



CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS

Fazer-Sendo – Não-Europeu

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**
Florescia Garramuño - **UBA**
Gayatri Chakravorty Spivak – **Columbia University**
Ivete Walty – **UFMG**
Ilena Rodriguez – **Ohio State University**
John Beverley – **University of Pittsburgh**
Luiz Carlos Santos Simon – **UEL**
Mária Antonieta Pereira – **UFMG**

Maria Zilda Ferreira Cury - **UFMG**
Paulo Sérgio Nolasco dos Santos – **UFGD**
Rachel Esteves Lima – **UFBA**
Renato Cordeiro Gomes – **PUC - Rio**
Silviano Santiago – **UFF**
Tracy Devine 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 Noranha, 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.

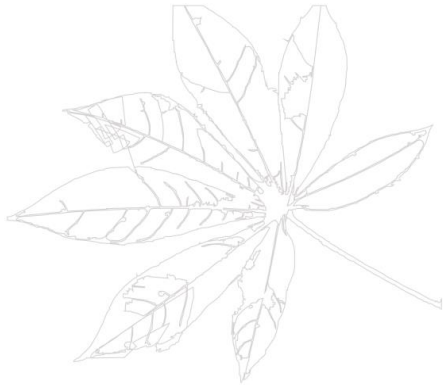
]. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.



CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS

Fazer-Sendo – Não-Europeu

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



EDITORIAL

Depois de todas as temáticas abordadas — 1º volume: Estudos culturais (abril de 2009); 2º volume: Literatura comparada hoje (setembro de 2009); 3º volume: Crítica contemporânea (abril de 2010); 4º volume: Crítica biográfica (setembro de 2010); 5º volume: Subalternidade (abril de 2011); 6º volume: Cultura local (dezembro de 2011); 7º volume: Fronteiras culturais (abril de 2012); 8º volume: Eixos periféricos (dezembro de 2012); 9º volume: Pós-colonialidade (abril de 2013); 10º volume: Memória cultural (dezembro de 2013); 11º volume: Silviano Santiago: uma homenagem (abril de 2014); 12º volume: Eneida Maria de Souza: uma homenagem (dezembro de 2014); 13º volume: Povos indígenas (abril de 2015); 14º volume: Brasil\Paraguai\Bolívia (dezembro de 2015); 15º volume: Ocidente/Oriente: migrações; 16º volume: Estéticas periféricas (abril de 2016); 17º volume: Cultura urbana; volume 18º: Tendências teóricas do século XXI; volume 19º: Tendências artísticas do século XXI; 20º: Exterioridade dos Saberes: NECC 10 ANOS; 21º: Pedagogias descoloniais; 22º: Corpos epistêmicos; 23º: Ensaio biográfico; volume 24º: Despoéticas, Despolíticas, Desobediências; volume 25º: Crítica biográfica fronteiriça — os **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** voltam-se para **FAZER-SENDO – NÃO-EUROPEU**, por entender que essa temática enseja uma discussão conceitual crítica de ordem fronteiriça ou descolonial. Tal discussão implica um modo outro de pensar, de fazer e de teorizar, sempre passando por uma epistemologia outra, ainda não contemplada pela epistemologia moderna, ou seja, pela epistemologia que levou à exaustão a prática da desconstrução conceitual. No plano do “podemos pensar os

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

Edgar César Nolasco & Marcos Antônio Bessa-Oliveira

SUMÁRIO

SER PROFESSOR NO PIBID: um espaço heterotópico na instituição de ensino

Angélica Cristina Rivelini-Silva & Moisés Alves de Oliveira 9 - 27

MOVIMENTOS ANTIVACINA: dilema social e contrapontos da história

Cilene Gomes, Micael Henrique da Silva Santos, Valéria Regina Zanetti, Aline Cristina Gomes da Costa & Bianca Siqueira Martins Domingos 29 - 45

SABERES, AFAZERES E CRENÇAS DE MULHERES BENZEDEIRAS: uma revisão sistemática da produção científica recente

Daniel Luciano Gevehr, Amanda Scalcon Bitencourt & Carlos Fernando Jung 47 - 65

UMA TEORIZAÇÃO EM TORNO DE UM PENSAMENTO PRÓPRIO PARA A CRÍTICA BIOGRÁFICA FRONTEIRIÇA: a condição do estar e do pensar a partir da fronteira-sul

Edgar César Nolasco 67 - 92

OS ESTUDOS CULTURAIS NA EUROPA E NA AMÉRICA LATINA: precursores e perspectivas críticas de um campo de pesquisa

Gustavo Menon 93 - 109

DE UMA TOUCA ALFA À INVASÃO DO CAPITÓLIO: identidades como processos relacionais e abertos

Juracy Assmann Saraiva & Isaque Gomes Correa 111 - 123

ARTEVÍRUS (COVID-19) EM CONTEXTOS DE FRONTEIRAS DIVERSAS: a pandemia em movimento da China à Mato Grosso do Sul (Brasil)

Marcos Antônio Bessa-Oliveira 125 - 151

NELISITA: NARRATIVAS NYANEKA, DE RUY DUARTE DE CARVALHO:

Reflexões sobre linguagem e discurso cinematográficos

Maria Geralda de Miranda & Ana Mafalda Leite..... **153 - 174**

CURADORIAS INDÍGENAS. Sobre a arte curandeira

Sabrina Fernandes Melo, Gloria Alejandra Guarnizo Luna & Maria

Bernardete Ramos Flores..... **175 - 190**

**O BRASIL DE BOLSONARO: breves considerações sobre o
nacionalismo e a identidade nacional brasileira**

Valéria Regina Zanetti & Rafael Lalli **191 - 210**

ARQUIVIVÊNCIA NOS ENTRE-LUGARES DA CRÍTICA LITERÁRIA:

Silviano Santiago hoje

Fábio do Vale & Edgar César Nolasco **211 - 227**

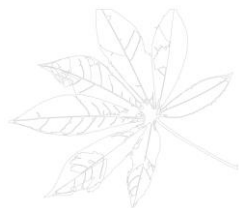
SOBRE A PRÓXIMA EDIÇÃO

Editor, Editor Assistente & Comissão Organizadora..... **229 - 230**

8

NORMAS EDITORIAIS

Papers, Artigos, Ensaios e Leituras Críticas..... **231**



**SER PROFESSOR NO PIBID: um espaço heterotópico na instituição
de ensino**

**BEING A TEACHER AT PIBID: a heