ou sopas, permite um consumo indireto, por servir para engordar animais, especialmente as aves. A batata, impropriamente chamada de inglesa, também procedeu da América e seguiu o mesmo caminho do milho: da Espanha passou para a Itália, Alemanha, Inglaterra e França. Milho e batata são as razões mais profundas de o século XVIII não ter conhecido as fomes generalizadas dos séculos anteriores. A revolução demográfica teve profundas repercussões sobre a estrutura social e política da Europa, tornando a população mais jovem e mais dinâmica. É preciso ressaltar que o recuo da mortalidade se manifestou não nas classes que comiam à vontade, a nobreza e a burguesia, mas nas classes populares – artesãos e camponeses. Foram, assim, as classes mais desvalidadas que conheceram uma sobrecarga de indivíduos, passando a viver mais, porém em condições sempre insatisfatórias (GODECHOT, 1958, pp. 282-289).

As inovações dos saberes consequentes ao aumento vertiginoso da população acima esboçado produziram as análises que conhecemos, mas que nos interessam, especialmente, pelo temor que o aumento demográfico ocorrido nas camadas mais pobres da população produziu nos donos do poder daquele momento histórico. Foi justamente a revolução demográfica que provocou a industrial e as demais que a sucederam. Essa revolução continua em andamento: hoje somos sete bilhões e trezentos milhões de habitantes. As grandes conquistas proletárias dos três últimos séculos sobreviverão a uma época em que o homem perdeu o seu valor de mercado? É a pergunta que os modelos analíticos tradicionais procuram responder, demonstrando uma relativa exaustão para incluir no seu *corpus* teórico as novas racionalidades impostas pelas inovações surgidas na esfera de produção e nas relações sociais do mundo globalizado. Inovações, evidentemente, que extrapolam muitíssimo o campo tecnológico. O extraordinário desenvolvimento das Ciências no século XIX, atrelado à 2.^a Revolução Industrial,

levou a uma supervalorização das teorias positivistas de Comte, do determinismo de Taine, da antropologia criminal de Lombroso, entre outros. Histórica e culturalmente, verifica-se uma submissão das Artes a princípios científicos, o que concorre para o surgimento dos “romances de tese”, híbridos de ensaio e ficção, como acontece exemplarmente em autores como Émile Zola (*Thérèse Raquin*) e Aluísio Azevedo (*O Cortiço*). Nesse viés, a ciência da época foi ideologicamente manipulada para fornecer suportes racionais a teorias discriminatórias de determinadas categorias sociais, como nos casos de judeus, negros, índios, homossexuais, criminosos, leprosos ou loucos. E, obviamente, os pobres, personagens necessárias ao arcabouço ideológico das discriminações em pauta, no passado e no presente.

FRONTEIRAS, DIVERSIDADES E PLURALISMO CULTURAL nas Ciências Humanas

As explicações mais coerentes que têm surgido na grande área das ciências humanas cuidam da questão acima à luz da emergência do proletariado, como consequência direta da primeira revolução demográfica da história, verificando a inserção das classes subalternas no sistema capitalista e o seu protagonismo nas revoluções dos séculos seguintes. O modelo analítico assim surgido vem apontando para os problemas que o desenvolvimento do capitalismo, como forma hegemônica de produção, trouxe à humanidade, destacando o abismo que se abriu entre países ricos e pobres, capitalistas e trabalhadores, desenvolvimento econômico e destruição da natureza. Novos modelos interpretativos surgem, revelando a exaustão dos modelos tradicionais, derruídos por dúvidas demolidoras de velhas certezas. O campo que se abre a essas inquietações é tributário da bioeconomia, etnometodologia e micro-história, e concede ênfase ao "retorno da narrativa", estudada à luz da diversidade e da desigualdade. Traçam-se novos itinerários, baseados em "jogos de escalas", que destacam as fronteiras como palcos de conflitos constantes, mas também como áreas em que os processos culturais adquirem o máximo dinamismo.

Para alguns, a trans/interdisciplinaridade talvez aparente ser uma novidade fútil e até comprometedor da seriedade das ciências, baseadas, por princípio, em rigorosa metodologia especializada, que deve precisar as fronteiras entre as chamadas disciplinas. Essa ideia está na raiz da organização do conhecimento em “campos de caça” exclusivos de tribos acadêmicas específicas, que se

organizaram nos departamentos da universidade do século XIX. Nesse sentido, o poder acadêmico exercido pelos departamentos foi o responsável pelo estabelecimento de limites infranqueáveis entre os diversos campos do poder e não, como seria desejável, um procedimento oriundo da lógica científica. Nas estratégias fortemente competitivas por verbas e por prestígio, a especialização exorbitante do conhecimento assumiu tonalidades corporativistas, incentivando o espírito de *corpus* e até o protagonismo individual entre cientistas. Configurou-se, dessa forma, um campo fértil para a implementação de políticas autoritárias, que procuram coibir o levantamento de questões não alinhadas ao pensamento anticientífico e autoritário dos ocupantes momentâneos do governo da nação brasileira, dificultando e mesmo impedindo a proposição de soluções ligadas ao “pensar complexo” – necessariamente democrático e pluralista.

Vale relembrar que, em tempos anteriores à compartimentação do saber, os pensadores gregos, helenísticos, romanos e medievais eram filósofos, matemáticos, médicos, políticos, professores, poetas, dramaturgos, arquitetos, urbanistas e até teólogos, que produziam suas obras sem a menor preocupação em indicar a que área pertenciam. Assim é que refletiram sobre os grandes problemas que o homem viveu no passado e continua a viver em nossos dias, relacionados a indagações sobre o que somos, porque estamos aqui, o que são os astros, a Terra, a água, o fogo, as plantas, os animais, as doenças; enfim, como se organiza o ambiente e quais são as nossas circunstâncias existenciais. Dessa forma, formularam-se as primeiras teorias sobre fenômenos físicos, biológicos, geográficos e as suas manifestações no cotidiano da humanidade, como a natureza das relações sociais e das estruturas de poder, e o lugar que cada um ocupa na ordem social. A pesquisa e a criatividade – ou a inovação – concentravam-se no esforço em descobrir as formas mais eficientes de convivência e controle social, nas criações artísticas e filosóficas, que refletiam visões do mundo e o lugar do homem na grande ordem das coisas. Ao se conduzir por caminhos que escolheram, sem preocupações com fronteiras disciplinares, os cientistas do passado legaram à posteridade algumas das normas fundamentais para o exercício do pensamento lógico, metafísico e ético, que perduram ainda hoje. Nossos modelos de organização política e a ciência contemporânea são tributários de ideias herdadas de filósofos, matemáticos, historiadores, geógrafos, astrônomos, biólogos, físicos, alquimistas, que inovaram a ciência, em seu tempo.

Uma reflexão desse tipo parece ser indicada para que conheçamos o breve século XX, visto por Hobsbawm como "era dos extremos" (HOBSBAWM, 1995).

Extremos que, de alguma forma, figuram no título de novo livro desse mesmo autor – *Globalização, democracia e terrorismo* –, obra que traz cinco conjuntos de questões a requerer respostas claras e bem informadas: "a questão genérica da guerra e da paz no século XXI, o passado e o futuro dos impérios globais, a natureza e o contexto cambiante do nacionalismo, o futuro da democracia liberal e a questão da violência política e do terror" (HOBSBAWM, 2007, p. 10). Esses problemas transcorrem em um cenário mundial dominado pela aceleração contínua e crescente da espécie humana de explorar o planeta por intermédio da tecnologia aplicada à economia e à globalização, conceito este referente a "um conjunto único de atividades interconectadas que não são estorvadas pelas fronteiras locais" (HOBSBAWM, 2007, p. 10).

Globalização e mundialização, referindo-se, respectivamente, à homogeneidade das estruturas espirituais e materiais da humanidade, constituem conceitos recorrentes nos modelos analíticos atuais, mas ambos os termos devem ser submetidos a uma reflexão profunda sobre os significados que assumem abaixo ou acima do Equador. É o exercício que faz Gruzinski ao pensar sobre a mundialização "a partir de uma terra que não seria nem a Europa nem os Estados Unidos, uma periferia que se tem ainda como um inesgotável reservatório de exotismos e de primitivismos" (GRUZINSKI, 2014, p. 22). A respeito dos laços entre a mundialização e o amálgama generalizado dos homens e das sociedades sobre o planeta e do local em que se deteriam as mestiçagens, Gruzinski, incitado pelo espetáculo que assistia de centenas de milhares de homens e mulheres acompanhando a grande liturgia do *Círio da Virgem de Nazaré*, mostra a impossibilidade de fazer com que entrassem na mundialização as multidões de "caboclos desdentados", como se houvesse várias maneiras de nela se entrar, porque, em toda a parte do planeta, misturas se chocam contra barreiras e contra modelos de vida originários do Ocidente. As "relações ambíguas da mundialização e das mestiçagens" não se referem apenas ao presente, mas repousam nas estruturas gigantescas e enigmáticas de uma história que se define, há muito tempo, como planetária (GRUZINSKI, 2014, p. 22).

Com efeito, nos períodos históricos mais diversos, a ideia da mundialização estava prescrita na história dos impérios como o poder de nações sobre outras. O Império Romano chamava o Mediterrâneo de *Mare Nostrum* e tinha o objetivo de dominar a terra então conhecida. Sonho retomado por Alexandre da Macedônia, ao levar a civilização helenística para os quatro cantos do mundo. Quando da expansão geográfica dos séculos XV ao XVII, os três continentes então

conhecidos foram acrescidos de mais dois, que se transformaram em Europas de além-mar, descobertos, conquistados e colonizados por Portugal e Espanha, as potências terrestres, e Inglaterra e Holanda, as marítimas. O pluralismo precioso dos povos não europeus foi violentamente subjugado e uma identidade homogênea, cristã e europeia, colocou-se como a única porta possível para os milhões de seres que habitavam o continente americano, utilizados como escravos ou servos pelos colonizadores, ou, na melhor das hipóteses, como súditos de segunda classe. A África, por sua vez, como consequência do expansionismo capitalista moderno, adicionou mais um “ouro”, o homem negro, aos dois que já fornecia desde a Antiguidade (o branco – o marfim –, e o amarelo – o ouro propriamente dito). Na categoria de “ouro negro”, milhões de africanos foram traficados, vitimados pelo negócio mais rendoso da modernidade, até que a Revolução Industrial de meados do século XVIII (diga-se de passagem, financiada pelo ouro e diamantes do Brasil), tornasse a mão de obra escrava obsoleta, substituindo-a pelos trabalhadores assalariados. Embora sujeita às constrições do tempo e do espaço, trata-se do mesmo conceito de mundialização, submetido *mutatis mutandis* à mesma ideologia do lucro, que se baseia, hoje, na tecnologia de ponta. Portanto, a mundialização conheceu precedentes em épocas e regiões que se tem demasiada tendência a ignorar, como Gruzinski verificou nas avenidas de Belém do Pará, concluindo que esse conceito deveria ser abordado a partir de algumas ideias simples, a começar por procurar analisá-lo a partir do México, do Brasil, das costas da Índia ou da África. A descentralização do olhar é proposta, a fim de vencer “as armadilhas do etnocentrismo”. Por fim, seria essencial interrogar os atores desse fenômeno global, recolocando no mesmo cenário, “regiões, seres, visões e imaginários que o tempo separou”, vindo, resumidamente, a “mostrar que a história permanece uma maravilhosa caixa de ferramentas para compreender o que está em jogo, há vários séculos, entre ocidentalização, mestiçagem e mundialização” (GRUZINSKI, 2014, p. 23).

A caixa de ferramentas à qual se refere Gruzinski dificilmente poderia ser reduzida a inovações tecnológicas que se aplicassem em escala global a todos os seres e coisas do universo. É preciso fazer um esforço analítico para que se pense sobre o que está em jogo nesses conceitos de amplidão planetária para os moradores das periferias do capitalismo mundial, em sua imensa diversidade etnocultural, e na resistência que oferecem para assumir a identidade única proposta pela tecnologia global.

Na medida em que as sociedades se organizam, os homens se interessam em construir linhas divisórias, demarcando territórios e possessões, cujas fronteiras operam como mecanismos de autodefinição e autolimitação, favorecendo atores individuais, mas restringindo o seu significado. Desse prisma, é preciso observar que as fronteiras fechadas bloqueiam toda evolução e produzem processos de involução destinados ao esgotamento. Não obstante, as fronteiras são inevitáveis e necessárias, pois exercem a tarefa de preservação identitária e de valores culturais, significando uma superfície de fricção, que mantém vigente a consciência coletiva. A diversidade cria fronteiras, tanto como as fronteiras são fontes de diversidade. As fronteiras, assim como as sociedades, não são estáticas: elas se reformulam e mudam constantemente. A fronteira, em todas as discussões encetadas sobre a natureza unilinear ou pluralista das disciplinas, surge como conceito chave ao definir zonas de controle, no mundo e na academia. Nos dias atuais, até mesmo as ditas ciências exatas, as biológicas ou as físico-naturais apresentam as suas fronteiras em fermentação, como consequência direta ou indireta do aprofundamento dos problemas que atingem o homem contemporâneo (e os outros animais, plantas e paisagem físico-geográfica). As fronteiras reapresentam o conceito do "entre lugar" que há mais de 40 anos tem servido como ferramenta de trabalho reativada pela noção de diferença, a revelar a singularidade dos latino-americanos, rejeitada pela escola autocrática das metrópoles – reais ou presumidas. Trata-se de um "espaço entre" no qual os modelos tradicionais são postos em questão pela presença altissonante dos grupos situados nos porões sociais, explicados por núcleos tradicionais de poder, presentes nas universidades e na sociedade inclusiva. O homem brasileiro passou a ser analisado em termos latino-americanos. O espaço ideológico, físico, humano e intelectual, decorrente desse novo "entre lugar", tem sido ocupado por afros e indígenas, que já dispõem de universidades próprias, de grupos de trabalho e de políticas públicas específicos, trazendo inovações das mais importantes para o estudo da sociedade brasileira, a preponderante das quais se refere a uma história contada pelos próprios atores, sem a intermediação do "outro".

41

Nessa zona de lusco-fusco, uma inovação de fato se opera no capítulo concernente às discussões sobre o esgotamento de modelos teóricos ou metodológicos, que fazem parte da rotina acadêmica, e que, nos últimos tempos, vê-se colocada diante do fim da realidade unilinear. Como regra geral, o retorno da narrativa nas ciências sociais e a ênfase conferida a narradores populares remetem à questão dos grandes modelos de análise, assim como do privilégio

dados tradicionalmente a escalas macrológicas e ao tratamento quantitativo dos dados. O progresso e o avanço do conhecimento científico, concebidos como metas a atingir por meio de uma tecnologia de ponta, esbarram na existência da extrema diversidade humana. As estratégias políticas adotadas para governar ou administrar o pluralismo cultural, sob uma crescente influência da globalização, têm gerado reflexões com relação às dimensões pluralistas da cultura. As lutas conduzidas por indígenas e negros definem hoje como legítimas as suas culturas, assim como estimulam o respeito e a admiração por suas identidades, como indivíduos e como povos. As raças são tomadas pelo “delírio da modernidade” como um conceito para reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, atribuindo à cor o estatuto de uma ficção biológica. Desse modo, a raça foi designada pelos mundos euro-americano para funcionar como uma categoria originária, que, através de séculos, “terá sido a causa de devastações físicas inauditas e de incalculáveis crimes e carnificinas” (MBEMBE, 2017, p. 11).

A DIVERSIDADE DE ENFOQUES E A EXAUSTÃO de modelos tradicionais

O *Discurso do Método*, de René Descartes, ao propor a dúvida como base do método científico, inovou os procedimentos até então adotados pelos “homens do saber”, baseados na autoridade dos autores clássicos da Antiguidade greco-romana e nos doutores da Igreja.

O mundo digital da atualidade necessita de inovações semelhantes, isto é, de inovações que abalem as estruturas do saber produzido nos grandes centros mundiais, criando modelos analíticos que se liguem à realidade latino-americana e à brasileira, em particular. O conceito de realidade virtual deve atender a demandas de multidões de excluídos do universo em rede, pelo poder de um imperialismo econômico, que se apresenta como via única na atualidade. Nesse sentido, a pesquisa acadêmica, legitimada com uma poderosa ferramenta para o avanço do saber e do desenvolvimento humano, deve ser necessariamente democrática e inclusiva, atendendo a necessidades da humanidade situada em zonas periféricas das regiões em que bate o coração do capitalismo financeiro. O campo das inovações nas Ciências Humanas vem incluindo, de forma cada vez mais vigorosa, um escrutínio crítico sobre o uso e o alcance sociológico do equipamento digital, de alta precisão, posto à disposição do homem. As Ciências Humanas têm sentido, cada vez mais a necessidade de investigar o longo caminho

da incorporação de novas técnicas, balizado historicamente por confrontos entre povos, nações e classes sociais, às práticas sociais. Nesse caminho, os conceitos de classe, identidade, nação e fronteiras apresentam-se singularmente atingidos pela marcha da ciência. Algumas das conclusões de estudos mais preocupados com o homem do que com as matemáticas sociais já podem ser anunciadas. Assim, as inovações técnicas sugeridas como um *fiat lux* universal são vistas na aproximação inquietante que apresentam com esquemas tradicionais de colonização, em um processo insidioso e eficaz, que faz com que os "colonizados" se sintam confortáveis em sua situação.

A bandeira clássica de civilizar "povos primitivos", europeia e cristã, é renovada pela promessa de compartilhar a tecnologia digital com toda a humanidade. Promessa obviamente inalcançável para os deserdados da Terra, mas que, ao se apresentar como igualitária e "cidadã", remete a culpa da exclusão aos próprios excluídos. Essa reflexão não é de caráter iconoclasta, que objetive a destruição da tecnologia; pelo contrário, é um pensamento que vê a técnica como uma ferramenta poderosa para o desenvolvimento humano, a ser utilizada de acordo com parâmetros éticos da ciência e da sociedade. O ceticismo metódico e a dúvida cartesiana mereceriam ser renovados por modelos analíticos que refletissem sobre as novidades tecnológicas (as "inovações") que prometem uma utopia que vem, ao mesmo tempo, integrada a uma distopia: no modelo utópico ficam as classes do lazer, que se conectam ao universo em rede e imergem no "ócio produtivo"; no segundo, as classes do trabalho, fadadas ao desemprego e à miséria. A posição revolucionária assumida há trezentos anos por Descartes contra os saberes subjugados à autoridade civil ou à eclesiástica espelha-se na produção do conhecimento atual, por meio de trabalhos que rechaçam a visão unilinear de uma civilização ocidental, cujo núcleo acompanhou o deslocamento do coração do capitalismo da Europa para os Estados Unidos. No quadro planetário assim esboçado, a fronteira surge como conceito chave, pois se trata de demarcar zonas de controle, no mundo e na academia. A ambivalência da fronteira é destacada por numerosos autores, desde a sua gênese, como o faz Fernando Operé, ao observar que a multiplicidade dos primeiros homens, em pouco tempo tornou-se tão extensa, que eles deixaram de se entender, uma vez que as suas línguas eram diferentes entre si e não possuíam códigos comuns passíveis de serem compartilhados por todos. A Torre de Babel, imaginada como um suporte que salvaria os homens de um extermínio futuro foi uma lenda que apresentou uma solução impossível de alcançar. Assim, as línguas transformaram-se em fronteiras,

com códigos específicos decorrentes de “crenças, preconceitos e símbolos nacionais, construções tão necessárias como artificiais”. A diversidade constrói fronteiras, assim como as fronteiras criam a diversidade, configurando um movimento de dupla mão, a comprovar continuamente que as fronteiras e as sociedades não são estáticas e estão sempre se reformulando (OPERÉ, 2016, pp. 8-9).

A exaustão de modelos teóricos fundamentais ocorreu no campo das filosofias da história e das concepções macrossociológicas, que reduziram o indivíduo a categorias abstratas de extremas amplitudes. No século XIX, desenvolveram-se filosofias que tentavam dar um sentido à história, fortemente influenciadas pelas revoluções do século anterior. De certo modo, Marx, ao criar o materialismo histórico como o resultado da ligação entre uma teoria científica e uma prática revolucionária, permanece no âmbito da filosofia ao considerar que a evolução da humanidade está orientada para um fim. O mecanicismo e o finalismo dos modelos filosóficos foram analisados criticamente pelos historiadores da Escola Metódica e a dos Annales, os quais concordaram em rejeitar a possibilidade de se submeter a complexidade do real a um esquema rígido de explicação. Não obstante, subsistiram os prolongamentos do pensamento marxista, como nas teorias expressas por Georg Lukács em *História e Consciência de Classe* (BOURDÉ & MARTIN, 1983, p. 44). Sobre esse tema, Hobsbawm nota que, decorrido um século da morte de Marx, tornou-se óbvio que o marxismo decaía política e intelectualmente e que essa queda continuaria por mais 25 anos. Porém, sinais de sua recuperação começaram a se delinear para estudiosos do mundo dos negócios, que lembraram as previsões que Marx fizera sobre a globalização incontrolável da economia capitalista. Ao mesmo tempo, ocorreu a descoberta sobre o desenvolvimento, também incontrolável, da capacidade humana em produzir bens, processo que, em lugar de corresponder à teoria da evolução marxista que previa um futuro melhor, preparava o caminho para uma futura catástrofe ambiental. Um fenômeno mais difuso acompanhou a exaustão dos modelos clássicos de interpretação da sociedade, configurado pelo abandono das ideologias de mudança social e pela adesão a incentivos alternativos para o ativismo social, como as lutas em defesa de minorias, do meio ambiente e dos animais. Embora as mudanças intelectuais da segunda metade do século XX tenham se afastado das análises, programas e previsões políticas de Marx, a análise marxiana básica sobre o desenvolvimento e o *modus operandi* do capitalismo continua válida (HOBSBAWM, 2011, p. 346).

Os modelos analíticos apresentam-se cada vez mais flexíveis, opondo-se à dicotomia clássica que os classificava em categorias opostas: quantitativo versus qualitativo; positivismo versus interpretação; análise versus narrativa; realismo versus construtivismo; estrutura social versus cultura; nível individual versus nível emergente; conhecimento transcendente versus conhecimento objetivo. A interligação dessas categorias nos tempos atuais substitui a oposição binária clássica, identificando o caráter intersticial das ciências, proposto por Abbot (ABBOTT, 2001, p. 28). É nesses interstícios, situados nos buracos entre as formas unilineares do conhecimento, que se situam as grandes inovações epistemológicas e teóricas, que incluem nelas a tecnologia.

A sociedade da informação de nossos dias tem transformado paradigmas e apresentado conquistas excepcionais no campo material, com o apoio de novas técnicas, mas os problemas de base perduram. Desse prisma, podemos observar que os intensos fenômenos socioeconômicos decorrentes da internacionalização da economia mundial afetaram os países situados na periferia do capitalismo e as culturas não ocidentalizadas. A mundialização da atividade produtiva modificou em profundidade o papel dos Estados nacionais e os paradigmas do mercado de trabalho, criando aspectos paradoxais entre o Direito Internacional e o fato de o capitalismo global ter-se apossado por completo dos destinos da tecnologia, orientando-a exclusivamente para a criação de valor econômico. Nesse panorama de globalização/mundialização, os padrões gerais de acumulação estão sendo comandados pela liderança tecnológica. A técnica assumiu uma autonomia perigosa frente aos epistemes éticos e valores morais, assumidos pela humanidade no decorrer de sua história. Como consequência desastrosa dessa situação, há a concentração acelerada de renda, exclusões sociais e desemprego, em um mundo marcado pelo desequilíbrio ecológico, além de subsistir sob o risco de manipulação genética, podendo implicar até mesmo a redução da dinâmica de acumulação capitalista, por conta de uma eventual crise de demanda (DUPAS, 2001, p. 434).

A diversidade das abordagens da realidade brasileira, especialmente em sua bioeconomia, indica que estudos que focalizem temáticas africanas e indígenas são fundamentais para que a compreensão histórico-social se estenda, acolhendo novas versões que possam se opor ao modelo da utopia/distopia global. A questão referente à garantia de sobrevivência de sociedades alternativas na sociedade mundializada e globalizada de nossos dias é respondida por Descola quando declara que esses processos não significam, necessariamente, uma uniformização

dos modos de vida. Essa uniformização, no caso de acontecer, provocaria reações de defesa que viriam a realçar o caráter distintivo que cada sociedade ou grupo considera ser a marca de sua identidade. Tal processo implicaria um duplo movimento: uma tendência à unificação tanto das técnicas como das maneiras de pensar, o que provocaria movimentos de reação ou de defesa, que acabariam por realçar as diferenças. Não é preciso, segundo Descola, ver a mundialização como uma ocidentalização generalizada: as culturas sobreviveriam a esse processo, embora aderindo a alguns de seus aspectos materiais (DESCOLA, 2016, p. 50).

Os modelos teóricos existentes explicaram o tempo em que foram formulados, no qual a exploração da mão de obra humana estava submetida a contestações devastadoras, provenientes das jornadas revolucionárias do século XVIII. Do socialismo utópico à *Rerum novarum*, do anarquismo à dialética marxista, pensava-se sobre a amenização ou o fim das desigualdades sociais em todo o mundo. Portanto, tratava-se de um pensamento que se queria universal, pela união dos trabalhadores do mundo todo em uma luta contra a burguesia, que se apresentava igualmente unida em torno do liberalismo econômico. Objetivos e estratégias dessa luta, entretanto, variavam dramaticamente. A revolução seria sangrenta para anarquistas e socialistas, que viam na desigualdade social entre burgueses e proletários um obstáculo a eliminar. Para os liberais, a luta deveria ser substituída pela “solidariedade de classes” ou pela união pacífica entre capital e trabalho.

Como podemos ver, há concordâncias entre o que se passou na realidade histórica do passado e o que se passa nos dias atuais. Mas as dissonâncias são profundas e o modelo analítico adequado para o entendimento da globalização/mundialização é necessariamente trans/interdisciplinar, incluindo nele a filogênese histórica como eixo fundamental.

O núcleo das informações que a história nos oferece é essencial para que compreendamos um dos problemas mais letais que o capitalismo tecnológico traz em seu bojo, que é a perda do valor de mercado do homem, válida para a terça parte da população mundial. Esse problema merece concentrar as atenções dos cientistas sociais, pois é ele que explica grande parte dos dramas contemporâneos, como o desemprego, a situação dos refugiados e emigrados, a exaltação de correntes da extrema direita e a sua chegada ao poder em numerosos países, a degradação do meio ambiente, o aquecimento global. Trata-se de fenômenos e de circunstâncias que explicam a exaustão dos modelos tradicionais de análise, uma

vez que são “inovações” na história. Por esse motivo, esse tema tem sido estudado a partir de uma linha interpretativa filogenética, perfilhada nesta reflexão.

CONCLUSÕES

Como metáfora à Torre de Babel, poderíamos pensar que essa lenda representaria, às avessas, a linguagem digital: comum a todos, ela torna os diálogos impossíveis, uma vez que fortalece as fronteiras entre aqueles que detêm o capital tecnológico e aqueles que, desprovidos desse capital, não têm acesso ao universo em rede e ao trabalho. Nesse sentido, a reificação das relações de produção, como um fenômeno visto por Marx como consequência de a Revolução Industrial ter alienado o trabalhador do resultado de seu trabalho, que passou a ser vendido como uma mercadoria qualquer, apresenta-se no seu nível mais extremo na atualidade. O homem, desprovido da técnica, perdeu o seu valor de mercado; não é mais uma “coisa”, mas uma “não coisa”. Esse dado inquietante e novo na história da exploração do homem pelo homem explica as levas de imigrantes atirados ao mar e o levantamento de fronteiras materiais, jurídicas e culturais que relegam um terço da humanidade a uma escória, da qual o mundo desenvolvido se quer livrar. Qualquer exercício de síntese sobre o mundo em rede e os conceitos que dividem a humanidade não mais em classes, mas em categorias classificadas pelo acesso que têm (os "nativos digitais") ou não (os "imigrantes") ao computador está sujeito evidentemente às controvérsias que marcaram no passado e marcam no presente as pesquisas sobre assuntos polêmicos, especialmente quando tratam de problemas da contemporaneidade, que relacionam a prática social à teoria científica.

A Torre de Babel, por outro lado, alastrou-se à área do conhecimento mais geral e às universidades brasileiras, por meio de um equívoco nefasto ligado à ideia de que as ciências humanas não são ciência, mas informações descartáveis que não contribuiriam em nada para o desenvolvimento humano e o progresso da nação brasileira. Nessa linha, as universidades públicas seriam instituições marcadas pela balbúrdia (uma imagem que remete à Torre de Babel). Com efeito, trata-se de um retrocesso na história do homem na Terra, pois as grandes inovações foram decorrências diretas das humanidades e foi nelas que a universidade nasceu. A esse respeito, Zeferino Vaz concebe ser incompreensível o debate que ele observou (e que hoje se renova), pelo qual universidades

humanistas e técnicas ou científicas são postas em posições antagônicas. Incompreensível, por ser um conceito antiético e por ir de encontro frontal com a própria concepção de universidade, que significa unidade na universalidade dos conhecimentos humanos, isto é, a crença na existência de um denominador comum, um sentido direcional único, em todas as atividades humanas. Nesse contexto, as técnicas devem ser vistas como subordinadas “ao bem-estar do homem, e não o homem subordinado à técnica” (VAZ, *apud*: ATVARS, 2019, p. A2).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBOTT, Andrew Delano. *Chaos of disciplines*. Chicago: The University Chicago Press, 2001.

ATVARS, Teresa Dib Zambon. Sobre balbúrdias, filosofia e universidades públicas. *O Estado de São Paulo*, 13/5/2019. Disponível: <https://opinio.estado.com.br/noticias/espaco-aberto.sobre-balburdias-filosofia-e-universidades-publicas.70002826167>. Acesso: 20/02/2020.

BAILLE, Suzanne, BRAUDEL, Ferdinand. & PHILIPPE, Robert. *Le Monde Actuel. Histoire et civilisations*. Paris: Librairie Classique Eugène Belin, [s.d.].

BOURDÉ, Guy e MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1983.

DESCOLA, Philippe. L'anthropologie de la nature. Aula inaugural da cátedra de L'anthropologie de la nature, pronunciada por Philippe Descola no Collège de France. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57e. année, n.º 1. Paris: jan. fev. 2002.

—————. *Outras Naturezas, outras Culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.

DUPAS, Gilberto. Os grandes desafios da economia globalizada. *Brasil: um século de transformações*. Organização Ignacy Sachs, Jorge Wilhelm e Paulo Sérgio Pinheiro. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

GODECHOT, Jacques. Les Révolutions. *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire Universelle III. De la Réforme à nos jours*. Paris: Éditions Gallimard, 1958.

GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.

HOBSBAWM, Eric J. *Mundos do Trabalho*, São Paulo: Editora Paz e Terra, 3ª Edição, 2000.

_____. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Como mudar o mundo: Marx e o marxismo, 1840-2011*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Tempos fraturados. Cultura e Sociedade no Século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. 2ª Edição. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2017.

Artigo Recebido em: 22 de fevereiro de 2021.

Artigo Aprovado em: 18 de junho de 2021.



**AS IDENTIDADES ASSIMILADAS, POR MEIO, da colonialidade notas
de narrativas do Pensamento Descolonial**

**ASSIMILATED IDENTITIES, THROUGH, coloniality notes on narratives
from Descolonial Thought**

**IDENTIDADES ASIMILADAS, A TRAVÉS, de la colonialidad apuntes
sobre las narrativas del Pensamiento Descolonial**

Ancel Afonso Quaresma Ajupate¹ & Gabriel Ambrósio²

Resumo: Pretendemos trazer uma abordagem sobre o assunto que nos incomodam, que muitas das vezes, debatemos em situações (in) formais dos nossos lócus- geoistórico, Guiné-Bissau, Angola, a partir do Brasil onde durante anos passamos as nossas vidas acadêmicas e sociais, que contemplam nossos *bios*. As nossas vidas são premiadas por leituras, reflexões teóricas sobre as identidades pós-coloniais e colonialidade. O artigo é um desafio sobre as nossas inquietações perante o imaginário social do sujeito colonial, neste caso, fazendo alusão a dois países; Angola e Guiné-Bissau. Refletimos a partir do Brasil que é também um país colonizado, e as identidades assimiladas por meio da colonialidade é nosso arquivo que abriremos entre outras janelas reflexivas, sobretudo, a religião, educação e a colonização epistêmica que serve de subsídios para ilustrar nosso pensamento.

Palavras- Chave: Decolonialidade; reflexões imaginárias; bios; lócus geoistórico, colonialidade.

¹ Mestre pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). E-mail: ancelquaresma@gmail.com.

² Mestre pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). E-mail: ambrosionuni@gmail.com.

Abstract: We intend to bring an approach on the subject that bothers us, that many of the times, we debate in (in) formal situations of our geo-historical locus, Guinea-Bissau, Angola, from Brazil where for years we spent our academic and social lives, which contemplate our bios. Our lives are rewarded by readings, theoretical reflections on post-colonial identities and coloniality. The article is a challenge about our restlessness before the social imaginary of the colonial subject, in this case alluding to two countries; Angola and Guinea-Bissau. We reflect from Brazil, which is also a colonized country, and the identities assimilated by means of coloniality is our archive that we will open among other reflective windows, especially religion, education and the epistemic colonization that serves as subsidies to illustrate our thought.

Keywords: Decoloniality; imaginary reflections; bios; geohistorical locus, coloniality.

Resumen: Pretendemos aportar un enfoque sobre el tema que nos preocupa, que muchas de las veces, debatimos en (en) situaciones formales de nuestro locus geo-histórico, Guinea-Bissau, Angola, desde Brasil donde durante años pasamos nuestra vida académica y social, que contemplan nuestras bios. Nuestras vidas se ven recompensadas por las lecturas, las reflexiones teóricas sobre las identidades poscoloniales y la colonialidad. El artículo es un desafío sobre nuestra inquietud ante el imaginario social del sujeto colonial, en este caso, aludiendo a dos países; Angola y Guinea-Bissau. Reflexionamos desde Brasil, que también es un país colonizado, y las identidades asimiladas por medio de la colonialidad es nuestro archivo que abriremos entre otras ventanas reflexivas, especialmente la religión, la educación y la colonización epistémica que sirven de subsidios para ilustrar nuestro pensamiento.

Palabras clave: Decolonialidad; reflexiones imaginarias; bios; locus geohistórico, colonialidad.

INTRODUÇÃO

Ainda não desaprendi as tolices esotéricas e pseudo- intelectualizadas que a lavagem cerebral da escola forçou em minha escrita.

ANZALDÚA. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo, p. 229.

A influência da escola é inegável para todos os colonizados. Primeiro, é preciso seguir o padrão da escrita em si, segundo, reproduzir o que foi pensado no Norte global. Para isso, pensar os países com a herança da assimilação tem sido um desafio para a geração de jovens pesquisadores oriunda das ex- colônias

portuguesas? Assim como as comunidades invadidas culturalmente pela violência militar, religiosa e epistêmica que os colonizadores impuseram e naturalizaram que não seguimos sem antes repensar e criticar. Aliás, as visões ideológicas políticas contemporaneamente assumidas na pós-independência, não fizeram sentir a nossa cosmovisão epistêmica do pensamento começando pela fé. O teórico latino-americano Ramón Grosfoguel (2020) Em “Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada”, evidencia a hierarquia até na religião. A cultura ocidental foi construída com base vertical e não horizontal. Como eram muitas culturas antes do contato com essa cultura ocidental, por isso, para nós a fé não se trata de vinculação a uma denominação religiosa. Contudo, quando pensamos e defendemos o modelo religioso imposto até na forma de reza é mais complexo. Essa visão religiosa que se propaga nas comunidades africanas, e suas intolerâncias que nos preocupam. Como a educação dos nossos países não conseguiu recriar-se? Quem são os livros sagrados? Os livros clássicos de teóricos da educação para trazer um exemplo dessas evidências da colonialidade conforme Anderson Ribeiro Oliva (2020) em *Lições sobre África: colonialismo e racismo nas representações sobre África e os africanos nos manuais de História*, há toda necessidade de pensar não só o material para o ensino, mas a língua do ensino também. Estas epistemologias ocidentais negam a contribuição dos lugares que sofreram a violência colonial que são vistos como subalternos. Igualmente, epistemologias não conhecidas ou entendidas de forma errônea pelos ‘imperialistas’. Reproduzem mais os estereótipos por meio da colonização que as universidades que operam no viés ocidental. No entanto, é imperativo nos sujeitos que sofreram as violências coloniais, trazemos a obrigação de produzir pensamento decolonial da maneira que possibilita um mundo pluriversal de saberes.

Como o eurocentrismo através da educação tem se reproduzido de forma que os rastros da ocidentalização. Grosfoguel (2020) adianta a crise civilizatória está enraizada, mas vai desmoronar a força da hegemonia eurocêntrica. O escritor guineense Marcelo Aratum (2013) num dos romances *As Lágrimas de uma mulher: os culpados*, que, entretanto, critica a visão educacional sem contextualização da realidade dos países colonizados por Portugal. Nós temos evidência dessa educação que aqui estamos nos referindo, pois um de nós teve a experiência na Guiné-Bissau e outro em Angola. Os nossos *bios* confirmam a identidade educacional ocidentalizada. Para analisar essas nossas histórias por meio do giro decolonial reflexivo, o intelectual Nelson Maldonado-Torres (2020)

em “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas reflexões básicas” auxiliam-nos nas reflexões sobre essas realidades vividas pelos sujeitos. Mas poderíamos dialogar as educações anteriores da colonialidade, esse e outros assuntos que iremos refletir de forma matemática sem presença de números.

Pensamos este artigo a partir de figura geométrica que é triângulo que espelhará nossa reflexão de Guiné-Bissau, Angola e Brasil, estes *locus geoistórico* influenciaram o nosso pensar. As identidades assimiladas por meio da colonialidade e com as notas de narrativas do pensamento da decolonialidade perceberam que esta assimilação por intermédio das experiências vividas e também nas pesquisas acadêmicas nas instituições superiores de ensino no Brasil entendeu que o mundo acadêmico navega mais no mundo ocidental. Sabemos também que nossos programas de ensino refletem esta influência da epistemologia ocidental.

Nossos discursos críticos biográficos a partir do hemisfério Sul, sendo sujeitos fronteiriços somos obrigados a falar de nós por meio de escritos. Pois, a cultura da escrita é que predomina no fazer científico no ocidente. Entretanto, nos nossos *locus geoistórico* ainda prevalecem à produção de saberes pela via oral, preservando-se a memória coletiva/individual. As nossas vivências e experiências, compreendemos que os conhecimentos se manifestam nos corpos, nos espaços onde a comunidade se junta e partilha entre si e com os outros. Grosfoguel (2020) traz uma reflexão teórica sobre a civilização ocidentalizada. E outro pesquisador teórico argentino afirma que:

O pensamento crítico de fronteira é a resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. Ao invés de rejeitar a modernidade para se recolheram num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/ redefine a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias das subalternas localidades no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial, em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada. (MIGNOLO, 2015, p. 187).

Nós, sujeitos que fomos atingidos pela colonialidade estamos repensando a epistemologia eurocêntrica, para rejeitar essa assimilação voluntária e reafirmarmos a partir das cosmologias considerados periféricas – Guiné Bissau, Angola. Angola e Guiné-Bissau têm línguas e suas visões epistemológicas silenciadas, apagadas pelo poder colonial. Portanto, a modernidade ocidental é reforço daquilo que Boaventura Sousa Santos (2009) diz “o pensamento ocidental é abissal” a epistemologia ocidental demonizam ou minam os lugares que

sofreram a colonização, por meio dos teoremas euro-norte-americano e também as universidades que pautam pelo ensino das teorias ocidental que reflete o imaginário social do sujeito colonizado assim, como do sujeito colonizador, através das teorias fantasmagóricas sobre os lugares que sofreram a violência colonial. Trazendo aqui, o intelectual argentino Mignolo (2015, 2017) que diz “modernidade não contempla os sujeitos que sofreram a violência colonial” é jogada para continuar subjugar condenados desta planta como que não contribuíram para o avanço da humanidade.

Retomando o título instigante as identidades assimiladas por meio da colonialidade, vêm logo em nossas cabeças um episódio do ministro de interior da Guiné-Bissau num evento de juramento de novos militantes, ao usar da palavra fê-lo em Português e gaguejou como uma criança que começou a aprender a ler. Isso mostra forte a colonialidade linguística no país, falar a língua portuguesa, ou seja, língua imposta ou hegemônica é visto como a civilidade, por isso o ministro tentou entrar neste pacote visto como a civilidade ao fazer seu discurso em língua portuguesa. Poderia ter usado a língua guineense que ele falada no dia a dia. Contudo, quando pensamos no contexto da Guiné-Bissau e Angola é perceptível que a língua portuguesa para sujeitos coloniais é língua de prestígio social. Por isso, que muitos se envergonham, quando perguntam “você não sabe falar português?” E tem vergonha de afirmar que não sabe, pois é a maneira de ser visto como *gintiu* (incivilizado).

Além do termo *gintiu* na língua guineense, por exemplo, na língua kikongo fala-se *mwana futa* (como não sendo assimilado, não é da cidade). Ou seja, atrasado no imaginário colonial reinante. Nós falamos sem medo, pois nas nossas narrativas essa civilização fez muito no apagamento ou extermínio da língua-*Linguicídio*. Mas ainda assim, há reexistência junto dos sujeitos na contemporaneidade.

Acrescentando, por exemplo, no capítulo do livro com título “A colonialidade nos domínios da linguagem”, organizado pelo professor Edgar César Nolasco, nele, eu afirmo que: “A minha pátria é a minha língua materna, está dentro de mim em todos os lugares que passo, é perceptível essa marca (in) pagável que está dentro do meu corpo” (AJUPATE, 2019, p. 123). Ao verificamos a citação anterior nos sentimos contemplados com nossas línguas maternas que foram silenciadas pela violência colonial/ linguística, em que o português é a língua de ensino e oficial. Lembramos os silenciamentos ocorridos durante as

aulas de língua portuguesa, com receio de errar e também por não termos fluência nesta língua. Essa imposição colonial linguística tem sido usada no ensino formal, desprestigiando as línguas maternas, por exemplo, o Mandjako, na Guiné-Bissau e o Kikongo na Angola. Ambas as línguas maternas dos autores deste artigo, sendo Mandjako a língua materna de Ajupate, pertencente ao lócus Guiné-Bissau. E Ambrósio, tem o kikongo como a primeira³ língua de sentir, falar, ver, entender os sinais da natureza e das primeiras contemplações no meio sociocultural.

O intelectual uruguaio Hugo Achugar, no seu livro *Planetas sem boca*, afirma que: “O sujeito social pensa, ou produz conhecimento, a partir de sua ‘história local’ a partir do modo que ‘lê’ ou ‘vive’ a ‘história local’ em virtude de suas obsessões e do horizonte ideológico em que está situado”. (ACHUGAR, 2006, p. 29). Compreendemos que o conhecimento está em qualquer lugar e em qualquer que seja e os sujeitos que ali se encontram são detentores e produtores desses saberes. Não como o pensamento ocidental vem afirmando através das suas teorias que os lugares colonizados não contribuíram para a evolução da humanidade, o que ouve com a invasão dos europeus aos outros continentes principalmente o continente africano é *epistemicídio* que é distribuições dos elementos ou fontes que registra pensamento ou a civilização destes povos, para depois vieram com suas teorias que estes lugares não contribuíram para evolução da humanidade. Nesta ótica o pensamento decolonial veio para reconstruir e reencontrar as memórias apagadas e silenciadas, por isso Ambrósio e Ajupate vemos a necessidade de produzir o pensar neste viés de decolonialidade, pois, somos sujeitos que sofreram a violência colonial. Destruir essa violência dentro de nós é legítimo conforme Fanon afirma em *Os condenados da Terra* (2010). O processo descolonial de desnaturalizar assimilação, as narrativas criadas sobre o poder colonial que envolve essa nossa compreensão.

No dia 07 de junho de 2021, assistimos a um episódio muito lamentável do reforço da violência colonial/linguística e que muitas vezes as instituições do Estado naturalizam estas violências coloniais. Um exemplo dessa violência

³ Cf. No livro com título de *Áfricas Ocultas* (2015) Ambrósio tratou dessa questão com mais ênfase.

ocorreu em República da Guiné-Konacry, um Imame⁴ líder religioso do islã foi condenada a 12 meses de prisão por rezarem com os fiéis na sua própria língua local *maliké* é não no árabe como é de costume da reza, e obrigaram-lhe a pagar 1000 mil francos Guiné cerca de 150 euros. Isso é a continuação gritante da violência colonial, além do sujeito ser trancado por causa da sua religião local e também é proibida a utilização da sua própria língua. Por isso, que escolhemos estes desafios às identidades assimiladas por meio da colonialidade este fato mostra a continuação do silenciamento dos sujeitos colonizados, o Estado que deveria ser defensor do cidadão é um conivente com esta violência colonial. Entretanto vale a pena pensar no livro do intelectual argentino Achugar (2006) não existe língua inferior à outra, todas elas produzem o saber e Achugar afirma que:

Quem não os escuta? Os outros falam, na realidade sempre se pode dizer que há um Outro que nos fala é que, por sua vez, o Outro fala em Outros. O Centro os múltiplos centros fazem falar por sua vez, a periferia, a margem enquanto situacional torna-se centro para outros e periferias e as fez falar (ACHUGAR, 2006, p. 20).

Assim, os ditos centros hegemônicos silenciam os ditos lugares periféricos por meio de teoremas filosóficos, antropológicos, afirmam a falsa superioridade em relação aos outros. Logo, sentimos a necessidade e obrigação de refletir criticamente a partir dos nossos *bios lócus geoistórico* a importância de desnaturalizar as narrativas e, conseqüentemente, decoloniar o pensamento, sendo os lugares colonizados sofreram e continuam a sofrer “epistemicídios”. Por isso, devemos falar de nós, mostrando que humanidade não universal como vem afirmando as teorias ocidentais, mas, sim, o mundo é pluriversal de saberes que esta pluriversalidade de saberes proporciona encontro de saberes que proporcionam mais humanidade e não desumanização dos Outros. De acordo com Bessa- Oliveira.

Quando atentarmos à consciência das diferenças coloniais os lugares, quando tomamos consciência da condição colonial que nos afora impostos pelos projetos da globalização de mundo ou ainda, quando assumimos a consciência da colonialidade

⁴ Imã (Imame) nome dado a quem está coordenando a oração. O Imã é um iluminado que deve guiar todo o mundo islâmico em assuntos religiosos e seculares na região. Conforme a imprensa noticiosa [partilhada no facebook](https://www.facebook.com/cyrille.olou/videos/3241178419442408) <<https://www.facebook.com/cyrille.olou/videos/3241178419442408>> acesso em 28 de junho de 2021.

do poder a que cada um desses múltiplos lugares subalternos está exposto na contemporaneidade (BESSA-OLIVEIRA, 2019, p. 79).

É exatamente importante à consciência da condição colonial é o primeiro passo para desobediência epistêmica e também desnaturalizar as narrativas, como caminho para mostrar que o mundo é pluriversal de saberes. Não devemos aceitar essa dualidade imposta pelo mundo ocidental de inferior/ superior.

Fanon no seu livro *Pele negra, máscaras brancas* no seu primeiro capítulo, o negro e a linguagem afirma que: “falar uma língua e assumir um mundo, uma cultura” (FANON, 2008, p. 50). A cultura é parte de cada sujeito que aprende, pensa e sente a mesma visão a partir da sua experiência. Quando somos ensinados na língua portuguesa sem utilizar a primeira língua é parte da imposição da colonialidade.

É sempre importante questionar. Qual é a cultura na educação dos nossos países? Essa cultura dá conta de conceituar *dokolo*, na região do Tomboko-Angola, que não é um rio, mas uma espécie de lagoa forjada para construção de casas. Nesse espaço aprendi a nadar sem usar sequer uma piscina, um rio. A memória do *dokolo* foi um aprendizado no *locus* e *bios* do corpo e mente desse sujeito- Muntu.

58

NOTAS decolonialidade

Partimos de vários teóricos da América Latina para repensar os modos da colonialidade nos dois países, por ser parte destes sujeitos que estão escrevendo. Retomando a epigrafe da abertura de grande pensadora chicana mexicana-estadunidense Glória Anzaldúa, nos que sofremos a violência colonial temos a necessidade continua de produzir saberes/ desobediência epistêmica com o intuito desnaturalizar as narrativas e que caminha no viés do pensamento decolonial que nos representa. Nascemos num ambiente colonial nessa ótica à tomada da consciência dessa situação, proporciona a decolonialidade que é o caminho para sairmos da complexidade, assimilação acompanha com um sistema de ensino que reflete a nossa *multiculturalidade* e que proporciona um mundo pluriversal de saberes. A urgência da crítica é uma necessidade para o contexto contemporâneo no Brasil e nos países africanos exemplificados nesse artigo.

REFERÊNCIAS

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem Boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Tradução de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

AJUPATE, Afonso, Quaresma, Ancel. Colonialidade nos domínios da linguagem. In_ *EXTERIORIDADE DE SABERES: NECC 10 ANOS*. (Org.) NOLASCO, Edgar C. Campinas, SP: pontes Ed. 2019.

ANZALDUA, Glória. *Falando em línguas: uma carta para mulheres escritoras do terceiro mundo*. 2000.

ARATUM, Marcelo. *As lágrimas de uma mulher: os culpados*. Goiânia, Editora Kelps, 2013.

BESSA-OLIVEIRA, Antônio, Marcos. Quando a história da arte não dá mais conta da arte. In: *Exterioridade Dos Saberes: Necc 10 Anos*. (Org.) NOLASCO, Edgar C. Campinas, SP: Pontes Ed.2019.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Editora UFJF. 2005. Tradução de Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Minas Gerais. 1ª reimpressão, em 2010.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA. 2008.

GROSFOQUEL, Ramón. “Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada”. in _ COSTA-BERNARDINO, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson, GROSFOQUEL, Ramón. (Orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2ª edi. ; 3. Reimp.—Belo Horizonte:Autêntica, 2020. (coleção cultura negra e identidades) (p. 55-77).

MALDONADO-TORRES, Nelson. “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas”. In: COSTA-BERNARDINO, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson, GROSFOQUEL, Ramón. (Orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2ª edi. ; 3. Reimp.—Belo Horizonte:Autêntica, 2020. (coleção cultura negra e identidades). p. 27-53.

MIGNOLO, Walter D. *Habitar la fronteira: Sentir y pensar la colonialidad* (antologia, 1999-2004).Barcelona: CIDOB Y UACI, 2015.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. In. **Epistemologia do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1(1), PP. 12-32, 2017.

OLIVA, Anderson Ribeiro. *Lições sobre a África: colonialismo e racismo nas representações sobre África e os africanos nos manuais escolares de história em Portugal (1990-2005)*. 1ª Ed. Curitiba: Appris, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Em para além do pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. SANTOS, Boaventura Sousa e MENESES, Maria Paula. *Orgs. In: Epistemologias do Sul*. (CES) editora Almedina, Coimbra, 2009.

Artigo Recebido em: 11 de fevereiro de 2021.

Artigo Aprovado em: 03 de junho de 2021.



LÍNGUA E RESISTÊNCIA - posicionamento ideológico

LENGUAJE Y RESISTENCIA - posicionamiento ideológico

LANGUAGE AND RESISTANCE - ideological positioning

Cinthia Lemes¹

RESUMO: O presente artigo parte das considerações de Volóchinov (2019) sobre língua e literatura a fim de refletir sobre a língua portuguesa de Angola, o processo de formação de palavras, uso de sufixos, os neologismos e empréstimos linguísticos das línguas nacionais. O objetivo é analisar como alguns autores angolanos do período colonial usaram a palavra como signo ideológico e recurso de resistência. Neste trabalho, refletimos quais motivações esses autores tinham para esse posicionamento axiológico, diante das possibilidades da língua.

PALAVRAS-CHAVE: Signo Ideológico, Neologismos; Empréstimos Linguísticos.

ABSTRACT: This article starts from Volóchinov's (2019) considerations on language and literature to reflect on the Portuguese language of Angola, the process of word formation, use of suffixes, neologisms and linguistic borrowing from national languages. The objective is to analyze how some Angolan authors of the colonial period used the word as an ideological sign and a resource of resistance and we reflect the motivations of the authors of the colonial period for this axiological positioning in relation to the possibilities of the language.

KEYWORDS: Resistance; Ideological Sign, Neologisms; Language Loans.

¹ Cinthia Lemes está com Doutorado em andamento em Lingüística Aplicada e Estudos da Linguagem. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2258-1796>. E-mail: cinthialemes@hotmail.com

RESUMEN: Este artículo parte de las consideraciones de Volóchinov (2019) sobre lengua y literatura para reflexionar sobre la lengua portuguesa de Angola, el proceso de formación de palabras, uso de sufijos, neologismos y préstamos lingüísticos de lenguas nacionales. El objetivo es analizar cómo algunos autores angolanos del período colonial utilizaron la palabra como signo ideológico y recurso de resistencia y reflejamos las motivaciones de los autores del período colonial para este posicionamiento axiológico con relación a las posibilidades de la lengua.

Palabras clave: Signo ideológico, neologismos; Préstimos de idiomas.

CONSIDERAÇÕES iniciais

O objetivo é analisar como alguns autores angolanos do período colonial usaram a palavra como signo ideológico e recurso de resistência. Conforme Volóchinov (2019), a palavra é o material do escritor e ela possui em si um poder, por seu caráter de não neutralidade. A palavra, matéria-prima para esse autor, já foi trabalhada por outros autores, e, cada um, segundo suas valorações e posições axiológicas diante a vida, deram significados diferentes para ela. Sendo assim, por causa da historicidade que ela carrega, o escritor tem a necessidade considerar as regras para o seu emprego e sua organização em um determinado gênero discursivo.

Volóchinov pergunta sobre a possibilidade do escritor de mudar ou criar regras. Isso seria possível? Ele afirma que para que o escritor entre para a história com “uma posição bastante séria e digna, é preciso compreender o que é a língua e a linguagem, as quais servem de material tão especial e peculiar para a criação literária.” Se não compreendemos a essência da língua e da linguagem, se não compreendermos seu lugar e seu papel na vida social, “jamais saberemos abordar corretamente aquilo que chamamos de estilística do discurso literário, isto é, a técnica de construção do objeto literário” (VOLÓCHINOV, 2019, p. 238).

No caso dos escritores angolanos, para resistir ao colonialismo e à imposição da oficialidade da língua portuguesa no descarte a qualquer língua nacional, escolheram posicionar-se criando neologismos e fazendo empréstimos lingüísticos dessas línguas nacionais. Fazendo valer o poder que uma palavra pode ter e transformar algo sem significado em um signo ideológico de uma luta.

À sua maneira e, por outras razões, também literatos brasileiros contribuíram para a formação de novas palavras e no processo de criação delas. Escritores do Brasil como Guimarães Rosa, Cassiano Ricardo, Carlos Drummond de Andrade, por exemplo, enriqueceram a variante linguística brasileira inspirou escritores angolanos como Luandino Vieira, Ondjaki, entre tantos outros, em diferentes gerações. As interferências que os autores brasileiros fizeram em seu campo literário agiram de modo positivo no campo literário de escritores estrangeiros que tomaram como exemplo suas obras.

Para esta presente reflexão escolhemos o livro de contos “*Luuanda*” de Luandino Vieira (2009) que é composto por três histórias: *Vavó Xíxi e seu neto Zeca Santos*, *Estória do ladrão e do papagaio* e *Estória da galinha e do ovo*. Para nossa análise escolhemos os dois primeiros contos da obra. Neles, o autor humaniza os moradores dos *musseques*², bairros humildes da capital de Angola, destacando o modo peculiar de ver a vida e, principalmente, dando destaque ao modo particular da fala corrente. Também abordaremos as reflexões de Volóchinov e Bakhtin para abordar a questão do autor, autoria, ideologia e resistência.

AS LÍNGUAS E OS GRUPOS étnicos de Angola

Em Angola, a língua portuguesa é a língua de unidade nacional e a língua materna das novas gerações. A população habitante desse país é, em sua maioria, de origem banta. O termo “banto” foi cunhado pelo linguista alemão Wilhelm Bleek³. Esse autor afirma que a população angolana era composta por cerca de cem grupos etnolinguísticos de origem banto, agrupados em nove: “Ambos, Bacongos, Hereros, Lunda-Tchoukué, Nganguelas, Nhanecas-Humbes, Ovimbundos, Quimbundos e Xindogas” (SILVA E MENEZES, 1996, p. 93).

² *Musseques* – bairro com casas feitas de maneira irregular na região de Luanda. O dicionário Infopedia traz as seguintes definições: 1. terrenos arenosos à volta da cidade de Luanda; 2. bairros suburbanos de Luanda ocupados por população com menos recursos.

³ Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek, linguista, antropólogo e fotógrafo alemão, publicou uma obra chamada “Gramática Comparativa de Línguas Sul-africanas.”

Apesar do colonialismo e das ações dos portugueses no país, a distribuição espacial das etnias permaneceu inalterada. A alteração se deu com a migração de alguns povos para cidades grandes como Luanda, por exemplo, fato que ocorreu no período de guerras e de pós-independência. Sobre os grupos bantos, assim se manifesta Redinha:

Relativamente aos nove grandes grupos, e em explicação de certas diferenças que os acompanham, é natural que uma vida de relação etnocêntrica, originando tendências hereditárias, se tenha manifestado em traços de constituição genética, senão próprios, pelo menos relativamente individualizados, e, com elas, distinções linguísticas, e comportamentos mais ou menos exclusivos. Daí, sobre um fundo de cultura generalizada, surgirem aspectos individualizantes ou de personalidade modal que os diferenciam entre si. (REDINHA, 1975, p. 09).

Com a diversidade linguística, o ato de falar e conviver de várias línguas simultaneamente, conceitos como língua materna, língua oficial e nacional são comuns. Em um país multilíngue, há sempre uma língua majoritária que acaba ganhando um prestígio social maior do que as demais e isso depende da posição social que ocupam seus falantes e, em Angola, a língua nacional mais prestigiada é o quimbundo, segunda língua mais falada, originária da região que hoje é a capital do país (Luanda).

Muitos angolanos são bilíngues e convivem com o multilinguismo. Conforme definições, o termo bilíngue refere-se a um falante que é capaz de expressar-se em duas línguas tendo a equivalência linguística nelas. Sobre o bilíngüismo Albuquerque (2012) comenta que a exposição de duas línguas ao mesmo tempo no caso de pai e mãe de uma criança serem de etnias diferentes, nesse caso, a criança é exposta a duas línguas e “tem a possibilidade de empregá-la sem restrições no ambiente familiar.” (ALBUQUERQUE, 2012, p. 04). É comum, portanto, muitos angolanos entender várias línguas nacionais.

Em um estudo comparando a situação linguística de Angola e de Moçambique, Petter (2009) afirma que em “África, embora seja língua oficial, que é utilizada na administração e no ensino, o português é adquirido, prioritariamente, como segunda língua, que tem por modelo a variedade europeia.” (PETTER, 2009, p. 203). Nesse ponto, é importante apresentarmos os conhecimentos da Sociolinguística que estuda como as pessoas de diferentes níveis sociais usam a linguagem na sociedade e nas várias situações comunicativas. Conforme Travallo,

Em toda a comunidade de fala são frequentes as formas linguísticas em variação. A essas formas em variação dá-se o nome de variantes. Variantes linguísticas são diversas maneiras de se dizer a mesma coisa em um mesmo contexto e com o mesmo valor de verdade. A um conjunto de variantes dá-se o nome de variável linguística. (TRAVALLO, 1997, p. 08)

Em especial ao processo de formação de palavras em Angola, as variações linguísticas relacionam-se com toda a herança cultural recebida pelas pessoas. No que se refere à cultura, a língua seria a representação das experiências humanas de modo específico, sendo atualizada constantemente pelo falante, segundo os recortes linguísticos que ele faz.

O neologismo é o fenômeno linguístico que consiste na criação de palavra, expressão nova, ou, ainda, na atribuição de um novo sentido a uma palavra já existente. Ele resulta de necessidades comunicativas, surgindo da dificuldade do falante não encontrar na língua a palavra adequada para expressar suas ideias. Para essa criação, o usuário utiliza-se dos processos de formação de palavras que ele conhece, por fazerem parte de sua gramática internalizada. Daí a relevância deste artigo, que objetiva mostrar como palavras novas incorporaram-se ao português angolano, dando uma feição própria ao seu léxico, tendo como foco os processos de formação de palavras em obras literárias. Alves (2002) lembra que, nos neologismos por empréstimos, “o estrangeirismo costuma ser empregado em contextos relativos a uma cultura alienígena, externa à língua enfocada. Nesses casos, imprime à mensagem a ‘cor local’ do país ou região estrangeira a que ele faz referência.” (ALVES, 2002, p. 70-1).

Existem dois tipos de neologismos: o de forma e o de sentido. O neologismo de forma ocorre quando uma palavra vem de outro idioma gerando agregação desses novos vocábulos na língua como, por exemplo, as palavras de língua inglesa ‘mouse e e-mail’ que foram incorporadas ao português do Brasil e as palavras *musseques* e *cubata* que foram incorporadas ao português de Angola da língua quimbundo. No caso do neologismo de sentido é aquele em que as palavras já existem na língua, ganham outros sentidos quando postas para descrever uma nova ação do homem.

As palavras neológicas se fixam na língua por questão de necessidade e uso. Quanto mais os falantes de uma língua usam uma palavra estrangeira para designar algo em uma situação linguística específica porque não existe nenhuma outra correspondente em seu idioma, mais essa palavra tende a permanecer e a fazer parte da variedade linguística daquele país depois de um tempo. Algumas

palavras surgem em momentos específicos da história e depois de um tempo desaparecem e quase ninguém mais se lembra delas, como é o caso de palavras que surgem por consequência de um movimento político, histórico ou literário.

Outro seguimento dos neologismos são as gírias. Elas são empregadas por determinados grupos sociais em linguagem cotidiana ou popular proferindo identidade a um grupo. São fenômenos da língua que podem durar anos ou podem durar apenas o período de um programa televisivo, como por exemplo, na novela, quando estiver vinculada à fala de um personagem ou de uma geração. Não há uma regra para que elas surjam e acompanhem a todas as gerações, classes sociais e até profissões. Elas podem, após um tempo de uso, quando se tornaram comuns a quase todas as pessoas, ser incorporadas à língua e dicionarizadas. Um exemplo do que aconteceu no português do Brasil é em relação ao léxico “legal” que anteriormente era apenas uma gíria utilizada por um determinado grupo, que foi passando a outros; o vocábulo foi dicionarizado, não é mais considerado algo informal, pois passou a fazer parte da maioria dos grupos ou classes sociais brasileiros.

Podemos refletir que por força do hábito (referindo ao umbundo), os vocábulos, embora se apresentem no singular, formam o plural hibridamente. Quer dizer: tomam simultaneamente as flexões da língua de que foram originados e do português e “os regionalismos, quando integrados na língua a que se associam neste caso, a portuguesa, obedecerão às suas leis, à estrutura que a modela”. (RIBAS, 1994, p. 03). Ribas (1994) dá exemplos de vocábulos que existem na língua portuguesa de Angola tanto utilizando o plural no original quanto obedecendo à gramática da língua portuguesa como nas palavras a seguir: *rimbondo* (singular), *marimbondo* (/ -ma/ prefixo de plural na língua quimbundo) ou *rimbondos* (plural segundo as regras da língua portuguesa), mas isso não significa que pluralizem só a portuguesa, tendo, portanto, “uma forma de pluralização híbrida que só é adaptada pelo nativo evoluído que domine o vernáculo”. (RIBAS, 1994, p. 02).

Esse mesmo autor acrescenta que “no tocante à intensidade do som a pronúncia pautada, ou talvez, a acentuada, entendemos que os nomes comuns graves, quando em lento português, como *fúngi* (massa de fubá), *tuji* (excremento) devem ser acentuados para uma correta leitura”. (RIBAS, 1994, p. 03). Já a maioria dos nomes próprios, que mantêm a sua vestimenta sônica, permanecem

imutáveis: Fusa, Kituxi, Kotero. Há muitas pessoas que não gostam da mistura da língua portuguesa com as línguas nacionais, no entanto,

Se por excessivo nacionalismo tivéssemos a velocidade de repor as palavras, tal como antes da colonização, prejudicaríamos o trabalho linguístico obtido, pois não nos devemos esquecer de que a língua, qualquer que seja, é dinâmica, constantemente recebendo a influência de fatores diversos, quer humanos, quer geográficos. [...] Como os adjetivos são uniformes, de igual modo transitaram para a linguagem portuguesa. Assim, diz-se: um homem *quitoco*, uma mulher *quitoco* (um homem elegante/ mulher elegante). Contudo, os nomes já aceitos pelo colono, adaptaram-se às leis da sua gramática. (...). Outro tanto aconteceu com os numerosos substantivos: um/ uma *candando* (um marreco ou uma marreca)”. (RIBAS, 1994, p. 04).

Voltando a Volóchinov (2019), observamos a reflexão das escolhas que uma pessoa precisa fazer para compor a sua obra e que elas ultrapassam a escolha de uma simples temática. Caminhando no sentido de confirmação da sua posição ideológica frente a uma língua. Ele comenta que existem algumas dificuldades as quais os escritores enfrentam que formam dois grupos: o primeiro, relacionado à própria língua, diz respeito à escolha das palavras; o segundo se relaciona com a disposição das palavras ou à composição da obra. Escolher se vai fazer uma derivação ou construir um neologismo, ou, ainda, se fará um empréstimo linguístico, isso pode parecer algo fácil, mas também pode custar tempo e esbarrar na questão da inspiração.

O estudioso aborda a questão do escritor e sua obra composicional, mas também aborda a questão dos falantes, pois eles de igual modo fazem escolhas que reafirmam os grupos sociais aos quais eles pertencem, também se colocam de um modo axiológico diante a uma temática e diante do mundo, mostrando o seu posicionamento ideológico de acordo com uma situação discursiva. É o que acontece em todos os lugares e em todas as línguas.

LÍNGUA E RESISTÊNCIA - contextualização

Luandino Vieira⁴ (2009) fez parte de um grupo chamado de novos intelectuais que lutavam por mudanças socioeconômicas e que colocavam temas para ser discutidos pela população. A infância e adolescência do autor foram passadas em *musseques* (Braga, Makulusu e Quinaxixe). Esses espaços deixaram marcas no autor que se identificava com a cidade de Luanda. A obra escolhida para análise é da década de 1960, período de início de lutas pela independência do país.

Em relação à língua portuguesa, Luandino

foge à convenção do colonizador e estabelece um padrão novo de escrita, centrada primordialmente numa estética irreverente, guiada pela submissão aos procedimentos gramaticais consagrados. Em lugar da imitação dos modelos cunhados na metrópole, ergue-se uma fala “libertina” que faz lembrar as propostas dos modernistas brasileiros encantados com a criativa coloquialidade da língua utilizada pela gente comum de nossa terra. (CHAVES, 1999, p. 167).

Desse modo, o autor se apropria da maneira de falar das pessoas dos *musseques*, não como um projeto pessoal de negar a língua portuguesa imposta pelo colonizador, mas de mostrar o modo livre e afirmativo das pessoas.

Em Luandino, a ausência de alguns nexos subverte a sintaxe convencional, demolindo paradigmas do “bem falar” da língua do outro.” Ou seja, ao misturar no léxico expressões em quimbundo e impor à gramática certo desalinho, decorrente da mesclagem de estruturas, o falante angolano exercita a sua capacidade de transitar entre dois códigos numa demonstração de competência. (CHAVES, 1999, p. 169).

Contextualizando o espaço e tempo de Luandino Vieira, destacamos que *Luuanda* (2009) insere-se no período do início das revoltas populares contra o regime colonial de 1961. Com essa luta, as pessoas começaram a sair do meio rural e foram para o meio urbano em busca de melhores condições de vida. Com a falta de moradia e os preços dos aluguéis de casa muito altos, as pessoas construíam residências precárias, sem nenhuma organização urbana, em regiões consideradas pobres. O autor observou de perto o sofrimento das pessoas que não

⁴ Na década de 60, o escritor foi preso em Tarrafal de Santiago, campo de concentração no Arquipélago de Cabo Verde, por militar contra a ditadura colonial. Apenas em 1974, ano da Revolução dos Cravos, o autor retornou a Angola. Segundo Chaves (1999, p. 161), Luandino Vieira estava envolvido com um “sem-número de atividades (direção da Televisão Popular de Angola, do Instituto de Cinema e da União dos Escritores Angolanos, para citar algumas), Luandino assim explica e procura justificar a interrupção de sua produção literária.”

tinham empregos dignos e passavam constantemente fome. A importância do autor e a legitimidade de seu texto estão justamente no conhecimento de causa que ele possui por ter acompanhado a situação dos mais humildes.

Em 1961, o cenário de Angola estava complicado, com vários interesses sendo discutidos e vários movimentos surgindo para defendê-los. Esse ano foi de ajuste de contas em Angola, pois despertou toda a população rural, que percebeu a quantidade de injustiças que existiam em seu país. Para os portugueses, 1961 foi o ano em que a tranquilidade para eles estabelecida, perdeu-se o equilíbrio; foi o ano no qual minou o poderio dos colonos sobre aquela nação. Aconteceram vários ataques e começaram as perseguições contra portugueses e seus descendentes.

LUUANDA - descrição

“Luuanda” é um livro composto por três histórias: a primeira história é a narrativa de um adolescente chamado Zeca Santos que vive com sua avó e relata o drama em conseguir um emprego. O rapaz é muito vaidoso e, embora não tenham nada para comer, quando ele recebe algum dinheiro dos pequenos trabalhos que arranja, gasta com roupas para impressionar as moças. Ele comprara para si uma camisa “amarela de desenhos de flores coloridas, essa camisa amarela que tinha-lhe custado o último dinheiro e provocado uma grande maca com vavó” (VIEIRA, 2009, p. 15).

A narrativa toda gira em torno da busca pelo trabalho do rapaz e do fato de a avó e o neto passarem fome. Zeca sai algumas vezes para procurar emprego, mas, porque pertencia a um bairro não muito bem-visto e por seu parentesco, não consegue. Ele se apaixona por uma moradora do *musseque* que se envolve com outro rapaz morador do mesmo lugar que tem mais condições que Zeca. O menino fica triste com a situação e se empenha com mais afinco na caçada pelo emprego, mas se frustra logo em seguida. A única colocação que ele consegue é a de carregador de sacos (*monangamba*) ganhando miseravelmente pelo serviço. A história acaba de um modo brusco e sem perspectiva de mudança da situação social, com o diálogo de Zeca e sua avó após o rapaz haver perdido a possibilidade de ter um relacionamento com a sua amada Delfina. A fome continua a reinar naquela *cabata* (casa) e o desemprego também.

A segunda história é de um homem que rouba seis patos de um sítio em uma noite e é preso por um *cipaio*. É um relato do encontro de três marginalizados (dois angolanos e um cabo-verdiano) na cadeia: XicoFuta, aquele que sabe das coisas, Garrido Fernandes, aleijado de paralisia infantil, e Lomelino dos Reis, que tem mulher e dois filhos e rouba patos porque “não o autorizam a um trabalho honrado”. Os três descobrem o valor da solidariedade para escapar da situação desesperadora em que vivem. Há um foco no cajueiro do *musseque* que aparentemente é o único elemento que dá vida para o lugar e o autor descreve-o da seguinte forma:

um pau velho e bom, quando dá sombra e cajus inchados de sumo e os troncos grossos, tortos, recurvados, misturam-se, crescem uns para cima dos outros, nascem-lhe filhotes mais novos, estes fabricam uma teia de aranha em cima dos mais grossos e aí é que as folhas, largas e verdes, ficam depois colocadas, parece são moscas mexendo-se, presas, o vento é que faz. E os frutos vermelhos e amarelos são bocados de sol pendurados. As pessoas passam lá, não lhe ligam, veem-lhe ali anos e anos, bebem o fresco da sombra, comem o maduro das frutas, os *monandengues* roubam as folhas a nascer para ferrar suas linhas de pescar e ninguém pensa: como começou este pau? Olhem-lhe bem, tirem as folhas todas: o pau vive (VIEIRA, 2009, p. 59, grifos do autor).

O cajueiro é um símbolo da MPLA (Movimento pela Libertação de Angola), que indica a resistência, ainda que no meio da destruição. Esse ideal de resistência está bem explícito no seguinte trecho do conto:

Fiquem malucos, chamem o tractor, ou arranjem as catana, cortem, serrem, partam, tirem todos os filhos grossos do tronco-pai e depois saiam embora, satisfeitos: pau de cajus acabou, descobriram o princípio dele. Mas chove a chuva, vem o calor, e um dia de manhã, quando vocês passam no caminho do cajueiro, uns verdes pequenos e envergonhados estão a espreitar em todos os lados, em cima do bocado grosso, do tronco-pai. (VIEIRA, 2009, p. 59-60)

Podemos perceber no texto também a preocupação do autor quanto aos verdadeiros sentimentos de apego aos costumes e à tradição, quando se recomenda que se deve começar pelas coisas da terra, "costuma se começar, para ser mais fácil, na raiz dos paus, na raiz das coisas, na raiz dos casos, das conversas" (VIEIRA, 2009, p. 61). Nesse sentido, o escritor reflete sobre princípios para a construção da identidade nacional, a formação da personalidade na vivência familiar e no grupo étnico, bem como pela educação.

Também há no conto o fato de o português ser visto como uma língua apenas de trabalho pelos luandinos: quando as pessoas queriam excluir os falantes

da língua portuguesa, usavam o quimbundo. O exemplo disso está no trecho a seguir, quando o auxiliar da prisão está conversando com um dos personagens, ele fala e cumprimenta em português, mas depois passa a usar a outra língua:

Nem *uazekelekié-uazekakiambote*, nem nada, era só assim a outra maneira civilizada como ele dizia; mas também depois ficava na boa conversa de patrícios e, então, aí o quimbundo já podia se assentar no meio de todas as palavras, ele até queria, porque para bem-bem português não podia, o exame da terceira é que estava lhe tirar agora e por isso não aceitava falar português de toda a gente, só queria falar o mais superior. (VIEIRA, 2009, p. 50)

O autor mostra por meio do segundo conto como as pessoas viam a língua portuguesa em 1961: “Dosreis não gostava falar com os amigos e só foi explicando melhor, baralhando as palavras de português, de crioulo, de quimbundo, ele sozinho é que tinha entrado lá, agarrado os bichos para o saco e tudo” (VIEIRA, 2009, p. 53). O que se pode ver nessa citação é que a língua portuguesa era uma língua veicular, mas não era bem quista pela população no geral. Esse povo que não tivera acesso aos estudos, e, antes de 1960, poucas eram as pessoas que sabiam ler. A educação não era para todos e sim para uma minoria que fora educada para manter o sistema colonial de organização político-econômica do país.

71

LUUANDA – análise

Para fazer a análise das obras, convencionamos que destacaremos o trecho e, em seguida, faremos a sua citação. Em negrito estão as palavras que destacaremos para fazer a análise e, assim o fazemos, para facilitar a leitura. As primeiras aparições no livro corresponderiam ao empréstimo linguístico ou neologismo de forma: “Primeiro, um vento raivoso deu berrida nas nuvens todas fazendo-lhes correr do mar para cima do **Kuanza**. Depois, ao contrário, soprólhes do Kuanza para cima da cidade e do **Mbengu**. (VIEIRA, 2009, p. 11). Contextualizando essa passagem, temos que as pessoas reclamam a falta de chuva que há dois meses não cai na região. As palavras em destaque fazem parte da composição geográfica de Angola; sendo a primeira, o nome de um rio muito extenso e a segunda, uma cidade. O rio Kuanza fica ao norte de Luanda e está a aproximadamente a 200 km de distância. O nome desse rio também é dado à moeda nacional, apesar de sua grafia ser diferenciada: Kwanza. Já a região de

Mbengu, é uma aldeia, lugar de pessoas humildes vindas a maior parte de regiões rurais de Angola.

No segundo trecho, “Na hora que Zeca Santos saltou, empurrando a porta de repente, e escorregou no chão lamacento da **cubata**, **vavó** pôs um grito pequeno, de susto, com essa entrada de **cipaio**.” (VIEIRA, 2009, p. 13); aparecem na passagem as palavras *vovó* ou *vavó* e *cipaio*. As palavras *cubata* e *cipaio* são empréstimos linguísticos: a primeira palavra é originada da língua quimbundo e significa, casa. No caso da palavra *cipaio* é um termo que foi incorporado à língua portuguesa com as viagens dos portugueses as Índias. Originalmente, em híndi, a palavra era escrita como *shipahi* e, nas Índias, designava os soldados hindus que serviam no exército britânico; na África, a palavra designava soldados da cavalaria e soldados locais.

O vocábulo “vavó”, de origem quimbundo, ocorre a prótese, que é o acréscimo de um fonema no início de uma palavra, ao termo avó. Esse acréscimo (fonema [v] expressa o modo afetivo do neto de se referir à sua avó. Na descrição, o autor compara a ação do menino ao entrar de um modo brusco dentro de casa à de um soldado do MPLA que não pedia licença para as pessoas, e nem eram cordiais naquela época. Logo, criou-se uma palavra típica do português angolano pela alteração da estrutura da palavra portuguesa.

No fragmento a seguir: “Nem **maquezo** nem nada! **Aiuê**, minha vida! (VIEIRA, 2009, p. 14), aparece o vocábulo *maquezo* designa uma espécie de pasta que se mastigava pela manhã, feita à base de cola e gengibre; A interjeição “aiué”, dependendo da entonação, pode significar surpresa, alegria, zombaria, pena ou sofrimento. No caso da frase acima significa sofrimento. É uma interjeição muito usada para se lamentar a respeito de algo. Ambos são casos de empréstimos linguísticos no português de Angola, caracterizando-se como outro caso de neologismo de forma.

Nos seguintes trechos enumerados a seguir:

- 1) É dezembro, calor muito; seu homem, Bastos Ferreira, mulato da antiga família de condenados, saiu já dois quinze dias para negociar no mato perto, acompanhando grande fila de **monangambas**, fazendo caminho a pé com os empregos dele.
- 2) **Sukuma!** Mas ninguém mesmo que me diz quando vai sair, nem nada.
- 3) - De Catete, hem?! **Icolibengo?** Calcinhas e ladrões e **mangonheiros!** e,

4) O miúdo vai fazer **mangonha**, eu é que vou lhe carregar o resto dele. (VIEIRA, 2009, p. 19, p. 21, 29, p. 33, respectivamente)

No fragmento um, a palavra “monangambas” significa pessoa que se dedica a todo trabalho pesado como o carregador, o serviçal e o estivador. A expressão era bastante utilizada na época do colonialismo e referia-se a pessoas que executavam trabalhos pesados, eram explorado e tinham uma subvida, semelhante à de um escravo. Ela é de origem quimbundo sendo um empréstimo linguístico, do tipo neologismo de forma. Também é um neologismo de forma a a expressão “sukuma!” que é uma interjeição que significa: poça! caramba! porra! Ela é muito utilizada na coloquialidade e não existe nenhuma alteração de seu idioma original, o quimbundo, caso representativo de um empréstimo linguístico, considerado como neologismo de forma.

Já no terceiro trecho, a palavra “Icolibengo” é a pessoa natural de Icolo e Bengo, região próxima a Luanda. Seu processo de formação é a composição por aglutinação, uma vez que termo icolo, na constituição da nova unidade, sofre alterações em sua estrutura interna. Já a palavra “mangonheiros” vem de “mangonha” que significa preguiça. “Mongonheiros” seria, portanto, uma derivação sufixal, na qual se acrescenta o sufixo **-eiro** originado da língua portuguesa à palavra da língua quimbundo, representando os homens preguiçosos.

Vemos que Vieira percebe a apropriação da língua portuguesa pelos moradores dos *musseques* que acrescentam sufixos às palavras nacionais. Outro fenômeno simular acontece no trecho a seguir:

Nessa hora de quase cinco horas as folhas **xaxualhavam** baixinho e a sombra estendida estava boa, fresca, parecia era água de **muringue**. Sentado nas pedras negras do fumo, Zeca Santos esperava Delfina mirando ansioso, a porta da fábrica. Tinha combinado com a pequena, nesse dia ela ia pedir mais cedo, iam dar encontro, Zeca queria adiantar essas falas do baile de sábado. Delfina **merengara** muito bem com ele e quando o conjunto, depois, rebentou com a música do “Kabulu”, ninguém mais lhes agarrou, quase o baile ia ficar só deles os dois, toda a gente parada a assistir-lhes, vaidosos e satisfeitos. (VIEIRA, 2009, p. 30)

Nesse fragmento, a palavra xaxualhar que é um verbo que descreve o barulho que o vento faz ao agitar as folhas. Essa palavra é de origem quimbundo e seu processo de sua formação no Português de Angola é por onomatopeia sendo a imitação do som do vento é reproduzida pela repetição do som consonantal [ʃ] (xê) e pela presença do som consonantal [λ] (lhê) e pela oposição entre os sons vocálicos [a] e [a^w], conjunto sonoro que recria o som do vento em movimento.

Ainda sobre o trecho anterior, encontramos a expressão, “água de muringue”, em que “moringue” é uma bilha de barro para refrescar a água, daí o significado de água fresca. Essa palavra vem do quimbundo *muringi* e no Português Brasileiro originou a palavra “moringa”. No Português de Angola pode ser considerado um empréstimo linguístico, dada a proximidade com o termo original. No contexto da história, destaca-se que a água era um bem precioso para aquela população que estava há dias vivendo a seca pela falta de chuvas.

“*Merengara*” é um neologismo que vem do substantivo merengue que seria um doce feito à base de ovos. No contexto, a moça se “deliciara” com o rapaz, ou seja, dançara com ele e se divertira ao som de Kabulu⁵.

Vavó Xíxi **muxoxou** na desculpa, continuou varrer a água no pequeno quintal. Tinha adiantado na **cubata** e encontrou tudo parecia era mar: as paredes deixavam escorregar barro derretido; as canas começaram aparecer; os zínco virando chapa de assar castanhas, os furos muitos. (Vieira, 2009, p. 13); E despede-o com um **muxoxo**, a conversa com esse homem pode ser de perigo se lhe dá confiança, o rapaz tem fama. (VIEIRA, 2009, p. 20)

No trecho apresentado acima, aparecem as palavras muxoxou e muxoxo. Segundo o glossário feito por Luandino Vieira, muxoxar significa fazer um ruído de desprezo, indiferença com os dentes e os lábios. Muxoxo pode também significar a ação de dar um beijo em alguém ou ser um resmungo. No trecho escolhido, muxoxou representaria o fato da Vavó Xíxi ter resmungado uma desculpa a seu neto; a continuação a palavra muxoxo significa beijo. *Muxoxou*, *muxoxo* e *cubata* são palavras oriundas da língua quimbundo, mas a primeira é derivada da segunda, ou seja, de muxoxo, surgiu o verbo muxoxar.

Ri os dentes brancos dela, parece são conchas, **xuculula-lhe**, mas não é raiva nem desprezo, tem uma escondida satisfação no fundo desse revisar dos olhos bonitos e, no fim de semana, aponta a esteira, quase séria: - Brinque com Joãozinho, Abel! Se Bastos Ferreira sabe as suas palavras... você, Abelito, vai sujar as calças! (VIEIRA, 2009, p. 20)

No trecho anterior, aparece o verbo xuculular que descreve o barulho que o vento faz nas folhas ao passar por elas. A palavra xuculular é uma derivação

⁵ Sobre grupo musical, nenhuma referência foi encontrada, apenas em outras obras do próprio autor como no livro *Nós, os do Masuluku*.

sufixal acrescentando-se a desinência verbal à palavra de origem africana e o pronome indireto “lhe” como a regra na língua portuguesa de próclise.

Para os lados do colégio das madres o sino começou tocar devagar e o sol, na hora de dar **fimba** no mar, descia vermelho e grande. O vento a soprar, brincalhão, nos troncos dos paus, trouxe nas orelhas dele, doloridas da chapada, o grito de Delfina, lá de baixo, do princípio do morro, só as cores bonitas do vestido de chita é que se viam bem no meio das folhas: - Não tens vergonha, seu merda?! Estás magrinho parece és bordão de **ximbicar**! Até faz pena! (VIEIRA, 2009, p. 37-8).

A expressão dar *fimba* no mar significa mergulhar. É uma palavra de origem quimbundo representando um empréstimo linguístico. Já a palavra *ximbicar* vem da palavra *ximbica* que é um cordão para prender embarcação, fino, mas forte. Da palavra *ximbica*, originou-se um verbo de primeira conjugação.

Mano Maneco comia, sorria, o trabalho de muitas horas pusera-lhe fome grande, mas não parava de falar as pequenas, os bailes, a motorizada **cadavez** ia lhe comprar mesmo lá no serviço, mas Zeca mirava só os dentes do amigo, amarelos também do azeite, os beijos brilhantes de gordura, e nem que falava, ele mesmo, Zeca Santos, que só sabia esses assuntos de farras e pequenas! Só que a força da barriga é muita e, na hora das bananas, não conseguia aguentar. Aí a voz do canço, falou fingindo não estava dar importância: - Banana, sim. Fruta eu não tive tempo de comer. O **maximbombo**, sabe, Maneco. (VIEIRA, 2009, p. 26)

“Maximbombo” é um veículo que pode ser desde um ônibus de viagem que leva muitos passageiros até as populares “lotações” do Brasil que levam menos passageiros. É um empréstimo linguístico da língua quimbundo já citada aqui nos outros trechos analisados. No trecho, aparece ainda a palavra “cadavez” que embora tenha o mesmo significado que no português do Brasil, na obra ela não é grafada na mesma forma podendo ser uma opção estilística do autor em fazer uma representação do modo rápido de falar dos angolanos. Dessa forma, o autor acabou compondo uma palavra nova, ou seja, ele formou uma palavra por justaposição, dado que as palavras que se uniram não sofreram alterações em sua estrutura.

Nessa hora em que deram entrada aí na loja e Maneco cumprimentou sô Sá pedindo dois almoços, o que custou em Zeca foi aquela mentira que saiu **logo-logo**, nem mesmo que pensou nada, nem ouviu ainda o bicho do estômago a reclamar, só a vergonha é que começou as palavras que arrependeu depois: (VIEIRA, 2009, p. 25)

No trecho, aparece uma palavra que é formada pela repetição: “logo-logo”. Seria outra forma do autor em representar a fala do cotidiano. A palavra acabado

obtendo o significado de rapidamente e assumindo a função de um advérbio no contexto.

Cheio de sono, os olhos vermelhos pareciam era tinha fumado **diamba**, deixou as mãos à toa revistarem o homem, resmungando, xingando só para ele ouvir. Dosreis nem que mexia nada; quieto, os braços em cima da cabeça, no coração a raiva desse **sungaribengo** do Garrido aumentava, crescia, arreganhava. Apostava quem queria, jurava mesmo, sabia, coxo tinha-lhe queixado... (VIEIRA, 2009, p. 46)

Ambas as palavras são de origem quimbundo, sendo que **diamba** é a erva da maconha, *marijuana* e, “**sungaribengo**” é a palavra que denomina mulato, mestiço. O fato de essas palavras ainda estarem sendo utilizadas em 2002 com muita frequência, significa que elas já foram incorporadas ao português angolano, mas são empréstimos.

Com receio, primeiro coisas à toa que não mostravam o que ele queria; depois, os casos da vida sem descobrir trabalho de trabalhar mesmo, só uns biscates nos amigos, arranjar sola rota, tomba, salto, e, quando lhe deixavam, também ia nuns serviços de noite, aí não adiantava ajuntar umas **macutas**. (VIEIRA, 2009, p. 66-7)

Macutas significa dinheiro, era a antiga moeda de Angola, antes de ser *Kwanza*. A macuta foi feita a primeira vez de cobre e possuía os seguintes valores: ½ macuta, ¼ macuta e 5 réis, atribuindo-se a cada *macuta* o valor de 50 réis. Depois, foram cunhadas macutas de prata de diversos valores. Apesar dessa moeda, por falta dela, a economia até 1864 era baseada na permuta de objetos. A atual moeda nacional foi emitida pela primeira vez em 1976 no pós-independência. Desde essa época, foram acrescentadas à palavra Kwanza outras nomenclaturas simbolizando as reformas econômicas pelas quais passou o país, ou seja, o Kwanza durou até o ano de 1989 sendo substituído pelo Novo Kwanza que durou de 1990 até 1995, seguido pelo Kwanza Reajustado (1995 a 1999) até a moeda atual que é o Segundo Kwanza.

Garrido tinha jurado, nessa hora quando veio, ia sair com resposta de sim ou não. Se sim, para dormir na cama dele; se não, nunca mais lhe falar e procurar matar o quissonde que lhe ferrava no peito. Por isso não desistiu logo-logo, continuou a conversa a conversa dele, mas mais nada que podia voltar ao princípio. (VIEIRA, 2009, p. 68)

“Quissonde” significa formiga vermelha, grande e agressiva, é um empréstimo linguístico da língua quimbundo. Essa formiga é uma das mais temidas entre os africanos porque ela é venenosa. Ela tem em média de 3 a 4 cm. No livro “*Angola – 11 meses de cativo*”, há um relato de que os sequestrados

pelo movimento FLEC (portugueses e um angolano) foram picados pela formiga quissonde e tiveram muita febre e até alucinações, sua mordida é muito dolorosa.

CONSIDERAÇÕES finais

Com esta reflexão podemos verificar a variação da língua portuguesa em 1960 e o seu uso pelos moradores dos *musseques*. Em relação à linguística, encontrar material que estude as particularidades das variantes linguísticas de Angola: não é fácil, pois poucas são as pessoas que trabalham com linguística no país. Um outro fato é que a diversidade linguística existentes é grande, mas como há poucos estudos, essas línguas podem desaparecer se não forem feitos gramáticas e dicionários dessas línguas. Algumas línguas nacionais já estão dicionarizadas e possuem as suas gramáticas como é o caso do *quimbundo* e o *fyoté*, mas, em vista do número de línguas, ainda há muito o que fazer.

Aqui discutimos a luta de um povo para conseguir a sua independência e a conquista da identidade nacional. Muito das transformações na língua portuguesa de Angola foi condicionada pela resistência ao modelo de cultura e de língua que até a independência os angolanos haviam recebido de seu colonizador, então, inserir palavras, estruturas gramaticais e/ou a entonação das línguas nacionais à língua portuguesa era tornar mais nacional a imposição de aceitação de uma língua oficial. O fato de os angolanos concordarem com a oficialidade da língua como objetivo de se manter a paz entre as etnias, não queria dizer que cada um não pudesse deixar a língua do seu jeito, mais angolana e os escritores, muito sábio, fizeram um recorte para que vissemos o movimento de resistência feito em 1961, sendo, portanto, um posicionamento axiológico.

77

REFERÊNCIAS

CHAVES, Rita. *A formação do romance angolano*. Maputo/São Paulo: FBLP / Via Atlântica, 1999.

CHAVES, Rita & MACÊDO, Tania. (org.) *Literaturas em movimento: hibridismo cultural e exercício crítico*. São Paulo: Arte & Ciência / Via Atlântica, 2003.

FIDALGO, Sérgio. *Angola – 11 meses de cativo*. Lisboa: Oficina do Livro, 2011.

FORTUNATO e ANDRADE. *Narração histórica, narração literária: uma aproximação possível*. IN: *Revista de história*; João Pessoa, jan-jun, 2009.

LOPES, Nei. *Novo dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

RIBEIRO, Margarida Calafate; VECCHI, Roberto (Org.). *Antologia da memória poética da Guerra Colonial*. Porto: Afrontamento, 2011.

RIBEIRO, Margarida Calafate. *Uma História de Regressos*. Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo. Porto: Afrontamento, 2004.

VOLÓCHINOV, Valentin. *Estilística do discurso literário I: O que é a linguagem / língua?* IN: *A palavra na vida e a palavra na poesia: ensaios, artigos, resenhas e poemas*. São Paulo: Editora 34, 2019. pp. 234-265.

Artigo recebido em 25 de fevereiro de 2021.

Artigo Aprovado em: 08 de junho de 2021.



**PARA UMA BIOGRAFIA DO NÚCLEO DE ESTUDOS CULTURAIS
COMPARADOS (NECC/ 2009-2022): avanços & impasses de uma
trajetória crítica acadêmica¹**

**TOWARDS A BIOGRAPHY OF THE NUCLEUS OF COMPARATIVE
CULTURAL STUDIES (NECC/2009-2022): advances & impasses of na
academic critical trajectory**

**HACIA UNA BIOGRAFÍA DEL NÚCLEO DE ESTUDIOS CULTURALES
COMPARADOS (NECC/ 2009-2022): avances y impasses de una
trayectoria académica crítica)**

Edgar César Nolasco²

Resumo: A ideia central do ensaio resume-se em delinear parte da trajetória histórica e crítica do Núcleo de Estudos Culturais Comparados (NECC/UFMS), por meio tão somente daqueles autores, obras ou textos mais lidos e discutidos, primeiro, a partir do momento em que o professor e coordenador do grupo entrou na UFMS/CPTL (2004), por meio das disciplinas ministradas por ele, e, depois, quando, em 2009, já em Campo Grande (CCHS/UFMS), foi criado o NECC, vindo até este momento pandêmico de 2022.

Palavras-chave: NECC; Biografia crítica; Trajetória acadêmica.

¹ Uma primeira versão deste texto, com algumas alterações, saiu publicado no livro *Literatura comparada no Brasil hoje* (2022), sob a organização de Edgar César Nolasco.

² Edgar César Nolasco é professor titular da UFMS e coordenador do NECC. Orcid id: <https://orcid.org/0000-0002-8180-585X>. E-mail: edgar.nolasco@ufms.br.

Abstract: The main idea of the essay is to outline part of the historical and critical trajectory of the Center for Comparative Cultural Studies (NECC/UFMS), through only those authors, Works or texts most read and discussed, first, from the moment when the professor and coordinator of the group entered UFMS/CPTL (2004), through the subjects taught by him, and, later, when, in 2009, already in Campo Grande (CCHS/UFMS), the NECC was created, coming to this pandemic moment of 2022.

Keywords: NECC; critical biography; Academic trajectory.

Resumen: La idea principal del ensayo es esbozar parte de la trayectoria histórica y crítica del Centro de Estudios Culturales Comparados (NECC/UFMS), a través sólo de aquellos autores, obras o textos más leídos y discutidos primero, desde el momento en que el profesor y coordinador del grupo ingresó a la UFMS/CPTL (2004), a través de las materias impartidas por él, y, posteriormente, cuando, en 2009, ya en Campo Grande (CCHS/UFMS), fue creado el NECC, llegando a este momento pandémico de 2022.

Palavras chave: NECC; Biografia crítica; Trayectoria académica.

80

Enquanto a noção de semelhanças-e-diferenças constitui o arcabouço conceitual dentro do qual se construiu a própria ideia de civilização ocidental, [...] a ideia de semelhanças-na-diferença evoca a recolocação de línguas, povos e culturas cujas diferenças são examinadas, não numa direção única [...], mas em todas as direções e temporalidades regionais possíveis.

MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 278.

O que vou intentar fazer aqui não é nada mais senão voltar ao ano de 2009, ano este em que fundamos o NECC: Núcleo de Estudos Culturais Comparados, vinculado ao antigo PPGMEL/UFMS, e pontuar, em ordem cronológica, o que estávamos lendo naquele ano e o que íamos passando a ler nos anos seguintes até hoje 2021, onde nos encontramos todos atravessados por essa condição pandêmica mundial estupefacente e por essa política brasileira catastrófica. Entendo que não basta mencionar a pandemia, uma vez que ela veio para alterar nossas vidas para sempre e, por conseguinte, nosso pensamento como um todo. Todos perdemos alguma coisa nessa pandemia, uns mais, outros menos, é verdade, mas todos perdemos alguma coisa, como, por exemplo, aquela condição de vida na qual estávamos ancorados no dia a dia de nossa vida cotidiana e costumeira. De

repente, perdemos o “direito” de ir e vir, recolhemo-nos dentro de casa, e afastamo-nos de espaços e lugares, inclusive espaço de trabalho como a sala de aula, no caso do professor, espaços íntimos de trabalho intelectual como os laboratórios acadêmicos onde se situam os grupos de pesquisa.

Nosso grupo de pesquisa, materialmente falando, teve suas portas fechadas em março de 2020, mais precisamente no dia 17, logo depois da primeira e última aula presencial da estreada disciplina Teorias sem disciplina, recém-criada no novíssimo doutorado em Estudos de Linguagens do agora PPGEL. Por cuidado e precaução, as portas do NECC continuam mais fechadas do que nunca, mas, apesar da situação em que nos encontramos todos, continuamos a nos reunir, a trabalhar, a ler, a pesquisar, a orientar, a escrever etc., mesmo que remotamente. Considerando que vou fazer um percurso cronológico de leituras críticas (e de livros) realizadas nestes tempos de existência de grupo, como dito antes, detenho-me ao final no que estamos lendo neste exato momento histórico do primeiro semestre de 2021.

Antes, porém, abro um sucinto parêntese para falar de minha chegada à UFMS, em 2004, mais precisamente no Campus de Três Lagoas. Havia defendido minha Tese sobre Clarice Lispector em abril de 2003 e, em 2004, chegava eu ali para ministrar aulas na Graduação em Letras e no único mestrado em Letras da UFMS, com duas orientandas já atribuídas a mim e à minha espera. Os livros lidos naquele momento, tanto na Pós-Graduação quanto na Graduação, eram, entre outros que vou mencionar a seguir, *Crítica Cult* (2002), de Eneida Maria de Souza, *Dez lições sobre Estudos Culturais* (2003), de Maria Elisa Cevasco, e *Apontamentos de crítica cultural* (2002), de Beatriz Resende. Ambos os livros, saídos na mesma época, tratavam, *grosso modo*, da relação entre a literatura e os Estudos Culturais, com certeza pelo fato de os referidos Estudos Culturais terem acabados de chegar ao Brasil e serem estudados em boa parte da pós-graduação naquele momento. Como não se trata de fazer nenhum julgamento de valor a nenhum livro aqui, mas tão somente retratar um percurso histórico de leitura e de trabalho de minha parte, apenas destaco de ambos os livros alguns textos os quais achava naquele momento, e continuo achando ainda hoje, essenciais numa discussão crítica, seja de ordem comparatista, literária ou cultural. De *Crítica cult* (2002), de Eneida, os ensaios mais lidos e debatidos em aulas e encontros afora foram, sem dúvida, “O espaço nômade do saber”, “O discurso crítico brasileiro”, “A teoria em crise”, “O não-lugar da literatura” e o divisor de águas “Notas sobre a crítica biográfica”. Desses ensaios, reservo apenas um comentário sobre o

primeiro e outro sobre o último. Por se tratar de um texto sobre a disciplina de Literatura comparada, e considerando que eu desde minha entrada na UFMS, em 2004, estive envolto ao ensino da disciplina, seja na Graduação ou na Pós, explorei o texto o quanto pude com acadêmicos. Lembro-me agora que eu dizia que no texto, e considerando o traço histórico biográfico recorrente na discussão, Eneida montava argutamente um discurso comparatista eivados por “paisagens teóricas” que se sobrepunham, criando, por conseguinte, amizades e famílias teóricas etc. Eneida relia Silviano e eu, de alguma forma, queria reler Eneida naquelas aulas intermináveis de um calor escaldante das tardes de Três Lagoas e, depois, já em Campo Grande. Lembro-me também que Eneida terminava seu texto ampliando a “metáfora familiar” de Harold Bloom, visando pensar melhor a “ amizade literária”. Reproduzo agora um pedaço da passagem de Bloom explorada por ela: “[...] como toda biografia é a história de como alguém suporta o peso de sua própria família — ou o deslocamento da família às figuras de amantes e amigos” (*Apud* SOUZA, p. 46). Enfim, Eneida relegou a todos nós leitores, professores e pesquisadores que o exercício crítico pode e dever ser um espaço para o cultivo do “convívio com a diferença”, ao que eu acrescentaria hoje, quase vinte anos depois (e considerando minha trajetória pessoal e intelectual), convívio com as diferenças todas, inclusive, e principalmente, as diferenças coloniais. Já sobre o texto “Notas sobre a crítica biográfica” constato hoje, nestes últimos quase 20 anos de UFMS, que ele foi um dos textos, entre todos os demais, mais lidos e discutidos em minhas aulas, e talvez por uma razão bastante fácil de compreensão. Em tais “notas” arrolava-se um diálogo de base transdisciplinar entre várias abordagens teóricas e críticas, como a teoria literária, a cultural e a comparatista, além, claro, da biográfica, o que, por sua vez, nos fazia entender a “natureza compósita” da crítica biográfica desenvolvida por Eneida, como também pontuava o olhar crítico arguto da autora para uma abertura teórica sem precedentes na história das tendências críticas literárias brasileiras que marcaria os últimos 20 anos. Não por acaso que no parágrafo derradeiro de seu texto, Eneida observava que “o exercício da crítica biográfica irá certamente responder pela necessidade de diálogo entre a teoria literária, a crítica cultural e a literatura comparada”. (SOUZA, 2002, P. 119). Enfim, durante todas minhas discussões sobre esse texto de Eneida em sala de aula, sempre quis ver que a “natureza compósita” da crítica biográfica era de base também comparatista, o que permitiu, mais tarde, mais precisamente em 2009, que, na criação do nosso Grupo de Pesquisa, ele recebesse o nome de Núcleo de Estudos Culturais Comparados (NECC), como depois

mostrarei. Transcrevo aqui as palavras introdutórias e explicativas de Eneida sobre os ensaios que compõem *Crítica cult*: “estes textos, escritos na década de 1990, representam uma vertente de minha pesquisa acadêmica, voltada para a reflexão sobre a crítica literária e a sua vinculação à crítica cultural e à literatura comparada.” (SOUZA, 2002, p. 11). Concluo eu hoje que essa nova vertente crítica e de base biográfica elaborada por Eneida na década de 90 alterou significativamente os rumos dos estudos comparatistas no Brasil, haja vista as pesquisas e discussões teóricas acadêmicas que foram feitas nestes últimos anos dentro das academias e dos grupos de pesquisas, chegando até mesmo a avançar a questão do “bios” para outras epistemologias, como a descolonial ou fronteiriça.

Afora os três livros mencionados, devo lembrar ainda destes, em razão de não terem sido menos estudados naquelas aulas calorentas de Três Lagoas, assim que cheguei na cidade em 2004: *O local da cultura* (1998), de Homi Bhabha, *O próprio e o alheio* (2003), de Tania Franco Carvalhal, e *Histórias locais/Projetos globais* (2003), de Walter Mignolo, também entre outros. Abro um parêntese para pontuar que os estudos comparatistas naquele momento estavam envoltos aos Estudos Culturais, como, de alguma forma, justificava, em parte, a publicação dos três livros mencionados inicialmente, assim como a publicação do livro de Bhabha, em 1998. Não por acaso, foi neste ano que ocorreu na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) o congresso bianual da ABRALIC, cujo tema era “Literatura Comparada = Estudos Culturais?”³ Da leitura que fazia em sala de aula do livro *O local da cultura*, duas abordagens, em especial, tratadas pelo autor me instigavam e me faziam repetir tal leitura anos a fio, apesar de àquele momento não compreendê-las como gostaria e devia. A primeira referia-se ao que Bhabha falava da própria Literatura Comparada como, por exemplo, acerca do termo *Weltliteratur*, de Goethe, termo esse que, muitas vezes, não apenas designou como se confundiu com a própria Literatura Comparada enquanto disciplina. Claro que na discussão proposta por Bhabha o interesse crítico era outro, de ordem mais global, inclusive tal discussão beirava uma ressignificação cultural/global do conceito. Já na Introdução de seu livro, intitulada de “Locais da cultura”, Bhabha advertia: “E é para uma intrigante sugestão na última ‘Nota

³ Maria Elisa Cevasco trata da questão de forma didática em seu livro *Dez lições sobre Estudos Culturais* (2003), especificamente na décima lição intitulada de “Estudos Culturais no Brasil”, p. 173-188.

sobre a literatura mundial’ de Goethe (1830) que me volto agora em busca de um método comparativo que falaria à condição ‘estranha’ do mundo moderno” (BHABHA, 1998, P. 32). Lembro agora que eu não perdia a oportunidade para propor nas aulas uma não menos intrigante conversa-pergunta: Bhabha falar de “um método comparativo” em meados dos anos 2000 no Brasil e no mundo é no mínimo desafiador e renovador, posto que é um consenso entre todo comparatista a crise, a querela, a contenda que a questão do “método” comparatista causou na crítica e na própria comparada como disciplina.

Já a segunda abordagem se referia ao que o autor de *O local da cultura* (1998) fazia sobre a questão de “fronteira”, a ponto de tal assunto tornar-se, num crescente em minha reflexão crítica e acadêmica, mais importante e usual do que a outra abordagem mencionada. Ressalvadas, obviamente, as diferenças epistemológicas entre os desdobramentos conceituais que o conceito epistemológico toma de acordo com a tendência teórica empregada. Mas foi, sem dúvida, a partir do que teorizava Bhabha ali que pude avançar na discussão e poder pensar, depois e até os dias atuais, em uma epistemologia fronteira sul que abarcasse melhor o lócus fronteiro de onde penso, trabalho e escrevo o que escrevo. No decorrer do percurso histórico deste texto, espero poder pontuar tais avanços e diferenças de ordem epistemológicas. Já na Introdução de seu livro, intitulada de “Locais da cultura”, Bhabha trazia como epígrafe uma passagem de Heidegger (talvez colhida em Derrida) sobre “fronteira” que abria toda sua discussão: “Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual *algo começa a se fazer presente*.”⁴ Apenas muito mais tarde, quando eu já estava trabalhando o conceito de fronteira pela perspectiva da descolonialidade latino-americana é que eu ia entender o real valor da expressão (ou estratégia pos-colonial) “a partir de” que se encontra na passagem do filósofo e trabalhada por Bhabha *a partir do presente* (como sinalizava o itálico do texto-epígrafe). Bhabha abria seu primeiro parágrafo da Introdução, cujo primeiro subtítulo era “Vidas na fronteira: a arte do presente”, afirmando: “nossa existência hoje é marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do ‘presente’, para as quais não parece haver nome próprio além do atual e controvertido deslizamento do prefixo ‘pós’: *pós-modernismo, pós-colonialismo, pós-feminismo...*” (BHABHA, 1998, p. 19 –

⁴ Apud BHABHA. *O local da cultura*, p. 19. (grifo do autor)

grifo do autor). Confesso que, aos poucos, conforme eu ia lendo e discutindo os postulados críticos propostos por Bhabha, tanto em *O local da cultura* quanto em outros livros e textos, também ia me afastando dessa visada, digamos, pós-moderna, que de alguma forma atravessa o discurso pós-colonialista do autor. A partir de uma ideia de fronteira como “entre-lugares” (ou reunião de lugares), e ainda fazendo jus à epígrafe, Bhabha afirmava que “é nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer resente* em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente, do além que venho tratando.” (BHABHA, 1998, p. 24). A fronteira como um lugar de passagens, de refugiados, de sujeitos dispersos pelo mundo, em diáspora, um lugar, concluo eu agora, de exterioridades e, por excelência, de epistemologias outras, como a epistemologia fronteira defendida pela descolonialidade latino-americana. A discussão do autor em torno de uma conceituação de fronteira que é também de ordem territorial e imaginária leva o autor a afirmar, por exemplo, que “o trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com ‘o novo’ que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma ideia de novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um ‘entre-lugar’ contigente, que inova e interrompe a atuação do presente. O ‘passado-presente’ torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver.” (BHABHA, 1998, p. 27) Essa passagem, em especial, pontua que a proposta pós-colonialista de Bhabha não se contentava em endossar os postulados do sistema colonial moderno ocidental, nem muito pensar a partir do pensamento moderno puro e simplesmente; não, o autor partia dos desdobramentos que endossavam o pensamento moderno, como a visada pós-moderna, para logo ali pontuar que sua proposta pós-colonial visava uma forma de pensar outra ainda não contemplada pelo sistema colonial moderno que imperava no mundo (apesar disso, reconheço, entretanto, que há uma pegada pós-moderna na base da reflexão do autor indobritânico). Lembro-me agora que quando tomei conhecimento de Bhabha, seu livro ainda não havia sido traduzido no Brasil. Antes de 1998, li numa aula de pós-graduação o agora capítulo “DissemiNação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna”. Apesar da dificuldade que eu e outros colegas de Pós tivemos em compreender o autor, eu particularmente gostei da leitura, talvez pelo fato de o autor naquele texto me remeter para casa, para minha zona fronteira do Centro-Oeste brasileiro de onde eu havia saído para estudar nos grandes centros do país. Bhabha começava o texto dizendo que o título devia à sabedoria de Derrida, mas

também à sua condição e experiência de migração: “Vivi aquele momento de dispersão de povos que, em outros tempos e em outros lugares, nas nações de outros, transforma-se num tempo de reunião.”⁵ Reconheci depois que a relação biográfica que estabeleci como texto de Bhabha foi uma forma inconsciente de leitura que arranjei para começar a compreender e entender o que ele dizia ali. Mas agora sei também que o que me movera para o texto de Bhabha foi a sua inscrição biográfica, a presença de um *bios* corporal que só antecedia ao histórico, marca essa pouco recorrente ainda na escrita ensaística, pelo menos do modo como o autor dispunha ali na entrada de seu texto. Não por acaso que não demorou muito para eu me voltar para o *bios* que rondava a crítica biográfica (Eneida) e chegar ao que passei a chamar de crítica biográfica fronteiriça. Dou um salto no tempo e reconheço minha dívida teórica a ambos, uma vez que vejo que minha teorização fronteiriça de hoje dá-se atravessada por essas *experivivências* (Marcos) de leituras pregressas. Bhabha concluía o capítulo sintomaticamente intitulado de Disseminação citando um verso do poeta palestino Mahmud Darwish que dizia: “Para onde voarão os pássaros depois do último céu? De certa forma, o texto de Bhabha respondia à pergunta feita, uma vez que disseminação agregava reunião, fronteira, nação, margens e exílio, palavras caras que se disseminavam na estrutura do discurso pós-colonialista do autor. Confesso que, talvez até mais do que minha leitura de Bhabha, o verso do poeta palestino passou a me perseguir por anos a fio, a ponto de eu vir a escrever várias vezes sobre ela, como acontece no livro *O jardim das fronteiras* (2020). Nesse livro, entre outras questões, nomeio as três vezes em que me encontrei com o verso do poeta e com sua obra, a ponto de eu me perguntar se eu que o perseguia, ou se era aquele verso em específico que me perseguia através das leituras. Por fim, devo dizer que

86

⁵ A fronteira como um lugar da exterioridade: “Reuniões de exilados, *émigrés* e refugiados, reunindo-se às margens de culturas ‘estrangeiras’, reunindo-se nas fronteiras; reuniões nos guetos ou cafés de centros de cidade; reunião na meia-vida, meia-luz de línguas estrangeiras, ou na estranha fluência da língua do outro; reunindo os signos de aprovação e aceitação, títulos, discursos, disciplinas; reunindo as memórias de subdesenvolvimento, de outros mundos vividos retroativamente; reunindo o passado, num ritual de revivescência; reunindo o presente. Também a reunião de povos na diáspora: contratados, migrantes, refugiados; a reunião de estatísticas incriminatórias performance educacional, estatutos legais, status de imigração — a genealogia daquela figura solitária que John Berger denominou o sétimo homem. A reunião de nuvens às quais o poeta palestino Mahmoud Darwish pergunta: ‘Para onde devem voar os pássaros depois do último céu?’” (BHABHA, 1998, p. 198).

tantos aqueles três livros brasileiros mencionados antes, os quais tratavam, cada um a seu modo, dos Estudos Culturais ingleses, quanto este de Homi Bhabha sobre a pós-colonialidade oriental, contribuíram para uma *formação* minha de leitura crítica sobre cultura de um modo geral naquelas aulas de outrora e depois.

Entre os livros lembrados por mim acima, quero agora destacar o livro *Histórias locais/Projetos globais* (2003), de Walter D. Mignolo, por reconhecer, sem sombra de dúvida, ter sido o livro que viria para alterar (mudar a perspectiva) meu ponto de vista crítico e teórico de uma vez por todas. 2003 foi o ano da publicação do livro pela Editora da UFMG e foi também o ano em que defendi minha Tese no PÓS-LIT(UFMG) e assumi o concurso público na UFMS. Assim como aconteceu com Bhabha, li algum texto de Mignolo na pós-graduação. Mas foi somente no ano seguinte, em 2004, que eu viria a adquirir o livro *Histórias Locais/projetos globais* durante o evento da ABRALIC em Porto Alegre. De lá para cá, e até hoje, o livro esteve presente em todos meus planos de ensino e respectivamente em disciplinas ministradas, especialmente nas disciplinas de Pós-graduação, a exemplo da de Literatura Comparada e, nos últimos anos, na de Teorias sem disciplina. Além da perspectiva defendida pela “epistemologia fronteira”, que atravessa de ponta a ponta o pensamento pós-colonial, descolonial, que ancora toda a discussão feita por todo o livro, como forma de se contrapor à “epistemologia moderna”, enquanto aquela que “conseguiu subalternizar outras formas de conhecimento, construiu-se presumindo uma perspectiva universal de observação e um lócus privilegiado de enunciação segundo o próprio Mignolo (MIGNOLO, 2003, p. 175), outros conceitos caros ao pensamento descolonial, ou fronteiro, como o de fronteira, por exemplo, são exaustivamente trabalhados desde a Introdução do livro, como o de “diferença colonial” e a estratégia teórica “a partir de”. Como é difícil mensurar a importância que a discussão ali feita teve e tem em minha reflexão teórica e acadêmica, vou eleger apenas dois capítulos do livro para pontuar questões teóricas relevantes e, por conseguinte, justificar minha predileção pela teorização de base descolonial em minha prática acadêmica. Refiro-me aos capítulos II, intitulado de “A razão pós-colonial” (p. 133-180), e IV, intitulado de “Os estudos subalternos são pós-modernos ou pós-coloniais?(p. 239-294). No primeiro capítulo, conforme já sinaliza seu título, o autor propõe tratar da razão pós-ocidental, ou, como passa a ser lida mais tarde, razão descolonial, que sustenta a emergência do pensamento fronteiro (na versão aqui mencionada, o termo foi traduzido por “pensamento liminar”/(*borders thinks*). A discussão que se encena

em torno do pensamento fronteiriço (razão descolonial ou fronteiriça) e o sistema colonial moderno (ou pensamento da modernidade/colonialidade) atrai uma plêiade de conceitos como forma de marcar bem a relação diferencial que separa a ambos. Não por acaso talvez que o autor, logo de início, estabelece seu objetivo maior como “estabelecer o diálogo entre o pensamento fronteiriço (na tradução “liminar”) e a pós-colonialidade através da diferença colonial.” (MIGNOLO, 2003, p. 134). Entre tais conceitos, gostaria de mencionar o de “razão subalterna, “gnose liminar”(fronteiriça), “teorias pós-coloniais e teorização pós-colonial” e o de “teorização bárbara”. Não vou aqui, obviamente, me deter em cada um desses conceitos separadamente, mas trarei uma discussão de ordem geral com o objetivo específico de abarcar o contexto epistemológico que encampa a todos. No bojo da discussão feita por Mignolo sobressai a diferença entre a pós-modernidade e a pós-colonialidade: enquanto a primeira é vista tanto *como um discurso sobre a presunção do imaginário da “modernidade” quanto uma caracterização do presente histórico em que é possível tal discurso*, em contraposição, a segunda é vista tanto *como um discurso crítico que traz para o primeiro plano o lado colonial do “sistema mundial moderno” e a colonialidade do poder embutida na própria modernidade, quanto um discurso que altera a proporção entre locais geoistóricos (ou histórias locais) e a produção de conhecimentos* (Ver MIGNOLO, 2003, p. 136). Enfim, além da “diferença colonial” que está na base do discurso crítico da pós-colonialidade e que, por sua vez, se faz ausente da proposta do projeto moderno, podemos pontuar ainda a importância entre os *lóci* de enunciação e a produção de conhecimentos para uma reflexão de base pós-colonial ou descolonial. A questão da importância do lugar de onde se pensa, que preside a reflexão pós-colonial, além de tratar diretamente da formação da razão subalterna e da teorização pós-colonial/descolonial, marca também a importância da presença do crítico descolonial em seu determinado lugar: “a inscrição da experiência colonial/subalterna do crítico em suas práticas teóricas,” [...] (MIGNOLO, p. 156), o que, em teorização de ordem descolonial, equivale ao “pensar a partir de” defendido por Mignolo logo no início de *Histórias locais/Projetos globais*. É por meio dessa presença do crítico descolonial nada fantasmática em sua prática crítica, pensando a partir da fronteira ou da exterioridade, que o crítico propõe sua teorização como uma espécie de *teorização bárbara*: “uma prática teórica daqueles que se opõem ao conceito racional e asséptico de teoria e conhecimento, teorizando, precisamente, a partir da situação na qual foram colocados, sejam eles judeus, muçulmanos, ameríndios, africanos

ou outros povos do ‘Terceiro Mundo’ como os hispânicos nos Estados Unidos de hoje” (MIGNOLO, p. 157). Eis aí a diferença sobre a qual quero insistir aqui: *pensar a partir da situação (ou lugar) na qual foram colocados, como na condição de fronteira ou de exterioridade*. Daí desse lugar fronteiro, dessa condição de exclusão, se erige um “local filosófico” (Kusch) a partir do qual a localização é não mais apenas geográfica, mas também histórica, política e sobretudo epistemológica. É no centro dessa discussão de ordem teórica e epistemológica, que Mignolo nos lembra de que *não existe local geográfico ou epistemológico que detenha os direitos de propriedade sobre práticas teóricas* e, por conseguinte, o legado de uma *consciência de que o próprio conceito de teoria, ligado à razão moderna, não pode ser aceito, repetido e aplicado na epistemologia descolonial*. Não por acaso o autor propõe que desvinculemos o conceito de teoria de sua versão epistemológica moderna, ou até mesmo de sua versão pós-moderna e conclui pontuando um dos objetivos primordiais da *teorização pós-ocidental/descolonial*: “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.”(MIGNOLO, p. 158) Explica-se, assim, a teorização descolonial proposta e defendida pelo autor — *a de pensar a partir de fronteira e sob a perspectiva da subalternidade, pensar a partir da fronteira do conceito moderno de teoria e daquelas formas anônimas de pensamento silenciadas pelo moderno conceito de teoria*:

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. Se a pós-colonialidade não consegue romper com a epistemologia moderna, torna-se apenas outra versão dela, com um tema diferente. Seria, em outras palavras, uma teoria *sobre* um assunto novo, mas não a constituição de um novo sujeito epistemológico que pensa *a partir das e sobre* as fronteiras. (MIGNOLO, 2003, p. 159)

Confesso que a referida passagem me incomodou muito, desde quando passei a lê-la em 2004, talvez porque não se era tão comum ler e muito menos discutir acerca de afirmações como a que ali se fazia, e um dos modos que encontrei de não apenas entender a referida passagem, mas a proposta descolonial defendida e partilhada por Walter Mignolo como um todo, foi o de trazer a leitura do livro *Histórias locais/Projetos globais* (2003) para dentro das aulas das disciplinas de Teoria da Literatura e de Literatura Comparada. Se considerarmos o fato de que eu sempre trabalhei, pensei e escrevi *a partir de* uma universidade brasileira fronteira (a UFMS), é possível de se imaginar o quanto que toda a

discussão teórica se tornou muito mais enriquecedora e próxima, ao mesmo tempo, tanto dos alunos jovens leitores e pesquisadores, quanto alterou substancialmente o rumo das pesquisas realizadas dentro do espaço do grupo de pesquisa NECC: Núcleo de Estudos Culturais Comparados (criado em 2009). Entre as inúmeras perguntas que fizemos e fomentamos no espaço da sala de aula nesses quase vinte anos, e cuja discussão dava-se a partir dos postulados teóricos da Teoria da literatura e da Literatura comparada e de modo mais incisivo e num crescendo dos Estudos descoloniais, somente mais recentemente fomos encontrar uma resposta (e na forma de pergunta), que justificava mais de perto nossa busca pelo entendimento do que não conseguíamos entender melhor no plano das discussões teóricas, quando nos deparamos com o livro que não por acaso de intitula de *¿Podemos pensar los no-europeos?* (2018). E a resposta, a qual estamos chegando por meio de uma opção descolonial, uma desobediência epistêmica, um desprendimento e uma consciência crítica epistemológica de fronteira, faz coro à resposta descolonial dada por Walter D. Mignolo: “sí, podemos, debemos y lo estamos haciendo.” (MIGNOLO, 2018, p. 159)

Feita essa digressão temporal, volto ao que estava privilegiando do e no livro *Histórias locais/projetos globias*. Ainda sobre o capítulo “Da razão pós-ocidental”, de Mignolo, me detenho apenas na *teorização pós-colonial*: “são críticas incluídas na razão subalterna e na gnose liminar [outros dois conceitos privilegiados aqui por mim]: um processo de pensamento que os que vivem sob a dominação colonial precisam empreender para negociar suas vidas e sua condição subalterna.” (MIGNOLO, 2003, P. 146). A gnose liminar aí, ou fronteira, é uma estratégia para se construir formas subalternas de pensar, enquanto a razão subalterna é o lócus diferencial de enunciação onde a prática teórica (teorização) descolonial acontece. Resumindo o que propõe o autor no capítulo, bem como em todo o livro, a proposta da teorização descolonial tem por um de seus objetivos o de “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” (GILROY apud MIGNOLO, 2003, P. 158)

Passo, agora, a me deter no segundo capítulo por mim privilegiado do livro de Mignolo, que se intitula de “Os estudos subalternos são pós-modernos ou pós-coloniais?”. Dada a grandeza de discussão conceitual nele apresentada e debatida, haja vista a pergunta que resulta no referido título do capítulo, vou me deter apenas em uma passagem, por entender que ela foi a que mais fomentou

discussões em sala de aula, sobretudo e principalmente nas aulas de Literatura comparada:

A modernidade não pode ser entendida sem a colonialidade; a colonialidade não pode ser entendida sem a modernidade. [...] Esses [processos civilizadores] não seriam mais concebidos como a subalternização das culturas, mas como um processo plurilógico e pluritópico que contribui para um planeta no qual as semelhanças-na-diferença poderiam substituir a ideia de semelhanças-e-diferenças, manipuladas pelos discursos coloniais e imperiais. Enquanto a noção de semelhanças-e-diferenças constitui o arcabouço conceitual dentro do qual se construiu a própria ideia da civilização ocidental (relegando as diferenças aos bárbaros, selvagens, canibais, primitivos, subdesenvolvidos etc.), a ideia de semelhanças-na-diferença evoca a recolocação de línguas, povos e culturas cujas diferenças são examinadas, não numa direção única (a da noção restrita dos processos civilizadores como a marcha triunfal da modernidade), mas em todas as direções e temporalidades regionais possíveis.⁶

Como já disse, a referida passagem, bem como o capítulo como um todo, não apenas proporcionou grandes discussões em aulas de Literatura comparada (desde 2004 até o presente momento), tanto na Pós-Graduação quanto na Graduação, como permitiu a todos os envolvidos rediscutirem os próprios postulados da disciplina, sobretudo e especificamente no tocante ao ato (ou seria opção?) de comparar nos dias atuais? De minha parte, por exemplo, e pensando obviamente na prática descolonial do “aprender a desaprender, para poder así reaprender” tão bem explorada por Walter Mignolo em seu livro *Desobediencia epistémica* (2010)⁷, cheguei a propor a réplica aprender a *comparar para descomparar para, assim, re-comparar*. A passagem também traz a diferença abissal entre a política do pensamento colonizador moderno e a política do pensamento descolonial (no texto o autor ainda fala em “pós-ocidentalismo”), pontuando que enquanto o primeiro se prendia à política das “semelhanças-e-diferenças” (prática do aprender a *comparar para descomparar* cara à disciplina de Literatura Comparada), o segundo propunha a política das “semelhanças-na-diferença” (prática do aprender a *comparar para re-comparar*), cuja opção descolonial vinha assentada numa prática da desobediência epistêmica e do

91

⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 278.

⁷ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 98 (especificamente a parte IV intitulada “Prolegomeno a una gramática de la descolonialdad, p. 93-126)

desprendimento epistemológico por excelência. É nessa direção, e no bojo dessa discussão (e tendo a passagem como eixo irradiador da reflexão proposta), que Mignolo responde à pergunta resultante no título de seu capítulo: “Os estudos subalternos são pós-modernos ou pós-coloniais?”⁸ Afora isso, ainda há outras passagens do referido capítulo dignas de reprodução e alguns comentários (principalmente quando se lembra aqui que as leituras e discussões aconteciam no âmbito de uma sala de aula). Aqui vou privilegiar tão somente aquelas passagens voltadas para discussões de ordem teórica, por entender (e lembrar) que o assunto era necessário e oportuno na sala de aula. Mignolo abre seu texto dizendo que as teorias itinerantes viajam e que quando chegam ao seu lugar de origem são transformadas e transculturadas. Mas também nos lembra que

quando as teorias chegam a lugares onde os legados coloniais ainda estão nas memórias dos estudiosos e intelectuais, as teorias itinerantes podem ser percebidas como novas formas de colonização, e não como novos instrumentos, para iluminar a inteligência de seus anfitriões ou revelar uma realidade que não poderia ter sido percebida sem o deslocamento da teoria, ou sem convidar uma teoria a permanecer, logo quando estava prestes a partir.⁹

A discussão ia longe nas aulas e vai mesmo agora, muito anos depois, uma vez que a discussão não chegou ao seu término, pelo menos no lugar fronteiriço onde se situa a universidade (UFMS) em que trabalho e penso. Quando as teorias viajam por meio da diferença colonial, como tão comumente acontece com as teorias que migram dos centros do país para as bordas, elas trazem e impõem a marca do poder da colonização, seja por meio da prática teórica da repetição, seja por meio do incentivo exacerbado que elas propõem aos intelectuais dos lugares fronteiriços por meio da metaforização e da ficcionalização das teorias, talvez como forma, até mesmo inconscientemente, de encobrir a diferença descolonial e as epistemologias fronteiriças advindas desses lugares ignorados. Na verdade, o que está por trás da discussão das viagens, ou movimentações das teorias itinerantes feita por Mignolo é a relação das teorias com os lugares, quer sejam de onde elas partam, mas sobretudo onde elas chegam. Enfim, o problema da discussão se resume em: “qual a relação entre o local geohistórico e a produção do saber? Quais são as histórias locais desses agentes e teorias?” Mignolo se detém

92

⁸ MIGNOLO. Os estudos subalternos são pós-modernos ou pós-coloniais, p. 239-294.

⁹ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 240.

em respostas a tais perguntas, entre outras, por todo seu texto. E nesse sentido, adverte-nos o autor: “indagar sobre o local das teorias implica, primeiro, em historicizar qualquer pretensão à universalidade da razão, em que certas ‘formas’ de conhecimento, e não outras, são relegadas à posição de objeto (‘conhecimento’ primitivo, bárbaro, oriental). Em segundo lugar, implica analisar a crença de que o pensamento teórico é desvinculado de locais linguísticos e geoistóricos”.¹⁰ Cai por terra, nessa visada crítica descolonial, aquela ideia moderna que o resto do mundo não pensa e, por sua vez, não produz teorias. (Teorias talvez não mesmo, dada sua origem disciplinar e de Área); mas com certeza *teorizações* indisciplinadas. E é nessa direção que Mignolo insiste e reforça na importância do local geoistórico quando o assunto é a política das Teorias:

a política de local nos mostra que não há macroteoria universal para todas as coisas imagináveis relacionadas com ela, isto é, que a totalidade teórica não tem uma correlação ontológica, ou que teorias sobre classe não dão conta de problemas étnicos (ou vice-versa) [...] Ao mesmo tempo, as [sociedades] do local geoistórico demonstram a proeminência emocional (étnica, nacional, cosmopolitana, sexual, de classe) da agência humana ao construir teorias, pelo menos nas ciências humanas e nas humanidades.¹¹

Para, na sequência, o autor reiterar que “as sensibilidades não são essenciais e não estão inscritas no nascimento dos indivíduos, mas formam-se e transformam-se, criam-se e perdem-se, na família, na escola (para os que têm acesso a ela) no decorrer da vida. [...] as sensibilidades dos locais geoistóricos relacionam-se com um sentido de territorialidade [...] e inclui a língua, o alimento, os odores, a paisagem, o clima e todos esses signos básicos que ligam o corpo a um ou diversos lugares”.¹² Teorização como essa ancorada no pensamento descolonial ou fronteiriço lembra-nos do que o pensamento teórico moderno fez questão de não se lembrar, ou melhor, de silenciar, por meio de um conceito e uma prática moderna de teoria: *pensar teoricamente é dom e competência de seres humanos, não apenas de seres humanos que vivam em um pequeno número de*

¹⁰ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 261-262.

¹¹ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 264.

¹² MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 264.

línguas específicas.¹³ Ao eleger os estudos subalternos frete aos estudos pós-modernos e pós-coloniais, Mignolo sinaliza que aqueles estudos podem, inclusive, descolonizar a teoria que grassa nos lugares subalternos ou fronteiriços, com sua proposta desconstrutora salvífica e messiânica, sobretudo quando essa teoria insiste sua relação inter/multi e transdisciplinar. Nesse sentido, Mignolo afirma que: “os Estudos Subalternos poderiam contribuir para descolonizar a pesquisa, refletindo criticamente sobre sua própria produção e reprodução do conhecimento e evitando a reinscrição das estratégias de subalternização.”¹⁴ “Poderiam” porque eles só podem contribuir para descolonizar a teoria e a pesquisa quando se articulam por fora do conhecimento disciplinar, interdisciplinar e até transdisciplinar, porque senão se permanecerem dentro dessa prática estariam sob o domínio disciplinar e seriam, por conseguinte, subalternos, uma vez que sua prática apenas repetiriam aquelas práticas das teorias e endossada pela história europeia.¹⁵ Por fim, para concluir meus apontamentos acerca do segundo capítulo aqui priorizado de Walter Mignolo, retomo o começo de uma passagem antes destacada em que se lê que “a modernidade não pode ser entendida sem a colonialidade; a colonialidade não pode ser entendida sem a modernidade”, para reiterar que foi a articulação entre colonialidade e modernidade/racionalidade proposta por Quijano e desenvolvida e defendida por Mignolo por todo seu livro *Histórias locais/Projetos globais* (2003) e que pode ser abreviada nestas palavras do autor:

a sede hegemônica da epistemologia moderna na Europa (o Ocidente ou o Mundo Atlântico) como o porto de onde partiram as teorias itinerantes, as formações disciplinares e os procedimentos para subalternizar o conhecimento, que foram constitutivos dessa hegemonia: a transformação de outras formas de saber em objetos de estudo.¹⁶

¹³ Ver MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 159.

¹⁴ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 279. “O pós-moderno e o pós-colonial devem ser superados e descartados como conceitos pertencentes ao legado dos discursos coloniais e imperiais.”(p. 279)

¹⁵ Ver passagens de CHAKRABARTY em MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 279, 280, 281 e 282.

¹⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 286.

Chego, agora, ou me detenho, ao nosso grupo de pesquisa NECC, tão somente para pontuar o que foi e continua sendo feito até o presente momento pandêmico de nossas vidas. Já disse, mas não custa repetir, que a sigla NECC significa: Núcleo de Estudos Culturais Comparados. Criado em 2009, e vinculado ao PPGMEL, depois PPGEL/UFMS até o presente momento, tornou-se o espaço acadêmico em que grandes discussões e leituras, como as mencionadas acima pudessem ser feitas, além de ancorar várias pesquisas tanto de graduandos quanto de pós-graduandos, bem como receber conferencistas renomados, que permitiram o debate e o engrandecimento de todos, e merecendo destaque especial a publicação do periódico do Grupo intitulado de Cadernos de Estudos Culturais¹⁷, cuja publicação iniciou-se no ano da criação do núcleo de pesquisa e vem, semestralmente e regularmente, sendo publicado (publicação antes impressa, e agora apenas *on-line*). As 26 temáticas tratadas em cada um dos vinte e seis volumes dos Cadernos, conforme podem ser vistas elencadas na última nota deste texto, já demonstram por onde andaram as discussões de ordem teórica e crítica nesses últimos anos de pesquisas, leituras e produção acadêmica. Quanto aos intelectuais que efetivamente contribuíram com ensaios para a realização dos respectivos volumes, tanto de dentro do país quanto de fora, hoje têm seus textos publicados online em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/index>. (Aproveito para deixar aqui mais essa valiosa indicação de leitura).

Por fim, mas não menos importante, neste momento de final de ano de 2021, quando todos do Grupo nos preparamos para finalmente voltar e reabrir a

¹⁷ Em ordem cronológica todos os volumes e suas respectivas temáticas: 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 volume: Ensaio biográfico; 24º volume: Despolíticas, despoéticas, desobediências; 25º volume: Crítica biográfica fronteira (em edição); 26º volume: Fazer-sendo–Não europeu (em edição)

porta do espaço de pesquisa NECC (fechada, como disse, em 17 de março de 2020), afinal estamos vivos e logo podemos pensar (e aliás não paramos de ler e de produzir academicamente, apesar dos empecilhos, mesmo em momento mais crítico da pandemia), se todos do NECC, e até mesmo de fora dele, me pedissem o que deveríamos ler neste momento histórico presente, responderia de bom grado: *¿Podemos pensar los no-europeos?*(2018)¹⁸. Porque, parafraseando a resposta dada no livro por Walter Mignolo, eu diria que *sim, podemos, devemos e estamos fazendo* a diferença a partir do lócus geoistórico fronteiriço no qual nos situamos e narramos nossas histórias locais. Porque, também, e por conseguinte, o NECC se tornou o lugar a partir de onde se erige uma *teorização* cuja prática de *descomparar descolonialmente* parte do *biolócus* em que todos nos encontramos situados na fronteira-sul.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Glaucia Renate Gonçalves. Belo horioznnte: Editora UFMG, 1998.

CARVALHAL, Tania Franco. *O próprio e o alheio: ensaios de literatura comparada*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

CEVASCO, Maria Eliza. *Dez lições sobre estudos culturais*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

GIULIANO, Facundo (Org.) *¿Podemos pensar los no-europeos?: ética decolonial y geopolíticas del conocer*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2018.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialdad*. 2ª. Ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.

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

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

¹⁸ GIULIANO. (ORG.) *¿Podemos pensar los no-europeos?*

NOLASCO, Edgar César. *A fronteira não é longe daqui*: ensaio de crítica biográfica fronteiriça. (Trabalho inédito apresentado como Tese Acadêmica para Professor Titular, defendida dia 24 de setembro de 2020 - FAALC/UFMS)

SOUZA, Eneida Maria de. *Crítica cult*. Belo horizonte: Editora UFMG, 2002.

RESENDE, Beatriz. *Apontamentos de crítica cultural*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002

Artigo Recebido em: 06 de fevereiro de 2021.

Artigo Aprovado em: 06 de junho de 2021.



**O SILENCIAMENTO NO DISCURSO EXPOGRÁFICO, REFLEXÕES DE
UMA FALA EXCLUDENTE: O caso do “Museu Imperial” de Petrópolis-
RJ**

**SILENCIO EN EL DISCURSO EXPOGRÁFICO, REFLEXIONES DE UN
DISCURSO EXCLUYENTE: El caso del Museo Imperial de Petrópolis -
RJ**

**SILENCE IN EXPOGRAPHIC SPEECH, REFLECTIONS FROM AN
EXCLUDING SPEECH: The case of the “Museu Imperial” in Petrópolis
– RJ**

Isabela Sousa Curvo¹

Resumo: Este estudo discute a relação entre os museus e o público, juntamente à uma temática pertinente na pós-modernidade: a espetacularização, tendo como objeto de análise o Museu Imperial, localizado em Petrópolis, no Estado do Rio de Janeiro. Dessa forma, procuramos compreendê-la a partir dos museus e suas respectivas narrativas expográficas. As exposições museológicas exercem papel mediador entre o público e o acervo exposto e são, portanto, elementos fundamentais da relação entre museu e sociedade. Todavia, o fetichismo, o espetáculo e o uso de suportes tecnológicos são características peculiares que permeiam tal processo. Questionar a mediação da informação em tais instituições visa promover um debate sobre a real democratização desses espaços.

Palavras-chave: Museus; Espetacularização; Informação.

¹ Doutoranda do Curso de Doutorado em História UMinho e investigadora colaboradora do Lab2PT/UMinho. curvo.isabela@gmail.com - <https://orcid.org/0000-0002-7726-8764>.

Resumen: Este estudio discute la relación entre los museos y el público, junto con un tema pertinente en la posmodernidad: la espectacularización, siendo objeto de análisis el Museo Imperial, ubicado en Petrópolis, en el Estado de Río de Janeiro. Así, buscamos entenderlo desde los museos y sus respectivas narrativas expográficas. Las exposiciones de los museos juegan un papel mediador entre el público y la colección expuesta y son elementos fundamentales de la relación museo-sociedad. Sin embargo, el fetichismo, el espectáculo y el uso de soportes tecnológicos son características peculiares que impregnan tal proceso. Cuestionar la mediación de la información en tales instituciones tiene como objetivo promover un debate sobre la democratización real de estos espacios.

Palabras clave: Museos; Espectacularización; Información.

Abstract: This study discusses the relationship between museums and the public, along with a pertinent theme in post-modernity: spectacularization, with the object of analysis being the Imperial Museum, located in Petrópolis, in the State of Rio de Janeiro. Thus, we seek to understand it from the museums and their respective expographic narratives. Museum exhibitions play a mediating role between the public and the exposed collection and are, therefore, fundamental elements of the relationship between museum and society. However, fetishism, spectacle and the use of technological supports are peculiar characteristics that permeate such a process. Questioning the mediation of information in such institutions aims to promote a debate about the real democratization of these spaces.

Keywords: Museums; Spectacularization; Information.

O Museu Imperial, localizado em Petrópolis – Rio de Janeiro, também conhecido popularmente como Palácio Imperial, é sediado no antigo palácio de verão de D. Pedro II. Em 15 de novembro de 1889, devido à proclamação da República, a família imperial se exila na Europa. Em 1894, com o já falecimento de D. Pedro II, a princesa Isabel, sua filha e única herdeira viva, aluga o Palácio de Petrópolis ao Educandário Notre Dame de Sion. Em 1940, durante o Governo Vargas, com a proposta do ex-estudante Alcindo de Azevedo Sodré, o presidente criou pelo Decreto-Lei nº 2.096, o Museu Imperial (MI).

Os museus, reconhecidas instituições do campo do patrimônio cultural, são espaços privilegiados de poder na medida em que operam na construção da memória coletiva e na relação da dicotomia entre memória e esquecimento. Conferem um determinado valor e pressupõem autenticidade, além de serem locais de lazer, estudo, pesquisa, consumo e de estetização do cotidiano.

É indissociável o patrimônio cultural e o simbolismo nacional que ele remete. Evidentemente, o patrimônio cultural somente atingirá o seu propósito de ser quando este representar valor significativo para a sociedade. A exposição museológica pressupõe, forçosamente, uma concepção de sociedade, de cultura, de dinâmica cultural, de tempo, de espaço, de agentes sociais e assim por diante. (SHANKS & TILLEY, 1987, p. 57).

Com efeito, podemos afirmar que não há, e nem poderia haver, um discurso histórico neutro em um museu, uma vez que todo discurso é moldado e apresentado a partir dos interesses e intenções curatoriais. À primeira vista salta aos olhos o intuito claro do culto à monarquia no MI, culto este que parece sobressair, por vezes, na narrativa histórica. Myrian Sepúlveda (2006), em seu livro “A escrita do passado em museus históricos”, evidencia este aspecto singular no Museu.

Seu objetivo sempre foi proporcionar uma montagem do que poderia ter sido a casa do imperador. A história nem sempre teve a intenção de ser a porta-voz da verdade factual, como não detinha as noções de processo e evolução para explicar tudo aquilo porque passa a humanidade. A história do Museu Imperial escapa a tentativa mais atual de reconstruir o passado criticamente à luz do presente. A história como uma filosofia que possa dar sentido à vida e possibilitar ao homem um auto esclarecimento capaz de levá-lo a interferir no rumo dos acontecimentos futuros não é um dos seus pressupostos. (SANTOS, 2006, p. 36).

O Museu, classificado como Museu Tradicional, nos parece apresentar um recorte silenciador em relação à história da vida privada no império brasileiro, uma vez que não há menção àqueles, não pertencentes à monarquia, que fizeram parte do império brasileiro. Mário Chagas aponta a relação do poder: “É fácil compreender (...) que os museus podem ser espaços celebrativos da memória do poder ou equipamentos interessados em trabalhar com o poder da memória”(CHAGAS, 2000, p. 12). Quando apontamos a relação de poder em espaços museológicos, um de seus aspectos tange a elocução da memória coletiva, uma vez que essa possa ser “moldada” a fins específicos, como o caso de um museu que trabalhe com um período histórico nacional. As exposições, que se configuram como principais meios de comunicação das instituições museológicas, carregam em seu percurso a intenção dos autores na forma em que o público deve assimilar a informação. Segundo Ulpiano “A exposição museológica somente poderia exibir objetos circunscritos em sua própria concretude como um ritual de idolatria [...] o objeto aparece fundamentalmente como suporte de significações que a própria exposição propõe” (MENESES, 1994, p. 32). O discurso expográfico não é imparcial, ele denota significados explicitados no objetivo da

curadoria. Como evidencia Marília Xavier Cury (2008): “exposição é o local de encontro e relacionamento entre o que o museu quer apresentar e como deve apresentar, visando um comportamento ativo do público e à sua síntese subjetiva” (CURY, 2008, p. 19), novamente afirmando a subjetividade do discurso expográfico. Dentre ao vislumbre à monarquia, impressão que nos causa o Museu Imperial, se evidencia, na expografia, o desaparecimento de demais personagens da sociedade brasileira, característica que nos fez questionar o motivo para tal recorte. Segundo Verhaar e Meeter “Uma exposição é um meio de comunicação que visa grandes grupos do público com o propósito de obter informações, ideias e emoções relativas à evidência material do homem e do seu meio” (VERHAAR; MEETER, 1989, p. 63). Voltamos ao ponto do papel das instituições museológicas que agem em torno de uma memória coletiva, visto que essas, através da pesquisa e divulgação dos bens patrimoniais e culturais, agem em uma perspectiva construtivista da memória, por meio de representações coletivas. Ou seja, narrativas apresentadas em uma instituição museológica possuem a preeminência de agir diretamente na perpetuação da memória coletiva.

Pierre Bourdieu aborda a temática da relação entre o poder e o conhecimento, a cultura e os sistemas simbólicos, que ele denomina como sistemas de fatos e de representações. Os sistemas simbólicos são “instrumento de comunicação e de conhecimento responsável pela forma nodal de consenso, qual seja o acordo quanto ao significado dos signos e quanto ao significado do mundo” e que por isso servem “como um instrumento de poder, isto é, de legitimação da ordem vigente” (BOURDIEU, 1974, p. 8).

A análise dos conceitos “de capitais” de Bourdieu permite entender como as relações de poder, concretizadas na relação *habitus* e campo, relacionam-se com a estruturação da cultura individual. Por *habitus*, Bourdieu define:

É a sua posição presente e passada na estrutura social que os indivíduos, entendidos como pessoas físicas, transportam com eles, em todo tempo e lugar, sob a forma de *habitus*. Os indivíduos “vestem” os *habitus* como hábitos, assim como o hábito faz o monge, isto é, faz a pessoa social, com todas as disposições que são, ao mesmo tempo, marcas da posição social e, portanto, da distância social entre as posições objetivas, entre as pessoas sociais conjuntamente aproximadas e a reafirmação dessa distância e das condutas exigidas para “guardar suas distâncias” ou para manipulá-las estrategicamente, simbólica ou realmente reduzi-las, aumentá-las ou simplesmente mantê-las (BOURDIEU, 1974, p. 75).

Bourdieu buscou esclarecer como determinado capital simbólico pode ser

utilizado por agentes sociais para se posicionarem de forma privilegiada na hierarquia social. O autor aponta que, consciente ou inconscientemente, é indissociável, aos participantes do processo escolar, um relacionamento natural e familiar com o conhecimento e com a linguagem. Os relacionamentos positivos, que caracterizam a qualidade linguística e o capital cultural, são adquiridos no seio familiar, por meio de uma aprendizagem difundida adquirida pelos atos cotidianos da alta classe social em que se inserem. As ações e pensamentos característicos da classe dominante reforçam a relação com a cultura e com o conhecimento.

O capital cultural pode ser visto sob três formas: Estado incorporado, objetivado e institucionalizado. No estado incorporado, a assimilação, incorporação e a durabilidade do capital cultural requerem tempo e só podem ocorrer de forma pessoal, visto que, se fosse externo, perderia a qualidade de capital cultural. No estado objetivado, o capital cultural aparece na aquisição de bens culturais, através do capital econômico, sendo necessário possuir o capital cultural incorporado, que viabiliza a posse dos mecanismos de apropriação e os símbolos necessários à identificação destes. No capital institucionalizado, a característica deste ocorre na propriedade cultural dos diplomas e sua aquisição. O capital social exprime-se em um mecanismo de difusão de relações em um sistema social, onde o volume de capital social e econômico determina as relações sociais.

Bourdieu conceitua a violência simbólica enquanto mecanismo de coerção entre o dominante e o dominado. Esse tipo de violência está presente nos símbolos e signos culturais, onde há o reconhecimento tácito da autoridade exercida por um grupo de pessoas a outro, nesse caso, não há reconhecimento do dominado de sua condição, uma vez que tal situação lhe é imposta como natural. O autor se pauta no ambiente escolar com ações passíveis à alteração dessa realidade, propondo à escola “desenvolver em todos os membros da sociedade, sem distinção, a aptidão para as práticas culturais que a sociedade considera como as mais nobres” (BOURDIEU, 1974, p. 62).

Face a tal constatação, a proximidade do discurso teórico elaborado por Bourdieu e sua justaposição nas instituições culturais são observáveis quando da constatação de que a mesma hierarquização presente na sociedade é também encontrada em museus, quando esses, em vez de utilizarem mecanismo de alteração dessa realidade, como proposto pelo autor, corroboram com uma

sociedade elitista e hierarquizada. Os agentes e as instituições que estão à frente de uma instituição cultural aproveitam-se do capital cultural simbólico e legitimam, ou deslegitimam, os acervos em prol da memória cultural, ao mesmo tempo em que se tornam propulsores do capital econômico. O rearranjo documental é, portanto, utilizado para atestar importâncias. Acerca da cultura legítima, Olinto afirma que:

A cultura legítima incluiria a cultura já institucionalmente aceita como erudita: os autores clássicos, a arte exposta em museus, a música tocada nas salas de concerto. A esse tipo de cultura só terão acesso indivíduos que desenvolveram um esquema de apreciação necessário para tal (OLINTO, 1995, p. 7).

Não há, e nem poderia haver, um discurso histórico neutro em um museu, entretanto, um discurso expográfico voltado somente aos visitantes detentores de “capital cultural”, supõe-se não preocupar com uma linguagem mais inclusiva, negando assim uma das funções primordiais de um museu, o social. Voltamos então à mediação da informação nos museus, uma vez que há ferramentas facilitadoras de apropriação do discurso, como as apresentadas pelos projetos educativos. Entretanto esses atingem somente, como os dados disponibilizados indicam, 17% dos visitantes.

Os museus devem possuir um público-alvo definido, mas isso não corresponde a ter um discurso limitado. Portanto, o museu não pode apresentar uma narrativa excludente, característica abordada por Bourdieu, de um discurso voltado apenas aos visitantes que desenvolveram um “esquema de apreciação necessário”, silenciando-se, assim, aos demais. O museu deve trabalhar de forma que seu discurso fale àqueles que ainda não possuem tal capital informacional, para que alcance de fato seu objetivo educacional e não se submeta a mera espetacularização.

O (NÃO) DITO NA EXPOSIÇÃO DE LONGA-DURAÇÃO do Museu Imperial

Os museus se caracterizam dentre as mais antigas e reconhecidas instituições do campo da cultura e do patrimônio e atuam diretamente na construção da memória coletiva.

Longe de ver nessa memória coletiva uma imposição, uma forma específica de dominação ou violência simbólica, acentua as funções positivas desempenhadas pela memória comum, a saber, de reforçar a coesão social, não pela coerção, mas pela

adesão afetiva ao grupo, donde o termo que utiliza, de "comunidade afetiva". (HALBWACHS *apud* POLLAK, 1989, p. 47)

Halbwachs insinua a seletividade da memória em um processo de conciliação entre memória coletiva e memórias individuais. No âmbito da memória, assim como aponta Le Goff (1984), é notável que essa possa servir tanto para a dominação e domesticação dos homens quanto para a sua libertação. Partindo desse pressuposto, é necessário que haja uma análise crítica de seu uso nos denominados lugares de memória, segundo Pierre Nora (1993). A materialização do invisível, nesses determinados espaços, é apresentada, na dicotomia memória x esquecimento e na rememoração, como suporte para a criação da chamada "memória coletiva".

O conceito de fidedignidade, enquanto sinônimo de veracidade, é pautado na análise dos museus históricos, uma vez que se parte de um pressuposto que aquilo que é apresentado nas exposições é verossímil. Contudo, o rearranjo de informações e as ocultações, em especial de figuras sociais são realizadas a ponto de servirem a interesses específicos. O discurso produzido nos museus, como previamente enfatizado, não é neutro e, assim como Chartier (1990) assinala, as percepções do social também não são discursos neutros. O autor aponta que as lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social, seus valores e seus domínios. O uso dos lugares de memória por parte da sociedade nos exprime o receio do esvaimento e a necessidade, cada vez mais constante, dos artifícios de memória. "Menos a memória é vivida do interior, mais ela tem necessidade de suportes exteriores e de referências tangíveis de uma existência que só vive através delas" (NORA, 1993, p. 12). Assim como assinala Chagas, "Toda instituição museal apresenta um determinado discurso sobre a realidade. Este discurso, como é natural, não é natural e compõe-se de som e silêncio, de cheio e de vazio, de presença e de ausência, de lembrança e de esquecimento" (CHAGAS, 2006, p. 30).

O apontamento de Chagas faz alusão ao cerne de um dos pontos que mais questionamos na construção dessa pesquisa. Ao decidir o que é dito, escolhemos também o "não dito" e esse vazio acompanha uma ideologia a que nos caberá sempre questionar ao quê ou a quem caberá a exclusão.

Toda exposição é uma violência topográfica, uma vez que a prática comum aos museus é espetacularizar o objeto, extirpando seu valor de uso sem considerar a sua outra posição, ou seja, sua historicidade. Cada objeto apresenta uma experiência

vivida na relação com os homens, uma vez que eles próprios podem ser extensões do corpo. Mas a operação museológica rouba pedaços do mundo, prende-os nas vitrines e deixa-os morrer, para prometer-lhes vida eterna nos templos do chamado patrimônio histórico (RAMOS, 2004, p. 137).

Scheiner (2008) aponta o que pode ser denominado como “liberdade de experiência”, uma vez que a apreensão das exposições museológicas se dá através dos sentidos. Sabemos, certamente, que narrativas não são imparciais, e a histórica nem tampouco se afasta da parcialidade. A solução apresentada pela autora para o conflito seria os instrumentos de mediação, o que, como já apontado, não é ofertado à totalidade dos visitantes no Museu Imperial.

Torna-se cada vez mais claro como mecanismos informacionais, nesse caso utilizado no Museu Imperial, servem para reforçar, rasurar, combater ou fabricar determinados discursos como, em nossa análise, a biografia de D. Pedro II.

A análise crítica dos processos sociais (...) conduz à construção da noção de trajetória como série de posições ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) em um espaço ele mesmo em devir e submetido a incessantes transformações. Tentar compreender uma vida como uma série única e suficiente em si mesma de eventos sucessivos sem outra ligação que a associação a um “sujeito” cuja constância é apenas aquela de um nome próprio é quase tão absurdo quanto tentar explicar um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, ou seja, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações. Os acontecimentos biográficos definem-se antes como alocações e como deslocamentos no espaço sócia, isto é, mais precisamente, nos diferentes tipos de capital que estão em jogo no campo considerado (BOURDIEU, 1996, p. 81.)

Desde sua concepção, o MI não buscou apresentar uma reconstrução de um período histórico, e sim a exaltação aos elementos monárquicos que servissem a um ideal proposto. “O Museu Imperial não é o museu do cotidiano; ele celebra o Império e sua etiqueta. Procura ser uma amostra do que havia de ‘melhor’ no país, conforme a moda daquele tempo” (SANTOS, 2006, p. 98). A narrativa expográfica fazia, e faz até os dias de hoje, uma apologia a um período da história do Brasil e a um suposto modo de vida de uma determinada parcela da sociedade. Nessa construção, outros personagens da “história da vida privada” foram ocultados, incluindo aqueles que fizeram parte do cotidiano dos monarcas, como

as pessoas escravizadas².

Bourdieu (1996) propõe subverter a lógica imposta da apresentação oficial e encarar os fatos por meio de vestígios. Entretanto, o MI não buscou apresentar uma biografia do antigo proprietário da casa, D. Pedro II, por meio de vestígios, nem tampouco a reconstituição da casa histórica. Adaptamos a análise ao caso aqui pautado no acervo museológico, para reconstrução ampla do caráter social.

ESPETACULARIZAÇÃO E FETICHISMO, vieses de encantamento

Guy Debord (1997) faz uma crítica a respeito da sociedade capitalista pautada no acúmulo de espetáculos. Sua tese defende que, na sociedade moderna, nada escapa ao espetáculo, pois nela tudo é pautado em lucro, incluindo o lazer. A experiência cotidiana é, portando, moldada e mediada por espetáculos.

Para alguns críticos da cultura, os novos museus têm se aproximado progressivamente, nas últimas três décadas, do mundo dos espetáculos, das feiras de mercadorias, dos shoppings centers, de parques temáticos, enfim, das ditas diversões de massa. Suas megas-exposições, como as Bienais de Arte espalhadas pelo mundo, são gerenciadas e anunciadas como grande espetáculo do mundo mass-midiático (FABRINI, 2015, p. 245).

O capitalismo transforma a arte em uma vitrine de poder, estimula o consumo da indústria cultural e faz dos museus uma ferramenta de sedução. Andreas Huyssen aponta a crítica necessária acerca das instituições museológicas impregnadas pelo *mainstream* da cultura do espetáculo e do entretenimento de massas, onde a consequência é desacralização do acervo, “ (...) os espectadores, em número maior a cada dia, buscam experiências enfáticas, iluminações instantâneas, acontecimentos estelares e macro-exposições, mais que uma apropriação séria e meticulosa do saber cultural” (HUYSSSEN, 2001, p. 43.).

Debord (1997, 32) discorre que “o espetáculo é o momento em que a

² Cabe ressaltar que a exposição de longa duração passa por diversas modificações ao longo dos anos. Quando essa pesquisa foi iniciada, ainda havia uma sala, no percurso expográfico, em que existiam acervos, ainda que poucos, remetentes à escravidão. A sala, inclusive, era a única em que tratava do papel desempenhado pela Princesa Isabel enquanto regente. Nas últimas visitas realizadas em 2018, sendo a última em 6 de maio, a sala não mais apresentava o acervo, nem tampouco os textos expográficos.

mercadoria ocupou totalmente a vida social” e que “o princípio do fetichismo da mercadoria (...) se realiza completamente no espetáculo”. Para o autor, há uma relação mútua entre a economia e a sociedade, “no momento em que a sociedade descobre que depende da economia, a economia, de fato, depende da sociedade. A mercadoria “encontrou as condições sociais do grande comércio e da acumulação de capitais, ela assumiu o domínio total da economia” (1997, p. 33), assim,

[...] o dinheiro dominou a sociedade como representação da equivalência geral, isto é, do caráter intercambiável de bens múltiplos, cujo uso permanecia incomparável. O espetáculo é seu complemento moderno desenvolvido, no qual a totalidade do mundo mercantil aparece em bloco, como uma equivalência geral àquilo que o conjunto da sociedade pode fazer. O espetáculo é o dinheiro que apenas se olha [...] (DEBORD, 1997, p. 34)

O espetáculo, para Debord, está relacionado ao conceito de alienação e passividade, é o consumo do espetáculo por um indivíduo submisso. “A cultura é a esfera geral do conhecimento e das representações do vivido na sociedade histórica, dividida em classes; o que se resume em dizer que ela é esse poder de generalização existindo à parte, como divisão do trabalho intelectual e trabalho intelectual da divisão” (DEBORD, 1997, p. 36). O museu enquanto espetáculo pode ser instrumento manipulador das massas ao transmitir versões voltadas à determinadas classes sociais, com a utilização de um discurso austero. O que é contraditório se tomarmos em conta a função social das instituições museológicas, as quais devem exercer seu papel crítico e não apenas corroborar com as construções sociais vigentes. Torna-se, portanto, notável que os museus voltando ao espetáculo servem a um interesse específico. O museu enquanto espetáculo “[...] é a acentuação ou a criação de traços culturais que objetivam caracterizar a singularidade de um espaço urbano por um forte apelo visual e práticas sociais momentâneas, com vistas à apreensão consumível da história e da cultura na forma de uma mercadoria” (LEITE, 2010, p. 78). Ela diz respeito à (re-)significação de valores culturais e do patrimônio que “[...] extrapola na direção de uma exacerbação visual e cenográfica do espaço urbano e das práticas sociais voltadas ao consumo simbólico”

Ao traçarmos a conexão acerca do fetichismo em volta ao Museu Imperial, podemos observar o apresentado na descrição do setor de museologia (em seu site oficial) que consta a seguinte frase “O acervo do Museu Imperial tem na coroa de d. Pedro II a sua peça de maior destaque, assim como o cetro dos imperadores brasileiros e a pena usada pela princesa d. Isabel para assinar a Lei Áurea em 13

de maio de 1888”³. Curiosamente o acervo de maior representação aristocrática da época é dado como de maior evidência, constatado pelo próprio setor de comunicação do museu. Há um claro clamor pela fetichização do objeto, não somente pelos visitantes, mas como discurso próprio da instituição. “O que está em foco não são as coisas em si, e sim os pensamentos, sentimentos, intuições e sensações que dão significado às coisas e por ela são inspirados” (CHAGAS, 1998, p. 189). É fundamental destacar a lógica mercantil que se apresenta no uso dos aparelhos culturais onde sua apreensão é dada como produto mercadológico. O crescente predomínio da função lucrativa, mercadológica e rentável dos bens culturais em detrimento de seu interesse cultural e identitários, leva à ambicionada restauração do patrimônio e à concepção de desleais narrativas museológicas. O capitalismo utiliza não somente a venda de produtos e mercadorias, atinge hoje também a experiência lúdica dos indivíduos. O valor de uso da obra de arte, por exemplo, não está somente atrelado ao seu valor monetário, mas há também o valor emotivo, característica essa que pode ser utilizada como uma nova forma de capital, é a pedagogia do consumo.

BREVES considerações

O Museu Imperial, localizado em Petrópolis e sediado no antigo palácio de verão de D. Pedro II, configura um espaço privilegiado de poder, uma vez que atua na construção e perpetuação da memória coletiva. Uma das razões que motivaram essa pesquisa deve-se ao fato do Museu Imperial receber, em média, mais de 300 mil visitantes anualmente, sendo um dos museus mais visitados do Brasil e, em 2010, ter uma de suas exposições temporárias entre as mais visitadas do mundo.

Por se tratar de uma instituição voltada à memória, havemos de enfatizar que essa é proporcionalmente dinâmica em relação à sociedade. Pierre Nora caracteriza os “lugares de memória” como um misto entre história e memória, onde a memória coletiva é moldada, uma vez que a memória não é espontânea. Ou seja, os museus permeiam a ritualização entre memória e rememoração. Além

³ Disponível em: <http://www.museuimperial.gov.br/palacio/patrimonio-da-humanidade.html>. Acesso em 2 de agosto de 2020.

disso, trata-se de um museu histórico, voltado à história nacional, pautada, essencialmente, na vida política e privada de um dos antigos imperadores brasileiros, D. Pedro II. Por essa razão, o discurso apresentado pelo museu envolve a construção da memória ao mesmo tempo em que lida com a historicidade.

Segundo Albuquerque Jr (2007), o fato histórico é um misto de matéria e memória, de ação e representação, fruto de uma pragmática que articula a natureza, a sociedade e o discurso. Ainda de acordo com o autor, o objeto de estudo da História é tratado como uma espécie de convocação estratégica do passado, armado por uma tática, visando demandas do nosso tempo. Dessa forma, a História não implica apenas lembrar, mas também produzir esquecimentos. A visão do autor corrobora com os pensamentos de Nora ao constatar que a dicotomia memória-esquecimento é moldada pelo campo social.

Nesse aspecto, a busca por uma narrativa nos museus por uma reconstituição histórica, pautada em uma análise crítica, torna-se ofuscada pela intencionalidade institucional pautada, inclusive, em um viés governamental, como previamente apresentado. Tal característica fora observada não somente no âmbito nacional, como também no âmbito internacional, onde aparelhos culturais foram e ainda são utilizados a servir de propósitos governamentais, especialmente em museus históricos. No caso do Museu Imperial, mas não somente, houve a intencionalidade na construção de uma memória nacional, promovida pelo Estado, visando a coletividade e o despertar do sentimento nacionalista na população. Constatação que isolada não caracteriza a problemática de nossa pesquisa, entretanto a crítica mantém-se ao fato que houve o detrimento de uma narrativa histórica fidedigna em prol do enaltecimento da monarquia. Tal exaltação à nobreza imperial pode acarretar certo desconforto a ausência de informações àqueles que buscam um conteúdo mais crítico em relação aos pormenores do Império brasileiro.

O capital cultural, tido como naturalmente concebido, está vinculado, em fato, à orientação social, uma vez que direciona os indivíduos que ocupam determinada posição no espaço social aos bens e às práticas coerentes com tais posições. O acúmulo de capital cultural é resultante da contraposição central entre classe dominante e dominada. Os museus, como apontado, tangem a economia, já que o setor cultural provém recursos, em especial ao capital simbólico. Assim sendo, as instituições museológicas são tomadas como produtos culturais da

sociedade do consumo, do espetáculo e da era da informação. O consumo cultural é fator central para análise de relações sociais e sistemas simbólicos, onde a interação, tal qual a exclusão, representa o nível de pertencimento em uma lógica social. A cultura enquanto produto torna-se uma das mercadorias mais elitizadas da sociedade do espetáculo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *A arte de inventar o passado*. São Paulo, 2007.

BOURDIEU, Pierre; MICELI, Sergio. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CHAGAS, Mário. *Memória e poder: contribuição para a teoria e a prática nos ecomuseus*. Encontro Internacional de ecomuseus, v. 2, p. 12-17, 2000.

CHARTIER, Roger, et al. *A História Cultural*. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, 1: 12.

CURY, Marília Xavier. *Exposição: concepção, montagem e avaliação*. São Paulo: Annablume, 2008

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

MENESES, Ulpiano T. B. de. *Do teatro da memória ao laboratório da história: a exposição museológica e o conhecimento histórico: anais do Museu Paulista: História e Cultura Material* (Nova série, vol. 2 - Jan./Dez. 1994). São Paulo: Museu Paulista da USP, 1994.

NORA, P. *Entre história e memória: a problemática dos lugares*. Revista Projeto 92 História (PUC/SP), São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

OLINTO, Gilda. *Capital cultural, classe e gênero em Bourdieu*. 1995.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. *A danação do objeto: o museu no ensino de História*. Chapecó: Argos, 2004.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *A escrita do passado em museus históricos*. Rio de Janeiro: Garamond; Minc/IPHAN/DEMU, 2006.

SHANKS, Michael et al. *Social theory and archaeology*. Cambridge: Polity Press, 1987.

VERHAAR, Jan ; MEETER, Han– *Project model exhibitions*. Holland: Reinwardt Academie, 1989.

Artigo Recebido em: 12 de fevereiro de 2021

Artigo Aceito em: 08 de junho de 2021



**NOTAS DE REVISÃO CRÍTICA DE PRESSUPOSTOS TEÓRICOS SOBRE O
DESENVOLVIMENTO: a evolução de uma metáfora**

**CRITICAL REVIEW NOTES OF THEORETICAL ASSUMPTIONS ON
DEVELOPMENT: the evolution of a metaphor**

**NOTES DE REVUE CRITIQUE DES HYPOTHÈSES THÉORIQUES SUR LE
DÉVELOPPEMENT: l'évolution d'une métaphore**

Josemar de Campos Maciel¹ & Flávia Cristina A. Palhares Machado²

Resumo: O texto quer apresentar uma estratégia relevante no âmbito dos Estudos Críticos do Desenvolvimento. Nesta área de investigação, expõem-se pressupostos e estratégias discursivas que normalizam atitudes e iniciativas autoritárias e violência simbólica, disfarçadas de projetos de Desenvolvimento. Com a aparência de combate à pobreza, a um suposto atraso e falta de conforto, pratica-se de fato a imposição de modos de ser e fazer universalizados mediante estratégias de discurso. O artigo se apoia nas reflexões de um dos teóricos mais importantes dos estudos de pressupostos do Desenvolvimento, Gilbert Rist, que associa o movimento de normalização de concepções à criação de dogmas, como acontece nos diversos fundamentalismos. O texto é uma exploração de alguns de seus insights, complementados por outros comentaristas, que desinstalam algumas estratégias de normalização do ideário liberal e aceleracionista.

1 Josemar de Campo Maciel é doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, tem estágio pós-doutoral concluído (Estudos Culturais, EACH-USP), é professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local da UCDB. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8277-9422>. Email: maciel50334@yahoo.com.br.

2 Flávia C. A. Palhares Machado é arquiteta e urbanista e mestranda do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local da UCDB. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2601-0771>. Email: flaviapalharesmachado@gmail.com.

Palavras chave: Estudos críticos do desenvolvimento; Discurso; Pressupostos.

Abstract: The text aims at presenting a relevant strategy in the context of Critical Development Studies. In this area of research, we expose assumptions and discursive strategies that normalize authoritarian attitudes and initiatives and symbolic violence, disguised as Development projects. Pretending to fight against poverty, a supposed delay and lack of comfort or precarious living conditions, the practice of imposing ways of being and doing is universalized through discourse strategies. The article is based on the reflections of one of the most important theoreticians in the studies of Development assumptions, Gilbert Rist, who associates the movement of normalization of conceptions and assumptions with the creation of dogmas, as happens in different fundamentalisms. The text explores some of his insights, complemented by other commentators, who uninstall some strategies for normalizing the liberal and accelerationist ideas.

keywords: Critical development studies; Speech, Assumptions.

Resumé: le texte veut présenter une stratégie pertinente dans le contexte des études critiques du développement. Dans ce domaine de recherche, nous exposons des hypothèses et des stratégies discursives qui normalisent les attitudes et initiatives autoritaires et la violence symbolique, déguisées en projets de développement. Avec l'apparence de la lutte contre la pauvreté, la précarité de condition de vie, d'un retard supposé et un manque de confort, la pratique d'imposer des manières d'être et de faire est universalisée à travers des stratégies de discours. L'article est basé sur les réflexions de l'un des théoriciens les plus importants dans les études des hypothèses de développement, Gilbert Rist, qui associe le mouvement de normalisation des conceptions à la création de dogmes, comme cela se passe dans les différents fondamentalismes. Le texte est une exploration de certaines de ses idées, complétées par d'autres commentateurs, qui désinstallent certaines stratégies pour normaliser les idées libérales et accélératrices.

Mots-clés: Études critiques du développement; Discours, Suppositions.

INTRODUÇÃO

Ao observarmos a maneira como o termo desenvolvimento vem sendo utilizado ao longo da história verifica-se que seu significado se molda conforme o contexto em que é utilizado, ocasionando uma constante imprecisão semântica. “Desenvolvimento” é uma palavra de uso corrente cujo sentido assenta-se em uma rede de significados à qual nos encontramos firmemente atados e que tem guiado

o pensamento e o comportamento do sujeito moderno, não obstante a dificuldade em estabelecer-se concretamente o seu estatuto (RIST, 2007).

Para o senso comum, desenvolvimento é uma palavra que designa um processo positivo através do qual emergem as potencialidades de um objeto ou organismo, até que este alcance a sua plenitude, razão pela qual o termo é constantemente utilizado para referir-se a crescimento ou evolução. Entretanto, no campo social observa-se, com bastante frequência, que o esforço empreendido em nome do desenvolvimento tem produzido o oposto do que se preconiza como seus objetivos. Intenções, juízos de valores, preconceitos e ideologias nem sempre desejados, acabam maculando o seu conteúdo, independente do sentido ou contexto em que o termo é utilizado.

Talvez tanto quanto uma palavra gasta pelo uso, ou pelo excesso imprudente deste, o Desenvolvimento tenha se transformado aos poucos numa espécie de mito de si mesmo. Uma palavra que implica em diversas concepções que não podem ser discutidas, porque gerariam um descrédito para quem ousasse enfrentar o tabu. Quem, por exemplo, questionasse a boa vontade nas intervenções pós – 11 de Setembro no Iraque, por parte da Águia da Liberdade, está sendo enviado para Guantánamo (CHOMSKY, 2005).

115

PROMESSAS DE DESENVOLVIMENTO na gênese da Modernidade

Biologicamente, o desenvolvimento dos seres vivos refere-se ao processo pelo qual estes podem alcançar seu potencial genético e caso isto não ocorra, torna-se uma anomalia ou patologia. Esteva (2010) lembra que entre os séculos XVIII e XIX, a partir dos trabalhos de Wolff e Darwin, as palavras evolução e desenvolvimento foram utilizadas com o mesmo sentido. Já nesta época a metáfora biológica de evolução (e de seu equivalente, desenvolvimento) como uma transformação de um ser em uma forma mais perfeita ou apropriada foi transferida para os estudos dos processos de mudanças sociais, políticas e históricas.

O período Iluminista, conforme lembram PEET e HARTWICK (2015) permitiu a humanidade consolidar a crença de que a ciência poderia libertar o homem das vicissitudes e limitações da natureza e que a razão humana dominaria a ignorância, superstições e tiranias, especialmente aquelas impostas pela religião (sobretudo pela Igreja Católica) e pelas aristocracias hereditárias ou teocráticas.

As transformações no comportamento e nos sistemas filosóficos humanos, entretanto, nunca foram neutras, servindo a diferentes interesses e a tarefa empreendida pelos filósofos políticos e econômicos dos séculos XVII e XVIII tais como Thomas Hobbes, John Locke, David Hume era propor fundamentos políticos e econômicos que servissem ao estabelecimento da nova classe capitalista que começava a se formar em oposição às antigas aristocracias e ao sistema feudal. Os filósofos deste período desenvolveram suas ideias a partir da perspectiva de conciliar interesses individuais com o bem comum, baseando-se não mais na base moral da religião ou de Deus, nem na força armada do estado. A noção de liberdade se construía para emancipar os homens das obrigações servis e feudais a uma nobreza hereditária ou teocrática e do controle da Igreja Católica e do seu clero, compondo junto com as ideias igualdade, direitos naturais individuais, democracia e direitos civis os fundamentos sobre os quais a sociedade moderna se apoiou e que norteiam, inspiram, e povoam até hoje a nossa imaginação e o nosso léxico.

Embora críticos, os trabalhos de Marx e daqueles que o sucederam elevaram o desenvolvimento a uma categoria fundamental, um processo histórico natural e ininterrupto. Marx observou que os valores proclamados pelos filósofos iluminista de individualidade, igualdade, e liberdade esbarravam no processo de produção e circulação de capital e de produtos (PEET e HARTWICK, 2015). Marx afirmava que o modo de produção material condiciona o processo geral de construção da vida social, política e intelectual da sociedade, e que não seria a consciência humana que determina a sua existência, mas ao contrário, a existência social que determinaria a sua consciência. Peet e Hartwick (2015, p. 175) observam que Marx argumentava que o nível de desenvolvimento das forças produtivas de uma sociedade e sua habilidade em transformar a natureza limitava o seu próprio desenvolvimento social e político condicionando a sua cultura, ou seja, a estrutura econômica, as forças e relações de produção, determinam a superestrutura da sociedade em geral que compreende a sua cultura, política, o estado e a própria consciência.

A ideia de desenvolvimento a qual Marx se referia era construída a partir da economia e atrelada às condições de produção material e às relações de poder e controle sobre este processo, incluindo ferramentas, máquinas e infraestrutura, e que possibilitaria uma melhoria da vida material das pessoas. Marx imaginava que todas as sociedades passariam pelas mesmas etapas históricas de transformações dos modos de produção e, portanto, pelos mesmos estágios de desenvolvimento,

ainda que de maneira irregular. Como consequência, as relações entre sociedades que viviam diferentes modos de produção e condições materiais tomavam forma de articulações de subordinação e dominação por parte daquela tida por mais poderosa, e, portanto, mais desenvolvida, sobre a menos poderosa ou subdesenvolvida. Em consequência, o estudo marxista sobre o desenvolvimento baseia-se na análise estrutural das articulações entre modos de produção que se desenvolveram de forma irregular pelo mundo. PEET e HARTWICK (2015, p. 183) afirmam ainda que, de acordo com a perspectiva marxista, o capitalismo seria uma forma de desenvolvimento baseada na exploração de mais-valia dos trabalhadores e na competição entre capitalistas, tanto dentro dos limites interno de uma nação, como nas relações externas entre nações.

Desta forma erigiu-se a partir do Iluminismo e ganhou força com a Modernidade uma crença quase dogmática de que a racionalidade e os avanços das ciências e das tecnologias poderiam conduzir a humanidade a um mundo melhor, ou seja, a um estágio de maior desenvolvimento. A ideia de desenvolvimento tornou-se, então, um dos pilares da modernidade, legitimando a domesticação e o controle da natureza e do ambiente pela humanidade, de acordo com os seus desígnios ou necessidades, bem como a subjunção de povos inteiros que não apresentassem as mesmas condições materiais ou culturais vividas pelo povo europeu, porta-vozes do discurso do desenvolvimento para todas as demais regiões do planeta. Como afirma Rist (2008), "no coração do pensamento ocidental se encontra uma ideia de história da humanidade em que o desenvolvimento das sociedades, conhecimento e riqueza correspondem aos princípios naturais e são a fonte do dinamismo das transformações sociais e que se assenta a possibilidade de uma grande narrativa." Criou-se um paradigma através do qual a doutrina do evolucionismo social firmou raízes na imaginação popular, e que admitia a superioridade de algumas sociedades sobre outras. Embora diferentes autores distinguissem diferentes maneiras os estágios pelos quais cada sociedade deveria passar, tacitamente concordavam que o progresso teria o mesmo estatuto, que todas as nações percorriam a mesma trajetória em direção ao progresso, embora em diferentes velocidades (RIST, 2008).

No século XIX, conforme nota Esteva (2010), auto-desenvolvimento (*self-development*) tornou-se uma palavra de uso corrente, apontando para o Homem como sujeito do próprio desenvolvimento, distinto dos desígnios de qualquer divindade. O uso vernacular do termo desenvolvimento foi adquirindo um poder colonizador que estabeleceu uma agenda para a história, um desejável, necessário

e inevitável destino que foi logo explorado politicamente por diferentes e antagônicas matizes ideológicos, acabou por estabelecer que o modo de produção industrial seria o mais avançado estágio de evolução social, entregando às Ciências o papel deificado de guia deste processo. Esta noção de desenvolvimento tornou hegemônico um padrão estabelecido a partir da história do Ocidente, com uma visão eurocêntrica que impedia que diferentes povos com diferentes culturas tivessem autonomia para definir suas próprias formas de organização e vida social e econômica (Esteva 2001).

O colonialismo tardio do fim do século XIX e início do século XX (especialmente o britânico, mas também o francês, alemão e belga) também se apropriou do termo para atribuir um sentido mais afirmativo e assim justificar as suas políticas e ações junto as colônias e protetorados. Ao definir que os colonizadores teriam a responsabilidade de cuidar do bem-estar das populações nativas, afirmava-se que o modelo de bem-estar pretendido seria aquele experienciado por eles e, portanto, o desenvolvimento das colônias de acordo com este modelo seria o objetivo a ser alcançado. O colonialismo deste período era bastante diferente do colonialismo mercantilista praticado pelas nações europeias nos séculos XV a XIX, cujo objetivo principal era a acumulação de capital por parte das metrópoles, a saber ouro, prata e diamantes. A conquista e o controle das colônias por parte das nações europeias compreendiam o saque das riquezas e recursos dos povos colonizados, o estabelecimento de relações comerciais desiguais entre as colônias e suas metrópoles e a produção de produtos exóticos as condições naturais europeias através do trabalho escravo. As riquezas arrancadas das colônias neste período permitiram a acumulação de capital que financiou a revolução industrial europeia (PEET e HARTWICK, 2015).

No final do século XIX, a Europa deu início a um novo ciclo de colonialismo. Em princípio não havia uma doutrina muito clara, as nações europeias procuravam aumentar seu poderio colonizando novas áreas, mas encontravam resistências internas para isso, pois os economistas da época calculavam que os custos decorrentes da ocupação e administração dos novos territórios não compensariam os lucros que poderiam ser auferidos. No entanto, o crescimento da produção industrial alcançado a partir da revolução industrial e a acumulação de capital exigiam novos mercados consumidores e maiores possibilidades de lucro. Para legitimar as reais intenções colonizadoras os argumentos em seu favor foram revestidos de um viés humanitário e filantropo, uma promessa civilizatória para povos primitivos, um dever moral das 'raças

superiores' em relação a estes povos de 'raça inferior', que deveriam com estes compartilhar os benefícios da ciência e do progresso alcançados em solo europeu, possibilitando-lhes ferramentas e instrumentos úteis ao seu crescimento e desenvolvimento (RIST, 2008). O esforço arregimentou Sociedades Geográficas, Igrejas e Sociedades Missionárias e inclusive intelectuais como Júlio Verne ou Victor Hugo que enriqueceram o imaginário europeu com narrativas fantásticas divulgando o discurso do progresso e do desenvolvimento para os povos exóticos. Nas colônias reproduziram-se estruturas administrativas e funcionais que imitavam os modelos europeus, e que tinham como objetivo garantir que a vida das colônias espelhasse o modo de vida e de produção corrente em solo europeu, e assim a produção social, cultural e material dos povos nativos das colônias era assimilada de acordo com modelos impostos pelos colonizadores europeus, os quais consideravam suas próprias ações como humanitárias e generosas, mas não reconheciam os povos nativos como sujeitos reais e autônomos (RIST, 2008).

A chegada de século XX trouxe novos usos para a palavra desenvolvimento que acabaram por se espalhar e acrescentar mais ambiguidade ao termo. 'Desenvolvimento urbano', por exemplo, passou a designar um modo de reformulação e produção do espaço urbanos definido por Esteve como homogêneo e industrial, atendendo a funções e instalações determinadas ou específicas. O Tratado de Versalhes, que marcou o final da I Guerra Mundial, em 1919, foi precedido pelo estabelecimento da Convenção da Liga das Nações, primeira instituição política de abrangência internacional. Esse texto é relevante para a compreensão do sentido que a palavra desenvolvimento foi tomando a partir de então, pois definia o sistema de controle político e administrativo sobre as possessões territoriais fora do solo europeu das nações derrotadas na I Guerra o qual caberia a uma autoridade internacional, a Liga das Nações, que emitiriam mandatos para as nações vencedoras administrarem estes territórios 'disponíveis' através de protetorados, ou seja, um arranjo geopolítico entre as nações vencedoras, incluindo os Estados Unidos, para controlar o espólio dos países derrotados, e aumentar a sua área de influência, extinguindo o protecionismo colonial das metrópoles até então prevalente (RIST, 2008). O artigo 22 da Convenção, conforme analisa Rist (2008), propunha que tais territórios, habitados por povos que ainda não tinham atingido as mesmas condições de vida existentes no mundo moderno, e anteriormente pertencentes as nações derrotadas, deveriam ser tutelados por nações avançadas, as quais teriam também sob sua custódia o dever sagrado e humanitário de promover o bem-estar e o desenvolvimento destes

povos. A Liga das Nações reconhecia que estas comunidades apresentavam diferentes níveis ou estágios de desenvolvimento e apontava um estágio de desenvolvimento desejável ou pretendido para estes povos, cuja referência era, obviamente, aquele encontrado nas nações pertencentes a Liga.

O fim da II Grande Guerra, no final da década de 1940 e os esforços mundiais para a reconstrução da ordem mundial foram o ambiente em que o desenvolvimento, como meta para as nações, ganhou força. O momento marca a ascensão dos EUA como potência hegemônica, e para consolidar sua nova posição mundial e fazê-la permanente, conceberam o desenvolvimento como um modelo a ser perseguido, simbólico de seu poderio, e lançaram uma campanha com alcance global com o objetivo implícito de legitimar seu discurso. Assim foi concebido o desenvolvimento enquanto reprodução do modelo de vida e de produção econômica, política e social e dos valores estadunidenses.

Esteva (2010) aponta o discurso do Presidente Truman em 20 de janeiro de 1949 como o marco temporal do que denomina a “era do desenvolvimento”, afirmando que o mesmo foi cuidadosamente preparado para explicitar todos estes objetivos e reforçar a liderança dos EUA, assegurando os seus interesses em relação as demais nações. A ideia da contradição nas acepções do desenvolvimento segundo o autor começa a se evidenciar a partir do uso do termo subdesenvolvido utilizado por Truman para designando todos os povos que não viviam de acordo com o *‘american way of life’*. Nesta data, 2 bilhões de pessoas que viviam suas vidas em sua diversidade, de acordo com sua própria história, organização política e social, culturas distintas e sua produção material típica destas condições particulares, tornaram-se subdesenvolvidos pois não compartilhavam o modelo americano. A partir de então a conotação que prevaleceu para o termo desenvolvimento foi, segundo Esteva (2010), escapar da condição indigna e inferior chamada *‘subdesenvolvimento’*.

O impacto desta conotação de desenvolvimento afetou a maneira como os povos e os sujeitos percebem a sua condição no mundo, pois para um sujeito conceber a possibilidade de superar uma condição particular, é necessário que primeiramente admita pertencer a ela. Esteva aponta que para 2/3 da população mundial pensar em desenvolvimento requer primeiramente a percepção por parte destes de seu subdesenvolvimento e de todas as suas implicações: a subordinação e subjugação aos modelos aceitos como desenvolvidos a partir da discriminação, da elaboração de preconceitos e por fim, da rejeição e abandono da própria

cultura, história, valores e organização social. A condição de subdesenvolvimento, portanto, usurpa destes povos o seu protagonismo na definição de seus próprios objetivos e destrói a confiança em sua própria cultura. Em sua reflexão Esteva afirma que o impacto provocado pelas palavras de Truman em seu discurso de 1949 provocou a percepção de que o subdesenvolvimento é real, concreto, identificável e quantificável, tornando-o um fenômeno real e inequívoco. Em consequência, subdesenvolvimento, tornou-se um objeto de estudo e investigação, cujas origens e causas materiais e históricas passaram a ser investigadas. Entre as várias tendências de abordagem ao assunto, Esteva (2010) chama a atenção para aquelas que apontam o passado colonial dos países tidos como subdesenvolvidos, como causa para esta condição, entre elas a Teoria da Dependência. A crítica à pilhagem e exploração destes povos ocorridas durante os processos de colonização destes países e que continuaram mesmo após o desligamento das metrópoles acabou por impor-se sentenciosamente através destas teorias ditas críticas, ocultando, e em consequência acabando por reforçar, o sentido homogeneizador do conceito de desenvolvimento ao qual estas teorias pretendem se opor. Infere-se, através da argumentação do autor, que desenvolvimento e, por suposto seu antônimo subdesenvolvimento, são temas que devem ser estudados com cuidado pois mesmo uma visão crítica pode tornar-se enganosa por não observar as distintas realidades e condições históricas, sociais e materiais dos diferentes povos no mundo, conduzindo a falsa percepção de que a evolução (ou o desenvolvimento...) de diferentes povos, grupos sociais ou nações poderia transcorrer de maneira linear e homogênea.

121

As distorções apontadas por Esteva (2010) sobre o tema agravaram-se principalmente a partir das ações e políticas que visavam promover o desenvolvimento após o final da II Guerra Mundial (cenário no qual Truman faz seu paradigmático discurso de 1949, mencionado por Esteva) e do reducionismo “crescimento econômico”, o que transformou desenvolvimento em simples crescimento da renda per capita em áreas consideradas economicamente subdesenvolvidas. Até meados da década de 1950 a ideia de desenvolvimento era pautada por métricas e indicadores econômicos estabelecidos para e por países tidos como desenvolvidos e baseados em uma crença de que a industrialização seria o antídoto ao subdesenvolvimento.

A evolução do sentido e dos objetivos do desenvolvimento nas últimas décadas evidencia também o crescimento do protagonismo da Organização das Nações Unidas (ONU), criada no pós-guerra com a intenção inicial de prevenir

outros conflitos, bem como de suas diversas agências, no debate, nas definições e nas efetivas ações em prol do desenvolvimento. A ideia de “desenvolvimento social” começou a emergir de maneira incipiente a partir da publicação do primeiro Relatório da Situação Social Mundial da ONU em 1952, permanecendo vagamente definida até meados da década de 1970 mas refletindo com clareza uma distinção entre as percepções de desenvolvimento ‘social’ e ‘econômico’. No entanto, até o fim da década de 1960 a visão que prevalecia entre os economistas era de que a observância dos aspectos sociais nas políticas de desenvolvimento representava, na verdade, um obstáculo ao alcance de seus objetivos. (Esteva, 2010).

A chamada “teoria da Dependência” nasce entre a Palestina e a América Latina para afirmar que por debaixo desse aparente exagero tecnicista existia uma ganância mal disfarçada. Ou seja, que o desenvolvimento pós-Plano Marshall, assim universalizado, seria uma estratégia para facilitar a divisão do mundo em lotes fornecedores de matéria-prima para os esforços industriais e consolidadores dos “Welfare State” do Centro enquanto os países periféricos descobriam, *volentes aut nolentes*, que sua vocação seria a de produzir commodities para acelerar esse movimento para o alto. Ou que, em poucas palavras, as estratégias de produção da paz duradoura de Truman nada mais eram senão uma euforização discursiva da velha conhecida, a acumulação sem limites do centro, às expensas da periferia (OLUKOSHI, 2017).

A percepção das iniquidades que acompanhavam o crescimento econômico postulado no período pós-guerra tornou-se mais evidente na década de 1970, a partir de quando se intensificaram os esforços para que nas proposições desenvolvimentistas se fundissem e integrassem os aspectos econômicos e sociais. No entanto no mesmo período novas pautas começaram a despontar e com elas novas disciplinas e ciências ganharam voz, tornando o debate sobre o tema ainda mais ruidoso: meio ambiente, fome, gênero, desemprego, renda, habitat, natureza, etnias, preservação.

Esteva (2010) identifica como pontos de inflexão na narrativa das transformações do discurso do desenvolvimento a Declaração de Cocoyoc de 1974 e o Relatório de Dag-Hammarskjöld de 1975, produzidos pela ONU, nos quais sinalizava-se que um “outro” desenvolvimento passava a ser tensionado, e palavras como satisfação, necessidades básicas, bem estar, autoconfiança, diversidade, coletividade passaram a ser utilizadas para designar um

desenvolvimento cujo foco e objetivo passava a ser o próprio homem. A Conferência do Trabalho, Distribuição do de Renda e Progresso Social, organizada pela OIT (Organização Internacional do Trabalho, agência multilateral da ONU especializada nas questões do trabalho) de 1976 apresentou a abordagem das necessidades mínimas ou básicas como estratégias para alcançar o desenvolvimento, sugerindo que lidar diretamente com estas demandas específicas seria mais eficiente do que esperar a satisfação destas necessidades básicas como consequência de processos amplos de desenvolvimento. Para o Banco Mundial, bem como inúmeros governos e agentes de desenvolvimento esta estratégia mostrava-se atrativa por apresentar uma ‘aplicabilidade universal’ embora baseada nas singularidades das demandas e necessidades de cada país ou região. Contribuiu para o debate também a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, outra agência especializada da ONU) com o conceito de *desenvolvimento endógeno*, que propunha que as particularidades de cada nação fossem tomadas em consideração, opondo-se a crença indiscriminada da industrialização como objetivo, meta e resultado do desenvolvimento.

A ideia de desenvolvimento endógeno que começava a emergir era fortemente contraditória aos modelos e entendimentos até então prevalentes. A aplicação deste novo conceito levaria, inevitavelmente, a dissolução da tradicional noção de desenvolvimento, pois conforme marca Esteva (2010), iniciativas realmente endógenas que emergissem de diferentes culturas e sistemas de valores, não poderiam oferecer a garantia de que este caminho levaria ao desenvolvimento, pelo menos àquele baseado em um único e universal modelo.

A década de 1980 foi considerada como ‘década perdida’ do desenvolvimento, enquanto que a década de 1990 se apresentou como momento de novas mudanças na interpretação do termo que culminaria, conforme aponta Esteva (2010), no surgimento de um novo *ethos* do desenvolvimento que seria composto de duas correntes bastante distintas: a ideia de ‘redesenvolvimento’ que se espalhou nos países considerados já desenvolvidos, que tinha como objetivo correções ou ajustes dos processos de desenvolvimento, e o ‘redesenvolvimento’ dos países ditos subdesenvolvidos, que corresponde aos ajustes que estes países tiveram que sofrer para adaptar-se a nova ordem e modo de produção econômica e de distribuição de mercados impostas pelas nações desenvolvidas a partir dos processos de globalização e que levaram a subalternização do setor informal da economia (ou seja, daquelas atividades que não se definem a partir das mesmas métricas e indicadores adotados pelos diversos agentes do desenvolvimento).

Um novo ponto de inflexão sugerido por Esteva (2010) foi marcado pela publicação do Relatório Brundtland, em 1987, que ao lançar as proposições para um ‘futuro comum’ apresenta a ideia de ‘desenvolvimento sustentável’, que, no entanto, também é criticada pelo autor por considerar que a expressão é frequentemente utilizada para designar um “desenvolvimento que se sustenta”, significativamente diferente. Na década de 1990 surgiu então um esforço em se estabelecer indicadores econômicos e métricas que permitissem a análise e comparação de dados e informações a respeito do desenvolvimento sócio-econômico das nações, empreendido pelo UNRISD (Instituto de Pesquisa das Nações Unidas para o Desenvolvimento Humano) e pelo PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, agência de fomento do desenvolvimento da ONU), com a publicação do primeiro Relatório do Desenvolvimento Humano publicado em 1990. Este documento apresentava o IDH, Índice de Desenvolvimento Humano, uma escala numérica comparativa entre países que tenta definir, nas palavras do autor, o quão distante estes se encontram daqueles países considerados como modelos de desenvolvimento, tentando comparar informações a respeito da expectativa de vida, analfabetismo e do PIB (Produto Interno Bruto) per capita destes países. No entanto, esta métrica estabelecida não seria suficiente, conforme critica Esteva, para mensurar se um indivíduo letrado e com uma maior expectativa de vida teria acesso ou não aos recursos para a satisfação de suas necessidades básicas.

124

A história do desenvolvimento evidencia que o processo de construção do conceito de desenvolvimento foi, a partir do século XIX, baseado na subordinação de todas as formas de interações sociais e da produção cultural de diferentes povos às formulações e doutrinas estabelecidas pela economia como disciplina ou ciência. Os valores estabelecidos por esta ciência se afirmaram a partir da desvalorização das demais esferas da vida humana, oferecendo argumentos científicos que justificassem a usurpação dos conhecimentos tácitos, de riquezas e potencialidades de diversos povos, transformando-os em carências, privações e; sobretudo, reduzindo o trabalho humano e a natureza a condição de recursos ou commodities.

A economia acabou por constituir uma nova racionalidade, que indiscriminadamente se impôs e se espalhou pelo mundo de maneira dogmática e falaciosa, apoiada pela crença do desenvolvimento como uma metáfora para o paraíso perdido cujo reencontro acabou por constituir o objetivo da humanidade. A elevação do status da economia como ciência ordenadora da vida cotidiano das

pessoas e das políticas governamentais das nações apoiou-se em um discurso ideológico moldado por uma hierarquia de valores, pela imposição de modelos homogeneizadores a serem reproduzidos inadvertidamente e geradores de múltiplos preconceitos que acabam por gerar um enorme contingente de excluídos ou marginais, ou seja, todos os grupos que não conseguem enquadrar-se aos modelos hegemônicos.

Os modelos consolidados a partir da ciência econômica atendiam a uma necessidade de se instaurar métricas e indicadores que permitissem comparações e assim estabeleceram uma escala de níveis de desenvolvimento. No entanto, ao fixar seus parâmetros e conceitos, a economia acabou contribuindo para a contaminação dos sentidos originais de muitos termos ligados aos seus indicadores para diferentes povos, gerando déficits e carências. Assim, ao transformar conhecimento em escolarização, saúde em assistência médica e hospitalar, comida em produção e consumo de alimentos, a economia também criou a demanda por professores, escolas, centros médicos ou hospitais, médicos, remédios, indústrias alimentícias. E, em consequência, como afirma Esteva (2010) também delimitou uma linha de fronteira em torno do termo desenvolvimento que empurrou para suas margens a grande maioria da população do planeta que não conseguiu enquadrar seus modos de vida e tradições, bem como suas formas de subsistência tradicionais, no modelo de desenvolvimento em vigor e preconizado pelas sociedades industriais.

125

CONSIDERAÇÕES finais

Após uma reflexão sobre os sentidos e significados que envolvem a retórica do desenvolvimento, constata-se que nos empurram a uma armadilha conceitual. A ideia difundida de que os benefícios do desenvolvimento deveriam ser o objetivo perseguido por todas as nações é uma construção baseada na história do Ocidente, mais especificamente dos países ao Norte do continente europeu e americano, e nas concepções de futuro e de bem-estar produzidas por estas nações. No entanto, embora este discurso ainda seja hegemônico, não foi capaz de provar que todas as sociedades tenham as mesmas aspirações ou compartilhem as mesmas concepções sobre quais condições em suas vidas precisem ser melhoradas, o que faz com que o desenvolvimento, como um manifesto ou uma

religião tenha se tornado universal, mas não se tornou, entretanto, transcultural, como afirma Rist (2008, p. 44).

A estratégia para a sobrevivência dos grupos ou sociedades que vivem a margem do desenvolvimento pregado indiscriminadamente a partir do século XIX e principalmente no século XX, passa justamente pela independência deste discurso e da sua reconciliação com as múltiplas e ao mesmo tempo singulares lógicas ancestrais de interações entre os sujeitos e o meio que os envolve, integradas aos tecidos que os unem em grupos sociais, conforme sugere, por exemplo, Esteva (2010) referindo-se aqueles que chama de “*New Commons*”, ou seja, homens e mulheres comuns que, postos a margem do desenvolvimento, recuperam a autonomia das suas definições de necessidades, modo de vida e de subsistência fora das regras determinadas pelo mercado e pela economia. A emergência sutil desses grupos em distintas partes do planeta resgata para o centro do debate outras palavras: resistência, pluralidade, solidariedade, cooperação, confiança, hospitalidade, criatividade, diversidade, local, autonomia, equidade. Esta nova constelação semântica nos permite concluir que a metáfora do desenvolvimento que conduziu a humanidade no último século encontrou, enfim, seus limites. As novas metáforas deverão ser capazes de representar os distintos e particulares destinos e propósitos que diferentes povos e sociedades desejam para si, tornando claro que não existe um único e universal desenvolvimento, mas múltiplas e singulares possibilidades de desenvolvimento.

126

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHOMSKY, Noam, *Imperial Ambitions. Conversations on the post 9/11 world.* Interviews with David Barsamian. New York: Metropolitan Books, 2005.

CONHEÇA A ONU. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/conheca/>> acesso em 20/06/2018

ESTEVA, Gustavo. *Development in SACHS, Wolfgang. The development Dictionary: A Guide do Knowledge as Power.* Londres: Zed Books, 2. ed, 2010. p. 1-23

MANDATE AND MISSION. Disponível em <[http://www.unrisd.org/80256B3C005BF3C2/\(httpPages\)/F847DB0B7E3947878025792000336079?OpenDocument](http://www.unrisd.org/80256B3C005BF3C2/(httpPages)/F847DB0B7E3947878025792000336079?OpenDocument)> acesso em 20/06/2018

OIT. Organização Internacional do Trabalho. Disponível em <<https://nacoesunidas.org/agencia/oit/>> acesso em 23/06/2016

OLUKOSHI, Adebayo O., Dependency Theory: Its enduring relevance. In KUFAKURINANI, Ushehweu; KVANGRAVEN, Ingrid Harvold; SANTANA, Frutuoso; STYVE, Maria Dyveke (Eds.), Dialogues on Development, Vol I: On Dependency. Institute for New Economic Thinking, 2017. Disponível em <www.ineteconomics.org/education/young-scholars-initiative>. Acesso em 24 de Agosto, 2018.

PEET, Richard; HARTWICK, Elaine. Theories of Development. Contentios, Arguments, Alternatives. New York: The Guilford Press, 3.ed, 2015.

PNUD. Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. Disponível em <<https://nacoesunidas.org/agencia/pnud/>> acesso em 23/06/2016

UNITED NATIONS COMMISSION ON SUSTAINABLE DEVELOPMENT. Framing Sustainable Development The Brundtland Report – 20 Years On. Disponível em <http://www.un.org/esa/sustdev/csd/csd15/media/backgrounder_brundtland.pdf> acesso em 23/06/2016

RIST, Gilbert. The History of Development. From Western Origins to Global Faith. Trad. Patrick Camiller. Londres: Zed Books, 3. ed, 2008

RIST, Gilbert, Development as a buzzword. Development in Practice, 2007, 17: 4, 485 — 491.

127

Artigo Recebido em: 12 de fevereiro de 2021.

Artigo Aprovado em: 05 de junho de 2021.



**AS SEMIOSFERAS DE IFEMELUNAMMA NA OBRA *AMERICANAH*, de
Chimamanda Ngozi Adichie**

**THE SEMIOSPHERES OF IFEMELUNAMMA IN THE WORK
AMERICANAH, by Chimamanda Ngozi Adichie**

**LAS SEMIOSFERAS DE IFEMELUNAMMA EN LA OBRA *AMERICANAH*,
de Chimamanda Ngozi Adichie**

Juracy Ignez Assmann Saraiva¹ & Janaina Peixoto Kowalski²

Resumo: A semiótica é considerada como o estudo das representações. Inicialmente, os seus estudos foram desenvolvidos pelo americano Pierce e ganhou uma nova aplicabilidade com Saussure. Com base nestes estudos, Lotman, um estudioso da Escola de Tártu-Moscú, consolidou os estudos da semiótica da cultura, relacionando-os com o contexto social. Como objetivo deste trabalho, tem-se a aplicabilidade das concepções da semiótica da cultura em dois trechos da obra “Americanah”, da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie.

¹ Graduada em Letras pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos; Mestre em Literatura Brasileira pela URGRS; Doutora em Teoria Literária pela PUC-RS (1990) e realizou Pós-Doutorado em Teoria Literária, na Universidade Estadual de Campinas (2000). É professora e pesquisadora na Universidade Feevale. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1783-2850>. E-mail: juracy@feevale.br.

² Doutora em Processos e Manifestações Culturais pela Universidade Feevale (2022). Mestre em Processos e Manifestações Culturais pela Universidade Feevale (2016). Tecnóloga em Cosmetologia e Estética pela Universidade do Vale do Itajaí - UNIVALI (2011). Possui pós-graduação em nível de especialização na modalidade Formação para o Magistério Superior em Direito Processual Penal, pela Universidade do Vale do Itajaí - UNIVALI (2008). Bacharel em Direito pela Universidade do Vale do Itajaí - UNIVALI (2004). Atualmente é professora da Universidade Feevale. E-mail: janainapeixoto@hotmail.com.

Palavras-chave: *Americanah*; Semiosfera; Semiótica.

Abstract: Semiotics is considered as the study of representations. Initially, his studies were developed by the American Pierce and gained a new applicability with Saussure. Based on these studies, Lotman, a scholar of the Tartu-Moscow School, consolidated the studies of the semiotics of culture, relating them to the social context. As an objective of this work, there is the applicability of the conceptions of the semiotics of culture in two excerpts from the work *Americanah*, by the Nigerian writer Chimamanda Ngozi Adichie.

Key words: *Americanah*; Semiosphere; Semiotics.

Resumen: La semiótica se considera como el estudio de las representaciones. Inicialmente, sus estudios fueron desarrollados por el estadounidense Pierce y adquirieron una nueva aplicabilidad con Saussure. Con base en estos estudios, Lotman, estudioso de la Escuela Tartu-Moscú, consolidó los estudios de la semiótica de la cultura, relacionándolos con el contexto social. Como objetivo de este trabajo, se encuentra la aplicabilidad de las concepciones de la semiótica de la cultura en dos extractos de la obra *Americanah*, de la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie.

Palabras clave: *Americanah*; Semiosfera; Semiótica.

130

INTRODUÇÃO

Americanah é um romance da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, publicado em 2014.

A história tem o seu início na cidade de Lagos, na Nigéria, nos anos 1990, onde o país vivia tempos sombrios sob um governo militar. E, ao mesmo tempo, Ifemelu e Obinze vivem intensamente a sua primeira história de amor. Porém, em tempos de muitas greves nas universidades nacionais, Ifemelu decide estudar nos Estados Unidos. Ao mesmo tempo em que se destaca no meio acadêmico, ela se depara com questões de gênero, raciais e com as dificuldades da vida de imigrante.

Após quinze anos, Ifemelu torna-se uma bloqueira aclamada nos Estados Unidos, mas nem o tempo e tampouco o sucesso atenuaram o seu apego com a

terra natal e a sua ligação com Obinze. Ifemelu volta para a Nigéria e encontra muitas diferenças no lugar onde vivia e em sua relação com Obinze.

Com base na narrativa desta obra, este trabalho tem por objetivo realizar uma análise semiótica das semiosferas e suas fronteiras na qual inserem a história de Ifemelu.

O QUE é Semiótica

Antes de realizar a análise da obra “Americanah”, será apresentada neste texto uma abordagem sobre o conceito de Semiótica a partir dos ensinamentos de Santaella (1993).

Para entender sobre a Semiótica, Santaella (1993) em sua obra “O que é Semiótica” inicia com a origem etimológica do termo, onde afirma que o termo *semeion* quer dizer signo (linguagem). Então, Semiótica é a ciência dos signos, ou seja, a ciência que estuda as linguagens.

[...] o século XX viu nascer e está testemunhando o crescimento de duas ciências da linguagem. Uma delas é a Linguística. Ciência da linguagem verbal. A outra é a Semiótica, ciência de toda e qualquer linguagem (SANTAELLA, 1993, p. 01).

Há que se destacar o equívoco existente entre língua e linguagem, no qual corresponde a linguagens verbais e não-verbais, respectivamente. A naturalidade e evidência encontram-se na língua natural, ou seja, a nossa base para a fala e escrita. Contudo, a língua pátria não é a única que nos dá a capacidade de produzir, criar, reproduzir, consumir e transformar, ou seja, a forma do qual podemos nos comunicar com os outros (SANTAELLA, 1993). Dessa forma, a língua mostra a sua amplitude a partir do momento em que consegue atingir todas as formas de comunicação. A língua, sendo falada ou escrita, não se mostra como o único veículo de comunicação, muito embora os indivíduos a enxerguem como o único meio de se sentirem incluídos no mundo.

É tal a distração que a aparente dominância da língua provoca em nós que, na maior parte das vezes, não chegamos a tomar consciência de que o nosso estar-no-mundo, como indivíduos sociais que somos, é mediado por uma rede intrincada e plural de linguagem, isto é, que nos comunicamos também através da leitura e/ou produção de formas, volumes, massas interações de forças, movimentos; que somos também leitores e/ou produtores de dimensões e direções de linhas, traços cores... (SANTAELLA, 1993, p. 02).

A autora destaca que a nossa percepção de se sentir no mundo está consolidada na forma de comunicação através da língua oral ou escrita e, muitas vezes, não nos damos conta das inúmeras formas de linguagem que nos cercam que cumprem o seu papel de nos comunicar algo, através da sua forma de representação.

Vale destacar, ainda, que a exclusividade ilusória da língua como meio de comunicação e forma de linguagem, surge de um condicionamento histórico que nos levou à crença de que as únicas formas de interpretação, saber e construção de conhecimento, vêm a partir da língua, ou seja, na sua manifestação de forma verbal ou escrita (SANTAELLA, 1993).

A autora afirma também que, quando se fala em linguagem, faz-se referência a uma gama de formas sociais de comunicação e de significação, incluindo a linguagem verbal e todos os outros sistemas de produção de sentido.

E, neste sentido,

As linguagens estão no mundo e nós estamos na linguagem. A Semiótica é a ciência que tem por objeto de investigação todas as linguagens possíveis, ou seja, tem por objetivo o exame dos modos de constituição de todo e qualquer fenômeno como fenômeno de produção de significação e de sentido (SANTAELLA, 1993, p. 02).

Para a Semiótica, a vida também é uma espécie de linguagem, e todos os sistemas e formas de linguagens tendem a se comportar como sistemas vivos, pois se reproduzem, se readaptam e se regeneram, como as coisas vivas (SANTAELLA, 1993).

A Semiótica está inserida no campo das ciências humanas e teve um nascimento peculiar, que reside no fato de ter três origens no tempo, porém distintas no espaço e na paternidade: uma nos Estados Unidos, outra na União Soviética e a última na Europa Ocidental (SANTAELLA, 1993).

A SEMIÓTICA de Peirce

Charles Sanders Peirce (1839 – 1914) era cientista, matemático, químico, físico, astrônomo, além de lógico e filósofo.

Peirce fez inúmeras contribuições no campo do saber das áreas da Matemática e Filosofia. E, tendo a Semiótica como um campo do saber abstrato,

Peirce afirmou que os indivíduos podem exprimir o contexto à sua volta a partir de uma tríade: Primeiridade, Segundidade e Terceiridade. Além de possuir esta tríade como base da sua teoria, concluiu que a consciência percebe aos poucos a experiência, distinguindo o pensamento do ato racional de pensar.

Para Peirce, o signo (também chamado de representâmen) é representado por um objeto (este podendo ser dinâmico ou imediato) ou por um interpretante (que se trata do significado, conceito, podendo também ser dinâmico ou imediato).

Santaella (1993) afirma que a tríade peirceana funciona como um grande mapa para auxiliar no reconhecimento do território dos signos, discriminando as suas diferenças e ajudar na nossa capacidade de apreensão da natureza de cada tipo de signo.

A SEMIÓTICA de Saussure

Ferdinand de Saussure (1857 – 1913) é considerado o pai da semiologia e designou os seus estudos na relação existente entre um conceito (significado) e uma imagem acústica (significante).

Saussure olhou a língua de outra forma (descritiva, sistemática e não-histórica) tornando explícito o rompimento gradual que já vinha sendo realizado com a comparação de análise evolucionista (NASCIMENTO, 2009).

Apesar dos diferentes enfoques entre as teorias de Saussure e Peirce, não se pode negar o impacto do trabalho do primeiro para o reconhecimento do segundo. Peirce trabalhou durante toda uma vida em prol de um ideal de estudo da lógica em todas as ciências, mas seus escritos só alcançaram repercussão na Europa e na União Soviética em meados do século XX, exatamente no período em que Saussure despontava como “o pai do Estruturalismo” na Europa (NASCIMENTO, 2009, p. 116).

Saussure trabalhou a natureza do signo linguístico, onde afirmou que, inicialmente, o significado de uma coisa é atribuído a ela em virtude de ideias preexistentes às palavras, porém, para ele, esta simples operação está bem longe de ser uma verdade.

“O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica” (DE SAUSSURE, 2006, p. 80). Ou seja, não quer dizer

que o som material (físico) é o que se leve somente em consideração na interpretação de um signo, mas a representação que ele fornece aos nossos sentidos.

Dessa forma, o signo linguístico exhibe duas características: a arbitrariedade (resulta da associação de um significante com um significado) e o caráter linear do significante (sendo de natureza auditiva, ele se desenvolve no tempo, pois é única forma de se dispor) (DE SAUSSURE, 2006).

Assim, Saussure faz a relação dos signos com o contexto social, relacionando-os com o mundo da representação e, diferentemente de Peirce, não arrola o simbolismo junto da vida real. O signo, para Saussure, é constituído por um significante, na esfera material, e um significado, na esfera conceitual.

A SEMIÓTICA da cultura

Velho (2009) ensina que a semiótica da cultura é um referencial teórico desenvolvido por um grupo de pesquisadores na antiga União Soviética, chamado Escola de Tártu-Moscou (ETM). Esta corrente teórica tem como base uma série de discussões que passa por aspectos sociais, filosóficos, tecnológicos, que têm influência sobre a produção signífica de determinada cultura, participando dos processos de significação e de comunicação de um grupo social.

As formas de comunicação e de representação do mundo acompanham as transformações do homem e se configuram a partir das necessidades dele e dos rumos da história. Resgatar este raciocínio é importante para entender a contribuição da Semiótica da Cultura (SC) [...] (VELHO, 2009, p. 250).

A ETM tem o seu surgimento na década de 1960, na Estônia, a partir da reunião de intelectuais que tinham interesse em estudar o papel da linguagem nas manifestações culturais, que até então estavam circunscritas aos estudos da Linguística e Literatura (VELHO, 2009).

Estes pesquisadores entendem que, diferentemente da unidade básica da semiótica geral (que é o signo), a semiótica da cultura tem como unidade básica o texto.

Machado (2003) aponta que o texto é a concepção da unidade básica da cultura, e não do sistema linguístico. Ele é o conceito fundamental para a abordagem semiótica, pois a partir dele é possível situar a passagem da

informação para texto, uma codificação e sistemas modelizantes. E ainda, a linguagem natural, que é oriunda da cultura, funciona como modelo universal para os sistemas de comunicação.

Os semiologistas da Escola de Tártu-Moscou criaram um sistema de metodologia que descrevia o mundo das representações além da língua, ou seja, em seu entendimento, as inúmeras formas de expressão fazem parte de um conglomerado sógnico que vai além dos códigos visuais e alfabetos verbais (VELHO, 2009). Contudo, para compreender a perspectiva da ETM, faz-se necessário compreender o que é cultura. Esta concepção não é homogênea entre os estudiosos. De uma forma geral, a ideia de cultura remete ao homem e ao modo particular como ele vive em comunidade (WAGNER, 2012). Laraia (2001) diz que o conceito de cultura surgiu em 1871, quando Edward Tylor a definiu “[...] como sendo todo o comportamento aprendido, tudo aquilo que independe de uma transmissão genética [...]”. Ao adotar esse ponto de vista, Laraia (2001) assinala que a cultura não nasce com o indivíduo, mas é aprendida a partir dos hábitos da sociedade na qual está inserido. O autor afirma, ainda, que a cultura pode se tornar um objeto sistemático de estudo, uma vez que é considerada um fenômeno natural que possui causas e regularidades, permitindo, portanto, uma análise sobre seu processo evolutivo. Para Laraia (2001), a cultura condiciona a visão de mundo do homem e é dinâmica, pois pode sofrer mudanças ao longo do tempo, o que não impede que seja compreendida e interpretada.

Bosi (1992) explica a concepção de cultura a partir da origem etimológica do termo. Cultura provém da palavra latina *colére*, de cuja raiz derivam as palavras *colo*, *cultus* e *culturus*. *Colo* significa, em latim, eu moro, eu trabalho, eu cultivo, eu ocupo e dá origem às palavras *colono* e *colônia* – contexto semântico de que se origina o conceito de colonização. *Cultus*, como verbo, é a ação de cultivar, remete ao que é feito, ao processo, e, como substantivo, é o produto do cultivo, o resultado. Assim, o processo e o resultado dão origem ao culto, que significa cultivar não só a terra, mas também cultuar os mortos que a terra acolheu. Já *culturus*, cujo sufixo *urus* introduz a ideia de futuro, denota que aquilo que foi cultivado deve ser preservado e ensinado. O termo cultura sugere, pois, a bagagem da memória, instituída pelo cultivo da terra e pelo culto aos mortos, que deve ser repassada para as futuras gerações (BOSI, 1992) cujos influxos inovadores também recebe.

Devido à sua variabilidade e diversidade, não existe, segundo Wagner (2012), um método para classificar as culturas e ordená-las de acordo com o seu tipo natural. Dessa forma, cada cultura é equivalente a qualquer outra, sendo essa suposição denominada de *relatividade cultural*.

A combinação dessas duas implicações da ideia de cultura – o fato de que nós mesmos pertencemos a uma cultura (objetividade relativa), e o de que devemos supor que todas as culturas são equivalentes (relatividade cultural) – leva a uma proposição geral concernente ao estudo da cultura (WAGNER, 2012, p. 40).

A equivalência entre culturas nega a ideia de que uma possa se sobrepor à outra por diferentes tipos de classificação. Entretanto, podem-se criar relações entre as culturas, traçando um sinal de proximidade entre o conhecedor e o conhecido. Wagner (2012) ressalta, ainda, que o antropólogo *inventa* a cultura que ele acredita estar estudando e essa explicação se justifica pelo fato de o cientista passar por um processo de observação e aprendizado, não sendo sua interpretação uma fantasia livre. Experimentando uma nova cultura, o pesquisador identifica novas potencialidades e possibilidades de viver a vida, pois essa nova cultura se torna *visível* para ele. Com a *invenção*, o sentido abstrato de cultura pode ser apreendido, e, por meio do contraste, a cultura do próprio pesquisador se torna *visível* para ele. Consequentemente, no ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba inventando a noção de cultura.

136

Na concepção de Geertz (2011), cultura é um conceito semiótico. Ele diz que

[...] o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (GEERTZ, 2011, p. 4).

Para Geertz (2011), todo e qualquer gesto ou objeto traduz uma característica ou informação de uma cultura e, segundo o teórico, *valores de juízo* estão implícitos nas ações comuns e nas regras de determinados grupos. Assim, à cultura é atribuída uma função, isto é, regular a vida do homem em sociedade, a qual está atrelada à assimilação de *símbolos significantes* que regem padrões de comportamento. Geertz (2011) inclui nessa categoria palavras, gestos, desenhos, obras de arte, mecanismos como relógios, objetos, joias, “qualquer coisa que esteja afastada da simples realidade e que seja usada para impor um significado à experiência” (GEERTZ, 2011, p. 05). Uma simples piscadela entre duas pessoas pode ser considerada uma categoria cultural em razão do significado que ela

possui em certo grupo social. Ela pode denotar uma anuência ou uma ameaça e, como partícula de comportamento, é um sinal de cultura. Dessa forma, todos os significados que integram um grupo de pessoas tecem uma teia e a este amarrado de fios dá-se o nome de cultura. Ou seja, a cultura é o resultado da composição de inúmeros signos representativos presentes em uma sociedade.

E, para os teóricos da Escola de Tártu-Moscou, a cultura é memória não-genética, ou seja, trata-se de um conjunto de informações acumuladas pelos grupos sociais e que são transmitidas por meio de manifestações culturais ao longo da vida (VELHO, 2009).

Dessa forma, a cultura passa a ter um conceito pautado num conjunto de sistemas semióticos, onde guarda a memória não-hereditária da coletividade de forma dinâmica, ou pode ainda ser representada por um conjunto de relações de expressão e conteúdo (signicidade e signo) (ALVAREZ, 2012).

Na visão da ETM a cultura é “[...] inteligência coletiva, um sistema de ‘proibições e prescrições’ que molda a dinâmica da vida social e [...] leva em consideração [...] os fenômenos que incidem sobre a consciência coletiva” (VELHO, 2009, p. 250).

Lúri Lótman, foi um dos grandes expoentes da ETM, pois reconheceu que a ciência literária tem um vínculo estreito com os resultados obtidos pela linguística estrutural (MACHADO, 2003). Para Lotman, em primeiro lugar é assegurada a memória pela presença de textos constantes, e em segundo lugar pela unidade dos códigos (VELHO, 2009).

O pesquisador da ETM estendeu os primeiros estudos da semiótica a outros sistemas de signos, que vão além da poética e da linguística. A cada movimento semiótico da cultura, Lótman deu o nome de sistema modelizante de segundo grau, pois para ele, a língua é o sistema primário (é a partir dela que se dá a culturalização do mundo) (VELHO, 2009).

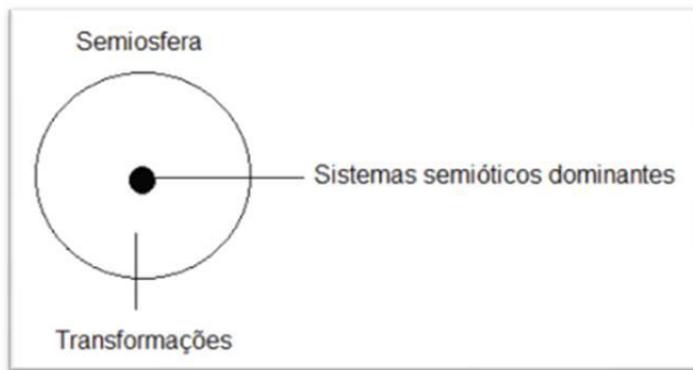
Sistema modelizante é o eixo central da semiótica da cultura. Os sistemas modelizantes são os códigos da cultura, estruturados hierarquicamente. O conjunto de códigos na cultura é transformado a partir dos diálogos entre as culturas. As novas informações, que, a princípio, podem causar estranheza em dada cultura, com a repetição, transformam-se qualitativamente, estruturando-se num modelo na cultura, uma espécie de algoritmo (ALVAREZ, 2012, p. 07).

Assim, os sistemas modelizantes tratam dos códigos da cultura (estes que são obtidos a partir do primeiro sistema modelizante, que é a língua), que são oriundos dos diálogos entre culturas. Estes sistemas criam textos na cultura, que são signos usados como sistema de comunicação. Portanto, o texto, na cultura, é criação para significar.

Além de buscar compreender o processo da transformação da informação em texto, a semiótica da cultura leva também em consideração a dinâmica do texto com o contexto, ou seja, o ambiente interpretativo. Assim, quando se fala do texto no contexto, fala-se do conceito de semiosfera na teoria da semiótica da cultura (ALVAREZ, 2012).

O conceito de semiosfera está pautado na junção dos termos semiótica e biosfera. A semiosfera, por sua vez, possui um caráter delimitado e, para entendê-la, é preciso traduzir os textos e linguagens que estão fora dos limites da semiosfera dada. “A fronteira da semiosfera tem como função controlar, filtrar e adaptar o externo do interno” (ALVAREZ, 2012, p. 10). Outra característica importante da semiosfera é a sua irregularidade semiótica, onde no seu núcleo estão os sistemas semióticos dominantes e, na periferia, as transformações. A irregularidade dos textos em constante movimento, caracteriza o encontro dialógico na semiosfera

(ALVAREZ, 2012).



Elaborado pela autora

A partir da representação da semiosfera e de que este possui uma delimitação, nota-se então, que há fronteiras entre as semiosferas. Cada qual

possui a sua delimitação, seus sistemas semióticos dominantes e suas transformações. “Podemos atribuir de forma geral, que as fronteiras separam com uma fina membrana os espaços culturais particulares, filtrando as informações e mensagens. Os que vivem nas áreas de fronteira, se tornam tradutores de dois mundos” (MEDEIROS, 2016).

A partir da abordagem do conceito e origem da semiótica, atingindo o campo da semiótica da cultura e chegando à semiósfera de Lotman, faz-se a junção a este tema, o objeto de análise deste trabalho, isto é, a narrativa contida no romance de Chimamanda Ngozi Adichie.

AS SEMIOSFERAS de Ifemelu

Ifemelunamma, nascida na cidade de Lagos, estava cansada do regime político totalitário que assolava a Nigéria e provocava muitas paralisações e greves na universidade onde estudava.

Decidiu, junto da sua família, que iria terminar seus estudos e iniciar um novo capítulo da sua história na Filadélfia, Estados Unidos. Neste primeiro momento, é possível identificar a presença de duas semiósferas presentes na vida de Ifemelu: a semiósfera nigeriana e a americana.

Na primeira parte do livro, destaca-se a primeira fronteira entre semiósferas que Ifemelu encontrara:

Mas Ifemelu não gostava de ter que ir a Trenton para trançar o cabelo. Não era surpreendente que não houvesse um salão especializado em Princeton – os poucos negros que ela vira ali tinham a pele tão clara e o cabelo tão liso que era difícil imaginá-los usando tranças –, mas, enquanto esperava o trem na Princeton Junction, numa tarde incandescente de calor, Ifemelu se perguntou *por que* não havia um lugar ali onde pudesse fazer suas tranças (ADICHIE, 2014, p. 10).

Além das semiósferas existentes, nota-se também a presença dos sistemas modelizantes. Os cabelos de Ifemelunamma possuem características que ela mesma percebe em relação aos outros negros que habitavam a região central dos Estados Unidos. O texto, ou seja, a unidade de significação da semiótica da cultura são os formatos dos fios dos cabelos de Ifemelu, bem como a forma de como ela os arruma: com tranças.

O fato da protagonista da obra *Americanah* ser negra e possuir cabelos encaracolados aponta a fronteira entre semiosferas existente entre Nigéria e Estados Unidos. Semiosferas estas que são reconhecidas por meio da cultura que, como apontam os estudiosos da Escola de Tártu-Moscou, trazem com o indivíduo uma herança não-genética, mas a memória que vem com o indivíduo através das informações que trazem, através das suas manifestações culturais.

Após alguns anos em terras norte-americanas, Ifemelu cria um blog com o objetivo de compartilhar suas experiências. E, uma de suas postagens fala a outros negros não americanos:

Querido negro não americano, quando você escolhe vir para os Estados Unidos, vira negro. Pare de argumentar. Pare de dizer que é jamaicano ou ganense. A América não liga. E daí se você não era negro no seu país? Está nos Estados Unidos Agora. Nós todos temos nosso momento de iniciação na Sociedade dos Ex-Crioulos. O meu foi numa aula de faculdade, quando me pediram pra dar a visão negra de algo, só que eu não tinha ideia do que aquilo significava. Então, simplesmente inventei. Além do mais, admita: você diz “Eu não sou negro” só porque sabe que os negros são o último degrau da escada de raças americana. E você não quer estar ali. Não negue. E ser negro trouxesse todos os privilégios de ser branco? Você ainda diria “Não me chame de negro, eu sou de Trinidad?”. É, eu sabia que não. Você é negro, baby. E essa é a questão de se tornar negro: você tem de se mostrar ofendido quando palavras como “farofeiro” e “tiziu” são usadas de brincadeira, mesmo que não tenha a menor ideia do que está sendo dito – e, como você é um Negro Não Americano, é provável que não saiba o que elas significam. (Na faculdade, um colega branco me perguntou se eu gostava de melancia, eu disse que sim e outra colega disse: “Meu Deus, que coisa racista”. Fiquei confusa e disse: “Espere, por quê?”.) Quando outro negro te cumprimenta com a cabeça num bairro de maioria branca, você tem de retribuir. Eles chamam isso de cumprimento negro. É uma maneira que os negros têm de dizer: “Você não está sozinho, eu estou aqui também”. Ao descrever as mulheres negras que você admira, sempre use a palavra FORTE, porque, nos Estados Unidos, é isso que as mulheres negras devem ser. Se você for mulher, por favor, não fale o que pensa como está acostumada a fazer em seu país. Porque junto, nos Estados Unidos, mulheres negras de personalidade forte dão MEDO. E, se você for homem, seja supertranquilo, nunca se irrite demais, ou alguém vai achar que está prestes a sacar uma arma. Quando estiver vendo televisão e ouvir um “insulto racial” sendo usado, fique ofendido na mesma hora. Apesar de estar pensando: “mas por que eles não me explicam exatamente o que foi dito?”. Apesar de querer decidir sozinho quão ofendido ficar, ou mesmo se está ofendido, ainda assim você precisa ficar muito ofendido.

Quando um crime for noticiado, reze para que não tenha sido cometido por um negro, se por acaso tiver sido, fique bem longe da área do crime durante semanas, ou vai acabar sendo parado pela polícia por se encaixar no perfil dos suspeitos. Se uma

caixa negra não for eficiente com a pessoa não negra que está na fila à sua frente, elogie os sapatos ou alguma outra coisa dessa pessoa para compensar a ineficiência, pois você é tão culpado do crime da caixa quanto ela. Se estudar numa faculdade de prestígio e um jovem membro do Partido Republicano te disser que você só conseguiu entrar lá por causa da ação afirmativa, não mostre seu boletim do ensino médio cheio de notas dez. Em vez disso, comente gentilmente que os maiores beneficiários da ação afirmativa são as mulheres brancas. Se for comer num restaurante, por favor, dê gorjetas generosas. Se não fizer isso, a próxima pessoa negra que chegar vai ser muito mal servida, porque os garçons gemem quando veem uma mesa cheia de negros. Entenda, os negros têm um gene que faz com que não deem gorjetas, então, por favor, lute contra esse gene. Se estiver falando com uma pessoa que não for negra sobre alguma coisa racista que aconteceu com você, tome cuidado para não ser amargo. Não reclame. Diga que perdoou. Se for possível, conte a história de um jeito engraçado. E, principalmente, não demonstre raiva. Os negros não devem ter raiva do racismo. Se tiverem, ninguém vai sentir pena deles. Isso se aplica apenas a liberais brancos, aliás. Nem se incomode em falar alguma coisa racista que aconteceu com você para um conservador branco. Porque esse conservador vai dizer que VOCÊ é o verdadeiro racista e sua boca vai ficar aberta de espanto (ADICHIE, 2014, p. 239-241).

Ifemelu, nesta postagem que foi uma das primeiras de seu blog, escreve para os negros que também não são americanos, como ela. A fronteira entre as semiosferas fica clara e evidenciada quando a personagem fala dos negros americanos e dos não americanos. Ifemelu vive na fronteira, ou seja, na membrana que envolve as culturas nigeriana e norte-americana. Ifemelu, neste caso, cumpre o papel de tradutora desses dois mundos.

O texto (como unidade da semiótica da cultura), neste relato de Ifemelu possui as funções comunicativa, geradora de sentidos (cria sentidos) e mnemônica, pois traz consigo a memória da cultura da qual Ifemelu pertence.

Torchi (2014, p. 55) afirma que, numa composição híbrida, “[...] a noção de texto é repleta de diferentes extratos de significação fazendo com que a demanda da referencialidade seja mediada por distintos níveis textuais [...]”.

O texto da personagem atinge diferentes níveis de textualidade, uma vez que trata da questão do racismo através de várias situações que viveu.

Observa-se que, através das semiosferas e do papel de tradutora que Ifemelu se encontra, há um diálogo entre as culturas quando a personagem trata do Negro e do Negro Não Americano. Nota-se que a escritora do blog não sente nenhuma espécie de pertencimento no local onde escolheu viver e, ainda, escreve a outros

negros “não americanos” como ela, numa tentativa de se unirem e mostrarem que os “não americanos” são indivíduos como os negros americanos.

A fronteira, no texto de Ifemelu, fica evidente não somente pela cor da pele, mas pelas características dos cabelos e os comportamentos que podem ser atribuídos a um negro não americano.

Ifemelunamma seguiu escrevendo e compartilhando experiências e ideias em seu blog. Sempre delineando assuntos relacionados ao racismo, diferenças culturais e questões de gênero. Após quinze anos nos Estados Unidos e de ser aclamada por suas ideias, Ifemelu, agora madura e mais segura de si, volta para a Nigéria e constrói uma nova história ao lado do seu primeiro amor, Obinze.

CONSIDERAÇÕES finais

Com base nos conceitos precípuos de semiótica, foi possível chegar à teoria da semiótica da cultura e a sua aplicabilidade. Percebe-se que a concepção e os estudos de semiótica seguiram um longo percurso e com grandes discussões.

Grandes estudiosos fizeram as suas contribuições para teoria geral das representações e, posteriormente para os estudos dos signos dentro da linguística.

Contudo, e a partir destes estudos, este trabalho se propôs aplicar a teoria da semiótica da cultura em dois trechos da obra *Americanah* de Chimamanda Ngozi Adichie. Nas citações retiradas da obra, a personagem principal, Ifemelunamma, aponta as suas inquietações acerca da questão racial da qual se deparou quando deixou a Nigéria e foi para os Estados Unidos.

Nas citações de Ifemelu, são aplicadas as concepções de Lotman sobre a semiótica da cultura e verificaram-se, de maneira concreta, as presenças das semiosferas e fronteiras entre as culturas nigeriana e norte-americana.

A aplicação das teorias semiótica da cultura faz abrir um leque de possibilidades para utilização da teoria das representações para determinados objetos de estudo. A semiótica mostra-se uma forma democrática de análise e estudo de várias faces das áreas de conhecimento.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Americanah*. Tradução Júlia Romeu. Companhia das Letras, São Paulo: 2014.

ALVAREZ, Maria do Carmo Avamilano. O ciclo da comunicação científica na semiosfera. *Semeiosis – Semiótica e transdisciplinaridade em revista*. 1º semestre, 2012, p. 01-15.

BOSI, Alfredo. Colônia, culto e cultura. In: _____. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 11-63.

DE SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. Editora Cultrix, São Paulo: 2006.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2011, p. 3-21.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.

MACHADO, Irene. *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura*. Ateliê Editorial Fapesp, Cotia/SP: 2003.

MEDEIROS, Alexandre. Semiótica da cultura: a semiosfera de Yuri Lotman aplicada ao universo do personagem Miguilim de João Guimarães Rosa. *Convenit Internacional* 20, jan-abr 2016, Cemoroc-Feusp/IJI – Univ. do Porto, p. 61-71.

NASCIMENTO, Fábio Santiago. Relações entre a teoria dos signos de Saussure, a Semiótica de Peirce e a Gramática visual de Kress & Van Leeuwen. *Expressão – Revista do Centro de Artes de Letras*. Santa Maria (UFSM), (2), Jul/Dez, 2009, p. 115-123.

SANTAELLA, Lúcia. *O que é semiótica*. 1ed., Ed. Brasiliense, São Paulo: 1993 (Coleção Primeiros Passos).

TORCHI, Gicelma da Fonseca Chacarosqui. *A semiosfera do chá gelado: um olhar semiótico sobre a cultura mestiça do tereré*. Revista Graphos, vol. 16, nº 2, 2014, p. 53-66.

VELHO, Ana Paula Machado. A semiótica da cultura: apontamentos para uma metodologia de análise da comunicação. *Rev. Estud. Comun.*, Curitiba, v. 10, n. 23, p. 249-257, Set/Dez, 2009.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

Artigo Recebido em: 12 de fevereiro de 2021.

Artigo Aprovado em: 05 de junho de 2021.



**CORPO-POLÍTICA DA BIOGEOGRAFIA contra até a corpo da
*Biopolítica*¹**

**CUERPO-POLÍTICA DE LA BIOGEOGRAFÍA contra incluso el cuerpo de
la *Biopolítica***

**BODY-POLITICS OF BIOGEOGRAPHY versus even the body of
*Biopolitics***

Marcos Antônio Bessa-Oliveira²

Resumo: Este artigo tem como objetivo estabelecer um diálogo epistêmico sobre os corpos contemporâneos, tomando desses nas academias – escolas e universidades –, a partir de políticas *de* corpo e do corpo *em* política no ensino de Arte preferencialmente. Especificamente, o corpo será abordado pela ótica da prevalescência da matriz colonial de poder, ainda na contemporaneidade, contemplada pela colonialidade do poder, por meio da manutenção das

¹ Este trabalho está vinculado a um Projeto de Pesquisa maior em desenvolvimento como Estágio de Pós-doutoramento cadastrado na PROPP/UFMS, intitulado “**Arte, Cultura e História da Arte Latinas na Frontera:** “Paisagens”, Silêncios e Apagamentos em Cena nas “Práticas Culturais” Sul-Mato-Grossenses”, e ao Grupo de Pesquisa NAV(r)E – Núcleo de Artes Visuais em (re)Verificações Epistemológicas – CNPq/UEMS. Ambos estão vinculados ao Projeto de Pesquisa cadastrado na PROPP/UEMS intitulado “**Arte e Cultura na Frontera:** “Paisagens” Artísticas em Cena nas “Práticas Culturais” Sul-Mato-Grossenses”.

² Marcos Antônio Bessa-Oliveira é professor da UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul em Artes Cênicas, Dança e Teatro e no PROFEDUC. É líder do Grupo de Pesquisa NAV(r)E – Núcleo de Artes Visuais em (re)Verificações Epistemológicas (UEMS/CNPq); é membro dos Grupos de Pesquisa NECC e do Grupo de Pesquisa Estudos Visuais (UNICAMP/CNPq). ORCID iD – <http://orcid.org/0000-0002-4783-7903>. Email: marcosbessa2001@gmail.com.

abordagens disciplinares dos Estudos de Áreas: tanto das Humanidades como das Humanas. Tal diálogo epistemológico, de abordagem bibliográfica crítico *biogeográfica* fronteiriça, por conseguinte descolonial, evidenciará que a grande maioria das reflexões sobre o corpo contemporâneo na academia ainda estão ancoradas na noção de corpo *di-vi-di-do* entre razão e emoção ou, no máximo, naquele corpo estudado/adestrado pela ótica da política como poder de dominação e não do corpo da diferença *em* política como condição de sobre-vida. A fim de fazer evidenciar que o corpo na educação, mas também nas artes e nas culturas não deve ser um corpo que obedece, estas discussões exemplificarão possibilidades pedagógicas na Arte que levem o corpo estranho – aquele corpo que não tem repouso no sistema de saber cartesiano – a reconhecer-se para além do corpo da *biopolítica*, mas como corpo *em* política.

Palavra-chave: *Corpo-política*; Crítica *Biogeográfica* Fronteiriça; Artes.

Resumen: Este artículo pretende establecer un diálogo epistémico sobre los cuerpos contemporáneos, partiendo de éstos en las academias -escuelas y universidades-, de la cuerpo-política y del cuerpo en la política en la enseñanza del Arte preferentemente. Específicamente, el cuerpo será abordado desde el punto de vista de la prevalencia de la matriz colonial del poder, aún en la contemporaneidad, contemplada por la colonialidad del poder, a través del mantenimiento de los enfoques disciplinarios de los Estudios de Área: de las Humanidades como de las *Humanas*. Ese diálogo epistemológico, de enfoque crítico biogeográfico fronterizo, por tanto decolonial, mostrará que la gran mayoría de las reflexiones sobre el cuerpo contemporáneo en la academia siguen ancladas en la noción de cuerpo *di-vi-di-do* entre la razón y la emoción o, a lo sumo, en ese cuerpo estudiado/admirado por la óptica de la política como poder de dominación y no el cuerpo de la diferencia en la política como condición de *sobre-vida*. Para hacer evidente que el cuerpo en la educación, pero también en las artes y las culturas no debe ser un cuerpo que obedece, estas discusiones ejemplificarán las posibilidades pedagógicas en el Arte que llevan al cuerpo extraño - ese cuerpo que no tiene descanso en el sistema de conocimiento cartesiano - a reconocerse más allá del cuerpo de la *biopolítica*, sino como un cuerpo en la política.

Palabras clave: Cuerpo-política; Crítica biogeográfica fronteriza; Artes.

Abstract: This article aims to establish an epistemic dialogue about contemporary bodies, taking from these in the academies - schools and universities -, from body-politics and the body in politics in Art teaching preferably. Specifically, the body will be approached from the standpoint of the prevalence of the colonial matrix of power, still in contemporaneity, contemplated by the coloniality of power, through the maintenance of the disciplinary approaches of Area Studies: of the Humanities as of the *Humanas*. Such epistemological dialogue, of a critical biogeographical border approach, therefore decolonial, will show that the vast majority of reflections on the contemporary body in the academy are still anchored in the notion of the body *di-vi-di-do* between reason and emotion or, at most, in that body studied/admired by the optics of politics as a power of

domination and not the body of difference in politics as a condition of over-life. In order to make it evident that the body in education, but also in arts and cultures should not be a body that obeys, these discussions will exemplify pedagogical possibilities in Art that lead the strange body - that body that has no rest in the Cartesian knowledge system - to recognize itself beyond the body of biopolitics, but as a body in politics.

Keyword: Body-politics; Border Biogeographical Criticism; Arts.

CORPO EM POLÍTICA – corpo das suas razões de Ser

Dedico este trabalho a todos e todas Nav(r)enses que passaram, permanecem e virão a fazer parte do Grupo. Sem as pesquisas deles e delas as minhas hoje não seriam possíveis.

“Começemos por lembrar que a modernidade/colonialidade/descolonialidade são três palavras distintas e um só conceito verdadeiro. Contrariamente ao sistema de crenças sobre o qual se assenta a epistemologia da civilização ocidental (desde Platão a Wittgenstein, que a pôs em dúvida na mesma história do ocidente) no qual cada palavra de-nota uma coisa e que tem dado tanto o que falar desde a filosofia analítica até a arqueologia do saber, o que temos aqui é algo distinto: não uma palavra que denota uma coisa senão uma tríade que nomeia um **conjunto complexo de relações de poder.**” (MIGNOLO, 2017, p. 13; grifos meus)

Chega-me a ser assustadora a ideia de que por tanto tempo temos em manutenção a supressão de diferentes culturas em detrimento de apenas uma mitologia. Oras, assustando-nos ou não, o fato é que a verdade seja dita: nós, definidos como latino-americanos, fomos empurrados, desde os processos de colonização, desfiladeiro abaixo na crença também de que fomos todos “descobertos” para emergência de nossos corpos. É certo, igualmente, que o *conceito verdadeiro de civilização*, com o advento das colonizações do Continente, fez-nos acreditar que arte, cultura e conhecimentos, do mesmo modo corpos, razão e emoção, estão nas mesmas certezas postas por aqueles civilizadores empenhados em salvar os mundos dos (nós) chamados bárbaros. Logo, continuamos atraídos, desfiladeiro abaixo, pelas certezas de que um dia seremos corpos de razão e emoção se-parados, e que teremos arte, cultura e conhecimentos *de-notados* pelas verdades de europeus e/ou de estadunidenses. Mas, como não ressalto aqui a ideia de acreditarmos nas verdades desses estrangeiros, para nós latino-americanos percebermo-nos como corpos de suas

razões, essas não consideradas nas lógicas dos colonizadores, é prioridade para nossas diferenças coloniais des-prezadas.

A questão que vai delinear as argumentações deste trabalho está posta em fazer suscitar um corpo *em* política (MIGNOLO; TLOSTANOVA, 2009) da para além da *biopolítica* foucaultiana (1976), valendo-me do que chamarei como “trajetórias pedagógicas” – como uma argumentação teórica *outra* – para o ensino de Arte.³ Quero com as argumentações epistemológicas, a partir de uma articulação teórico-bibliográfica crítica *biogeográfica* fronteiriça descolonial, evidenciar que as políticas de ensino (lê-se educação) do Estado-Nação ou das Corporações (nacionais e internacionais), quase sempre implementadas pelos professores, ambos cheios de boas vontades (Estado Nação, Corporações e até professores), ainda na contemporaneidade, continuam usando do poder para adestrar corpos estranhos.⁴ Corpos que não se enquadram aos sistemas da

³ As trajetórias pedagógicas como epistemologia no Ensino de Arte estão sendo desenvolvidas pelo mestrando Juliano Ribeiro de Faria na sua pesquisa vinculada ao PROFEDUC – Programa de Mestrado Profissional em Educação da UEMS – 2021/2022.

⁴ Três questões já devem ficar bastante evidentes desde aqui: a primeira é que o que chamamos de *trajetórias* não tem nenhum sentido de metodologia ou método com percurso definido. Também trajetória não deve ser interpretada ao pé da letra, pois não pretendemos argumentar que exista uma trajetória específica para ensinar corpos, mas que pensamos em trajetórias como possibilidades de melhor trocar conhecimentos com os estudantes nas aulas de Arte (esses, sempre corpos da diferença exteriorizados a tudo). Em segundo lugar, quero deixar muito claro aqui que essas trajetórias também não serão descritas como “caminhos” prático-didáticos e metodológicos – que “deram certo” – a fim de ilustrar experiências como possíveis métodos a serem praticados/aplicados por outros professores. Portanto, estamos evidenciando trajetórias como “caminhos” que devem ser pensados a partir de experiências que gerem epistemologias *outras*. Por último, este texto não propõe teorização “decolonial”, “pós-colonial” ou de “boa intenção” acerca dos sujeitos desconsiderados pelo saber moderno. O inferno está cheio de gente que delas propuseram, ancorados no pensamento moderno disciplinar – através dos Estudos de Áreas teóricas, metodológicos e didáticos –, lugares de exclusão, morte, genocídios, entre outros, aos corpos estranhos silenciados (professores e estudantes) que não se enquadraram nos padrões disciplinares modernos. Portanto, não adianta esperar descrição analítica e metodológica das trajetórias epistêmicas que se seguem. Descolonizar não é teorizar! Assim, sobre método, modelos, padrões, metodologias, teorizações sugiro que continuem a basear-se nos manuais acadêmicos disciplinares. Lá estão cheios deles! Por fim, aproveitando aqui de um pensamento de Walter Mignolo, a única maneira de pensarmos e escrevermos, mas também de discutirmos corpo, política, direito, educação, cultura e democracia, igual ao conhecimento, é descolonizando o pensamento (a consciência), pois é “o que significa pensar politicamente em termos e projeto de

eficiência que visam trabalho e consumo como modos de vida em contraposição à ideia de que um corpo estranho *em* política encontra-*ser*: sua morada do *ser*, *sentir*, *saber* e *fazer* ainda que repudiado. Logo, minha questão está em abordar as problemáticas que, em torno das políticas da educação e do corpo, enquanto organismos para atuação, estão ainda em desenvolvimento na América Latina, por exemplo, desde a “descoberta” do continente no século XVI. (Ou como vai dizer Dussel, desde de o nosso en-cobrimento). Políticas que, muitas vezes, não contemplam os diferentes ou são ineficientes. Principalmente porque a educação instituída no século XIX no Brasil tomou da construção daquele corpo moderno a partir de políticas de/com distinção entre razão e emoção: um corpo *di-vi-di-do*. Um corpo, por exemplo, na arte, repartido entre imperativos que no máximo permitem a ele copiar re-lendo.

Minhas discussões partem das práticas no ensino de Arte na educação básica e no ensino superior por duas questões lógicas: uma, porque apesar de ocupar o lugar universitário, professor de universidade pública, leciono em cursos de licenciaturas na graduação e no mestrado profissional para professores da Educação Básica. Logo, tenho um lugar de professor para diferentes futuros professores na disciplina de Arte e o outro na educação superior nível de pós-graduação: em ambos atuando como professor da Cadeira de Artes Visuais como pesquisador-orientador de graduandos/das e de mestrandos/as em um curso de Pós-graduação Mestrado Profissional em Educação.⁵ A outra questão está exatamente no assunto em discussão: o corpo. Este, tanto na educação básica como na educação superior, igualmente nos Cursos de Artes Cênicas, Dança e Teatro, bem como nas Artes Visuais ou na Educação como concepção de formação e trabalho, enquanto performance profissional, é um corpo que tem perturbações políticas – poder *em* política ou políticas *de* poderes – que (de)limitam a atuação dos estudantes e professores, como sujeitos atuantes

149

descolonização” (2008, p. 290), logo, ainda ressalta o autor, “todas as outras formas de pensar [...] e de agir politicamente, ou seja, formas que não são descoloniais, significam permanecer na razão imperial” (MIGNOLO, 2008, p. 290).

⁵ Além de professor da disciplina de Artes Visuais, sou também professor de Teoria e História da Arte I e II, Arte Educação e da disciplina de Arte e Cultura Regional nos quatros anos dos cursos de Artes Cênicas, Dança e Teatro da UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

independentes, diante das imposições estabelecidas pelo sistema educacional ainda colonial brasileiro.

Como minhas discussões não querem privilegiar saberes disciplinares como única forma de abordagem, ainda que considerando minha atuação de *trans-formação* (DUSSEL, 1977) para escola ou na universidade em cursos de Humanas, opto por articular as questões a partir de saberes epistêmicos que privilegiam o *lócus enunciativo* e as *experivivências biogeográficas* (BESSA-OLIVEIRA, 2018a) que emergem das práticas/narrativas em/com Arte para a construção de conhecimentos.⁶ Nomino por Estudos de Culturas como episteme *biogeográfica* fronteira (BESSA-OLIVEIRA, 2019, 2018b; 2018c) tal concepção de abordagem epistemológica nestas reflexões. De certo modo, ao não optar por saber disciplinar específico, mesmo das Artes, minha Área de atuação, acabo por melhor compreender esses corpos *em* política que estão emergindo em lugares da exterioridade porque privilegio, de certa forma, uma *ecologia de saberes* (SANTOS, 2010) que quer as questões por um diálogo de saberes não disciplinares das diferentes culturas. Faço esta opção por entender que os Estudos de Áreas, como se estabeleceram as disciplinas nas academias, por mais que se ocupem de uma lógica transdisciplinar, como ressaltado por Boaventura de Sousa Santos, ainda estão articulando seus saberes das coerências disciplinares que foram também constituídas; primeiro, na noção do corpo tomado em separado das suas ações de emoção e de razão, segundo porque se estabeleceram como estudos *sobre* corpos diferentes.

Somente um olhar de pesquisador lançado a partir desse *lócus* pode mirar para além das disciplinas e da geopolítica do conhecimento, ambas embutidas nos estudos de área, como observa Mignolo. É por isso que qualquer pesquisa de base subalterna, periférica ou fronteira, como as que coerentemente não são articuladas dos grandes centros ou eixos, mas, sim, das bordas nas quais se encontram os sujeitos subalternos e suas respectivas produções periféricas, pode e deve ser entendida pelo pesquisador, sobretudo, como *uma forma subalterna de pensar outra*, e não como apenas mais uma forma de pensar como tão comumente se faz dentro da academia. (NOLASCO, 2019, p. 2-3)

⁶ Ao privilegiar meu *lócus enunciativo* e as minhas *experivivências biogeográficas* no trabalho docente evidencio a impossibilidade dessas “trajetórias” tornarem-se métodos descritivos e aplicáveis em contextos, experiências e vivências diferentes. Logo, comprova-se aí a ideia de trajetórias como epistemes.

Dos saberes de áreas, ou saberes disciplinares, como autoritariamente edificaram e se consagraram as academias modernas, não fizeram outra coisa, nos lugares à margem do saber moderno, senão repetir a velha *doxa* de que o melhor está fora ou está no Outro que é o Mesmo. O primeiro tem que estar circunscrito na categoria geoistórica – antiguidade (Europa dos séculos XIV, XV e XVI e Estadunidense dos séculos XIX e XX) – que especifica lugares e histórias particulares como “globais” e, na segunda questão, porque está posta como o Grande Outro, aqueles que são as mesmas pessoas com histórias antigas – Greco-romanos – e geografias situadas ao Norte sobre nós no Mapa *Mundi* global elaborado pelo sistema de colonização.⁷ Haja vista que assim, pela coerência de que o mundo é visto apenas por ordem de história antiga, geografia específica ou em um Corpo perfeito, os muitos sujeitos, lugares e conhecimentos tornam-se impedidos de se verem enquanto sujeitos com corpo e história, pois são sempre o “outro”. Logo, a alternativa torna-se pensar-se *a partir da* fronteira, nunca *sobre* como sempre o fizeram europeus e estadunidenses sobre o resto do planeta.

Outra questão que impera da manutenção do juízo triunfante do saber moderno nos Estudos de Áreas na contemporaneidade é à *força de lei* da língua ou da linguagem, “[...] porque me colocam uma espécie de obrigação ou uma condição imposta por uma espécie de força simbólica, ou de lei, numa situação que não controlo” (DERRIDA, 2010, p. 5), e igualmente do discurso de direito proferido por força igual de determinadas línguas: “se ao menos desejo fazer-me ouvir, preciso falar na língua de vocês, devo fazê-lo, tenho de fazê-lo” (DERRIDA, 2010, p. 6). Quer dizer, estabeleceu-se com a hegemonia do saber moderno que as línguas ocidentais “(nas seis línguas da modernidade européia – inglês, francês e alemão após o Iluminismo; e italiano, espanhol e português durante o Renascimento)” (MIGNOLO, 2008, p. 289) estavam definidas como a única verdade e forma de narrativa possível de estabelecimento do que era arte, cultura e conhecimentos, por conseguinte de corpos, políticas, direitos e

⁷ Como também argumenta Walter Mignolo (2017), o “outro” é também mais uma categoria de invenção de *conceito verdadeiro de civilização* europeia. O “outro”, nesta construção *ontológica* moderna, não existe. É, como ainda ressalta Mignolo, uma *invenção discursiva* que construiu uma imagem, vamos dizer assim, de algo (objeto) que fica fora de si, do sujeito dono dessa construção conceitual de verdade discursiva. Logo, o “outro” ocupa o lugar (corpo) da exterioridade aos discursos hegemônicos, que definem aqueles que ocuparão esse lugar da exclusão, e, igualmente, é lugar de ex-posição do sujeito da diferença colonial que não é o Mesmo.

democracia aos demais. Neste sentido, é imperante dizer que os estudos disciplinares, que comumente estão ancorados nessas mesmas verdades modernas (histórica, geográfica e linguística), quase na totalidade persistentes na contemporaneidade, insistem em situar os corpos estranhos que privilegio, aquém do lugar de produtor de arte, cultura e conhecimentos *em* política.

Assim, meus apontamentos se colocam como contradiscursos de “razão” *biogeográfico-fronteiriça* descolonial aos saberes de áreas disciplinares de razões modernas que optaram em continuar “castigando” os *corpos dóceis* (FOUCAULT, 1987), aqueles considerados dominados pela opção do agente dominante de educação do corpo. Ou seja, estudantes e professores ainda são tomados/domados como corpos que “sofrem” com políticas *de* corpos engessados no ensino de Arte, por exemplo, ao contrário das possibilidades de poderem-*ser* corpos *em* política nas escolas. Forçados a dançar bem, a desenhar perfeitamente, os corpos são contidos nas escolas, já que são enquadrados aos currículos acadêmicos disciplinares estabelecidos pelas regras, leis e poderes, em instituições estatais e privadas, que estabelecem que os indivíduos devam aprender em função da atenção ao mercado de trabalho para o consumo, como única forma de continuar a sobreviver em sociedade. O poder consentido, neste sentido, ainda que se pensarmos na *biopolítica* foucaultiana, não alcançou os corpos que estão à margem do pensamento moderno europeu, poder também em sobrevivência na contemporaneidade por meio da colonialidade do poder: os corpos que são hoje os que ocupam a exterioridade tendo em vista o pensamento descolonial de emergência terceiro-mundista. Pois, esse corpo, ainda “outro”, em muitos casos, é aceito *sob* o

152

[...] conceito de “biopolítica” cujo ponto de origem foi a Europa. “Biopolítica” é um conceito do relato analítico da pós-modernidade. Igual a seu homólogo europeu, “colonialidade” se situou no centro dos debates internacionais; no seu caso, no mundo não-europeu e na “antiga Europa do Leste”. Enquanto “biopolítica” ocupou um papel central na “antiga Europa ocidental” (ou seja, a União Europeia) e nos Estados Unidos, assim como entre algumas minorias intelectuais conformadas por seguidores não-europeus das ideias originadas na Europa – que, entretanto, as adaptaram a circunstâncias locais – a “colonialidade” fazia sentirem-se cômodas principalmente pessoas de cor em países desenvolvidos, migrantes e, em geral, uma grande maioria daquelas pessoas cujas experiências de vida, memórias longínquas e imediatas, línguas e categorias de pensamento foram alienadas por parte daquelas outras experiências de vida, memórias longínquas e imediatas, línguas e categorias de pensamento que deram lugar ao conceito de “biopolítica” para dar conta dos mecanismos de controle e das regulações estatais. (MIGNOLO, 2017, p. 14)

A colonialidade histórica se mantém na contemporaneidade, quase que prioritariamente, porque as diferenças coloniais não são consideradas para estabelecimento das políticas que deveriam ancorar o direito e a democracia aos indivíduos: sendo para os semelhantes ou para os das diferenças. A “‘Colonialidade’ equivale a uma “matriz ou padrão colonial de poder”, o qual ou a qual é um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade” (MIGNOLO, 2017, p. 13). Assim, minhas proposições de uma corpo-política além da biopolítica levam em consideração que as diferenças culturais não são consideradas no ensino, por exemplo, que adota agora da proposta mais recente como a Base que homogeneiza os acessos aos conhecimentos (BNCC, 2017), permitindo-nos recordar, então, que sequer uma defesa das diferenças coloniais serão um dia argumentos lembrados.⁸ Aproveito também desse ponto de reflexão porque as diferenças culturais, quando ressaltadas nos currículos, lembremos-nos dessas distinções como corpos sob poderes, são abordadas pela lógica da interculturalidade, quando muito, através da multiculturalidade, mas por meio de uma relação disciplinar comparatista próxima à discussão de *transdisciplinaridade disciplinar* universitária de Boaventura de Sousa Santos. Portanto, ao priorizar as diferenças coloniais como lugar de estabelecimento da epistemologia descolonial que empreendo, episteme *biogeográfica* fronteiriça, pois emerge de dentro das fronteiras, evidencia-se que aquelas abordagens (Estudos de Áreas – inter, multi ou transdisciplinares) escancaram a presença da colonialidade do poder que, sustentada pela

⁸ A questão acerca da homogeneização dos acessos aos conhecimentos, promovida pela BNCC, afiança-se na leitura do texto que garante, cheio de boas intenções, o “direito” igual aos diferentes estudantes, professores, conteúdos e escolas – esses em distintas situações *bio-geo-gráficas*. Entretanto, o texto não ressalta que o acesso igual depende da condição financeira que essas diferenças têm e menos ainda lembra que os estudantes, professores, conteúdos e escolas públicas têm um déficit de acesso enorme em relação aos mesmos termos das instituições privadas. Logo, para mim fica evidente que as diferenças serão mantenedoras da verticalização dos acessos aos conhecimentos por meio da homogeneização proposta pela BNCC. Por exemplo, uma escola do Norte, em relação a uma escola no Sudeste brasileiro, não consegue dar o mesmo acesso aos seus estudantes a ambientes expositivos com obras artísticas iguais. Igualmente é impossível dizer que haverá equidade de acessos estruturais em escolas situadas no Sul e no Nordeste brasileiros.

desconsideração das diferenças coloniais, faz-se presente ainda no contexto político corpóreo e educacional contemporâneo brasileiros.⁹

De certo, então, minha proposição está em argumentar/expor, como ressaltou a passagem de Walter Mignolo, por trajetórias como advertência da corpo-política (igualmente a corpo *em* política) no ensino de Arte, da ainda exploração dos corpos por meio das políticas de Estado, porque o corpo *em* política não dociliza corpos que a biopolítica *acomodou* adaptando-os em seios da pátria mãe moderna com a sensação de que eram autodomináveis porque aprendiam. Primeiro porque minha ideia de corpo-política quer advertir, a partir da necessidade de construir trajetórias pedagógicas como contramétodos, que o corpo, em segundo lugar, não precisa ser aceito para ter autocontrole e que não deve-ser disciplinado. Assim, o corpo *em* política é-sendo-fazendo-sabendo-o-que-faz! Tal questão para mim não é uma pura crítica ou desmerecimento às argumentações da biopolítica foucaultiana. Mas estou pensando na proposição de “diálogos em torno da biopolítica foucaultiana” evidenciando e, através da condição e argumentações descoloniais, que o autor filósofo-francês, por uma questão lógica, estaria impossibilitado de considerar (temporal, linguística e geograficamente falando), mas também pela condição de colonialidade que não vestia seu corpo, “cruzando temas” do corpo e da educação, arte, cultura e conhecimentos – modernos, pós-modernos e contemporâneos e até *altermodernos*¹⁰ (internos ou de exterioridades ao pensamento moderno) – para

154

⁹ Os currículos escolares e universitários abordam, na grande maioria das vezes, as culturas das diferenças – indígena, afro-brasileiros, o feminino, crenças religiosas não-cristãs, culturas orientais, línguas não-ocidentais, entre muitas outras diferenças não-hegemônicas –, pelos estudos das inter-relações interculturais, multiculturais ou transdisciplinares, a partir de datas específicas dessas, ou comparando às produções (arte, cultura e conhecimentos) das culturas europeia e/ou estadunidense. Do mesmo modo, esses estudos curriculares das culturas das diferenças, a partir das áreas disciplinares, dão-se trazendo sempre o saber disciplinar de cada área do conhecimento específico. Quer dizer, mesmo que supostamente interpretemos na academia atual abordagens multidisciplinares, a prática docente ainda é geralmente disciplinar: de Estudos de Áreas específicas.

¹⁰ O conceito crítico de estética *altermoderna* (em espanhol) de Walter Mignolo, na minha tradução livre, aproxima-se do conceito de *Hipermodernidade* amplamente usado por alguns críticos, artistas e historiadores da arte para ilustrarem um suposto momento histórico *posteriori* à modernidade pós-clássica europeia (o Pós-moderno). Mas todos esses ainda se estabelecem na atualidade mantendo a ideia de cronologia temporal defendida pelo pensamento hegemônico

demonstrar perspectivas pedagógicas *outras* que apenas um pensamento de fronteira pode contemplar: corpos da exterioridade *em* política que vivem a colonialidade.

Logo, discutindo corpo, educação, arte e cultura a partir desta questão como argumentação *outra*, o exercício maior da abordagem descolonial fronteiriça aqui em exposição é o de fazer-estar-sendo! Ou seja, se por um lado a biopolítica faz observar a possibilidade dos corpos marginalizados, no contexto pós-moderno, perceberem-se controlados pelos *mecanismos de controle e das regulações estatais*; pelo prisma da corpo-política minha questão está em fazer emergir a consciência desses corpos com autocontrole em condição de con-viver-sendo. Pois, da minha lógica, o poder se institui a partir da manutenção das categorias de classe, raça e gênero – modernos – apoiadas pela cristandade-europeia, ainda na contemporaneidade, graças à colonialidade do poder também de línguas determinadas, todas ressaltadas pelos saberes disciplinares que insistem em estabelecimentos de métodos investigativos, por exemplo, para compreender o corpo/outro. Portanto, faz-se imperar uma razão moderna investigativo-analítico-metodológica em detrimento de uma legitimação das diferenças coloniais como padrão de descontrole/desordem/desobediência daquele modelo hegemônico. De certo,

155

Se trago essa discussão acerca da razão *outra* na pesquisa acadêmica hoje, é por que, depois de observado todos os textos que compõem este livro, constatei tratar-se, na verdade, de uma prática *outra* que está sendo posta em execução, por meio da reflexão de base pós-colonial, ou pós-ocidental, ou simplesmente fronteiriça, como prefiro. E uma razão de base subalterna, ou fronteiriça, não passa, *grosso modo*, de

europeu. Portanto, para efeito do que espero que seja compreendido a partir desta discussão, mantenho o termo “não traduzido” assim como se encontra na publicação de Walter Mignolo da qual faço referência. (MIGNOLO, 2015, p. 437). Argumenta o autor sobre a questão: “Todas essas são variações dentro de uma mesma partitura: a estética moderna, invenção europeia do século XVIII, um discurso que colonizou a *aesthesis*, o sentimento, as sensações e as regulou nos princípios do belo e do sublime. Assim, a estética moderna, pós-moderna e altermoderna são a metade da história, embora pretenda ser universal e global. A outra metade é a resposta que vem de 80% do mundo não europeu cujas expressões culturais foram reduzidas a folclore, música popular, literatura popular, artesanato, nativismo, etc., [que são] reguladas e controladas pela decisão europeia sobre o que deveria ser considerado belo e como fazê-lo. Por essa razão, a estética descolonial (isto é, o discurso descolonial do discurso moderno-filosófico) não surgiu na Europa, mas no Terceiro Mundo.” (MIGNOLO, 2015, p. 437).

uma prática, uma teorização, um exercício teórico-crítico por meio do qual tanto a teoria quanto a crítica empregadas devem engendrar, por mais contraditório que possa parecer, a própria prática posta em execução no ato de pensar. (NOLASCO, 2019, p. 2)

Há aqui, a partir do sinalizado por Edgar Nolasco, uma questão que está posta para além do método. Pois aquele sistema de crítica universal, empreendido pelo modelo cientificista de arcabouço estrutural para analisar o objeto, não tem outra reflexão teórica em sua formulação mais avançada e ampliada do que o padrão moderno-disciplinar que foi alargado em áreas do conhecimento.¹¹ Basta empregá-la (a estrutura), a partir da lógica cartesiana do ser ou não ser, é ou não é determinada coisa, para o método desqualificar as diferenças culturais ou coloniais em detrimento ao modelo (de raça, classe ou gênero) metodológico padronizado. Logo, a questão até aqui se sustenta em argumentar que as diferenças – todas – demandam especificidades/diversidades epistêmicas – crítica, metodológicas, pedagógicas e até artísticas, igualmente políticas e democráticas – por trajetórias específicas para serem contempladas enquanto práticas produtoras de arte, cultura ou como conhecimentos. E, do mesmo jeito, é possível dizer que esta questão, por conseguinte, está tratando das produções em arte, das culturas e dos conhecimentos que ainda hoje são desconsiderados (exteriorizados) pelo pensamento político hegemônico colonial moderno.

156

As biopolíticas latino-americanas, vamos dizer assim, que agora são tomadas por corpos *em* política, sempre foram inscritas à interioridade europeia e/ou estadunidense por uma razão moderna que se autossustenta como tradição, traição “desgraçando” muitos alguns outros nas suas particularidades. A colonialidade do poder atual ainda ancora-se naquela prerrogativa moderna de uma narrativa única como símbolo da nação. A fim de se manter como padrão universal/global de arte, cultura e conhecimentos, e do mesmo jeito de corpo na escola/universidade, a colonialidade faz imperar padrões desses a partir da

¹¹ Este alargamento resumi-se, no máximo, à ideia disciplinada com que cada disciplina ou área do conhecimento conseguem contemplar. Quer dizer, não extrapolam ao observado diagnosticamente requisitado por suas disciplinidades, o olhar do especialista que busca, por exemplo, reconhecer as proezas e recorrências de determinados atos em seus contextos específicos como se fossem situações estáticas. O que estou pleiteando com a corpo-política (MIGNOLO) e/ou as trajetórias inventadas (FARIA) por meio da observação das biogeografias (BESSA-OLIVEIRA) é muito além das disciplinas e da própria biopolítica como exotização ou permissividade, respectivamente.

educação que deforma. Assim, *ser-em-política* é incoerente com políticas *de ser!* Pois,

Nessa opção teórica, os conceitos teóricos não ancoram a reflexão almejada, mas antes, assim como o corpo do objeto de pesquisa, estão a serviço de uma teorização fronteira que, em quaisquer circunstâncias, está atravessada pelo *biolocus* (NOLASCO, 2017) do sujeito pesquisador (NOLASCO, 2019, p. 2).

Isto contempla a ideia anterior abordada à medida que situa o lugar como locus enunciativo privilegiado *a partir* das suas diferenças em detrimento da predileção de lugar e/ou histórias e línguas específicas como o pensamento moderno sustentou. Uma sustentação da unicidade para exploração da pluriversidade dos muitos outros lugares, sujeitos e conhecimentos no passado e que, na contemporaneidade, tem a colonialidade do poder insistindo na reverberação daquela ideia primeira de exclusão de corpos estranhos ao sistema cartesiano de razão e emoção que divide e reverbera os estudos *sobre* os outros-nós.

Antes de mais, devo justificar [...] “A razão da pesquisa acadêmica”, especificamente no tocante à palavra “razão”. O sentido vai na contracorrente da razão ocidental que sustentou, por conseguinte, todo o pensamento moderno, isto é, o sistema colonial moderno. Advirto que também não se trata de uma mera desrazão, ou (des)razão, mas antes, e pelo contrário, simplesmente de uma razão outra. Aqui estou pensando, sobretudo, na razão pós-ocidental, ou razão subalterna [...]. (NOLASCO, 2019, p. 1)

O locus enunciativo é ainda de fundamental observação para as argumentações do corpo *em* política, aos corpos da exterioridade, haja vista que a biopolítica, por exemplo, não teve tempo hábil de observar este “pormenor” (geopolítica) da questão que produzisse poder ao corpo latino-americano. Os “pontos de origem e rotas de dispersão são conceitos chaves (*sic*) para traçar a geopolítica do conhecimento/sensibilidade/crença, tanto como a corpo-política do conhecimento/sensibilidade/entendimento” (MIGNOLO, 2017, p. 16) que vão contra a *modernidade/colonialidade/descolonialidade* que é o conceito de verdade ocidental moderno (europeu geoistórico). Portanto, seria absurdamente impossível a biopolítica contemplar a totalidade do corpo latino-americano considerando a sua condição/situação triádica aqui já observada: tempo, geográfica e de língua, empurrados à exterioridade do/pelo projeto moderno europeu, que são, na verdade, indispensáveis para fazer emergir epistemes de fronteiras corpobiogeográficas. Do mesmo jeito, é possível dizer que a biopolítica estabeleceu na modernidade/pós-modernidade – lugar onde essa está melhor situada historicamente – a possibilidade de corpos estrangeiros do estar/pertencer

em lugares alheios para onde os corpos migraram. Ilustra isso ainda a afirmativa de que “as bases históricas da modernidade, a pós-modernidade e a altermodernidade (onde [a] “biopolítica” tem o seu lugar) se encontram na Ilustração e na Revolução Francesa” (MIGNOLO, 2017, p. 14) em que o povo, empoderado, derruba o absolutismo. Mas, *ser-poder*, é emergência da corpo-política, que é diferente de *ser-estar* da biopolítica: quer dizer, é a *percepção bio-[geo]-gráfica do corpo do Terceiro Mundo* que minha opção epistêmica *biogeográfica* fronteira está evidenciando para que o corpo deixe de sobre-viver para poder conviver na atualidade com as diferenças.

CORPOS BIO-GEO-GRÁFICOS EM política de Ser

“[...] [*Biogeografias* são assim como] as categorias básicas da epistemologia fronteira: a percepção **bio-gráfica** do corpo [...] no **Terceiro Mundo**, fundando assim uma política do conhecimento que está arraigada assim como o corpo racializado [masculinizado, elitizado e cristão], nas **histórias locais** marcadas pela colonialidade. Ou seja, um pensamento que faz visível a geopolítica e corpo-política de todo pensamento que a teologia cristã e a egologia (e.g. cartesianismo) ocultam.” (MIGNOLO, 2017, p. 16; grifos meus)

Está ilustrada no título desta parte do texto a ideia da epistemologia *biogeográfica* que se ancora no *bios-sujeito*, no *geo-espço*, na *grafia-narrativa* – pluriversais, terceiro-mundistas, *bio-gráficas* – como as categorias básicas para emergência da *epistemologia fronteira*. Não exclusivamente pela relação geográfica nossa (MS) com a fronteira como espaço físico, mas, na lógica descolonial, por ser este um pensamento epistemológico que emerge *a partir de* corpos que ocupam e sofrem a exterioridade do saber moderno: a fronteira como espaço de excluir para europeus e/ou estadunidenses que promoveram o distanciamento do que não presta; mas espaço de produção de arte, cultura e conhecimentos *outros*, não contemplados pela sapiência moderna, para os que ocupam esse lugar epistêmico como morada do corpo heterogêneo latino-americano. Corpos que não sofrem por ocupar a fronteira da exterioridade. Esta questão também não impõe à Europa e aos Estados Unidos característica monocultural, pelo contrário, reconhecemos a diversidade também naqueles lugares. Entretanto, é imprescindível ressaltar que não nos interessa discutir aqui

as diversidades culturais europeias e/ou estadunidenses.¹² Haja vista que as culturas daqueles ainda imperam nas culturas da exterioridade por colonialidade ou por globalização das diferenças. Logo, as culturas europeias e estadunidenses não carecem de mais discussões que reforcem suas superioridades em relação a todas as outras.

Vários corpos não-europeus e não-estadunidenses estão sob a insígnia da perversidade, moderno/pós-moderno, de serem latino-americanos. Mesmo os sujeitos que emigraram para a Europa ou para os Estados Unidos, a partir do século XIX, por exemplo, hoje são vistos por aqueles, de quem supostamente se tornaram compatriotas, como não-europeus ou não-estadunidenses.¹³ Assim, tudo o que não está inscrito nas categorias de raça, classe, gênero, de religião e de línguas ocidentais simplesmente não existe! Não necessariamente nesta ordem, mas é indispensável pertencer a todas essas classificações ao mesmo tempo para ser patrícios europeus e/ou estadunidenses. Pois, essas classes foram edificadas desde o pensamento moderno europeu, entre os séculos XIV/XVI, e são mantidas até hoje na pós-modernidade pelos Estados Unidos a partir do século XIX. Além do mais, esses padrões hegemônicos ainda devem ter certificadas pela ciência cartesiana sua veracidade absoluta, igualmente a aceitação dada pelo Deus cristão. Logo, os latinos, por exemplo, são, portanto, sem história, sem geografia e sem línguas ocidentais, do mesmo jeito sem corpo, sem fé e sem conhecimentos consagrados nas mesmas condições que as dos europeus e estadunidenses.¹⁴

Inclusive, as especificidades fronteiriças que são *contra*-categorias modernas, vamos dizer assim, e que estejam situadas em condições semelhantes

¹² Até porque, a Europa e/ou os Estados Unidos apenas conseguiriam pensar descolonialmente, já que não é direito exclusivo de ninguém pensar a descolonialidade, se sentissem nos corpos como é a perda de partes (amputados) desses corpos como sentem os latinos-africanos, entre outros povos, que não foram contemplados em nada de seus corpos para constituição dos projetos globais.

¹³ A título de ilustração vale conferir: <https://www.politize.com.br/migracoes-historia-mundial/>. Acesso em: 05 JUL 2019.

¹⁴ É evidente que estou falando aqui dos padrões de raça, gênero e classe, ciência e religião – branco, homem, rico, cartesiana e do cristianismo –, além das seis línguas – “inglês, francês e alemão após o iluminismo; e o italiano, espanhol e português durante o Renascimento”, como já fiz ressaltar por meio de Walter Mignolo (2008, p. 209) –, que se estabeleceram como padrões para a classificação do que é ser-humano desde o século XIV.

aos que sagraram e sustentam tais categorias, sujeitos de exterioridades situados dentro das interioridades (fronteiras) europeias e estadunidenses (de história, geografia e língua, comumente), mas como corpos que migraram, são igualmente desprovidos de lugar parecido àqueles de inscrição. De certo, por conseguinte, dentro das fronteiras (históricas, geográficas e linguísticas) dos muitos ocidentes no Ocidente, também há lugares da exterioridade: na arte, nas culturas e nos conhecimentos não situados.¹⁵ Sem tentar tratar das culturas europeias e estadunidenses, entendo que quase todos os sujeitos que emigraram para aqueles países, igualmente aos muitos que emigraram para o Brasil após a instauração do Brasil colônia, mais especificamente também do século XVIII para cá, ocupam lugar de exterioridade dentro das fronteiras culturais desses países. Valho-me da experiência brasileira para fazer esta afirmativa em relação às culturas hegemônicas tendo em vista os recentes processos de imigração e emigração – voluntário e involuntário – que têm expostos situações vexatórias dos sujeitos das diferenças da colonialidade do poder ao cruzar fronteiras físicas de países primeiro-mundistas.

Portanto, se o ponto de origem do pensamento/sensibilidade e do fazer fronteiriços é o Terceiro Mundo, e se suas rotas de dispersão se realizaram através de quem migrou do Terceiro para o Primeiro Mundo, então o ser e o fazer, habitando as fronteiras, criou as condições para ligar a epistemologia fronteiriça com a consciência imigrante e, em consequência, desvinculá-la da epistemologia territorial e imperial baseada nas políticas de conhecimento teológicas (Renascimento) e egológicas (Ilustração). Como é bem sabido, as políticas teo- y ego-lógicas do conhecimento se basearam na supressão tanto da sensibilidade como da localização

160

¹⁵ É nesta lógica da razão moderna – gênero, classe, raça, de verdade cartesiana e crença católico-cristã – que está situada também a educação brasileira. Ou seja, mais recentemente, as políticas do “Sem”, partidos e religiões, nas escolas, mas também observadas com reverberações nas universidades, têm levado a um estado de interpretação de que, na verdade, essas são políticas do “Com”, específicos partidos e religiões, em sala de aula. Logo, os corpos das diferenças coloniais aqui em evidência, graças às epistemologias *em* política, além de lutar por barrar essa constituição de mais fronteiras por meio de políticas proibitivas que são castradoras de direitos até de dançar (a exemplo da PL “231/2019 proposto pelo Capitão Contar (PL) que proíbe “danças nas escolas públicas e privadas do Estado”, alegando por objetivo “conscientizar a erotização infantil de crianças e adolescentes”” que tenta proibir o Funk e a Dança do Ventre nas Escolas de MS (2022)), estão sendo observados “sequer como problemas” àqueles corpos adestrados, docilizados, obedientes, apreensivos, que a educação tem formado ao longo dos séculos, fazendo evidenciar a discussão acerca das alterações necessárias do cenário de política educacional brasileiro.

geo-histórica do corpo. Foi precisamente essa supressão o que tornou possível que a teo-política e a geopolítica do conhecimento fossem proclamadas universais. (MIGNOLO, 2017, p. 16-17)

Assim, todos os corpos (*bio-geo-gráficos*) foram tornados estranhos aos sistemas de classificações estabelecidos pelo pensamento moderno. Do mesmo modo, a *teo-política* e a ciência-política encarregaram-se de consagrar aquele padrão e desprivilegiar todas as diferenças na arte, na cultura e os conhecimentos que agora são situados na exterioridade europeia e estadunidense e que, durante um momento pós-moderno, até foram incorporados pela biopolítica em situação de comparação ou de continuação daqueles padrões estabelecidos como forma de salvaguardar o posto de universal/hegemonia como modelo para esfera global. Mas, em contrapartida a isso, a fronteira fez, graças às implosões que as diferenças fizeram evidenciar de dentro das delimitações hegemônicas, pressionados pelos sistemas que contradiziam a tudo e a todos – intelectuais e culturas de exterioridades dentro dos sistemas moderno e pós-moderno (acadêmico, cultural, político, econômico e social) –, a emergência de corpos estranhos que se corporificaram *em* política para evidenciar arte, cultura e conhecimentos das diferenças coloniais, e até culturais, ali dentro e fora desses limites da ideia de homogeneização daquelas, para se constituírem/consolidarem como corpo-política de *ser*. Como não podia ser diferente, a sensação do outro menor é sempre que

Eu costumava achar que eu era a pessoa mais estranha do mundo, mas aí eu pensei: tem que ter alguém como eu, que se sinta bizarra e imperfeita, da mesma maneira como eu me sinto. E eu imaginava esta pessoa, imaginava que ela também estivesse lá pensando em mim. Bom, espero que se você for essa pessoa e estiver lendo isto, saiba que sim é verdade, estou aqui! Sou estranha como você. (FRIDA KAHLO, s/f)

As palavras atribuídas nas mídias eletrônicas à artista mexicana Frida Kahlo, postas antes intencionalmente, não são propositais apenas pelo autorreconhecimento da artista como “a pessoa mais estranha do mundo”, o que, por isso só, seria totalmente coerente com as ideias expostas neste trabalho de que o corpo estranho também busca, de certa forma, pares, iguais ou diferentes por serem estranhos. Este autorreconhecimento da estranheza, pode-se dizer assim, já dar-se-á como um ato *política-de-ser*. Assim como o corpo estranho que se sente “bizarro e imperfeito” diante da perfeição estabelecida pelo pensamento ocidental colonial, aquele ainda acredita na possibilidade de existência de corpos e culturas tornados imperfeitos e bizarros pela colonialidade europeia ou pela globalização estadunidense como colonialidade do poder. E,

Hoje, a luta contra a exploração/dominação implica, sem dúvida, em primeiro lugar, o engajamento na luta pela destruição da colonialidade do poder, não só para terminar com o racismo, mas pela sua condição de eixo articulador do padrão universal do capitalismo eurocentrado. Essa luta é parte da destruição do poder capitalista, por ser hoje a trama viva de todas as formas históricas de exploração, dominação, discriminação, materiais e intersubjectivas. O lugar central da ‘corporeidade’ neste plano leva à necessidade de pensar, de repensar, vias específicas para a sua libertação, ou seja, para a libertação das pessoas, individualmente e em sociedade, do poder, de todo o poder. E a experiência histórica até aqui aponta para que há outro caminho senão a socialização radical do poder para chegar a esse resultado. Isso significa a devolução aos próprios indivíduos, de modo directo e imediato, do controlo das instâncias básicas da sua existência social: trabalho, sexo, subjectividade e autoridade. (QUIJANO, 2010, p. 126-127)

Decerto, portanto, é o corpo quem ainda sofre com todo o controle consolidado no século XVI por raça, classe e gênero, e em manutenção com as políticas para o corpo ser aceito em sistemas de políticas classificatórias. Do mesmo modo, a pretensão da corpo *em* política, em evidência para minha questão, está em devolver, como explicitado antes, o direito autônomo de fazer-estar-sendo da corpo-política aos corpos das diferenças coloniais. E, em meu caso particularmente, falo dos corpos de estudantes na educação básica e universitária que são adestrados pelo controle patriarcal eurocêntrico que sucumbe a liberdade de gênero, especialmente, mas também todos os demais padrões estabelecidos, em favor da classificação moderna de homem (fálico), europeu, branco, cristão e de língua ocidental não-latina.

Como essas cinco esferas da experiência humana estão inter-relacionadas? Eles estão inter-relacionados através do conhecimento (a justificação racional da ordem do mundo), da enunciação (o racismo e o patriarcalismo que subjazem à classe étnica (europeus brancos e cristãos) e a composição genérica e preferências sexuais da elite que fundaram e manteve uma certa “ordem do mundo” ao controlar o conhecimento. (MIGNOLO, 2010, p. 80, tradução livre nossa)¹⁶

Por conseguinte, “espero que se você for essa pessoa e estiver lendo isto, saiba que sim é verdade, estou aqui!” Tenho e “Sou” estranh(o)a como muitos de

¹⁶ “¿Cómo están interrelacionadas estas cinco esferas de la experiencia humana? Ellas están interrelacionadas a través del conocimiento (la justificación racional del orden del mundo), de la enunciación (el racismo y el patriarcado que subyace a la clase-étnica (Europeos blancos y cristianos) y a la composición genérica y preferencias sexuales de la elite que fundó y mantuvo cierto “orden del mundo” mediante el control del conocimiento” (MIGNOLO, 2010, p. 80).

vocês! Dessa forma, ainda que não sendo Frida Kahlo, sendo ou não estranho em relação a um modelo de arte, cultura, corpo e conhecimentos, empreendo a ideia de que o corpo estranho também é morada da perfeição, na sua lógica da “razão” *biogeográfica* também é uma corpo-política. Depende de que lado nós privilegiamos o que é estranho ou não ao nosso corpo! O corpo estranho que habitamos, ainda que estando-sendo por fora das interioridades modernas, é o que ocupamos como morada da exterioridade, a morada da diferença colonial, e que ainda assim é o lugar de onde sentimos e que fazemos-somos, o que compreendemos ou vivenciamos e experivenciamos da nossa cultura, do *bios* (o corpo), e aos conhecimentos que desse lugar fronteiro (corpo) que somos/ocupamos.¹⁷ Logo, se alguns autores acreditam na “escuta do corpo”, no poder imposto sobre o corpo, na disponibilidade total do corpo – aberto sempre a apreender e aprender o conteúdo dado na escola – minha intenção está em dizer que ainda que estranho, o meu/nosso corpo deve ser uma corpo-política que fala, de dentro de suas entranhas/estranhezas e que somente por isso são/somos incompreendidos (tomados por estranhos sem poder-ser em política):

O resistir à tirania do Um, da metafísica ocidental, supõe desfazer a metafísica mesma da presença, da identidade do ser e/ou do não-ser, desfazer aquela metafísica habitada pelos binarismos, pelas oposições, essa negação dirigida ao segundo termo, esse não que se diz e se atribui àquilo que não é a *palavra*, que não é a palavra hierarquizada, em que o outro não é mais do que um eu espectralizado. Desconstruir a metafísica da presença até refazê-la ou reconstruí-la em um pensamento da diferença. (SKLIAR, 2008, p. 18)

163

O corpo estranho é a metade ausente com presença na cultura contemporânea pela imposição da colonialidade que insiste em estabelecer a resistência do corpo-modelo moderno que é também a supremacia da verdade e da realidade corpórea. Nessa dualidade, o corpo estranho é, igualmente, a metade oculta na escola do corpo que é esse outro-menos porque não aprende ou apreende a dançar, a cantar, atuar, pintar, desenhar ou *ser, sentir e saber*. Neste sentido, a articulação de corpo

¹⁷ Falo de experivivência (BESSA-OLIVEIRA, 2018a) a fim de evidenciar que não trato de experiência como memória e história e herança herdadas/acumuladas como já argumentaram grandes filósofos de quilates europeus. Assim, quero ressaltar que falo de uma experiência vivenciada pelos sujeitos da exterioridade. Logo, memórias, histórias, experiências e vivências locais desconsideradas pela história global para consolidar-se como narrativa universal de uma tradição também inventada por aqueles.

estranho que segue não está apenas para a ideia de um *objeto* fora de um padrão estabelecido por normas aceitas. Este corpo em questão não está para o conforto dentro de poderes delimitados. Articulam-se as questões aqui expostas para romper com padrões que estabeleceram que o fora da norma, do padrão, o corpo torto e imperfeito é objeto, muitas vezes inanimado, porque não *si-move-se* como quer ou pode porque a regra não permite.¹⁸ Quer dizer, não estou falando de corpos fora de padrões, de corpos de-eficientes.¹⁹ Mas de padrões que foram impostos ao corpo pela lógica moderna que estranha tudo/todos que é/são fora das classificações estabelecidas de gênero, raça e classe no século XVI e que foram *ex-postos* na *condição* de exterioridade pelas aprovações daqueles moldes ainda no século XX: “A lei é a solução mais econômica para punir devidamente as pessoas e para que essa punição seja eficaz” (FOUCAULT, 2008, p. 341) estabelece-se regras e padrões inatingíveis pelos diferentes/“deficientes”. Deste modo, penso em trajetórias pedagógicas que driblem as leis com *força e poder* além das suas próprias políticas *de* corpo, mas como ser-corpo *em* políticas por meio de um pensamento ancorado em epistemologias contramodernas.

Igualmente, a corpo-política para além da biopolítica, ainda que estranho, mas é onde nos encontramos *em* política como corpo que se-é-sendo, está articulado a partir desta condição de exterioridade de imposição colonial, mas também toma da *colonialidade do poder* imperante ainda nas culturas contemporâneas para discutir a condição deste corpo estranho na cultura, a partir de seu *bios* e na situação atual da educação. Pois também, “não temos ainda, do meu ponto de vista, uma teoria histórica de verdade que resolva as relações entre capitalismo e Estado, enquanto a questão da colonialidade do poder não seja integrada à pesquisa histórica e teórica respectiva” (QUIJANO, 2002, p. 10). Da

164

¹⁸ Sobre esta questão – *si-mover-se* – venho desenvolvendo a explicação, para não falar em conceito, faz algum tempo. Logo, construí o termo contraditório ao pensar a partir da ideia de que o corpo é estranho, desregado, sem noção, estático, imóvel, entre outros adjetivos desprezíveis (im)postos, exatamente porque não *move-se* como o Outro quer. Desta feita, a questão para mim está em que o corpo estranho, por exemplo, *si* move *e* *move-se* como bem quer, já que não é obrigado e não está posto a cumprir regras de ninguém que não seja seu próprio corpo.

¹⁹ De Corpos de-eficientes deve ficar compreendido que falo de corpo sem deficiências físicas, mas que são vistos como corpos deficientes pelos padrões estabelecidos de corpo perfeito nas culturas contemporâneas que, do mesmo modo, são corpos eficientes por obedecerem aos padrões que lhes são impostos.

mesma forma, não temos também uma articulação que desobedece a lógica de corpo cartesiano para pensar o corpo latino-americano. Logo, considero esta uma proposição epistêmica *a partir do* corpo, ou seja, uma pesquisa que se ancora *em* política, como *biogeografia* (que está sendo pensada a partir do *bios*, do lugar e de narrativas) e não trato de mais uma teorização que desconsidera a história e objetifica o corpo *sob* uma teorização. Igualmente, falo de *bios* considerando que este “corpo-sujeito” está inscrito na cultura ou na educação, por exemplo, a partir da *biografia* – não apenas da biologia – desse corpo que evoco como *biogeográfico*. Um corpo que não se constitui única e exclusivamente pela biologia genealógica, que ressaltaria o reforço e continuidade das classes históricas estabelecidas (gênero, raça e classe e opção ego-cristã e de lógica cartesiana), mas que emerge/existe das *experivivências* *entre-fronteiras* da exterioridade ao pensamento hegemônico moderno europeu ou pós-moderno estadunidense. Agora, falo de um corpo *biogeográfico* que *é, sente, sabe e faz* porque é um corpo *em* política-sendo.

Em *nuestra América*, mais que hibridismos, há que se reconhecer que há pensamentos que aprenderam a viver entre lógicas distintas, a se mover entre diferentes códigos e, por isso, mais que para multiculturalismo, sinaliza para interculturalidades, para gnosés liminares, para diálogo de saberes (LANDER, 2005). (NETTO, 2014, p. 285-286)

De certo, portanto, estou em defesa de que na América Latina, como um todo, constituiu-se um “padrão” de corpo *outro* que está além das normas, ou das leis, que se erigiram, as normas, nos pré-requisitos do corpo da razão e da “emoção” moderno-cartesianas e que, por agentes de emoção e sensações, são corpos *anthropos* (MIGNOLO, 2017) que não estão dispostos a ser ou continuarem sendo inscritos nas categorias de Humanitas, *ainda que ao mesmo tempo não possa evitá-la*. Ao mesmo tempo, contradizendo o tempo real dessa corporalidade latino-americana, a educação, moldada em certezas cartesianas como temos ainda estabelecida, não contempla essa diferença básica.

A escola e a universidade são esses espaços, na maioria das vezes, onde imperam os Estudos de Área (Humanitas e Humanas) como saber-fazer para poder ter e querer ter trabalho para consumir e sobreviver em sociedade. Ambas instituições, como sinônimos do que deveriam agregar a significação da pluralidade e da troca do aprendizado, são, com a manutenção de disciplinas e pensamentos modernos, lugares de únicas forma e versão de conhecimentos da lógica cientificista. Na verdade, ambas, escolas e universidades, mas também

museus deveriam ser, pensados pela *desobediência* e *desordem* dos discursos hegemônicos, espaços não apenas de trânsito de corpos e conhecimentos das diferenças coloniais, mas, igualmente, de saberes da *diversalidade* cultural latino-americana, por exemplo, já que falo desse lugar *bio-geo-gráfico* e, do mesmo modo, lugar de pluridiversidade de saberes, conheceres, sentires e pensar *em* ecologia. Logo, mera semelhança não foi por acaso, a questão colocada se aproxima da *ecologia de saberes* de Boaventura de Sousa Santos que contrapõe o saber disciplinar, ainda que transdisciplinado – como pensam desenvolver a escola, museus e a universidade modernas, pós-modernos ou a grande maioria dessas instituições sistêmicas da arte contemporâneas – que substitui os saberes da natureza por saber-economia. De tal modo, a ideia paira sobre a *ecologia de saberes*, a *diversalidade* cultural, ou a emergência de trajetórias pedagógicas múltiplas contra a *monocultura* do saber disciplinado que insiste na ausência de “outros” corpos pela presença de Um mesmo corpo, mas em diálogo, até, com a ciência moderna como um desses saberes.

É uma ecologia, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia. A ecologia de saberes baseia-se na ideia de que o conhecimento é interconhecimento. (SANTOS, 2010, p. 53)

Sendo assim, e não poderia se dar de maneira diferente, esta pesquisa emerge primeiro a partir da condição na qual sempre fui/fomos colocados – de exterioridade ao corpo que é mais (Mesmo): como corpo de Ser menos que nunca nos fez desmerecer este lugar.²⁰ Pois, em proporção da mesma medida, Ser menos nunca permitiu-nos “ser mais do mesmo”, por exemplo, na arte, para ser alguém. Menos ainda obriga-nos ser, dessa condição imposta, reflexo retorcido imperfeito de um corpo supostamente perfeito (biopolítica) por que é objeto “aceito” e

²⁰ Um corpo de Ser contracondiz com a ideia de que há, na lógica cartesiana, um padrão de corpo que é sempre o melhor, um corpo de ser mais, que coloca os corpos da diferença colonial, por exemplo, em lugar de exclusão porque não contemplam esse padrão. Do mesmo jeito, apesar dessa insistência de padronização do corpo, da arte, do conhecimento e de cultura, o corpo de Ser menos não sofre khalado por que é esse corpo desconsiderado pelo padrão. Pelo contrário, o Ser menos existe na re-existência aos padrões e sem sentir-se recalcado pela suposta falta de/por qualquer coisa que contemple esse padrão.

refletido em uma política de corpo, como se fosse esse (nosso corpo), um Eu daqueles europeus e/ou estadunidenses re-men-da-do.

Penso aqui, a partir disso, em duas ideias relacionadas ao corpo da diversidade como reflexo no espelho da modernidade. A primeira refere-se àquela história que nos é contada de que ao aportarem-se na *Terra Brasilis*, os portugueses colonizadores enganaram aos indígenas que foram “encontrados” na costa apresentando-lhes espelhos que capturavam suas almas e que por isso, apenas por isso, deveriam a partir dali obedecê-los e compartilhar com aqueles todos os conhecimentos que detinham. Entretanto, como todo re-conhecimento indígena foi tomado como selvagem, já que não dominavam a escrita ocidental, os brasileiros foram transformados em reflexos inaprisionáveis; quer dizer, suas almas não valiam nada a não ser que se permitisse *si*-catequizarem: aceitar ao Deus cristão por livre e espontânea vontade. Já a segunda ideia do espelho consiste no reflexo moderno que persiste ainda na contemporaneidade, diferente da ideia de que aprisionava a alma, esse reflexo no espelho agora aprisiona o corpo, ainda hoje, distinto dos padrões estabelecidos por aquele modelo, por exemplo, universal de passarela/vida. Sendo assim, o reflexo hoje des-torcido – que sem metáfora parece aproximar-se da biopolítica – que vemos no espelho é a insistência da colonialidade que estabelece os reflexos de padrões – sociais, culturais, econômicos (estes ancorados pela cultura capitalista estadunidense) e formais que ajuntam/ajustam aos diferentes, na pretensão de fazer-ser, mas também político, ético e democrático que dá impressão de fingir permitir-ter – ao longo dos mais de 500 anos da descoberta das Américas.

167

O corpo, a partir destas colocações de humanos, *humanitas* ou *anthropos*, como direito de escolha para ser, são e fazem, desde cedo, corpos que lutam sob a imposição da/na condição do corpo estranho que resiste pelo seu lugar de Ser, ainda que o mundo e o espaço nos quais nos encontramos contribuam para o contrário: para permanecer como corpos que apenas aprendem a obedecer e, assim, terem o dever de trabalhar para ter.²¹ Ainda é “naturalmente imposto” a

²¹ O espaço aqui, neste exato momento, é exclusivamente tomado como um espaço de imposição entre-fronteiras à modernidade. Explico haja vista que entendemos o espaço geográfico como a única forma de pensar as diferenças coloniais desvinculadas, por exemplo, da questão de tempo que foi erigida no século XIV – na Idade Média – com a invenção do calendário Cristão após o nascimento do Salvador. Sobre isso vale uma leitura do trabalho de Dissertação de Mestrado de Tiago Osiro Linhar – cujo título é “*Do narcotráfico à narcoliteratura: uma trajetória fronteiriça*”

impossibilidade de se ver/ser em vários contextos da sociedade contemporânea que se ancora no padrão/modelo moderno dando força à colonialidade do poder que tem como padrão de manutenção do poder a classificação por raça (QUIJANO, 2002). O corpo estranho é aquele situado em um lugar da exterioridade, mantendo-se fechado às suas estranhezas que geram *marcas* sofridas, as quais se aprende carregá-las, que transformaram e, aliás, nos fazem defender esse jeito de ser: estranho, imperfeito, bizarro e talvez um jeito político anormal de Ser que a maioria das pessoas não admiraria ser.

Somos herdeiros de uma herança. Uma herança que está ali, mas que não deve ser, simplesmente, aceita, afirmada sem mais, mas também e sobretudo ela deve ser reativada em outra forma, em outra condição, a partir de um certo tipo de escolhas totalmente diferentes. (SKLIAR, 2008, p. 20)

No contexto latino-americano, herdar é igual a hospedar! Pois, assim quanto a herança que é compreendida como memória e história que precisam ser mantidas e prosperadas, o projeto moderno concebeu hospedar, receber sem reivindicar autoria ou autonomia de tudo que entrou sem pedir licença na cultura dos lugares ao Sul. Entretanto, na pior das hipóteses, em se tratando desse corpo latino-periférico-fronteiriço-marginal-da-exterioridade, herdar não é hospedar sem hostilizar. Assim, “as escolhas totalmente diferentes” (SKLIAR) é que nos levarão a sermos corpos estranhos de razão epistêmica *biogeográfica* fronteiriça, corpos vistos como “normais” na ótica do saber-ver-ser-sentir mesmo que dentro da lógica da estranheza.

Levaram também a estas reflexões, que hoje se dão como uma pesquisa sobre o ensino de Arte na atualidade, como segunda questão fundamental a ser debatida numa perspectiva maior que a disciplinar moderna, os múltiplos corpos estranhos encontrados na disciplina de Arte nas escolas da Educação Básica de Campo Grande-MS, onde foram realizados estágios supervisionados obrigatórios por vários dos meus orientandos de graduação e de Pós-Graduação, e na minha prática de Formação e Trabalho Docente como professor dos cursos de graduação e pós-graduação, dos Cursos de Artes Cênicas, Dança e Teatro – Licenciaturas e no PROFEDUC, ambos da UEMS-UUCG, respectivamente. Deste modo, a construção desta pesquisa é igualmente feita a partir de uma luta que está inscrita

entre cultura e memória” – defendida em 10 de julho de 2019, sob a orientação do Prof. Dr. Edgar César Nolasco, no Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagens na FAALC-UFMS.

em nossos próprios corpos (meu e desses alunos e alunas), a partir dos próprios *bios*, mas como escrita para dar visibilidade e discutir os vários corpos estranhos presentes nas aulas de Arte que devem ser vistos também como produtores de arte, cultura e conhecimentos quando esses corpos todos encontram suas moradas: “seu corpo” (BERTHERAT, 2010). Ao abordar esses corpos estranhos como produtores e não (re)produtores de arte, cultura e conhecimentos, proponho uma argumentação epistêmico-metodológica de fronteira que se dará como contramoderna através trajetórias pedagógicas erigidas nos espaços das diferenças coloniais. Pois,

Pensar a partir da fronteira é um modo de romper esse sistema epistemológico moderno que se perpetuou e se cristalizou no ocidente como única forma de produzir e repassar conhecimento. Mas, em se tratando de um país colossal como o Brasil, pensar da fronteira também pode significar romper aquele velho costume de que apenas os grandes centros do país e, por extensão, as grandes universidades pensam e produzem conhecimento. (NOLASCO, 2017, p. 74)

Deste modo, a ordem de como ser corpo no mundo está marcada nos corpos que transitam nos espaços da sociedade e da escola, do mesmo modo pelos corredores das universidades, como modelos de corpos que carregam a consciência da perfeição em suas memórias, a “marca” (DERRIDA) de corpo moderno que (re)produz arte, cultura e conhecimento alheios. Um padrão no qual o corpo estranho habitado pelo indivíduo da exterioridade que também pensa, deixa e vem deixando rastros do aparelho psíquico posto/imposto “sob rasura” (DERRIDA, 1973, p. 60), no presente e no passado, do contato com o corpo perfeito nos espaços. Percebe-se a rejeição do corpo na expressão dele(a) e sente-se, nas diferentes situações impostas, as tentativas de substituição do corpo estranho pelo corpo correto, por meio de incisões, gerando cicatrizes que (re)vivem na memória de ser menos esta marca de corpos colonizados pelos métodos que se estabelecem sem pensar nas diferenças. Isso, Jacques Derrida endossa ao afirmar que “não há arquivo sem lugar de consignação, sem uma técnica de repetição e sem uma certa exterioridade. Não há arquivo sem exterior” (DERRIDA, 2001, p. 22). Não há memória/arquivo sem lugar/corpo de consignação! Não há nenhum corpo sem memória/arquivo! Assim como não deveria haver razão e método que dão vazão a todas as emoções pela mesma direção.

Igualmente, não há marca deixada como rastro por um corpo estranho porque, conseqüentemente, o corpo que habita a fronteira como morada da sua

interioridade na exterioridade moderna não tem memória e arquivo que foram resguardados. Corpos que não deixaram marcas consideradas. E este corpo sem memória e sem história, na escola ou na universidade, corresponde àqueles corpos que estão impressos/presos nos currículos que apenas são libertados em datas comemorativas. A escola e a universidade, que deveriam ser espaço de agenciamento e de repulsa à repressão dos corpos enjaulados em datas específicas, tornam-se, graças às metodologias, currículos e práticas, da razão em controle à emoção, igualmente teorias e teóricos de influência cartesiana ainda na atualidade – que reforçam a se-pa-ra-ção dos corpos de agente sensível – estabelecimentos que contribuem com a emergência de fronteiras, entre o indivíduo da diferença colonial e a sociedade perfeita, ainda imperantes nesses espaços institucionais. Pois, desde o projeto moderno europeu de civilização dos bárbaros do resto do mundo, até hoje, a partir do projeto de universalização estadunidense que confia direito a todos de tudo, as histórias, memórias, lembranças, por conseguinte, arte, cultura e conhecimentos dos sem-corpo (por serem estranhos) não deixaram marcas, menos ainda rastros e igualmente não marcam o corpo daquele *Outro* que é o *Mesmo*. Contrária a isso é insistência/persistência da história moderna que se registra no corpo fronteiriço – ao longo de todo o currículo institucional na educação brasileira – como marca que segue um rastro de história e lugar específicos como o arquivo e memória que devem ser resguardados/reforçados na vida e para além-morte desses.

Na América do Sul, na América Central e no Caribe, o pensamento descolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes. As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sócio-política a qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem como por instituições republicanas controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geo- e na política de Estado de conhecimento. (MIGNOLO, 2008, p. 291)

Foi na história, na cultura, na religião, na ciência da “marca” (DERRIDA) hegemônica daqueles que nas(cres)ceu o corpo estranho, um corpo sempre obrigado a ficar kahlado pelas imperfeições, por não ser original/igual ao corpo perfeito cristalizado no mundo.²² Neste sentido, as teorias, teóricos, métodos,

²² A metáfora do corpo estranho em alusão ao corpo kahlado – obviamente perceptível tratar-se de uma referência à artista mexicana Frida Kahlo – encontra lugar uma vez que mesmo a artista mexicana, reconhecida mais que nunca na cultura contemporânea, ainda não é circunscrita ao

práticas e currículos como estão hoje estabelecidos nas escolas e universidades, da hermenêutica cristã, ao positivismo (séc. XIX), o marxismo (séc. XIX) e a fenomenologia (anos 1950), aos Estudos de Áreas, ambos de tratamento moderno disciplinar²³, reforçam o silenciamento na homogeneização das diferenças coloniais porque observam, quando o fazem, as diferenças culturais pela lógica da comparação – no currículo em datas específicas – com as culturas hegemônicas que estão sempre impostas aos sujeitos objetificados comparados. Do mesmo jeito, esses aparatos metódicos nas escolas e nas universidades reforçam a diferença como excêntrica: de fora do centro ou exótica ao centro. “A repetição de ‘Ele era um de nós’ revela as frágeis margens dos conceitos de civilidade e comunidade cultural ocidentais colocados sob pressão colonial” (BHABHA, 1998, p. 244). E, por isso, incessantemente somos colocados na condição de ser menos como outros corpos estranhos também o são; e o corpo da biopolítica “[...] é reabilitado no momento em que está ameaçado de ser expulso, ou de se tornar um proscrito, claramente alguém que ‘não é um de nós’” (BHABHA, 1998, p. 244); enquanto corpos continuam sendo vistos como algo equivocados, sem conhecimentos, sem cultura e sem arte, portanto, não são corpos *em* política. Assim, como consequência desse equívoco, constituo esta pesquisa sobre meu/nosso corpo estranho que ainda hoje, graças à colonialidade do poder, é/tem

171

padrão de corpo feminino, de artista como os renascentistas, menos ainda pode-se dizer que sua figura ocupa lugar entre os homens representando assim a totalidade das mulheres no mundo. Não diferente, gostaria de encontrar alguém que sustentasse a ideia de que a figura físico-facial da artista não se encontra em grande ex-posição nas culturas contemporâneas mais pela sua excentricidade estética.

²³ Sequer nos daria conta também o que venho propondo como Estudos de Culturas (2016) se pensados de uma perspectiva ainda pós-moderna e/ou temporal-criticamente cronológica contemporânea. Pois, esta lógica temporal é também de contemplação eurocidental e tem constituição na noção que privilegia tempo e espaços específicos em divergência dos múltiplos. Portanto, está ancorada na ideia de que quanto mais velho e mais ao Norte do globo, mais história e lugares de produção de arte, cultura e conhecimentos o são. Assim, a proposição dos Estudos de Culturas está em (re)evidenciar, até mesmo os estudos pós-estruturais – dos Estudos Culturais à Desconstrução, por exemplo – as culturas por uma perspectiva *biogeográfica* epistemológica fronteira descolonial. Quer dizer: estou pensando naquelas questões já situadas por um prisma *bio-geo-graficamente* posto *a partir* do lócus enunciativo entre-fronteiras sul-mato-grossense-oeste-central-brasileiro-latino-americano. Haja vista que, ao privilegiar esta especificidade *biogeográfica*, estou pensando na colonialidade do poder que atravessa de modos diferentes cada um deles.

uma luta diária que sempre está implícita/inscrita em meu/nossos próprios corpos – porque também fomos (eu e os leitores) corpos que não dançavam ou pintavam melhor nas escolas ou na universidade, logo, fomos corpos que não existiram (corpos sem imagens): “um corpo racialmente marcado em um espaço geo-historicamente marcado, [que] sente a urgência ou a necessidade de falar, de articular [...]” (MIGNOLO, 2009, p. 10) como agora faço por meio de nós mesmos.

A ideia de ouro da teoria cultural há muito já passou. Os trabalhos pioneiros de Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Roland Barthes e Michel Foucault ficaram várias décadas atrás. Assim também os inovadores escritos iniciais de Raymond Williams, Luce Irigaray, Pierre Bourdieu, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Hélène Cixous, Jurgen Habermas, Fredric Jameson e Edward Said. Não muito do que tem sido escrito desde então é comparável à ambição e originalidade desses precursores. **Alguns deles foram derrubados.** O destino empurrou Roland Barthes para debaixo da caminhonete de uma lavanderia parisiense e vitimou Michel Foucault com a Aids. Despachou Lacan, Williams e Bourdieu e baniu Louis Althusser para um hospital psiquiátrico pelo assassinato de sua esposa. Parecia que Deus não era um estruturalista. (EAGLETON, 2010, p. 13; grifos meus)

A partir do espaço oc(o)upado por nós na UEMS, temos, estudantes e eu, feito dos próprios corpos imperfeitos, realidade para muitos, uma corpo-política para além da biopolítica nos cursos de graduação e pós-graduação, um lugar do “ser mais”, e do direito também de vir-a-ser²⁴. Pois somos conscientes de um conhecimento localizado em cada (meu, seu, nosso) corpo que está fora do padrão

172

²⁴ Três pontos aqui merecem esclarecimentos melhores: 1 – a universidade como espaço oc(o)upado; este está na ordem de que as instituições acadêmico-escolares continuam trabalhando em perspectivas modernas de formação, na sua grande maioria, e continuam mais excluindo que incluindo “corpos” não-modernos em seus sistemas-reflexo; logo, são espaços ocos, ocupados. 2 – o corpo como realidade para muitos se dá a partir da interpretação que estou perseguindo neste artigo de que o corpo estranho apenas poder-se-ia dar-se na universidade como metáfora. Pois aquele, segundo Boaventura de Sousa Santos, ainda é o lugar da disciplinaridade ainda que transdisciplinar. Portanto, ao tomá-lo como realidade reforça a insistência do corpo estranho – corpos de *ecologia de saberes* – ainda que em lugares privilegiados aos corpos perfeitos. 3 – Vir-a-ser aproxima-se, se assim posso dizer, do conceito de *devenir* de Deleuze e Guattari que nos permite pensar-nos como e a partir de possibilidades subjetivadas impensáveis, metaforicamente, ramificadas. Quer dizer, estou aqui buscando um lugar outro que esteja distante, ou após, porque estaria depois, do lugar histórico-geográfico moderno estabelecido em tempo, geografia e língua definidos.

moderno, assim como estão em outros corpos estranhos em que todo “conhecimento é construído” (MIGNOLO, 2009) através da nossa imperfeição. Compreendo, portanto, que não somos como “corpos dóceis” de Michel Foucault (1987), corpos submissos à (re)produção mecânica dos mesmos conhecimentos e da manutenção do discurso, de ser e ensinar a ser corpo, estabelecido e que obedece. Por isso, venho dar visibilidade ao corpo estranho apresentando-o como produtor de arte, cultura e conhecimento *outros*, (re)significando a visão estereotipada de corpo perfeito sobre os corpos que são estranhos.

Para a continuação desta pesquisa, que se dá também para além dos próprios corpos estranhos como materialidade, haja vista que a preocupação também está para os múltiplos corpos estranhos, não é admissível uma pedagogia da perfeição ou de uma teorização moderno-disciplinar metodológica para suas argumentações. Primeiro porque *não existe pedagógica às cegas*; segundo porque *uma pedagogia descolonial não está a serviço dos discursos oficiais*. Obrigatoriamente vejo a necessidade de argumentar a partir de uma pedagogia também da imperfeição, esta criada com e a partir dos próprios corpos estranhos, por isso tomada como trajetórias pedagógicas que podem ser e se dão inventando, e nunca sobre aqueles corpos que meramente escutam, mas que falam, como epistemologia *outra* para compreender melhor os sujeitos que são repudiados, por exemplo, nas aulas de Arte, nas exposições artísticas nas escolas ou que não são contemplados pelas teorias e teóricos do ensino superior. Tomando daquelas experiências docentes e discentes das aulas de Graduação e Pós-Graduação, portanto, da UEMS, em Campo Grande-MS, onde se evidencia o “corpo político” (FOUCAULT, 1987) para a manutenção do poder de saber (FOUCAULT, 1987), abordo aqui o corpo estranho, mas habitado que “pensa e dança”, a partir da “corpo-política” (MIGNOLO, 2009): *a priori* corpos que produzem arte, cultura e conhecimentos e que são compreendidos como estereotipados dos padrões de corpo moderno europeu nas escolas e nas universidades. Corajosamente, falo de um corpo que não se materializa em dois lugares diferentes, não trato de corpos descritivos unanimemente. Assim,

Sugiro um caminho de indagação: porque implica algo muito material, o ‘corpo’ humano. A ‘corporalidade’ é o nível decisivo das relações de poder. Porque o ‘corpo’ implica a ‘pessoa’, se se libertar o conceito de ‘corpo’ das implicações mistificadoras do antigo ‘dualismo’ eurocêntrico, especialmente judaico-cristão (alma-corpo, psique-corpo, etc.). E isso é o que torna possível a ‘naturalização’ de tais relações sociais. 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 explorados 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’.

Hoje, a luta contra a exploração/dominação implica, sem dúvida, em primeiro lugar, o engajamento na luta pela destruição da colonialidade do poder, não só para terminar com o racismo, mas pela sua condição de eixo articulador do padrão universal do capitalismo eurocentrado. Essa luta é parte da destruição do poder capitalista, por ser hoje a trama viva de todas as formas históricas de exploração, dominação, discriminação, materiais e intersubjetivas. **O lugar central da ‘corporeidade’ neste plano leva à necessidade de pensar, de repensar, vias específicas para a sua libertação, ou seja, para a libertação das pessoas, individualmente e em sociedade, do poder, de todo o poder.** E a experiência histórica até aqui aponta para que há outro caminho senão a socialização radical do poder para chegar a esse resultado. Isso significa a devolução aos próprios indivíduos, de modo directo e imediato, do controlo das instâncias básicas da sua existência social: trabalho, sexo, subjectividade e autoridade. (QUIJANO, 2010, p. 126-127; grifos meus)

Esta reflexão, como se vê, tem caráter bibliográfico, haja vista a já decorrência das experiências nos estágios supervisionados, pesquisas ou nas aulas da graduação e da pós-graduação, mas tomo ainda como base de argumentação dessas discussões também aquelas experiências idas dos/das pesquisadores. Logo, a escrita desenvolve-se como uma argumentação epistêmico-metodológica-fronteiriça, a partir de uma bibliografia teórico-crítica-cultural, para discutir o ensino de Arte pelo viés das nossas próprias experiências como possíveis trajetórias epistêmicas: docentes e corpóreas – na arte, nas culturas e na produção de conhecimentos. Afinal, faz-se presente nesta pesquisa a proposta de trajetórias como uma pedagógica da imperfeição libertadora (FREIRE) de “corpo estranho” – o meu/nosso/seu corpo como produtor de arte, cultura e conhecimento – que toma dos múltiplos corpos estranhos na escola como prática epistêmica docente no Ensino de Arte na contemporaneidade. Portanto, posso arriscar a dizer que a prática, a partir daqueles corpos do ensino de Arte, deu-se por meio de uma Arte-mediação (SANTOS; BESSA-OLIVEIRA, 2021) descolonial de corpos *em* política. Para construir todas as argumentações pertinentes até aqui em debate são trazidos à baila teóricos de base pós-colonial, subalterna, fronteiriça e crítico-biográfica cultural, além de pesquisadores fundamentais dos Cursos nos quais estamos situados como discentes e docentes pesquisadores-artistas-professores. A saber: Bessa-Oliveira (2010), Freire (1987), Derrida (2010; 2001; 1973), Hissa

(2011), Mignolo (2003; 2008; 2015; 2017), Nolasco (2019; 2017), entre alguns outros que nos permitiram/permitirão “des”construir/descolonizar corpos da biopolítica para corpos-política como prática de liberdade na arte, nas culturas e na educação.

Cada um desses autores nos é útil para reivindicar o lugar epistêmico desse corpo estranho *em* política! Se por um lado alguns estão na ordem de uma reflexão filosófica pós-moderna, outros estão ancorando-nos as formulações descoloniais e, por conseguinte, outros nos auxiliam falar a partir da perspectiva fronteira *biogeográfica* epistêmica. Quer dizer, nenhum desses autores está (sobre)ressaltando a manutenção de um corpo moderno observador aos/sobre corpos estranhos presentes nas culturas, lugares e narrativas – nas *biogeografias* – desconsideradas pelos projetos Moderno e mesmo Pós-moderno já há muito consolidados nas culturas contemporâneas.²⁵ Dessa forma, espero fazer valer a nossa ideia (o trabalho aqui é um conjunto de re-formulações autorais minhas e de meus/minhas orientandos/das) de que nenhum corpo é Ser-menos, pelo contrário, todos podem Ser-mais se levarmos em consideração as suas diferenças de corpos, espaços, narrativas, memórias e histórias desgraçadas pela cultura hegemônica ocidental: de um corpo moderno perfeito, para uma biopolítica como corpo aceito, até a corpo-política, respectivamente, que almejamos. Nossa tarefa não é, igualmente, chacinar corpos modernos trazendo em evidência um corpo outro, mas, preferencialmente, visamos “[...] os corpos que [...] falam [e] habitam memórias diferentes, e, sobretudo, diferentes concepções e “sensibilidade” de mundo” (MIGNOLO, 2017, p. 20).

175

As trajetórias pedagógicas que estão em articulação aqui, desde o início desta reflexão, até agora, como possibilidades de práticas docentes nas escolas ou em universidades, não têm, obviamente, percursos predefinidos e/ou determinados como corretos ou errados e, menos ainda teriam um único trajeto a ser

²⁵ Mesmo os autores pós-modernos aqui trazidos ao diálogo não ressaltaram um corpo em vantagem ao corpo periférico. Assim, todos tentaram refletir acerca das diferenças culturais e não *sobre*, propriamente dito, esses corpos diferentes como fizeram na totalidade os autores modernos. Por isso falamos de autores que não estão (sobre)ressaltando Um corpo em detrimento de muitos outros. Em contrapartida, o pensamento descolonizado, nesse tocante, me é válido para desatar os nós que ainda impõem lugar de vínculo aos corpos estanhos (da exterioridade) para com supostos portos-seguros da modernidade/pós-modernidade/colonialidade.

definido/desenvolvido/seguido para alcançar o que almejamos: possibilitar corpos que não existem re-existir²⁶. Minha ideia é possibilitar corpos que não dançam, não cantam, não atuam, não pintam a ser-sentir-saber-fazer-sendo dançar, cantar, atuar, pintar, o que bem quiserem, porque estou desconsiderando todo e qualquer padrão moderno de ser, sentir, saber e fazer arte, cultura e conhecimentos estabelecidos, por exemplo, na disciplina de Arte. Do mesmo modo, não há na minha/nossa intenção de trajetórias pedagógicas das diversidades²⁷, vamos nominá-las assim também, um padrão de corpo que ensina para um, ou para outros vários corpos, a aprender ou apreenderem o conteúdo curricular estabelecido. Quer dizer, o professor não é tomado como o único sujeito detentor do saber e, igualmente, os estudantes não são apenas ouvintes e reprodutores de conhecimentos transmitidos como se esses deveriam ser acumulados e reproduzidos. Estou falando em trocas simultâneas em vias de mãos duplas. A ideia primeira das trajetórias pedagógicas das diversidades está em desconstruir a escola como lugar de imposição de conhecimentos disciplinares encarceradores e de desfazer o lugar da universidade como o lugar do saber único (uni-(versal)-versidade) teórico moderno de Estudos de Áreas específicas. Uma vez que,

Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A “geopolítica do conhecimento” da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um “Ego” não situado. O lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciativo encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal Verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia. (GROSFUGUEL, 2010, p. 459).

As trajetórias pedagógicas das diversidades estão para a compreensão de que são nas diferenças coloniais que as especificidades culturais podem emergir

²⁶ Na lógica do pensamento descolonizado, nunca estruturado, a re-existência é o termo chave que elucida o *aprender a desaprender para reaprender* a ser, sentir e saber para fazer-sendo.

²⁷ Falarei de trajetórias e no plural para que fique muito bem compreendido que estou sim falando de uma prática docente descente em que o/a professor/a tenha todas as condições necessárias (bancadas pelo Estado-nação já que pagamos altos impostos pela Educação) de trabalhar com as diferenças culturais, mas, mais ainda com as diferenças coloniais em relação de igualdade na diferença dentro dos espaços das escolas.

quando aquelas são reconhecidas. Quer dizer, como Boaventura de Sousa Santos argumentou, entende-se através das trajetórias um diálogo entre saberes dessas especificidades *biogeográficas* em condição de horizontalidade, já que pensamos em diversalidade, a fim de colocar as diferenças coloniais em evidência para o reconhecimento das suas diferenças culturais. Logo, também não se prioriza uma cultura em detrimento de outra e menos ainda colocam-se culturas diferentes em comparações. Trajetórias pedagógicas das diversidades são uma proposta de troca de conhecimentos em diálogo (à lá Paulo Freire) que os sistemas imperantes hegemonicamente – disciplinares ou transdisciplinares Uni-versitários (QUINTERO; PALERMO, 2014) – sequer um dia poderão considerar como possibilidade de suas propostas homogeneizadoras das diferenças através de um saber uniforme sempre preferido por aquelas instituições oficiais.²⁸ Falar em trajetórias, na minha/nossa perspectiva *biogeográfico-fronteiriça* descolonial já é não falar em método prático-didático-teórico-metodológico-disciplinar que já prevê até os resultados de trabalhos docente e de formação de professores, mas também de pesquisa e de práticas artísticas, nas escolas ou nas universidades e ainda em instituições de arte, respectivamente. Estou aqui até agora argumentando a favor da sensação de poder fazer-estando-sendo corpos que sequer foram lembrados que existem um dia na constituição do que nominamos como História Universal.

CORPOS *BIO-GEO-GRÁFICOS* na educação

“A seiva que atravessa o corpo das árvores traz consigo a história da pele vermelha.” (GAVILÁN, 2012, p. 32).

²⁸ Pablo Quintero e Zulma Palermo (2014) fazem uma longa discussão acerca da unilateralidade disciplinar científica das escolas e das universidades, quase que de modo geral, ainda hoje. Valendo-se do termo Uni-versidade, ao contrário da ideia de Pluri-versidades de conhecimentos que deveriam se dar em diálogos constantes nas instituições de ensino, ambos vão ressaltar também, assim como o faz Boaventura de Sousa Santos, a equivocada noção transdisciplinar na educação institucional oficial que se vale na totalidade de saberes disciplinares (Estudos de Áreas) constituídos com o pensamento moderno. Do mesmo jeito, Walter Mignolo vai ressaltar que a universidade e o museus são, ainda na atualidade, as duas instituições que mais contribuem para a manutenção da colonialidade até hoje na contemporaneidade.

Estas discussões, bem como se apresenta na epígrafe aposta, poderiam se dar a partir também do corpo indígena: da pele vermelha que superficializa a *corpo-política* em profundidade dos povos indígenas. Mas também poder-se-ia dar a partir das peles negras/pretas que foram esbranquiçadas com todo o processo de escravização de indivíduos trazidos de África para o trabalho em lavouras brasileiras durante o período de “en-cobrimto” (DUSSEL, 1977) do Brasil em 1500, mas que se mantém em nítida evidência nas relações de poder e subordinação – por causa das cores de peles – na atualidade. Não diferente do corpo estudantil e professoral na escola – ainda que do suposto homem branco (aquele do padrão colonial europeu), mas que como já dito, não contempla a todas as categorias do modelo ao mesmo tempo – o corpo indígena e africano sofrem, cada um na sua especificidade *corpo-biogeográfica*, ainda mais com o regramento/regulamento colonial de suas razões, emoções, movimentos, formas, conhecimentos, entre muitas outras coisas étnico-formal, nas escolas formais brancas brasileiras. Igualmente poderiam ser corpos-política em articulação nessas trajetórias pedagógicas epistêmicas os afro-brasileiros que são muito ilustrados pelas supostas leis – políticas de corpos excluídos negros na semana da (in)consciência – nos currículos da educação brasileira. Pois, não diferentemente, também sofrem os corpos negros que, da minha perspectiva, igualmente ao indígena, são corpos que demandariam uma argumentação epistêmica específica para cada um desses dois corpos-neg(r)ados de diferença colonial nas escolas e universidades brasileiras por estabelecimentos de padrões, pela colonialidade do poder, que reverberam o pensamento colonial moderno.²⁹ Nesse sentido, a especificidade das minhas argumentações está em discutir o corpo estudantil e professoral nas escolas e universidades formais por uma lógica que ancora o corpo a partir do modelo pré-estabelecido (gênero, raça, classe, fé e de línguas “ocidentais” do Norte do Globo) e, de certo, não nas especificidades étnico-

178

²⁹ As formulações das trajetórias pedagógicas como possibilidades de uma Arte-mediação descolonial tenta até aqui evidenciar que os supostos “dados concretos” – necessidade dos Estudos de Áreas – estão articulados à “desrazão moderna” de repensar a “análise de dados” tão cara ao Estudo de Área de RAZÃO moderna. A exemplo de cientistas que, muitas vezes, acham ainda que podem descrever o outro (o indígena e o negro, por exemplo) sem serem percebidos na ambientação desses outros. Portanto, este trabalho de edificar trajetórias pedagógicas em momento algum anuncia essa concretude de dados esperada pela lógica cartesiana de OBJETIFICAÇÃO das coisas no mundo, do outro, do corpo do conhecimento e das práticas artístico-culturais desses corpos das diferenças coloniais.

culturais desses dois grupos: indígena e/ou afro-brasileiros, por exemplo; considerando suas especificidades. Mas que, de modo geral, tangenciam também aquelas suas particularidades nas instituições de ensino/aprendizagem já que são corpos de “desrazão” moderna: nas artes, nas culturas e nos conhecimentos porque fazem diferente, de forma desobediente à modernidade colonial/contemporânea.

Quero dizer com isso que, de uma observação bastante rápida, nas escolas formais e nas universidades brasileiras, o indígena e o afro-brasileiro têm rechaçadas, por um lado, suas especificidades de arte, cultura, conhecimentos, crenças e línguas, por outro têm trazidas para os “seios fraternais” dessas instituições essas mesmas particularidades a fim de demonstração de caridade às suas diferenças. Logo, aí se estabelece mais uma demonstração de políticas educacionais brasileiras – cotas, bolsas, etnias, ingressos diferenciados, entre outras características – que não são educação *em* políticas para esses sujeitos dotados, ainda mais, da diferença colonial que estou argumentando existir em corpos (des)tratados como biopolítica, mas que não são permitidos se colocarem como corpos *em* política.³⁰ Do mesmo modo, fica evidente, neste sentido, que as abordagens das especificidades étnico-culturais desses sujeitos, também nas instituições estudantis, (corpo e razão) se dão pela ótica disciplinar (por uma pedagogia da perfeição) ou de áreas de conhecimentos (Estudos de Áreas) específicos, contrários à lógica do diálogo entre saberes da perspectiva de Boaventura de Sousa Santos. Ainda mais porque foi

Descartes que conseguiu sistematizar a teoria de que mente e corpo, ou mente e matéria, são duas substâncias diferentes que interagem entre si. O cérebro é matéria

³⁰ Isso quer ratificar que as políticas de educação que temos em vigência hoje no Brasil não contemplam as especificidades das diferenças coloniais. Primeiro porque essas políticas não atendem a todos os sujeitos que deveriam ter assistidas suas necessidades; segundo porque as políticas de cotas, por exemplo, que são alvo de discussões – contra e a favor – têm problemas até de fraudes sobre suas reais intenções/atenção; em terceiro lugar as políticas viabilizam mais a distorção dos recursos financeiros que suas reais empregabilidades, graças à corrupção instaurada no Brasil em todas as camadas sociais e; quarto, as políticas são mais seleção de alguns “desesperados” a fim de evidenciar benevolência social a quem deveria ter acesso irrestrito às políticas. Não vamos tentar enumerar a todas as questões que nos levam a não acreditar em políticas de Estado ou Privadas na educação, mas temos pontos que são fundantes para nossas argumentações. E, do mesmo jeito, não estou dizendo que não deve haver políticas sociais. Mas, essas, não podem ser políticas partidárias assistencialistas descorporificadas.

e a mente é imaterial e deve haver um lugar no corpo humano onde a interação mente-cérebro ocorre. Descartes chamou esse lugar de “epífise”. No entanto, esse dualismo positivista hoje enfrenta sérios problemas, uma vez que os cientistas não conseguiram localizar esse “lugar” onde os neurônios do cérebro agem na chamada mente imaterial. E ultimamente, alguns filósofos assumem que tal interação ocorre através de efeitos quânticos, que seriam mais próximos da filosofia dos povos indígenas. (GAVILÁN, 2012, p. 21-22).

Portanto, a pedagogia da perfeição é uma prática comum nas escolas, no ensino de Arte, mais comumente, mas falida, pois busca ensinar aos estudantes a (re)produzir “cópia=modelo” (BESSA-OLIVEIRA, 2010: 73), a exemplo de artistas da História da Arte europeia. Do mesmo modo, nas Universidades brasileiras é evidente, na grande maioria delas, mais ainda naquelas situadas mais às margens dos centros do que outras, uma prática de repetição do conhecimento vindo de fora do país. O educador é quem conduz o conteúdo ao estudante, que é visto como uma “vasilha” (FREIRE, 1987, p. 58), um recipiente vazio que deve ser “enchido” (FREIRE, 1987, p. 58), preenchido ou modelado com um conhecimento específico. Normalmente, naquele conteúdo curricular trazido por referenciais e/ou teóricos e teorias que emergiram em países do chamado Primeiro Mundo, os estudantes e suas práticas culturais não *se veem*; dirá então sentirem-se fazendo-estando-sendo.³¹ Segundo Paulo Freire, ao educador bancário não cabe outro papel se não o

[...] de disciplinar a entrada do mundo nos educandos. Seu trabalho será, também, o de imitar o mundo nos educandos. O de ordenar o que já se faz espontaneamente. O de “encher” os educandos de conteúdos. É o de fazer depósitos de “comunicados” – falso saber – que ele considera como verdadeiro saber. (FREIRE, 1987, p. 63)

Com esta prática de ensino “bancária” (FREIRE, 1987, p. 62) o estudante aprende que o único corpo que produz arte, cultura e conhecimento é o corpo branco heterossexual europeu, o corpo perfeito, o corpo que domina a política de-

³¹ Não há argumentos baseados em (im)posições teóricas em meu texto. Mais uma vez, é preciso reforçar, existe aqui uma DEScolonização de pensamento em lugares de fronteira que o pensamento Moderno não contempla. E, é óbvio que, da lógica cartesiana de alguns leitores de ver o mundo, esta minha descolonização epistêmica como trajetória pedagógica seja até vista como argumentos “forçosos, quase colonizadores”. Assim, minha indicação de leitura, como uma gentileza, é o texto célebre de Boaventura de Sousa Santos – Sociólogo do Direito – sobre *Ecologia de Saberes*. Talvez assim o leitor dê conta de se sentir contemplado. E, por minha conta, estou falando de diálogo de saberes que a Ciência Moderna não contempla dela para outros.

ser corpo, e que, para atuar em arte, este corpo deve saber desenhar apenas formas belas, calculadas, deve saber dançar e atuar, só assim a sua produção artística será vista e bem avaliada. Para falar em arte da cena, um de nossos lugares acadêmico enunciativo, apenas será corpo aquele que melhor mover-se dentro também dos/nos melhores espaços. O estudante é educado para ter uma “consciência colonizada” (FREIRE, 1987, p. 50). Consciência esta que o faz pensar que vive em um corpo perfeito, mesmo sendo de classe pobre ou de gênero, raça e língua diferentes do padrão sistêmico moderno, e estudando em escola pública e, por isso, sendo um corpo estranho à cultura da própria instituição escolar. Um corpo que carrega uma consciência colonizadora da perfeição como espaço/arquivo de um modelo de corpo-memória-história no seu corpo estranho.

Por viverem imersos nesta pedagogia que não dialoga com os múltiplos corpos, que estão em um mundo diferente do seu modelo de corpo perfeito que realiza “cópia=modelo” (BESSA-OLIVEIRA, 2010, p. 73) de desenhos belos, os corpos da diferença, especialmente da diferença colonial, da exterioridade ao modelo europeu, são desconsiderados pelos professores e colegas em seus métodos pedagógicos de imposição. A exemplo do corpo estranho que penso e habito, tomando do ambiente de área das Artes, que é também um “corponeg(r)ado” (BESSA-OLIVEIRA, 2018a, p. 2) na prática da perfeição, por produzir traços imperfeitos, não faço arte, não pertencço a uma cultura e não produzo conhecimentos a partir do meu próprio corpo, pois corpos estranhos fogem da estética do belo, do padrão cultural europeu e da consciência única de que conhecimento é direito apenas da nossa noção de ciência que é moderna. Portanto, assim como outros corpos estranhos também não o são corpos perfeitos, somos silenciados, desconsiderados e apagados pela lógica cartesiana, pelos que acreditam naquela pedagogia disciplinar que personifica o corpo perfeito. Muitos corpos estranhos, que cresce(u)m nesta pedagogia que (de)forma, sofrem com correções, rejeições e padrões de arte, cultura e conhecimentos impostos.

Isto é, dito de uma maneira muito simples: a) que a universalidade do pensamento ocidental com suas bases no grego e latim desvalorizou outras formas de pensar e se apropriou (direita, centro e esquerda) da universalidade do pensamento assumindo, como Descartes o fez, que o pensar se encontra além do corpo e das histórias locais. (MIGNOLO, 2015, p. 82)

Como já dito, edificou-se no passado longínquo um corpo que não condiz com o restante de corpos que subsistem no planeta sob a visão do Grande Outro. E, mais recentemente, por volta do século XX, impetrou-se a ideia de que esses corpos

participam das impressões daquele Outro (europeu e estadunidense) por constituírem-se em padrões e modelos deles que continuam àqueles e desconsideram suas *bio-geo-grafias* fronteiriças. Assim, os corpos fora de padrões, aqui nominados de corpos estranhos porque não têm aquelas características estabelecidas pelo olhar do Outro, não têm nem voz e nem vez quando são abordados por saberes e práticas docentes disciplinares (perfeitas) que subjulgam suas especificidades:

Os corpos que são estranhos sempre ocupam o lugar do fundo para deixar a coreografia uniforme ou as apresentações teatrais e musicais mais belas, mas sempre os espectadores percebem os movimentos estranhos escondidos no fundo que se sobressaem em relação aos outros corpos uniformemente sincronizados.

Os corpos estranhos acabam sendo considerados mal-educados, burros, chatos, relaxados, entre outras palavras que fazem demonstração de exclusão do diferente nas semelhanças que os corpos modernos devem apresentar. (FARIA; BESSA-OLIVEIRA, 2017, p. 5)

Pontua a passagem aposta a questão que mais importa: o adestramento dos corpos que foram treinados para não obedecerem aos sistemas impostos, seja pela educação, seja pelo mercado de trabalho que, a partir das imposições do Estado-Nação ou das Grandes Corporações, (de)formam a independência dos corpos que se veem livres e são, no decorrer da vida – em sociedade ou em espaços estudantis e comerciais – obrigados a moverem-se como aqueles querem, não como bem quiserem, para sobreviver. Portanto, os corpos da exterioridade, ou movem-se como a biopolítica no máximo contemplou/permitiu aos diferentes (dentro dos espaços adestrados europeu/estadunidense), ou não se movem (porque não existem); ou, como prefiro, desobedecendo aos sistemas impostos, *si*-movem-se, sendo corpo-política (donos de suas ações e situações, logo, controlador das suas emoções e subjetividades), como bem quiserem, ainda que dentro dos sistemas colonial/imperial imperantes em contextos contemporâneos.

[...] um dos modos de não incorrer na *reinscrição das estratégias de subalternização* é valer-se de uma prática outra que caminha no sentido de desobedecer epistêmica e conceitualmente aqueles conceitos modernos que já se cristalizaram no discurso aquilatado sob a rubrica de pensamento moderno que circula sobretudo dentro da academia e das disciplinas institucionalizadas. (NOLASCO, 2019, p. 2)

Logo, uma vez que é na academia, como argumenta Nolasco novamente, mas esta tomada aqui como espaços das Universidades e das Escolas (cada qual nas suas diferentes situações que delimitam ações e situações), que os conceitos

oriundos dos lugares mais longínquos se instalam e têm, com a mesma força, valor de verdades absolutas sobre as supostas inverdades dos lugares, sujeitos e conhecimentos dos corpos das exterioridades. Portanto, as universidades e escolas são lugares dos saberes modernos cristalizados e institucionalmente legalizados porque são reproduzidos, anos a fio, sob a autorização do Estado-Nação ou das Corporações, nos diferentes contextos e por diferentes referenciais modernos/modelos estabelecidos pela lógica da colonialidade do poder que insiste na manutenção da nossa in-existência, única e exclusivamente, graças à descoberta realizada em 1500 por aqueles que, supostamente, foram os que “trouxeram”, entre outras coisas, a escrita ocidental.³²

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES EM política

Vemos que se tornou uma “prática social esclarecida, mais transparente, mais igualitário, mais democrático” (HISSA, 2011, p. 20), a prática naquelas aulas de Arte em que o corpo foi tomado como política, pelo motivo de contemplar a todos os corpos dentro e fora das salas de aula. Pois, todos os corpos necessitam se valer de seus corpos imperfeitos para sair da docilidade do corpo perfeito, do corpo submisso e exercitado [como corpo mais que perfeito], fabricado pela disciplina (FOUCAULT, 1987) da consciência da perfeição moderna. Consideremos que o conceito criado de corpos estranhos são para corpos que, e é “[...] um corpo [que] transporta [...] ([a] sua memória, história e *biogeografia*[s]

183

³² A escrita é, das linguagens em códigos, a mais colonial e ESTABELECIDADA também pelo pensamento moderno de mundo através das línguas ocidentais estabelecidas como padrões! Uma coisa é dizer que NÃO COMPREENDE, que não “sabe ler” e pensar para além da razão moderna – ressaltando “construções confusas, pronomes demonstrativos que não facilitam a vida do leitor” por que está imposto na pronominação tu, ele, nós, vós e eles, NUNCA o EU – a argumentação epistemológica aqui proposta. Outra coisa é dizer que há uma escrita “por demais complexa, às vezes rebuscada, às vezes quase pedante” porque não ACEITA uma articulação epistemológica outra que fuja ao PADRÃO MODERNO estabelecido e que DEVE SER o único compreendido pelo leitor moderno. AINDA – é uma questão de tempo – não estou propondo um ETINOCÍDIO, TEORICÍDIO, entre outras mortes, assim como promove ATÉ HOJE a lógica de mundo de saber MODERNO. Talvez estas argumentações epistemológicas como trajetórias pedagógicas sejam entendidas apenas nos espaços enunciativos – contra o padrão de tempo moderno – em situações de fronteiras.

particulares) estão fazendo a diferença no mundo em que vive. Reconhecer-se como um corpo latino e [que] não nega sua nacionalidade” (FARIA; BESSA-OLIVEIRA, 2017a, p. 1), um corpo com ato político para dar visualidade a si, que fez reverberar a corpo-política nos corpos: como produtor de saberes através de suas imperfeições. O corpo estranho é um corpo-política que cria saberes faltantes:

Assim, o corpo-política é o lado negro e a metade faltante da biopolítica que é apenas a metade da história: o 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. O 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, 2009, p. 33).

Quer dizer, esse corpo estranho (política) é bem diferente do corpo político de Foucault (1987) e dos corpos parecidos com ele que fazem a manutenção do poder saber, postos com a “*herida colonial*” (GÓMEZ; MIGNOLO, 2012, p. 16) aberta pela noção e manutenção da estética do belo até no trabalho docente dentro das salas de aula na disciplina de Arte. Trabalhar para naturalizar os corpos para que se aceitem ou ser ele mesmo é emergência contemporânea, mas esse trabalho deve se dar como e com um pensamento *outro*, por exemplo: “a opção descolonial [que] é a de [naturalizar] em vez de [modernizar]” (MIGNOLO, 2009, p. 26) e neutralizar corpos da diferença colonial. Do mesmo jeito não esperar total disponibilidade do diferente. Esses não estão na sala de aula para obedecer. Mas para aprender, ensinar e apreender em franco diálogo de conhecimentos/saberes/conheceres corpo-*biogeográficos* ou corpográficos! Então, por meio das trajetórias pedagógicas, que se dão como pedagogia da imperfeição e epistemologia em possibilidade, criadas com/pelos corpos estranhos dos próprios estudantes, sem julgamentos de ser mais ou ser menos, pois todos são seres humanos da diferença, apenas possuímos *biogeografias* diferentes, é que podemos humanizar e ensinar/aprendendo, a partir da escuta e da observação de si e do outro, enxergando um (vários) mundo real. Mas isto só é possível quando se tem

um educador-mediador que sabe o quanto dói viver sob a classificação e sofre ainda porque tem o conhecimento de um outro corpo habitado por ele no seu corpo estranho. O “educador” opressor, ainda que oprimido (FREIRE), jamais poderá (re)conhecer(si) corpos estranhos! Igualmente esse sujeito sofre por reconhecer a necessidade de empoderamento das “*biogeografias, bio – corpo estranho, geo – espaço da opressão, da inexistência, grafias – narrativas de rejeição e superação*” (FARIA; BESSA-OLIVEIRA, 2018, p. 1), da diferença; que na maioria das vezes não tem direitos para fazer a diferença: seja na sua prática docente pedagógica, seja na sua prática discente como estudantes, promovendo vidas.

REFERÊNCIAS

BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR. In: **MEC – Base Nacional Comum Curricular**. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acesso em: 27 de agosto de 2017.

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. Arte, Cultura e Educação na Formação Docente com Perspectivas dos Estudos de Culturas. **Movimento-Revista de Educação**, Niterói, ano 6, n.10, p. 15-42, jan./jun. 2019. (Texto no prelo).

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. As fronteiras que es[redacted]m as produções culturais da exterioridade. Comunicação Oral apresentada durante o **13o Ciclo de investigações PPGAV**: [redacted]. Centro de Artes (CEART) da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) realizado Florianópolis, Santa Catarina nos dias 3, 4 e 5 de setembro de 2018, p. 1-10.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. “(DE)CORPOSIÇÃO – CARVÃO E TINTA EM CORPONEG(R)ADO”. In: BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. (Org.). **Anais da Jornada de Artes da UEMS 2018**: para que serve o ensino das artes na escola?. Anais...Campo Grande(MS) INSTITUIÇÃO SUPRIDA – Instituição Suprida, UUCG – Unidade Universitária Campo Grande, 2018a. Disponível em: [https://www.even3.com.br/Anais/jart/108767-\(DE\)CORPOSIÇÃO--CARVÃO-E-TINTA-EM-CORPONEG\(R\)ADO](https://www.even3.com.br/Anais/jart/108767-(DE)CORPOSIÇÃO--CARVÃO-E-TINTA-EM-CORPONEG(R)ADO). Acesso em: 04 de novembro de 2018.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. *Fronteira, biografia – biogeografias – como episteme descolonial para (trans)bordar corpos em artes da cena*. **Revista Conceição/Concept**. Campinas, SP, v. 7, n. 1, jan./jun. 2018b, p. 142–157. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/conce/article/view/8648471/18307>. Acesso em: 06 de novembro de 2018.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **Formação docente em Arte com perspectivas dos Estudos de Culturas**. Texto do acervo do autor, 2018c, p. 1-21.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **Ensino de Artes X Estudos Culturais**: para além dos muros da escola. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2010.

BHABHA, Homi K.. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. (Coleção Humanitas).

DERRIDA, Jaques. **Força de Lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução Leyla Perrone-Moisés. 2ª ed.. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento moderno).

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DUSSEL, Enrique D.. **Filosofia na América Latina**: Filosofia da Libertação. Tradução de Luiz João Gaio, Edições Loyola: São Paulo; Editora Unimep: Piracicaba, SP, 1977.

EAGLETON, Terry. **Depois da teoria**: um olhar sobre os Estudos Culturais e o Pós-Modernismo. 2ª. ed.. Tradução de Maria Lucia Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FARIA, Juliano Ribeiro de; BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **CORPO ESTRANHO DA PERNA DE PAU: (UM SER MAIS) QUE HUMANIZA OS LUGARES QUE (DES)OCUPA ESCOLA E SOCIEDADE**. In: BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. (Org.). **Anais da Jornada de Artes da UEMS 2018**: para que serve o ensino das artes na escola?. Anais... Campo Grande(MS) INSTITUIÇÃO SUPRIDA – Instituição Suprida, UUCG – Unidade Universitária Campo Grande, 2018. Disponível em: [https://www.even3.com.br/Anais/jart/109653-CORPO-ESTRANHO-DA-PERNA-DE-PAU--\(UM-SER-MAIS\)-QUE-HUMANIZA-OS-LUGARES-QUE-\(DES\)OCUPA-ESCOLA-E-SOCIEDADE](https://www.even3.com.br/Anais/jart/109653-CORPO-ESTRANHO-DA-PERNA-DE-PAU--(UM-SER-MAIS)-QUE-HUMANIZA-OS-LUGARES-QUE-(DES)OCUPA-ESCOLA-E-SOCIEDADE). Acesso em: 04 de novembro de 2018.

FARIA, Juliano Ribeiro de; BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. “*Corpos estranhos*: um “kahlo” para além dos muros da escola”. In: PAES, Ademilson Batista; FIGUEIRA,

Kátia Cristina Nascimento. (Orgs.). **Anais Eletrônicos do IV EHECO**, Campo Grande, MS, 2017, ISSN 22374310. Disponível em: <http://eheco.com.br/ARQUIVOS/ANAIS/Juliano%20Ribeiro%20de%20Faria.pdf>. Acesso em: 04 de novembro de 2018.

FARIA, Juliano Ribeiro de; BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **O corpo “Sofrido Kahlo” na escola: corpos estranhos que re-existem!**. In: Acervo do autor. Campo Grande, MS. 2017a, p. 1-13. (Texto no prelo)

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

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

GAVILÁN, Víctor Manuel. **El pensamiento en espiral**: el paradigma de los pueblos Indígenas. Santiago, Chile: Ñuke Mapuförlaget; Editor Generali Jorge Calbucura; Diseño gráfico Susana Gentil. *Ebook*, 2012. (Working paper series 40).

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: 22 de outubro de 2018.

GROSFOGUEL, Ramón. “*Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais*: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologia do sul**. São Paulo Cortez, 2010, 455-491.

HISSA, Cássio E. Viana. (Org.). **Conversações**: de artes e de ciências. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. (Humanitas).

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 de novembro de 2017.

MIGNOLO, Walter. D.. **Habitar la frontera**: Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Primera edición en español. «La globalización de la indianización» / *Global Indianization* (2009, técnica y dimensiones variable). De Pedro Lasch. Edicions Bellaterra, S.L: Barcelona, Espanha, 2015.

MIGNOLO, Walter D.. **Desobediência epistêmica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires – AR. Ediciones del signo, 2010. Colección RAZÓN POLÍTICA.

MIGNOLO, Walter D.. *Desobediência epistêmica II*. Pensamiento independente y libertad De-colonial. In: **Otros logos – Revista de Estudios Críticos**. Año I. Nro. 1. 2009, Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Universidad Nacional del Comahue – Facultad de Humanidades. Neuquén – Argentina, p. 8-42. Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/revistas/0001/mignolo.pdf>. Acesso em: 05 de maio de 2016.

MIGNOLO, Walter D.. *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: 08 de julho de 2018.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. Trad. de Marcos de Jesus Oliveira. In: **Epistemologias do Sul**: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia. Volume 1, número 1, Foz do Iguaçu/PR: Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2017, p. 12-32. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772/645>. Acesso em: 27 de março de 2018.

MIGNOLO, Walter D.; TLOSTANOVA, Madina. “*Habitar los dos lados de la frontera*/teorizar en el cuerpo de esa experiencia”. In: *Revista IXCHEL*. Volúmen I, San José, Costa Rica, 2009, p. 1-22. Disponível em: < http://www.revistaixchel.org/attachments/047_Habitar%20los%20dos%20lados%20art%20Walter%20Mignolo.doc%29.pdf. Acesso em: 30 de maio de 2013.

NOLASCO, Edgar César. “*Descolonizando a pesquisa acadêmica*: uma teorização sem disciplinas”. Acervo do autor. 2019, texto no prelo, p. 1-22.

NOLASCO, Edgar César. “A (des)ordem epistemológica do discurso fronteiriço”. In: Autor Suprido; Autor suprido; NOLASCO, Edgar César; GUERRA, Vânia Maria Lescano; FREIRE, Zélia R. Nolasco dos S.. *Fronteiras Platinas em Mato Grosso do Sul (Brasil/Paraguai/Bolívia)*: biogeografias na arte, crítica biográfica fronteiriça, discurso indígena e literatura de fronteira. Campinas, SP: Pontes Editores, 2017, p. 65-93.

NETTO, Sebastião Leal Ferreira Vargas. “*Antropofagia cultural*: momento do pensamento crítico latino-americano”. In: *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, N°. 17, jul./dez., 2014, p. 282-303. Disponível em: <http://revista.anphlac.org.br/> - acessado em: 1º de agosto de 2017.

PELBART, Peter Pál. “Biopolítica”. In: *Sala Preta*, v. 7, p. 57-66, 28 nov. 2007. Disponível em: <http://www.periodicos.usp.br/salapreta/article/download/57320/60302> acessado em: 18 de maio de 2019.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do Poder e Classificação Social”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologia do sul*. São Paulo Cortez, 2010, 84-130.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade, poder, globalização e democracia”. In: *NOVOS RUMOS*. Ano 17, nº 37, 2002, p. 4-28. Disponível em: <http://www.bjis.unesp.br/revistas/index.php/novosrumos/article/view/2192>. Acesso em: 14 de maio de 2018.

QUINTERO, Pablo; PALERMO, Zulma. “La matriz colonial de poder en diálogo”. In: PALERMO, Zulma. *Para una pedagogia decolonial*. 1ª ed.. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014, p. 22-57. (El desprendimento / Walter Mignolo).

SANTOS, Boaventura de Sousa. “*Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 31-83.

SANTOS, Kelly Queiroz dos; BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **Arte-mediação: uma proposta para pensar Mediação “Cultural” no ensino de Arte**. Curitiba : CRV, 2021.

SKLIAR, Carlos. “*A escrita na escrita: Derrida e Educação*”. In: SKLIAR, Carlos. (Org.). *Derrida & a Educação*. 1. ed.. 1 reimp.. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 9-33.

Artigo Recebido em: 23 de fevereiro 2021.

Artigo Aprovado em: 05 de junho de 2021.



THE INTENSE COLOR HUE of Cora Coralina

MATIZ INTENSA de Cora Coralina

TONO INTENSO de Cora Coralina

**Olira Saraiva Rodrigues¹, Cláudia Helena dos Santos Araújo²,
Cleomar de Sousa Rocha³ & Mary Aurora da Costa Marcon⁴**

Abstract: This study establishes relationships between poetic approaches and techniques of artistic interventions carried out at the Casa de Cora Coralina Museum, on the banks of the Vermelho River, located in the City of Goiás. The triangle of life, air, land and water, central representatives of Cora Coralina's poetry, in portraits of the local color of ruddy hues. From a phenomenological approach, the text traveled through the geographical spaces presented in the author's lyrics, verses, and poetry, as poetic paths of trajectory in nuclei. Methodologically, by an approximation to the phenomenological method, there is a qualitative approach to research, with bibliographic research and a case study of the expographic project of the Casa de Cora Coralina Museum. In the elements of his house of ecologically correct creators, cultural technologies cross the environment, which unveiling meanings of poetics, which flow in nozzles and nozzles of Goiás. Contemporary museums, with the insertion of technologies, are epistemologically grounded from Rodrigues (2017) and Rocha (2019), with sensory processes that generate knowledge, dialogue, and interaction, from distinct artistic interventions.

¹ Olira Saraiva Rodrigues é professora pesquisadora da Universidade Estadual de Goiás. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2371-3030>. E-mail: olira.rodrigues@ueg.br.

² Cláudia Helena dos Santos Araújo é professora pesquisadora do Instituto Federal de Goiás. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2358-7030>. E-mail: helena.claudia@gmail.com.

³ Cleomar de Sousa Rocha é professor pesquisador da Universidade Federal de Goiás. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0483-8380>. E-mail: cleomarrocha@ufg.br.

⁴ Mary Aurora da Costa Marcon é diretora do Centro de Ensino a Distância de Anápolis. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4922-602X>. E-mail: marymarcon@edu.anapolis.go.gov.br.

Keywords: Cultural Project, Casa de Cora Coralina Museum, Technological Interventions

Resumo: Este estudo propõe estabelecer relações entre abordagens poéticas e técnicas de intervenções artísticas realizadas no Museu Casa de Cora Coralina, às margens do rio Vermelho, situado na Cidade de Goiás. O triângulo da vida, ar, terra e água, representam elementos centrais da poesia de Cora Coralina, em retratos da cor local de matizes coradas. De abordagem fenomenológica, o texto percorre espaços geográficos apresentados em letras, versos e poesias da autora, como caminhos poéticos de trajetos em cores. Metodologicamente, por uma aproximação do método fenomenológico, há uma pesquisa de abordagem qualitativa, com uma pesquisa bibliográfica e um estudo de caso do projeto expográfico do Museu Casa de Cora Coralina. Nos elementos tonalizantes de sua casa, artefatos tecnológicos culturais atravessam o ambiente, desvelando sentidos da poética de autoria de Cora Coralina, que escoam em bicos e ecoam nos becos da Cidade de Goiás. Os museus contemporâneos, com a inserção das tecnologias, são epistemologicamente fundamentados a partir de Rodrigues (2017) e Rocha (2019), com processos sensórios que gerem conhecimento, diálogo e interação, a partir de intervenções distintas artísticas.

Palavras-chave: Projeto Cultural, Museu Casa de Cora Coralina, Intervenções Tecnológicas.

192

Resumen: Este estudio establece relaciones entre los enfoques poéticos y las técnicas de las intervenciones artísticas realizadas en el Museo Casa de Cora Coralina, a orillas del río Vermelho, ubicado en la ciudad de Goiás. El triángulo de la vida, aire, tierra y agua, representantes centrales de la poesía de Cora Coralina, en retratos del color local de tonos rojizos. Desde un enfoque fenomenológico, el texto recorrió los espacios geográficos presentados en las letras, versos y poesías del autor, como caminos poéticos de trayectoria en núcleos. Metodológicamente, al abordar el método fenomenológico, se realiza una investigación con enfoque cualitativo, con una investigación bibliográfica y un estudio de caso del proyecto expográfico del Museo Casa de Coralina. En los elementos de su casa de creadores ecológicamente correctos, tecnologías culturales atraviesan el ambiente, revelando significados de la poética, que fluyen en toberas y en las toberas de la Ciudad de Goiás. Los museos contemporáneos, con la inserción de tecnologías, se fundamentan epistemológicamente desde Rodrigues (2017) y Rocha (2019), con procesos sensoriales que generan conocimiento, diálogo e interacción, a partir de diversas intervenciones artísticas.

Palabras clave: Proyecto Cultural, Museo Casa de Cora Coralina, Intervenciones Tecnológicas.

CORA CORALINA AND her poetry

Embedded in the hills and mountains of central Brazil, the City of Goiás echoes the poetic spirit of its distinguished resident, Ana Lins dos Guimarães Peixoto Bretas (City of Goiás, August 20, 1889 - Goiânia, April 10, 1985), woman, mother, and wife, who knew how to wait 75 years, stewing sweets and words, from her pains, colors, and loves, for the release of her first book.

Under the pseudonym Cora Coralina, the poetess and storyteller was introduced to the world of arts by the hands of Carlos Drummond de Andrade. She became nationally known with the publication, in 1965, of her book "The Alleyways of Goiás and More Stories". Her verses color her hometown, her roots as a woman who removes with her hands the stones from the paths, who plants flowers, makes sweets, and prints her poems and other stories.

Lives inside of me/ and old cabocla/ of evil eye/ huddled by the embers, looking at the fire [...] Lives inside of me/ a laundress of the Red River. Her fine smell of water and soap [...] Lives inside of me/ a woman cook. Onion and pepper. Delicacy well done [...] Lives inside of me/ the proletarian woman/ with quite a big mouth/ without prejudice [...] Lives inside of me/ a woman of life/ My little sister [...] so despised,/ so mocked (CORALINA, 2008, p. 253).

The wandering and multifaceted woman who, after falling in love, goes with her future husband to the interior of the state of São Paulo, where she gives birth to her children, sells books, collaborates in local newspapers, helps the military forces in the Constitutionalist Revolution and defends the creation of a feminist party (PEREGRINO; BEZERRA, 2009). With the death of her husband, she returns to the city of Goiás, in her house, Casa Velha da Ponte, to sell sweets, handmade elaborated and crystallized, as a way of maintaining life and labor.

Just like the elaboration of her sweets, Cora Coralina composes in her typewriter the tales, coming from listening to the alleys of her beloved city. The poetess carves in words, like rough stone, the impressions of all women incorporated in her poetic self "among the stones that crushed me I raised the rough stone of my verses" (CORALINA, 1998, p. 13). She crystallizes in verses the simple and intense woman from the heart of Brazil, in her shouted voice, with her lyricism she sings the land, the water, and the air.

Possessing a unique writing style, Cora Coralina⁵ was recognized and acclaimed as one of Brazil's greatest writers,

bringing in the blood of Olavo Bilac and Luiz Ramos de Oliveira Couto, Cora Coralina achieved the respect of authors such as Monteiro Lobato and Carlos Drummond de Andrade, who after reading her poems, published a praising article in *Jornal do Brasil*, in 1980. From then on, the author began to gain recognition throughout Brazil (PEREGRINO; BEZERRA, 2009, p. 8, author's translation).

The intellectual, who understood herself in essence as a domestic, cook, and pastry chef, used to write "driven by an uncontrollable impulse" (CORALINA, 1994, p. 83) that pulsed in her verses, irrigated by the chorus of her blood and her richly lived trajectory. The colors that flowed in her veins also emanated loneliness,

Alone/on the deserted road,/ always searching for/ the lost time that was left behind.../ From the lost time/ From the past time/ I hear the voice of the stones:/ Return...Return...Return... / And the hills opened for me/ immense vegetable arms (CORALINA, 1994, p. 84).

Ana Lins died on April 10, 1985, but Cora Coralina, her colors, and the women in her remained. In her essence she heard: "I hear a light knock./ I stand up barefoot, open the window slowly./ Someone knocked?/ It is the moonlight that wants to come in" (CORALINA, 1994).

And, then, she enters, barefoot, an ordinary woman, a woman of the world, into the lives of those who verse words. And, from her letters, Masters and Doctorate researches emerge, in search of the phenomena and the understanding of the author's literary facets, especially in the areas of Linguistics, Languages and

⁵ From the national recognition, Cora Coralina is awarded with the Troféu Jaburu, offered by the Council of Culture of the State of Goiás and when participating of the 1st Meeting of Women in Arts, she receives the Poetry Prize. In 1982, she was chosen Cultural Personality by the União Brasileira de Escritores, in Rio de Janeiro, and, with the publication of "Vintém de Cobre - meias confissões de Aninha" (1983) she received the Juca Pato award, offered by the União Brasileira de Escritores and by Folha de São Paulo. With the immanence of her verses and prose she becomes doctor Honoris Causa by the UFG. In 1984, she was chosen by the Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO) as the Brazilian symbol of the International Year of the Working Woman and, in the same year, she received the Critics Grand Prize, Literature category, from the São Paulo Association of Art Critics (APCA) and joined the Goiania Academy of Letters.

Literature, in universities all over the country (GRANTS, 2016; MORAIS, 2006; RODRIGUES, 2020).

In the anxiety of feeling it pulsating, the urgency of the creation of the Casa de Cora Coralina Museum arises. It was inaugurated on August 20, 1989, a commemorative date for the 100th anniversary of the writer's birth. Initially, the Casa Museum keeps and preserves stories and memories of the author's life, presenting her daydream space and objects, which denote her simple way of laboring life.

From the materiality that unveils the immaterial of the Casa de Cora Coralina Museum, we propose to unveil in this paper the experience and sensations produced from the application of the expographic project incorporated to the museum exhibition, by the researchers of the Research, Development, and Innovation in Interactive Media Laboratory of the Federal University of Goiás - MediaLab - UFG.

In this sense, the phenomenon to be explored in this article aims to establish relationships between the technical and poetic scopes of the expographic project, by re-reading the technological standards that manifest the symbiosis between the author's letters, verses, poetry, and prose.

It is about unveiling the interface that mediates the immaterial corpus of the writer, with the material elements that represent her living space, making a bridge "that connects, links two margins" (ROCHA, 2016, p. 2) of the world of the poet Cora Coralina and visitors, their experiences before the technological devices that promote sensations from the typewriter, the kettle, the spout in the basement of the house, the murmurs of the trees in Cora's orchard.

Methodologically, by an approach of the phenomenological method, there is a qualitative approach to research, with bibliographic research and a case study of the expographic project of the Casa de Cora Coralina Museum. Contemporary museums are epistemologically grounded from Rodrigues (2017) and Rocha (2019), with sensory processes that generate knowledge, dialogue, and interaction, from distinct artistic interventions.

As walkers who glimpse a path of dissociating voices in the City of Goiás, in the portraits of the local color, the methodological path transits through alleys, alleys and fountains, producing boils, murmurs, echoing and flowing poetry. Appropriating phenomenological perception (HUSSERL, 1986), this theoretical

essay uses sensory observation and analytical readings of Cora Coralina's works. We seek to transcend, having technology as mediation, its potentialities, its interactivity. And thus, to feel, see, and hear the triangle of life in Cora Coralina.

TRIANGLE OF LIFE: paths and dissonant voices

In order to feel, see, and hear Cora Coralina inflected in the first person, we are invited to reflect on technology as a mediation present in the dissociating voices through air, water, and earth, a constituent triad of the triangle of life. Thus, walking through the alleys of the City of Goiás, one glimpses various technologies in different historical and cultural times, being possible the interface of the present and the past in juxtaposition, reading between the lines of the spaces and airs in the Casa de Cora Coralina Museum in narratives and poetry.

The understanding of the elements cited is relevant in the ontological reading categorized as poetic-narrative of Cora's works beyond aesthetics, but in the sense of experience, the desire of the walkers of the alleys of Goiás to conceive in their internal veins and expose the externality of their being verses materialized in the real and thought concrete of the Casa de Cora Coralina Museum. In this sense, Paraguai and Rocha (2016, p. 2,863) point out that "the holistic aspect of experience, understood here in its completeness, presupposes the already classical understanding that the whole is greater than the junction of its parts".

Consonant with the aspect of the poet's writing, the informal language is placed in the articulation form-subjective content, as highlighted by Krol and Poletto (s/d, p. 5) "this informal language is associated with the desire to register images of a time and a space, because this language carries the marks of this space and this time", as observed in the poem "The triangle of life" (1984):

My great-grandmother didn't speak wrong, she spoke in the old,
She clung to the roots and misuses of language
And I assimilated her way of speaking.
She never pronounced "meter", always "cubit" or "stick".
She never said "platter", but "tureen", shallow or deep, whatever
She never said "well dressed", he spoke - "*janot*" and "fame" was
"galarim".

Remained in the Goianian speech some African expressions, such as
Inhô, Inhá, Inhora, 'Sus Cristo.
Far away the settlement of blacks
That their descendants will correct through generations
(...)

Thus, the voices and poetic languages acclaimed in the history of the poet's life submerge from the past, resonating in the alleys of Goiás, in a first instant, of senses and looks of the walkers in all times. The triangle of life and its elements emerging from the voices of "Aninha" in the traced lines outline the retro-literary movement necessary for the survival of the colors emanated intrinsically by the poems of Cora Coralina, who did not cling to metrics and rhymes, and in the simplicity of her writing lived freedom.

This drawing of a (un)committed and free writing makes it possible to think about the colors emanating from the poetry of "Aninha", as well as her sweets, sugared in metaphorical pots of reality in the contrast of contexts, presenting the urban and the rural path. Aninha in colors! Colors in the immensity of the conscience of the walkers that slowly transit through the alleys of Goiás and find roots in the Museum House of Cora Coralina.

In the material immateriality of Serra Dourada, in the city of Goiás, Cora lived the contexts that cross the time line, reflecting the words that are differentiated according to the characters in their voices that flow into the readings and writings and spill over into the experiences.

The walkers that chant a path of dissociating voices in the City of Goiás present life that, in turn, ends up returning to the metaphorical biblical genesis when it states that the earth had nothing (BIBLE, GENESIS, s/d). However, we come and go back to the rough earth, fortuitously breathing the poetic air inspired by the poet's bedside table and delving into the ocean of the waters of the fountain and the brown hue of the Red River in our cultural and biological entrails. From our genetics, the mentioned elements are magnetized and in their junction, distinct forces are generated in the internal voices, in Cora's colors.

Behold, from the empty idea of earth are presented the central elements of her poesis: air, water and earth. Elements that in a magnetic way integrate themselves to the being in its experience and its daily life, bringing the (a)live(d) experience and the poetic identity of Cora's writings in colors in her poetic path.

That said, we return to the issue of technology as a cultural artifact in the itinerary of the Museum House of Cora Coralina, how it is inscribed in this rhetoric of poetry as a symbiosis between letters, verses, prose and media and, as already mentioned, beyond the walkers who glimpse a path of voices articulated to the poetic technology in the City of Goiás. From interactivity and technology one observes poetry in the backyard filled with trees, in the room reflected on the wall, in the spouting water from the fountain now located in the basement, and in the steam sweetened with poetry and technology. Rocha and Venturelli (2018) dissertate that poetry transits in the times and spaces of the kitchen, the clear water fountain, the bedroom wall: "... the verses dance and dissolve in the structure of the house. And so the triangle of life is made: with verses in the water, in the air, and on the earth" (p. 3).

Her sweets, in pink copper pots, savored in the words of Cora Coralina, reflect the aroma of this museological expographic space, performing in her writings the visibility of air, water and earth.

CORA CORALINA'S HOUSE MUSEUM: Poetic Technology

198

Museums are going through an evolution process, as a reflection of the contemporary context, in face of new critical and sensitive spectators. Contemporary museums, thus, propose numerous challenges for the strengthening of this institution, as well as formatting actions to provide experiences that generate dialogicity from perception, interaction, interpretation, discoveries, cognition and even entertainment. According to Rodrigues (2017):

Museums claim and call for the dynamics of movement, the flow of stories, memories, remembrances, and forgetfulness, germinating a whirlpool of sensory, cognitive, and affective interventions that would serve to express the museum in its configuration (p. 85).

Thus, in contemporary times, some museums have sought to enhance knowledge, dialogue and interaction, from distinct artistic interventions. "Such spaces have been mediated as public-art interface as a culmination of production processes and exhibition of works, dealing with issues related to the image as places of experience, in the field of Visual Culture" (RODRIGUES, 2017, p. 87).

What is perceived, currently, are processes of transformation, in which the museum goes beyond its character of guard of history, marking a cultural function of rescue, communication and contemplation, through images, in convergence with interactive media, revising the role of image and visibility in the exhibition of contemporary visual culture.

In this article, the study focuses on the Museum Casa de Cora Coralina, by presenting its expographic project, as a vector of the new museology, in the commitment to dialogicity, from the recognition of the visitor as a relevant element in the constitution of unique experiences. The Media Lab / UFG team worked on the interactive media project for the Casa de Cora Coralina Museum with the understanding of a house wrapped in poetry, in every detail of its intervention, with the emphasis of the museum to be interpreted and updated with a breath in contemporaneity.

The poems of the poet Cora Coralina kept the theme of their original places: the writing room, the kitchen and the fountain, contemplating in these three spaces the triangle of life. For each space the writings flow with a dynamism involved in the author's daily elements, with a dialogical semantic load, supported by a polyphony.

The relationship between water, air, and earth found, in these places, its most pulsating meaning. The air of the kitchen, humidified by poetry that fills the lungs with verses; the water of the fountain, which makes verses flow into the river, and the earth of the wall of the writing room, which exceeds frames and makes rest, in its extension, the verses that come to constitute the house, its structure and walls (PARAGUAI; ROCHA, 2016, p. 2871).

In the living room, from a typewriter close to the wall, the poem "The corner of the earth" spreads, climbing the wall from the typewriter, in a perspective of poetic involvement throughout the environment. In the kitchen, poetry is reverberated through the air, through the steam of the kettle, letters from the poem "Who are you" are spread, penetrating the airways of all who visit. Flowing down the fountain beside the house, the poem "The old house on the bridge" winds its way through the water, which leads to the Red River.

The poems incorporated into the environment cover the spaces by the triad water, land and air - triangle of life supported by Cora Coralina - in a poetic and

reflective atmosphere. A constitution that evokes the genesis of the poet's literary inspiration, through interactive media that unfold in everyday experiences of the writer's life, with performances that translate a poetic museum.

Art rethought by creative technological interventions, with possibilities to experience a visitation with new and significant plans of experiences, by knowing the works of Cora, her places of production and inspiration, before each intervention meticulously studied by the professionals who developed this research-intervention. A project that brings Cora to the surface in her most active way of life, through her literary production.

Thus, this museum nowadays represents an unveiling of the thought of the static museum institution of research and preservation only. According to Rodrigues (2017, p. 177), "a challenge of museums in contemporary times is that the static notion is being replaced by the idea of movement in museum institutional practices". In the case of the example of this study, a living house museum that breathes poetry through the air evacuated by the kitchen kettle, through the earth on the walls that sprout poems, in the allusion of an extension of the paper in the typewriting of the typewriter and in the fluidity of the water of the fountain with poetic letters that sway to the rhythm of the irregular and infinitesimal waves.

200

In fact, the museums call for an active posture, facing multi possibilities, in the case of the museum under analysis, the technological, aesthetic and ontological interventions with the participation of the context of the meaning of their literary works, enable sensory experiences. The visitation to the museum presents a perspective beyond contemplation by the technological environments and installations, which direct to a singularization in the experience. And, according to Rocha (2018):

The concept of experience stands out in the work, which starts from the poetic definition of Cora Coralina's life, to emerge. Earth, water, and air: this is the triangle of life, defined the Vilaboan author. Based on this triangle, the conceptions articulated technology and poetry, to poetize air, water, and earth, having poetry as an element of the poet's life. This ballast was linked to the experience of being poetry in the elements defined by the author (p. 28).

The author⁶ considers culture a powerful area for the construction of experiences, not restricted to the field of art, enabling other domains, in the capture and creation of new correlations. At the Casa de Cora Coralina Museum, technology allows the possibility of understanding the many other visualities, in a process of sensory synergies, that make up the contemporary world.

The second stage of the project, inaugurated during the 1st literary museum-home meeting in the city of Goiás in 2018, features more artistic interventions, in addition to those already outlined in this writing:

The second stage was dedicated to sounds: a wall that whispers poetry, a garden that echoes the choral verses and the lighting of the backyard, which received the Cora Café. Still, in this stage, the insertion of smells by the museum is under study, post-doctoral research of the artist-researcher Luisa Paraguai, held at the Media Lab / UFG under the supervision of Professor Cleomar Rocha (ROCHA, 2019, s/p).

The contributions of phenomenological practice in the subject that sees, feels, and perceives, linked to Dewey's concept of experience allow this study to be anchored in Post-phenomenology. Dewey (1979) presents the pragmatic idea of experiencing and adapting to the environment, contexts, and settings. What Ihde (2012) elucidates about Post-phenomenology is its structuring to a current context with all the legacy traced by Phenomenology and Pragmatism, the latter being defined by Dewey (1979) as a means of achieving efficiency in the sensing process.

Ihde (2012) inserts the term Post-phenomenology as the conceptual junction of John Dewey's Pragmatism and Edmund Husserl's Phenomenology, with an eye on their heritage. For the author, Post-phenomenology is a current of thought that problematizes aspects not solved by Phenomenology, especially when it comes to social transformations and in new historical-cultural contexts in contemporaneity, in situations that did not belong to the time of those philosophers, but without renouncing the phenomenological project, in the search to answer questions of our own time and space (RODRIGUES, 2017, p. 111).

The author, anchored in Ihde (2012), understands that different modes of experience are lived from pragmatism, where new fields of possibilities emerge. The art at the Casa de Cora Coralina Museum affects the consciousness by

⁶ Coordinator of the project based on the concept of Cora Coralina's House Museum as living poetry.

singular experiences through the harvesting of senses, conceiving a dialogicity, as a space of relationships, between visitors and the objects that are part of this context. The production of technological interventions in the museum makes the reception increasingly marked by a simultaneity of blushing sensations.

REFERENCES

- CORALINA, Cora. *Meu livro de cordel*. São Paulo: Global. 1994.
- CORALINA, Cora. *Vintém de cobre: meias confissões de Aninha*. 2. ed. Goiânia, Ed. da Universidade Federal de Goiás, 1984.
- CORALINA, Cora. *O Poema dos Becos de Goiás e Estórias Mais*. 1965.
- CORALINA, Cora. *Coleção Melhores Poemas*. 3 ed. São Paulo: Global 2008.
- DEWEY, John. *Experiência e educação*. 3.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- GRANTS, Andréa Figueiredo Leão. *(Des)arquivar biografemas: a biblioteca de Cora Coralina. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis, 2016. Disponível em <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/174705?show=full>. Acesso em: 25 mai. 2022.*
- HUSSERL, Edmund. *A ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- IDHE, Don. Pragmatism and Phenomenology. In: *Experimental Phenomenology*. Albany: State University of New York, 2012 (p. 115 – 128).
- KROL, Évelin da Silva; POLETTO, Juarez. *Função social em “vintém de cobre: meias confissões de aninha”, de Cora Coralina*. s/d. Disponível em <https://periodicos.utfpr.edu.br/rl/article/download/2328/1464>
- MORAIS, Mara Rúbia de Souza Rodrigues. *Aninha e outras vozes: a construção discursiva do sujeito em Vintém de Cobre*, de Cora Coralina. 2006. 228 f. Dissertação (Mestrado em Linguística Letras e Artes) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2006. Disponível em <http://repositorio.ufu.br/handle/123456789/15442>. Acesso em: 10 jan. 2022.
- PARAGUAI, Luisa; ROCHA, Cleomar. Pesquisa-intervenção: traçados dos planos de experiências. In: *25º. Encontro da ANPAP: Arte: seus espaços e/em nosso tempo*. Porto Alegre, RS. 26 a 30 de setembro de 2016.

PEREGRINO, Júlia. BEZERRA, Costa. *Cora Coralina, coração do Brasil*. São Paulo: Museu da Língua Portuguesa, 2009.

ROCHA, Cleomar. *Sobre pontes, janelas e peles: cultura, poéticas e perspectivas das interfaces computacionais*. 2ª ed. Goiânia: Media Lab / CIAR UFG / Gráfica UFG, 2016.

ROCHA, Cleomar. A poesia viva como legado. In: *Vintém de cobre*. Goiânia: Kelps, 2018.

ROCHA, Cleomar de Sousa. Verbivocovisual: Museu Casa de Cora Coralina. In *ANAIS do 28o. Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas*. Goiás-GO: Anpap, 2019.

ROCHA, Cleomar; VENTURELLI, Suzete. Engenhando nosso futuro: arte e sociedade. *Cienc. Cult.*, São Paulo, v. 70, n. 2, p. 41-46, Apr. 2018. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252018000200012&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 25 jan. 2022.

RODRIGUES, Olira Saraiva. *Museus em REDESEnvolvimento?* 2017. 200 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Artes Visuais. Programa de Pós-graduação em Arte e Cultura Visual. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

RODRIGUES, Edison de Abreu. *O fogão, o quintal e a escrivaninha: estudo comparativo entre a literatura de Cora Coralina e a de Manoel de Barros*. 2020. Tese (Doutorado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2020. doi:10.11606/T.8.2020.tde-15032021-123655. Acesso em: 25 mai. 2022.

203

Artigo Recebido em: 15 de fevereiro 2021.

Artigo Aprovado em: 05 de junho de 2021.



O SILENCIAMENTO DA MULHER NEGRA NA HISTÓRIA E A LITERATURA como estratégia de recuperação desta voz

THE SILENCING OF BLACK WOMEN IN HISTORY AND LITERATURE as a strategy to recover their voices

EL SILENCIAMIENTO DE LA MULHER NEGRA EN LA HISTÓRIA Y LA LITERATURA como estrategia de recuperación de esta voz

Vanessa Neves Riambau Pinheiro¹

RESUMO: O propósito desta pesquisa é refletir acerca do fazer literário como estratégia de resistência ao silenciamento sofrido por mulheres negras desde a época colonial. A mulher, enquanto “Outro do homem” (BEAUVOIR, 2008) e a mulher negra em especial, enquanto “Outro do outro” (KILOMBA, 2019), sofreu com o apagamento histórico desde a colonização, tendo passado pelas mais diversas formas de violência e de opressão, algumas das quais perduram até os dias atuais. Para ilustrar nosso estudo, utilizaremos o livro *Cidadã de segunda classe*, da escritora nigeriana Buchi Emecheta (2018), e analisaremos as diferentes formas de opressão sofrida pela personagem; como base teórica nos valeremos de Bell Hooks (2019; 2018), Spivak (2010), Kilomba (2019), Morrison (2019) e Pollak (1989), entre outros autores.

Palavras-chave: apagamento histórico; Mulheres negras; Literatura nigeriana.

RESUMEN: El propósito de esta investigación es reflexionar sobre el hacer literario como una estrategia de resistencia al silencio sufrido por las mujeres negras desde la época colonial. La

¹ Vanessa Neves Riambau Pinheiro é professora Associada na Universidade Federal da Paraíba, onde atua na graduação e na pós-graduação. Coordena o grupo de pesquisa GeÁfricas. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3137-2328>. E-mail: vanessariambau@gmail.com.

mujer, tomada como “El Otro del hombre” (BEAUVOIR, 2008) y la mujer negra en particular, que es considerada el “Otro del otro” (KILOMBA, 2019) sufrieron con el vaciado histórico desde la colonización, habiendo pasado por las más diversas formas de violencia y opresión, algunas de las cuales perduran hasta nuestros días. La investigación tendrá como base teórica Bell Hooks (2018; 2019), Spivack (2010), Kilomba (2019), Morrison (2019) y Pollak (1989), entre otros autores.

Palabras clave: vaciado histórico; Mujeres negras; Literatura nigeriana.

ABSTRACT: The aim of this research is to reflect upon the literary practice as a resistance strategy to the silencing faced by black women since colonial times. The woman, while "Another man" (BEAUVOIR, 2008) and the black woman in particular, while "Other of the other" (KILOMBA, 2019), have suffered from historical erasure since the colonization, and have been through various types of violence and oppression, some of which persist to this day. To illustrate our study, we will use the book *Citizen second class*, by the Nigerian writer Buchi Emecheta (2018), and analyze the different forms of oppression suffered by the character; as theoretical basis we used Bell Hooks (2019; 2018), Spivak (2010), Kilomba (2019), Morrison (2019) and Pollak (1989), among others.

Keywords: silencing faced; Black woman; Nigerian literature.

206

No primeiro capítulo do livro *Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano*, de Grada Kilomba (2019), a filósofa de origem portuguesa radicada em Berlim trata de um aspecto muito relevante para encetar as reflexões sobre as literaturas africanas de autoria feminina: a necessidade de existir uma voz que conte sua própria história e que reivindique seus direitos. Este tema já há muito é debatido nos Estudos Culturais, desde Spivak (2010) em *Pode o subalterno falar?* Na obra supracitada, a autora indiana assinala a existência de um projeto de “violência epistêmica” (2010, p. 47), executado desde o colonialismo, dedicado a reduzir o sujeito à condição obliterada e exótica de Outro. Barros (2019) amplia esta condição de Outro, destacando que o colonialismo não apenas procurou exotizar e inferiorizar o sujeito negro, mas principalmente promover a anulação completa e ontológica do sujeito negro.

À parte o misticismo da diferença racial, que imprimiu nos corpos negros uma tentativa de subordinação (...), existe essa crença, essa crença pegajosa em relação à cor, em relação a todo um continente epistêmico criado para *nadificar* aqueles que sempre estiveram no interior da produção, produzindo riquezas, mas foram dela alijados. (BARROS, 2019, p. 21, grifos do autor)

A categoria de “Outro” já tinha sido apontada pela filósofa Simone de Beauvoir (2008) como uma condição de subalternidade, no caso relegado à mulher. A pesquisadora francesa mostra a relação existente com a dialética senhor/escravo de Hegel, na medida em que a mulher não é definida em si mesma, mas em relação ao homem e através do olhar masculino. Este olhar confina o sujeito feminino num papel de submissão que comporta significações hierarquizadas dadas à mulher através deste olhar masculino. Porém, se para Simone de Beauvoir a mulher é o outro por não ter a reciprocidade do olhar do homem, para Grada Kilomba (2019), a mulher negra é o outro do outro, posição que a coloca num local de mais difícil correspondência. Por serem nem brancas, nem homens, as mulheres negras ocupam uma posição muito difícil na sociedade supremacista branca. Segundo Djamila Ribeiro (2018), a mulher negra representa uma carência dupla, uma dupla alteridade, já que se trata de uma dupla antítese em relação aos padrões eurocêntricos de branquitude e masculinidade. Este conceito de subalternidade multiplicado atribuído à mulher negra já havia sido apontado por Spivak (2010):

“Pode o subalterno falar? O que a elite deve fazer para estar atenta à construção contínua do subalterno? A questão da ‘mulher’ parece ser a mais problemática nesse contexto. Evidentemente, se você é pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras.” (2010, p. 86). Em outro momento, a autora constata: “A mulher se encontra duplamente na obscuridade.” (2010, p. 70). A mulher negra, entretanto, parece estar ainda mais implicada neste processo de subordinação. “O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher-negra, pobre” como um item respeitoso na lista de prioridades globais.” (SPIVAK, 2010, p. 126)

Da mesma forma, Tony Morrison apontou a condição de Outro dos negros escravizados e da importância de se resgatar outras perspectivas da história: “As narrativas de escravizados, tanto escritas quanto orais, são vitais para compreender o processo de Outremização” (MORRISON, 2019, p. 48). Essa situação de invisibilidade aparece também numa epígrafe da introdução do livro de Kilomba (2019), do poeta de nacionalidade inglesa Jacob Sam-La Rose: “Por que escrevo? /Porque eu tenho de/ Porque minha voz, /em todos seus dialetos,/ tem sido calada por muito tempo.”

“Devemos acolher também toda recuperação de informação em áreas silenciadas”, diz-nos Spivak (2010, p. 86). Neste sentido, falar/escrever significa

também recuperar a própria história, no sentido que Pollak atribui, ao classificar a memória coletiva (cunhada por Hallbachws) como opressora e tendenciosa e compreender que existe uma versão importante da história, a dos excluídos, que precisa urgentemente ser reabilitada. Segundo Djamila Ribeiro, “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social”. (RIBEIRO, 2017, p. 64). Ainda consoante este pensamento, Pollak complementa:

Numa perspectiva construtivista, não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade. Aplicada à memória coletiva, essa abordagem irá se interessar, portanto, pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias. Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à "Memória oficial", no caso a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade. Ao contrário de Maurice Halbwachs, ela acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional (POLLAK, 1992, p. 2).

Afinal, como bem afirmou Walter Benjamin (1985, p. 225), “nunca houve um documento da cultura que não fosse também um documento da barbárie. (...) Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se afasta, se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo”. A perspectiva de abordagem do sociólogo Michael Pollak dialoga não só com as perspectivas de Walter Benjamin (1985), como também com as de Adorno (1985), Agamben (2004) e Guinzburg (2008). O mesmo Pollak afirma que “a história está se transformando em histórias, histórias parciais e plurais, até mesmo sob o aspecto da cronologia” (1992, p. 209). Desse modo, ao contrário do historiador que busca representar o passado “tal qual ele foi”, o materialista histórico busca confrontar a ordem estabelecida pelo apagamento ou controle do passado por questões políticas ou ideológicas. Ginzburg (2008) reitera este pensamento ao afirmar que segmentos sociais excluídos por forças repressoras, muitas vezes, tiveram suas vivências relatadas por discursos oficiais de modos distorcidos, restritivos ou manipulados. Dessa maneira, vários grupos tiveram suas vivências ocultadas ou esquecidas. No mesmo sentido, Chimamanda Adichie (2009) alerta para o perigo “de uma história única”; de acordo com a escritora nigeriana, a história contada a partir de conceitos cristalizados cria estereótipos e não permite aos indivíduos conhecer

outras perspectivas da narrativa. Ainda segundo a autora, como as histórias são contadas e quem as contam depende do lugar de poder ocupado. Poder, para Adichie, é a habilidade de não só contar a história de outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquele indivíduo. Rejeitar a histórica única é, portanto, possibilitar novos olhares e discursos.

Nessa perspectiva, a literatura possui um sentido de especial relevância, visto que ela cumpre o papel de auxiliar na fundamentação do imaginário social de toda uma comunidade. Anderson (1997), em *Comunidades imaginadas*, foi um dos que destacou o papel da literatura na formação da bacia semântica que compõe o imaginário das nações emergentes oriundas do pós-colonialismo. Bell Hooks (2019) retoma a escrita como uma forma de subversão da invisibilidade colonial, ao afirmar que a história pode “ser interrompida, apropriada e transformada através da prática artística e literária”. Também com o ato da escrita, o sujeito negro, e aqui nos referimos em especial à mulher negra, deixa de ser objeto para se tornar sujeito de sua própria história.

Ademais de ser silenciado e invisibilizado pela História por ser negro, a mulher negra é submetida a uma forma outra de expressar-se, por ser mulher. Bell Hooks (2019b), em *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra* fala-nos sobre a modalização do discurso feminino imposta pela sociedade patriarcal, que ela conceitua como “a fala correta da feminilidade”, que frequentemente não passava de um sussurro ao pé do ouvido ou de palavras ditas ao vento, que até podiam ser ouvidas, mas que não eram decodificadas por ninguém. Ainda segundo a autora (2019b, p. 33), o diálogo, como “fala compartilhada e reconhecimento” só acontecia entre mulheres negras. Entre elas, havia afinal a liberdade para rir, erguer a voz, falar o que se pensa sem precisar se adaptar aos padrões exigidos. Relata a autora que “Foi nesse mundo de falas de mulheres (...) que eu fiz da fala meu direito inato – e o direito à voz, à autoridade, um privilégio que não me seria negado. Foi naquele mundo e por causa dele que cheguei ao sonho da escrita, de escrever.” (Ibid.)

Neste sentido, pensar na fala feminina negra é também pensar em uma reivindicação por autonomia, bem como na necessidade de ressignificar a própria história a partir da vivência que são ou poderiam ter sido similares às suas, como nos explica Conceição Evaristo em seu conceito de escrevivência. Ou seja, indica a necessidade de subverter o epistemicídio cometido – tanto pelo colonialismo quanto pelo sistema patriarcal. Danny Laferrière (2012, p. 43), escritor haitiano,

traz em um dos seus romances uma espécie de pirâmide social, metaforizada como relação sexual, na qual estão, em posição privilegiada, os homens brancos, que cobram de todos uma cega submissão; abaixo deles, encontram-se as mulheres brancas, seguidas pelos homens negros. Abaixo de todos os anteriores, na base da pirâmide, estão as mulheres negras, que socialmente são tratadas como credoras de todos os demais.

A fala, enquanto imperativo da subjetividade e da autonomia, aparece-nos já na obra *A tempestade* (2002), de Shakespeare, escrita no século XVII. Na trama, que por muitos é considerada icônica para se pensar nas relações entre colonizador e colonizado, temos o personagem Próspero, duque de Milão que planeja restaurar o poder para sua filha. O enredo se passa em uma ilha remota, onde Caliban, nativo escravizado por Próspero, resiste à dominação. O autóctone invisibilizado, então, aprende a língua do colonizador para se fazer ouvir por ele. E então ele grita, protesta, vocifera.

A metáfora expressada pela fala de Caliban evidencia o que foi confirmado pela linguística no século passado: o poder da linguagem. Desde o final da primeira metade do século XX, quando houve a chamada virada pragmática a partir das ideias de Paul Auster, passou-se a compreender a linguagem efetivamente como prática social e mesmo política, não apenas como a mera expressão dos pensamentos ou troca de informações. A linguagem tem este poder subversivo; neste sentido, é mister que as histórias que devam ser contadas agora são aquelas que foram silenciadas pelo poder dominante. Nessa direção também vai o pensamento da teoria da enunciação de Benveniste, que compreende a língua como um fenômeno essencialmente social, concebida no consenso coletivo. A subjetividade, para o teórico, só é possível no âmbito da linguagem. Segundo Benveniste (1991, p. 288), a subjetividade é entendida como “a capacidade do locutor para se propor como “sujeito”. Essa proposição como sujeito tem como condição a linguagem. “É na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito; porque só a linguagem fundamenta na realidade, na sua realidade que é a do ser, o conceito de ego” (BENVENISTE, 1991, p. 288.)

Neste sentido, é ainda mais emblemático pensar no significado da máscara de Anastácia. A máscara de Anastácia foi um instrumento de opressão colonial; ademais, é uma metáfora icônica deste silenciamento imposto: trata-se de um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do

queixo e outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, era usada para evitar que os escravizados comessem cana-de-açúcar e cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função, segundo Kilomba (2019, p. 33) “era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento.”

A história da escravizada Anastácia (Pompeu, 12 de maio de 1740, data e local de morte incertos) é de uma personagem que virou alvo mesmo de devoção religiosa após sua morte. Entretanto, nem a existência dela é confirmada pelos estudiosos. No imaginário popular, Anastácia foi sentenciada a usar a máscara por um senhor de escravos despeitado com a recusa de Anastácia em manter relações sexuais com ele. A máscara era retirada apenas para que ela fizesse as refeições, e a escrava terminou por morrer de maus-tratos oriundos de agressão física, em data ignorada.

Outra versão relata que ela teria sido punida por um feitor que a surpreendeu ao comer um torrão de açúcar enquanto trabalhava na lavoura e, por causa dessa falta, ela fora condenada a usar a máscara até o fim dos seus dias. Porém, independentemente da razão que teria sido usada como pretexto para o castigo da escravizada, o fato é que ela foi silenciada e tolhida em sua capacidade de expressão, o que possui também uma dimensão ontológica. Ser punida por não se submeter ao assédio sexual do senhor a quem ela servia ou por ter experimentado o alimento que ela mesma cultivava demonstra o processo de assujeitamento a que eram submetidos os escravizados simplesmente por querer preservar seus direitos básicos de ser humano, como a alimentação e a posse do próprio corpo.

Figura 1 – “A máscara de Anastácia”



212

Extraída de Kilomba (2019).

Neste sentido, chegamos à obra *Cidadã de segunda classe* (2018), de Buchi Emecheta; este livro é um relato de si. O livro relata a Nigéria dos anos 60 e a luta da protagonista Adah contra a opressão patriarcal da sociedade africana. Neste contexto, a imigração para Londres torna-se a opção possível para conquistar uma vida mais independente para si e seus filhos. Entretanto, ao chegar no destino sonhado ela enfrenta desafios ainda mais duros do que os de sua terra natal. Além do racismo e da xenofobia, Adah também precisa lidar com a hostilidade de seus

próprios compatriotas e com as diversas formas de opressão e violência vindas do marido.

Por mais que se trate de uma obra ficcional, não podemos ignorar o conteúdo biográfico ali existente. A própria autora relata em seu livro de memórias:

Como as verdades eram muito horríveis e eu suspeitava que alguns cínicos poderiam não acreditar em mim, decidi usar o nome africano ficcional Adah, que significa 'filha'. [...] não adiantou muito. As pessoas logo percebiam que a vida de Adah era mais de cinquenta por cento minha, [...] eu escrevi a história da minha vida como se fosse a de outra pessoa. Lendo meu primeiro romance 'In the ditch' anos mais tarde, eu percebi que usar o nome Adah em vez de Buchi deu ao livro uma espécie de distanciamento, o que lhe deu a impressão de ter sido escrito por um observador. Eu escrevia sobre mim como se estivesse de fora, observando meus amigos e companheiros de sofrimento como se eu não fosse um deles. (2018, p. 62-63, tradução de Rodolfo Moraes Farias)

O acesso à educação é negado às meninas porque o que se espera delas é que casem com o marido escolhido pelo pai e o dote sirva para pagar os gastos tidos até então. A luta da personagem pelo direito à voz começa muito cedo. Desde criança, aos 8 anos, quando tinha o sonho de estudar num contexto que desprestigia a educação das mulheres, e foi sozinha e escondida à escola. A família de Adah acabou se conformando com o fato dela estudar porque uma mulher com instrução valia mais e, portanto, o dote seria maior.

213

O casamento dela com Francis foi só um dos artifícios dos quais ela precisou usar para que pudesse realizar seu sonho de dar continuidade aos estudos. Nesse cenário, a estratégia para conquistar uma vida mais independente para si e seus filhos é a imigração para Londres. Nada foi fácil para a personagem: apesar de muito mais instruída do que seu marido, concordou que fosse ele para Londres, e ela ficaria na Nigéria com as crianças e sustentaria seu marido enquanto ele estivesse no exterior estudando. Apenas depois de certo tempo, Adah conseguiu convencer os sogros de que deveria se juntar a Francis. Mas a vida não melhorou como ela supunha.

Além de enfrentar racismo e xenofobia na Inglaterra, Adah enfrenta violência doméstica e autoritarismo dentro de casa. Akotirene (2018) descreve essa tendência à reprodução interna da opressão externa oriunda do racismo patriarcal e estruturada pelo colonialismo moderno. Bell Hooks (2019c), ao discorrer acerca do processo de libertação negra nos Estados Unidos, afirma que o

patriarcalismo colonial foi herdado e disseminado pelo homem negro, que não raro silenciou suas vozes femininas mais expressivas. “A obra das mulheres negras que participaram do movimento *black power* dos anos 60 frequentemente era apropriada por homens negros sem qualquer menção ou reconhecimento” (HOOKS, 2019c, p. 56). A opressão da mulher negra, portanto, passou das mãos do homem branco às do homem negro. A autora (2019c) menciona também que este conflito de gêneros, infelizmente, ainda é premente entre homens e mulheres negras, e que o movimento feminista contemporâneo não teve um impacto significativo sobre o pensamento político, social e cultural negro. Ainda de acordo com Hooks (2019c, p. 57), a continuidade dos costumes patriarcais – “na suposição de que a libertação negra seria o mesmo do que dar aos homens negros acesso ao privilégio masculino que os permitiria exercer seu poder sobre as mulheres negras” – foi uma das principais responsáveis por enfraquecer a luta racial.

A falta de voz da mulher negra na obra de Emecheta também aparece na figura da filha pequena de Adah, Titi: a menina, ao começar a estudar em uma escola londrina, emudece: algum tempo depois a mãe descobre que a menina não falava porque o pai a havia proibido de falar em iorubá e ela não sabia falar perfeitamente o inglês. Francis, o retrato típico de um nigeriano de mentalidade colonizada, catequizado e que inseria-se conscientemente na categoria de “cidadão de segunda classe”. Apesar de comportar-se como um homem africano inserido em um sistema patriarcal em quase todas as situações, não se importava de ser sustentado pela esposa.

O salário que Adah recebia no trabalho mal dava para pagar o aluguel, os estudos de Francis, as taxas de seus exames, comprar os livros dele e pagar a mulher que cuidava dos seus filhos. Sobrava pouco, de modo que Adah ficava impossibilitada de almoçar no trabalho. Em geral levava um ovo cozido para almoçar, em vez de comê-lo no café da manhã. (EMECHETA, 2018, p. 85)

Ao se tornar mãe de três crianças e depois de quase morrer no parto do último, Adah foi ao Centro de Planejamento Familiar informar-se sobre métodos contraceptivos e resolvera adotar o uso do diafragma. Entretanto, deparou-se com outro problema: seu marido teria que assinar uma autorização para que ela pudesse utilizar o contraceptivo. “Por que era preciso misturar o marido numa questão como aquela? Será que a mulher não podia ter a oportunidade de exercer a sua vontade?” (EMECHETA, 2018, p. 206). Adah conseguiu falsificar a assinatura do marido, que descobriu e a espancou. Algumas semanas depois, ela

estava grávida de novo. No final da gestação, finalmente teve a coragem e de protestar para o marido, rompendo o ciclo de subalternidade e de opressão silenciosa: “De hoje em diante, se vire sozinho. Sei que os filhos são meus e que devo alimentá-los, mas você precisa arrumar um emprego. Do contrário, só vai ter comida para meus filhos.” (EMECHETA, 2018, p. 231).

Então um velho sonho voltou à mente de Adah: escrever, ser ouvida, falar para o mundo, gritar! Ela então aproveitou sua licença-maternidade (agora sim usufruída como deve ser) e escreveu *O dote de esposa*. Dera o manuscrito para colegas da biblioteca lerem e eles a entusiasmaram muito a publicar. Ao pedir para que seu marido lesse o manuscrito, obteve uma recusa desdenhosa e posteriormente uma surpresa: chegou em casa e encontrou Francis sorrindo e queimando seu manuscrito. “Essa era a minha criação, o meu filho. Por que você me odeia tanto?” (EMECHETA, 2018, p. 246). Cabe aqui destacar a relevância deste fato: queimar os originais do livro de Adah é uma clara violência simbólica cujo significado é silenciar a voz dessa mulher que ousou usar a escrita para relatar uma história de sofrimento e de opressão.

Ao decidir separar-se e sair de onde vivia com o marido, Adah só pôde levar, após intervenção policial, alguma roupa das crianças. Cabe salientar que ela havia comprado absolutamente tudo, desde as cuecas do marido até as roupas dos filhos. Foi matratada, ameaçada e perseguida, mas decidiu seguir com sua vida. Levou consigo os cinco filhos que teve com Francis. Quando o ex-marido descobriu onde Adah vivia e a ameaçou, ela foi a um tribunal requerendo proteção. Não pediu pensão nem nada, queria apenas poder criar seus filhos em paz. Entretanto, surpreendeu-se com a alegação do tribunal de que deveria receber pensão de Francis. Este então alegou que os filhos não eram dele, que nunca haviam sido casados e sugeriu que as crianças fossem entregues para adoção.

Adah resolve continuar a criar seus filhos sozinha, sem o auxílio do pai nem de ninguém. Percebemos, então, durante toda a narrativa, diversas formas de silenciamento oriundas da dominação – se não colonial, masculina – que a oprimiu durante tantos anos. A opressão – tal como a máscara de Anastácia, fere e oprime – e a liberdade não foi um processo rápido nem indolor, mas é necessário. Consoante Morrison (2019), o apagamento do sujeito em condição de subalternidade não tem finalidade meramente simbólica: delimita fronteiras de poder. A literatura aparece, então, como estratégia de visibilidade e de manifestação desta voz silenciada. A literatura também cumpre a função de dar

visibilidade e proporcionar o protagonismo negro na História. Nesse sentido, Conceição Evaristo explicita na série *Cadernos Negros*: “Escrever é dar movimento à dança-canto que meu corpo não executa. A poesia é a senha que invento para poder acessar o mundo” (2004, p. 35).

Assim, concordamos com Bell Hooks (2018, p. 38-39) quando esta afirma que fazer a transição do silêncio à fala é, para o oprimido, o colonizado, o explorado, e para aqueles que se levantam e lutam lado a lado, um gesto de desafio que cura, que possibilita uma vida nova e um novo crescimento. Esse ato de fala, de “erguer a voz”, não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão da transição de objeto para sujeito.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Tradução de Erika Rodrigues. Revisão de Belucio Haibara. Nova York: TED, 2009. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt-br Acesso em: 17 abr. 2020.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *O Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte - MG: Letramento: Justificando, 2018.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura – obras escolhidas, volume I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 198

BENVENISTE, Émile. Estrutura das relações de pessoa no verbo. In: *Problemas de Lingüística Geral* I. 3 ed. São Paulo: Pontes, 1991.

CADERNOS NEGROS 25: *poemas afro-brasileiros*. (Org. Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa). São Paulo: Quilombhoje, 2004, n.25. Disponível em: <https://docobook.com/literatura-afro-brasileira-algumas-reflexoes-a.html> Acesso em: 16 abr. 2020.

EMECHETA, Buchi. *Cidadã de segunda classe*. Porto Alegre: Dublinense, 2018.

GINZBURG, Jaime. Literatura e direitos humanos: notas sobre um campo de debates. In: UMBACH, R. K. (Org.). *Memórias da repressão*. Santa Maria: UFSM/PPGL-Editores, 2008, p. 18.

HOOKS, Bell. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, Bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019b.

HOOKS, Bell. *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. São Paulo: Elefante, 2019c.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAFERRIÈRE, Danny. *Como fazer amor com um negro sem se cansar*. São Paulo: Editora 34, 2012.

MORRISSON, Toni. *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SHAKESPEARE, William. *A tempestade*. Porto Alegre: L&PM, 2002.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

217

Artigo Recebido em: 10 de fevereiro de 2021.

Artigo Aprovado em: 05 de junho de 2021.



DES-MEMÓRIAS DE UM *MENINO sem passado*

DIS-MEMORIES OF A BOY with no past

DES-MEMORIAS DE UN CHICO sin pasado

Francine Carla de Salles Cunha Rojas¹ & Edgar César Nolasco²

Resumo: O presente ensaio objetiva desenvolver o conceito de *des-memória* a partir do primeiro volume de memórias do crítico literário brasileiro Silviano Santiago, *Menino sem passado* (2021). Nesse volume, Santiago escreve sobre a primeira parte de sua vida, 1936 – 1948, na interiorana Formiga (MG), o convívio com a tradicional família mineira, a perda da mãe, a vinda da madrasta, a conturbada relação com o pai, as primeiras leituras realizadas em revistas de quadrinhos e o cinema. O ambiente familiar, nesse primeiro momento, é o prisma a partir do qual o crítico escreve e que se desdobra para um contexto mais amplo, o contexto histórico e político nacional. Dessa forma, a escrita ensaística da memória conclama o menino que vivia na interiorana Formiga e que alçava as primeiras letras através da leitura de hqs, o voraz leitor e jovem universitário boêmio e o experiente e renomado professor universitário na área de Literatura. O ensaio estrutura-se a partir de *chaves de leituras* disponibilizadas por Silviano Santiago ao longo do livro e que reunidas constroem o que chamamos de *des-memória*. Tal conceito emerge como uma possibilidade *outra*

¹ Graduada em Letras, com habilitação em espanhol, mestre e doutoranda em Estudos de Linguagens pelo PPGEL (Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens), UFMS (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul). Membro do Grupo de Pesquisa NECC (Núcleo de Estudos Culturais Comparados). ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1647-699X>. Email: francine.rojas@ufms.br ou lucia_jbc@hotmail.com.

² Graduado em Letras pela UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados), mestre e doutor em Literatura Comparada pela UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais), realizou estágio pós-doutoral no PACC (Programa Avançado de Cultural Contemporânea), pela UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro). Coordenador do NECC (Núcleo de Estudos Culturais Comparados). Editor-chefe dos Cadernos de Estudos Culturais. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8180-585X>. Email: edgar.nolasco@ufms.br ou edgar.nolasco@uol.com.br.

de escrita memorialística que se contrapõe ao modelo tradicional, isso porque o escritor não segue uma linha temporal reta, mas um texto que evoca idas e vindas da vida do escritor. Para desenvolver o conceito de *des-memória*, dialogaremos com André Botelho, em “Penetrável esquecimento: estudo para retrato inacabado de Silviano Santiago” (2021), Christina Queiroz, em “Silviano Santiago: o literato cosmopolita” (2020) e Eneida Maria de Souza, em *Janelas Indiscretas: ensaios de Crítica Biográfica* (2011).

Palavras-chave: Des-memória; Tradição; Passado.

Abstract: The present essay aims to develop the concept of de-memory from the first volume of memoirs by the Brazilian literary critic Silviano Santiago, *Menino sem past* (2021). In this volume, Santiago writes about the first part of his life, 1936 – 1948, in the countryside of Formiga (MG), living with the traditional Minas Gerais family, the loss of his mother, the arrival of his stepmother, the troubled relationship with his father, the first readings carried out in comic books and the cinema. The family environment, at this first moment, is the prism from which the critic writes and which unfolds to a broader context, the national historical and political context. In this way, the essayistic writing of memory summons the boy who lived in the countryside of Formiga and who raised his first letters through reading comics, the voracious reader and young bohemian university student and the experienced and renowned university professor in the area of Literature. The essay is structured from reading keys made available by Silviano Santiago throughout the book and which together build what we call de-memory. Such a concept emerges as another possibility of memorialistic writing that opposes the traditional model, because the writer does not follow a straight time line, but a text that evokes comings and goings of the writer's life. To develop the concept of de-memory, we will dialogue with André Botelho, in “Penetrável esquecimento: estudo para retrato inacabado de Silviano Santiago” (2021), Christina Queiroz, in “Silviano Santiago: o literato cosmopolita” (2020) and Eneida Maria de Souza, in *Janelas Indiscretas: ensaios de Crítica Biográfica* (2011).

220

Keywords: De-memory; Tradition; Past.

Resumen: Este ensayo tiene como objetivo desarrollar el concepto de desmemoria a partir del primer volumen de memorias del crítico literario brasileño Silviano Santiago, *Menino sem past* (2021). En este volumen, Santiago escribe sobre la primera parte de su vida, 1936 – 1948, en el interior de Formiga (MG), viviendo con la familia tradicional de Minas Gerais, la pérdida de su madre, la llegada de su madrastra, la relación conflictiva con su padre, las primeras lecturas realizadas en historietas y el cine. El ámbito familiar, en este primer momento, es el prisma desde el que escribe el crítico y que despliega a un contexto más amplio, el contexto histórico y político nacional. De esta forma, la escritura ensayística de la memoria convoca al muchacho que vivió en la campiña de Formiga y que levantó sus primeras letras a través de la lectura de historietas, al lector voraz y joven universitario bohemio y al experimentado y reconocido catedrático

universitário en el área de la Literatura. El ensayo se estructura a partir de claves de lectura puestas a disposición por Silviano Santiago a lo largo del libro y que en su conjunto construyen lo que llamamos desmemoria. Tal concepto surge como otra posibilidad de escritura memorialista que se opone al modelo tradicional, porque el escritor no sigue una línea de tiempo rectilínea, sino un texto que evoca idas y venidas de la vida del escritor. Para desarrollar el concepto de de-memoria, dialogaremos con André Botelho, en “Penetrável esquecimento: estudo para retrato inacabado de Silviano Santiago” (2021), Christina Queiroz, en “Silviano Santiago: o literato cosmopolita” (2020) y Eneida Maria de Souza, en *Janelas Indiscretas: ensaios de Crítica Biográfica* (2011).

INTRODUÇÃO: subtítulo

Desde meados dos anos 70, venho me prometendo dedicar-me à trama infantil formiguense. Naquela década, escrevo na biblioteca do Latin-American Institute, da Universidade do Texas, e publico na Editora Francisco Alves, os poemas do livro *Crescendo durante a guerra numa província ultramarina*. O título em português da coleção de poemas é tradução da língua inglesa que, então, me guiava pela fala incompreensível que se tornava compreensível ao ser descodificada nas legendas dos filmes de guerra: *Growing up during the war in an Overseas Province*. A grafia-de-vida da criança formiguense ganha aqui, neste volume, novo nome, *Menino sem passado*. Roubo-o do poeta Murilo Mendes, autor do clássico *A idade do serrote*.

Por que a cabecinha interiorana do menino se abriu necessitada e desocupada a fim de ser enxertada pelas novas e modernas mídias?

Não se recebe herança cultural por testamento da História, mas ela é ganha de cambulhada com mil outras experiências. É ganha pelo hábitoda convivência cultural (imposta ou não) com uma descendência inesperada e singular de heróis contemporâneos.

SANTIAGO. *Menino sem passado*, p. 52 - 53.

A partir da epígrafe aposta, objetivamos desenvolver o conceito de *des-memória* como uma possibilidade e forma *outra* de se escrever memórias para além do modelo tradicional moderno. Nesse sentido, defendemos que nossa leitura do primeiro volume de memórias do crítico literário e professor universitário Silviano Santiago, *Menino sem passado: 1936 – 1948* (2021), passa necessariamente por um fazer memorialístico cuja ordem cronológica é composta de idas e vindas contrapondo-se ao modelo linear que rege a lógica moderna, na qual as memórias começam pela infância e findam na velhice.

Nesse volume, Santiago escreve sobre a primeira parte de sua vida, 1936 – 1948, na interiorana Formiga (MG), o convívio com a tradicional família mineira, a perda da mãe, a vinda da madrasta, a conturbada relação com o pai, as primeiras leituras realizadas em revistas de quadrinhos e o cinema. O ambiente familiar, nesse primeiro momento, é o prisma a partir do qual o crítico escreve e que se desdobra para um contexto mais amplo, o contexto histórico e político nacional. Dessa forma, a escrita ensaística da memória conclama o menino que vivia na interiorana Formiga e que alçava as primeiras letras através da leitura de hqs, o voraz leitor e jovem universitário boêmio e o experiente e renomado professor universitário na área de Literatura. O ensaio estrutura-se a partir de *chaves de leituras* disponibilizadas por Silviano Santiago ao longo do livro e que reunidas constroem o que chamamos de *des-memória*. Tal conceito emerge como uma possibilidade *outra* de escrita memorialística que se contrapõe ao modelo tradicional, isso porque o escritor não segue uma linha temporal reta, mas um texto que evoca idas e vindas da vida do escritor. Para desenvolver o conceito de *des-memória*, dialogaremos com André Botelho, em “Penetrável esquecimento: estudo para retrato inacabado de Silviano Santiago” (2021), Christina Queiroz, em “Silviano Santiago: o literato cosmopolita” (2020), Eneida Maria de Souza, em *Janelas Indiscretas: ensaios de Crítica Biográfica* (2011) e Wander Melo Miranda, em “Nas fronteiras da invenção” (2022).

222

Como dito, *Menino sem passado* é o primeiro volume de uma série de três que comporão as memórias de Silviano Santiago e possui, ao total, 464 páginas, subdivididas em duas partes e um entreto denominado “A morada do saber”, a primeira com um total de sete capítulos (1. “Menino sonâmbulo”, 2. “Machucado”, 3. “Sobre genealogia e formigas”, 4. “O gosto da rapina”, 5. “Sangue materno”, 6. “O tio Mário” e 7. “Fotos”) e a segunda parte com seis capítulos (8. Sabor de chocolate, 9. A professora Jurandy, o viúvo e eu, 10. A fazenda do paredão, 11. Outra perspectiva: a falência, 12. Só o sombra sabe e 13. Três amigos). Apesar do primeiro volume ter sido lançado em janeiro de 2021, no auge da pandemia de covid-19, o projeto de escrever sua biografia remonta aos anos 70, período no qual o crítico já havia lançado os livros *Salto* (poemas, 1970), *O banquete* (contos, 1970), *O olhar* (romance, 1974), *Ariano Suassuna* (Antologia comentada, 1975), *Iracema* (edição comentada do romance de José de Alencar, 1975), *Carlos Drummond de Andrade* (ensaios, 1976), *Glossário de Derrida* (supervisor desta publicação dos seus alunos do mestrado em Letras da PUC-RJ, 1976), *Crescendo durante a guerra numa província ultramarina* (poemas, 1978) e

Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural (ensaios, 1978) e encontrava-se lecionando na PUC – Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro).

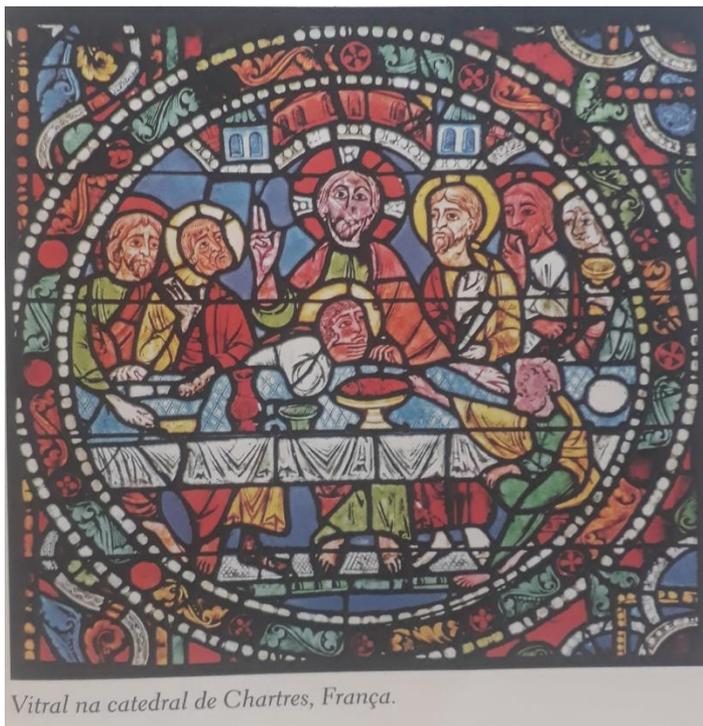
Dessa forma, é necessário ler *Menino sem passado* sob o prisma de um contexto mais amplo, a produção literária e ensaística de Silviano Santiago, isto é, seu projeto intelectual e literário, além de igualmente considerar que o escritor e crítico, já longevo, discorre sobre a necessidade de pensar e escrever sobre sua velhice e infância. Em entrevista concedida à Christina Queiroz, para a revista da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), intitulada “Silviano Santiago: o literato cosmopolita” (2020), o crítico ressalta suas inquietações após distintas e significativas vivências internacionais e nacionais:

Depois de transitar por distintos contextos nacionais e linguagens literárias, quais são hoje suas inquietações?

Tenho me interessado por questões relacionadas à velhice. O tempo não é mais tão elástico e o viver é mais cansativo. A pessoa se torna mais egoísta, porque a sobrevivência é mais dura do que a vivência. Na vivência, a gente é menos precavido. Na sobrevivência, somos mais. Há várias coisas que já não podem ser feitas e o mundo se retrai. Passamos a nos confundir com o próprio mundo. Tento resolver essas questões em três livros, um deles inédito. O primeiro é *Machado*, que trata dos últimos quatro anos da vida de Machado de Assis [1839-1908] e que ganhou o Prêmio Jabuti de melhor romance, em 2017. O livro é um romance da sobrevivência, ideia oposta à do romance de formação. Escritores como Gustave Flaubert [1821-1880] e James Joyce [1882-1941] fizeram livros para retratar o artista quando jovem. Eu quis mostrá-lo velho. Outro livro, que escrevi ao mesmo tempo, foi *Genealogia da ferocidade*, sobre *Grande sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa [1908-1967]. Publicado em 2017, foi imediatamente traduzido para o espanhol. Em 2019, ganhou uma versão lusitana. Até então, minhas leituras desse livro de Rosa tinham sido modestas e eu sentia que tinha uma dúvida com ele, pois queria fazer uma leitura ousada. Recentemente comecei a escrever minhas memórias. Pretendo escrever os volumes que puder e já tenho o rascunho do primeiro, que deverá se chamar *Menino sem passado*. A ação vai de 1936 a 1948. Nele, conto como minha vida inicial foi acidentada. A perda de minha mãe, quando tinha 1 ano e meio de idade, é o tema dominante. Outro é meu interesse por filmes e gibis. Nesse período inicial, eu tinha mais contato com a arte do que com a realidade. Por pior que seja a qualidade dos gibis, eles são uma fonte maravilhosa de conhecimento. Por meio deles, vivi acontecimentos como a Segunda Guerra Mundial, enquanto morava em numa cidade de 30 mil habitantes. (SANTIAGO, Silviano. “Silviano Santiago: literato cosmopolita”. [Entrevista concedida à] Christina Queiroz. **Revista FAPESP**, São Paulo. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/silviano-santiago-o-literato->

escritor francês Jean Cocteau. A capa é o primeiro indicativo das referências culturais e literárias nas quais se hospedam Silviano Santiago e *Menino sem passado*, isso porque remete a uma parte importante de sua trajetória crítica, sua formação em Literatura Francesa, a subsequente tese em relação ao livro *Os moedeiros falsos* (1925), de André Gide, assim como, nos Estados Unidos, o convívio com teóricos franceses, como Jacques Derrida e Michel Foucault. Além do mais, sob um outro prisma, a imagem remete à juventude e, portanto, a um período da vida de Santiago que é basilar para o desenvolvimento do livro.

Imagem 2 – Vitral na catedral de Chartres, França



225

Fonte: SANTIAGO. *Menino sem passado*, p. 05.

A segunda chave de leitura consiste na reprodução do vitral da catedral de Chartres, na França, e que alude a conhecida imagem da última ceia (na qual configuram Cristo e seus apóstolos ao redor de uma mesa comendo). Tal imagem, por conseguinte, não está no início do livro a revelar, mas sim para assinalar uma certa desconstrução da imagem familiar que compõe, por sua vez, o tradicional

círculo familiar mineiro concebido basicamente pela tutela patriarcal. Nesses termos, ao invés do que rege a tradicional constituição familiar mineira, a mãe assume protagonismo, em sua ausência espectral, e, posteriormente, as cuidadoras e, por fim, a madrasta. Faz-se necessário a reprodução de determinado trecho do livro, no qual Silviano Santiago analise o vitral na catedral de Chartres que reproduz a Última Ceia e que remete à configuração familiar dominada pelo patriarca:

Visito a catedral de Chartres.

No vitral, os perfis salientes de chumbo intervêm na composição da cena e dos corpos dos personagens, que se deixam enquadrar por duas circunferências. Desprovidos da transparência pura do vidro, são os perfis de chumbo, escuros e opacos, que compõem a imagem plena da Santa Ceia que se representa por frações e em cores variadas, brilhantes e solares. De longe, cada fração significa mais pela cor que pelo fragmento de figura humana por ela representada.

Perfis de chumbo são suportes negros e sombrios a sustentar as muitas e diferenciadas placas de vidro desenhadas, pintadas e coloridas que ganham semi-independência e autonomia, apesar de contíguas no espaço.

Os perfis de chumbo não permitem que, aos olhos do observador, figuração da imagem da Santa Ceia se recomponha só pela totalidade colorida, luminosa e translúcida. Eles desagregam o todo aparentemente uniforme e colorido da representação artística.

O rosto de Cristo é recortado. Decepados, seu braço, sua mão e seus dedos. Os demais corpos são recortados e fragmentados. Alguns dos doze apóstolos foram expulsos da dupla circunferência e outros, presentes, têm o corpo guilhotinado pelo artista. Nem mesmo as cores reluzem de forma inteiriça e chapada. Ninguém é feito de uma peça só e nada é inteiro. Tudo é fração incomunicável. Obediente à intervenção imprevista dos perfis de chumbo, cada peça se comunica consigo ou com outra pelo alto das muralhas de metal. No vitral, nada é ostensivamente íntegro.

Nem o gestual nem a fala.

Um de vós há de me trair? – sentado num dos bancos destinado aos fiéis, esforço-me por escutar a pergunta avivada pela lembrança do Novo Testamento.

Sou eu, senhor?, respondo-a, repetindo-a em voz alta aos meus botões, enquanto os olhos buscam a imagem da bolsa pesada de moedas de prata, em mãos de Judas Iscariotes.

A ceia familiar se me oferece aos cacos e em esplendor no vitral. Graças à luz do sol da tarde, os perfis de chumbo quebram em frações significantes a imagem bíblica – paixão dos artistas plásticos renascentistas, inventores da perspectiva.

Tomai, comei; isto é o meu corpo – com uma das mãos, ele aponta para o pão.

Bebei dele todos; porque este é o meu sangue – com a outra, para o cálice de vinho.

Comeríamos a mesa, se no-lo ordenassem as Escrituras. (SANTIAGO, 2021, p. 125 – 126).

A desconstrução da configuração familiar tradicional mineira ocorre em paralelo contrário ao vitral da catedral francesa, visto que nessa, a figura central é masculina, portanto, remete ao sistema patriarcal e ao homem enquanto *provedor* e figura de comando na família já numerosa. Em *O menino sem passado*, as figuras centrais são femininas, tal como afirmado, e o texto percorre a influência que tais mulheres tinham em relação ao menino Silviano Santiago. Nesse primeiro momento, a presença espectral da mãe, morta por consequências do parto do irmão mais novo, é constantemente lembrada pelo viés da possibilidade e pelo exercício imaginativo da escrita ensaística. As cuidadoras, Sofia e Etelvina, se sobressaem ao ajudar a construir a rotina familiar por meio do desempenho de suas funções. Por fim, a última figura feminina, a madrasta, Jurandy, aparece na medida em que, ainda que não substitua a figura materna original, assemelha-se pela assimilação das responsabilidades, a mãe original. Contudo, o pai em *O menino sem passado* possui relevância na medida em que conflitua com os filhos e desempenha o papel tradicional reservado aos homens no sistema patriarcal do qual a sociedade mineira da época se vale:

A verdadeira motivação é nostalgia menos antiga e vem dos bancos escolares na universidade, em Belo Horizonte. Durante a viagem de trem, ocorre-me de modo tirânico a recordação de leitura do poema “A mesa”, de Carlos Drummond de Andrade, feita ainda nos tempos de aluno de graduação em Letras.

O poema se encontra no livro *Claro enigma*. O poeta representa os membros duma família tradicional, de cidade do interior mineiro, pela descrição do farto jantar de conagração de irmãs e irmãos em casa do patriarca, no dia do seu aniversário. A ceia familiar é situação imemorial. Obedecem-se aos preceitos da “tábua da lei mineira de família” – para retomar verso de outro poema de Drummond.

Sob o austero e intimidante olhar do pai, o alimento compartilhado pelos descendentes famintos sacia o apetite dos corpos, mas não sacia a fome de saber. Outros e menos concretos alimentos terrestres reabrem a curiosidade sentimental de cada um dos comensais e atíça. Indiscriminadamente, as mentes se abrem à especulação. Lembram fatos e aventuras, especulam sobre detalhes e divagam sobre peripécias. Apoiam-se na observação e no conhecimento de cada que cada um e todos têm de cada um e de todos. São os elos estabelecidos desde a infância e ocasionalmente rompidos que significam a corrente do sangue e dão trela à conversa informal [...] (SANTIAGO, 2021, p. 127 - 128).

Uma terceira chave de acesso remete ao início do livro, no qual configuram duas epígrafes, uma do poeta brasileiro Murilo Mendes, cujo poema enxertado atribui nome ao livro, “Menino sem passado”, “Fiquei sem tradição sem costumes nem lendas [...]” (MENDES *apud* SANTIAGO, 2021, p. 07) e a segunda epígrafe é composta por um trecho do poema “Feuillets d’Hypnos”, do francês René Char, a qual consiste em “Nossa herança não é precedida por testamento algum” (CHAR *apud* SANTIAGO, 2021, p. 07). Tais epígrafes remontam a uma questão cara ao texto, tradição e passado e como tais questões influenciam no processo de tessitura do primeiro volume de memórias. Nesse contexto, ao se utilizar do enxerto de um poema de Murilo Mendes, no qual afirma ter ficado sem tradição, costumes e lendas, antes de tudo, Santiago assinala para o equilíbrio que pauta seu projeto intelectual e literário e que percorre sua relação com a tradição literária. Nesses termos faz-se necessário o diálogo com o texto “Penetrável esquecimento. Estudo para retrato inacabado de Silviano Santiago” (2021), de André Botelho:

A obra de Silviano Santiago está inteira na questão da repetição com diferença. Nela, teoria e ação só existem em referência a uma ontologia da diferença e da relação, que se contrapõe a outras de caráter sintético e substancialista. “Hospedagem” vem modificar esse espaço complexo, entre a assimilação a um modelo original e a necessidade constante e incansável (e quem sabe inalcançável) de reescritura. Acrescenta, adensa e afeta o que sabíamos até aqui da obra de Silviano a partir das categorias “entre-lugar” (como contraposição às diferentes sínteses entre “original” e “cópia”), “inserção” (em contraposição à “formação”) e “cosmopolitismo” (em contraposição ao autocentramento eurocêntrico). Repetição com diferença ela mesma, “hospedagem” permitirá a irritação mútua entre essas categorias ao mesmo tempo que exigirá repensar a autodiferenciação da obra de Silviano em relação ao seu “ambiente” (a estética – ação/reflexão) e a modificação que acarreta aos ambientes como um todo, já que poderá gerar ressonâncias (em particular sobre a questão da diferença cultural na sociedade brasileira). Mas também poderá alterar nossa compreensão da sua ficção, e mais especificamente da sua autoficção. O que poderemos apreender de *Menino sem passado* situando-o na relação homológica entre grafia-de-vida e composição do texto? (BOTELHO, 2021, s/p).

As várias hospedagens nas quais se ancoram *Menino sem passado* possibilitam que esse texto remeta ao procedimento memorialístico de tecitura entre as referências culturais, o *bios* e o contexto social, cultural e político. Dessa forma, Silviano Santiago escreve o primeiro volume de suas memórias como um equilibrista experiente que dosa, de forma crítica e coerente, o diálogo com a tradição literária / cultural e a relação com o contexto que o cerca:

No livro-penetrável, temporalidades se baralham. O que desconcerta a história é a memória que sobrevive a e ultrapassa o seu/nosso tempo, sempre possibilitando combinações variadas. Lendo *Menino sem passado* (a versão impressa) na Tebas da peste e da tirania em que se converteu o Brasil de hoje (quero repetir), pude hospedar minha infância, inteiramente transcorrida durante a Ditadura Civil-Militar (1964-1985), na do narrador, vivida por sua vez sob a ditadura anterior, a do Estado Novo (1937-1945). Na tragédia autoritária e autocrática de um país, a memória como solidariedade, reconhecimento e integridade do “eu”. Uma aliança no tempo. As cenas da ponte em Formiga (MG), com a incrível coreografia dos meninos, mostrando que o tipo de curiosidade de cada um deles encontra unidade com seus corpos em seus movimentos ao mesmo tempo próprios e relacionais, e as do campo de futebol trazem a força da passagem, no fundo, tão dramaticamente difícil para o *Menino Sonâmbulo*: da descoberta da cidade que existe para além da família, da parentela, da vizinhança. Descoberta do outro e do eu que encontra duplo paradoxal – e estruturante do livro – no fascínio exercido pelos “viajados” e especialmente pelo primo Donald, feito combatente na Segunda Guerra Mundial. Um self entrelugar, cosmopolita e hóspede está se forjando. (BOTELHO, 2021, s/p).

Diante da citação de Botelho (2021), ressaltamos a relação mais ampla de *Menino sem passado* com o contexto social, político e cultural de outrora, mas também evidenciamos a relação com a situação atual, na qual, junto com uma outra obra de Santiago, *Fisiologia da composição* (2020), possuem forte conexão com a situação pandêmica, dado que foram lançados em um momento no qual a orientação por parte dos Órgãos competentes era a de se isolar. Uma outra relação construída, a partir do primeiro volume de memórias, é a que se refere, não a tradição literária, mas a cultura popular:

Durante as matinês carnavalescas no cinema do seu Franklin, animadas pelo alto-falantes a explodir as últimas marchinhas de sucesso, sou devolvido ao mundo dos mortais de carne e osso. Usados pelos super-heróis dos gibis, as fantasias e apetrechos se tornam palpáveis e verdadeiros. Máscaras negras se tornam imprescindíveis. Capas coloridas esvoaçam pelo salão. Botinhas e botas viram moda. Calçam meninos e meninas, rapazes e moças. O Rei momo e seu séquito de xeiques e odaliscas baixam à terra e endossam a realidade da imaginação estrangeira interiorizada pela criança.

Caem no samba e, vestidos como heróis das histórias em quadrinhos e atores e atrizes de cinema, cantam as marchinhas da moda. Aromatizado pelo spray do rodo de lança-perfume Rhodida, o lenço branco, se cheirado e passado adiante, aquece e embrutece o grupo de rapazes foliões. A prise é o sonho veraz da imaginação carnavalesca.

Sou mero comparsa – silencioso e distante – na narrativa da História universal que transcorre e é escrita no hemisfério Norte. (SANTIAGO, 2021, p. 58 - 59).

Por fim, retomamos a questão do passado que se mescla com a tradição. Sob a égide da trajetória e do projeto intelectual de Silviano Santiago, a tradição literária e, especialmente, a tradição memorialística, não são fixas, visto que, tal como afirma Souza ao discorrer sobre a autobiografia de Jean-Paul Sartre, *As palavras* (1963), Santiago “Inverte, ainda, o esquema da autobiografia tradicional, ao lançar pistas, optar por uma estratégia que rompe com o acúmulo de informações e instaura o vazio e o silêncio na escrita” (SOUZA, 2011, p. 71). Dessa forma, podemos afirmar que Silviano Santiago, ao longo de *O menino sem passado*, inverteu o esquema lógico do fazer memorialístico ao tecer seu texto com idas e vindas de sua vida, de 1936 até 1948, visto que não são raros os momentos em que, ao falar da infância, o crítico brasileiro recorda sua formação acadêmica primeiro nos bancos do curso de Letras Neolatinas da UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais) e, em seguida, na França (Sorbonne), nas Universidades dos Estados Unidos (Rutgers, Nova York, Buffalo, Indiana) e Canadá (Toronto).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOTELHO, André. Penetrável esquecimento. Estudo para retrato inacabado de Silviano Santiago. Disponível em:< <https://blogbvps.wordpress.com/2021/04/29/penetravel-esquecimento-estudo-para-retrato-inacabado-de-silviano-santiago-por-andre-botelho/>>.

Acesso: 03 set. 2021.

QUEIROZ, Christina. Silviano Santiago: o literato cosmopolita. Disponível em:<https://revistapesquisa.fapesp.br/silviano-santiago-o-literato-cosmopolita/>. Acesso 02 set. 2021.

SANTIAGO, Silviano. *Menino sem passado: 1936 – 1948*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SOUZA, Eneida M. de. *Janelas indiscretas: ensaios de crítica biográfica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

Leitura Crítica Recebida em 27 de fevereiro de 2021

Leitura Crítica Aceita em 05 de junho de 2021



SOBRE A PRÓXIMA EDIÇÃO

Editor, Editor Assistente

& Comissão Organizadora

Informamos que o nº 26 dos CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS, a sair no segundo semestre de 2018, e cuja temática é **FAZER-SENDO – NÃO-EUROPEU**, já se encontra em fase de preparação. Para tanto, pesquisadores do Núcleo, professores que fazem parte do Grupo nesses 10 anos e pesquisadores de fora de várias partes foram convidados para contribuir, assim como a CHAMADA-CONVITE foi devidamente divulgada durante o segundo semestre de 2018. A temática proposta arrola a discussão conceitual crítica que vem sendo feita durante essa década de existência do NECC, o qual privilegiou, como atestam tanto as pesquisas realizadas, quanto as temáticas de todos os CADERNOS já publicados, uma tendência cultural que contemplasse os lugares fronteiriços, ou periféricos como a América Latina. Discutir acerca dessa temática também convoca a presença de uma série diferenciada de produções conceituais que têm emergido dos diferentes cantos do mundo atual. Tais produções, por sua vez, além de trazerem inscritas em seu corpo as nuances de uma epistemologia mais específica, também podem não endossar os postulados teóricos e críticos de uma tendência crítica mais moderna. Logo, entra no bojo da discussão proposta, a indagação acerca de qual seria a tendência epistemológica que mais se ajustaria às produções artísticas que vêm emergindo no mundo nos dias atuais. Em todo caso,

sobressaem na discussão conceitos que, a seu modo, rompem com velhos conceitos modernos, uma vez que estes não dariam mais conta de compreender a proposta política que vem inscrita no corpo artístico juntamente com sua proposta estética e cultural. Não por acaso, várias das temáticas já contempladas pelos CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS endossam a proposta agora lançada sobre **ESTAR-SEND O – NÃO-EUROPEU** nos dias de hoje, quando a *exterioridade conceitual, o desprendimento epistêmico e os saberes outros* tomam conta do presente, tanto nos grandes centros do país e do mundo, quanto nas periferias emergentes e não menos subalternas. Esperamos, desde já, que a temática proposta traga uma discussão conceitual que acabe por enriquecer, ainda mais, os postulados teóricos e críticos que nos ajudem a compreender a *diversalidade de modos outros de pensar e de fazer que resultam na produção dos saberes, das artes e das culturas*.



NORMAS EDITORIAIS

Papers, Artigos, Ensaio e Leituras Críticas

ISSN – 1984-7785

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 mestrados, especialistas, graduados e/ou graduandos desde que acompanhados de um primeiro autor com titulação mínima de doutor ou titulação correspondente em caso de títulos internacionais. Já para a submissão de *Leituras Críticas a partir de obras selecionadas pelos Editores e a Comissão Organizadora* a serem publicadas nos CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS, os autores **convidados** devem ter a titulação mínima de doutor e/ou doutorandos, mestres e/ou mestrados 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 mestrados) a sua.

Os trabalhos, que podem ser redigidos em português, espanhol, inglês e francês, são submetidos ao Conselho Editorial e devem atender às seguintes normas editoriais dos CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS:

- 1.** Atenderem 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 Leituras Críticas publicados passam a ser propriedade da revista, ficando sua reprodução total ou parcial e a tradução dos mesmos, escritos em outra língua que não o português para

o idioma brasileiro, sujeitos à autorização dos Editores e da Comissão Organizadora.

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 e coautores.

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** – neccadernos@gmail.com – com uma cópia para o email marcosbessa2001@gmail.com, e/ou submetidos na página dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** na **Plataforma SEER** – <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/index> – padronizados, **234** **impreterivelmente**, da seguinte forma:

- Quando submetidos trabalhos pelos emails dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** – neccadernos@gmail.com – com uma cópia para o email marcosbessa2001@gmail.com, **TODOS/TODAS** autores e coautores devem ser identificados em Nota de Rodapé (ver item a seguir que trata do padrão de identificação);
- Quando submetidos trabalhos por meio da Plataforma SEER – <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/index> – dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS**, **TODOS/TODAS** autores e coautores devem ser cadastrados com os dados solicitados;
- 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; Ex: **TÍTULO: subtítulo do título;**
 - Do primeiro título (seja em português ou em outra língua) é possível a inserção de uma nota, remetida ao pé de página, **apenas** com uma das informações a respeito do texto: 1) se publicado em jornais; 2) se apresentado em congressos ou 3) se for uma tradução e/ou republicação de texto publicado em língua estrangeira fora do Brasil. (Nestes casos a referência da publicação/apresentação da primeira versão deve vir nas referências bibliográficas do trabalho);
- 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 e/ou coautores, **apenas** com nome completo, filiação institucional, com grupo de pesquisa (se for o caso), número do ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0000-0000-0000>. Email: fulanodetal@provedor.com; Ex: **Fulano de tal**¹;

¹ Fulano de tal é professor(a) da Universidade Tal, membro do grupo de pesquisa tal. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0000-0000-0000>. Email: fulanodetal@provedor.com.

● **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-chave (na língua correspondente a cada “resumo” – seja na língua materna do trabalho submetido – *palavras-chaves, 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;

☐ os Termos Introdutórios devem ser grafados, dois espaços depois das últimas palavras-chave (estrangeiras ou em português – se for o caso de texto em língua estrangeira), em fonte **CALIBRI**, tamanho 11, em negrito, alinhado à esquerda, espaçamento: antes 0 pt e depois 6 pt. Usando CAXIA ALTA PARA PRIMEIRA PARTE e caixa baixa para o restante – se for o caso; Ex: **INTRODUÇÃO: continuação do subtítulo introdutório;**

☐ 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 0 pt 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,

recoo 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 0 pt e depois 6 pt. (NUNCA utilizar a tecla TAB para recuo);

▣ se houver subtítulos no corpo do texto, dar 2 (dois) espaços simples entre ele e o texto anterior e deve estar na fonte **CALIBRI**, tamanho 11, alinhamento, em negrito: esquerdo, espaçamentos, antes 0 pt e depois, de 6 pt; Ex: **SUBTÍTULO: continuação do subtítulo**;

▣ não há número limite de inserção de imagens, mas as mesmas serão publicadas em PB no caso de impressão dos Cadernos e mantidas coloridas (quando assim enviadas) na versão *online*;

● 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** 11, em negrito. Alinhamento: justificado sem recuos e com espaçamento depois de 6 pt.

▣ Todas em fonte Times New Roman, tamanho 11, alinhamento: justificada, entre linhas simples e espaçamento depois de 6 pt;

▣ livros: nome do autor, título do livro (em itálico, local de publicação, editora, data da publicação). Ex: COELHO, José Teixeira. *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*”. In: *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.

- Autores que assim considerarem poderão utilizar o **TEMPLATE PARA SUBMISSÃO – CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** – disponível na **Plataforma SEER** – <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/index> – na página dos Cadernos.

OBSERVAÇÕES IMPORTANTES

□ Os *Papers*, Artigos, Ensaios e Leituras Críticas passarão por uma revisão de **diagramação e formatação** dos Editores para adequação à publicação;

□ Os *Papers*, Artigos, Ensaios e Leituras Críticas para 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 uma cópia para o email marcosbessa2001@gmail.com, e/ou submetidos na página dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** na **Plataforma SEER** – <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/index> – que será submetida ao conselho da Revista, não tendo, assim, a garantia de publicação;

□ Os *Papers*, Artigos, Ensaios e Leituras Críticas 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** mediante ainda consulta prévia aos autores.

texto, Corpo do texto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS – ou – BIBLIOGRAFIA – ou REFERÊNCIAS

(SEM adentramento e/ou recuo de parágrafos) **Retirar esta informação após a formatação do texto.**

SE LIVRO COMPLETO: Retirar esta informação após a formatação do texto.

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: Retirar esta informação após a formatação do texto.

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) *Titulo 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

244

SE REFERÊNCIA RETIRADA DA INTERNET: Retirar esta informação após a formatação do texto.

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.

No caso da Lista de Referências valem as regras vigentes da ABNT – Associação Brasileira de Norma Técnica. **Retirar esta informação após a formatação do texto.**

1. As correções linguísticas e gramaticais são de inteira responsabilidade dos autores e coautores. Retirar esta informação após a formatação do texto.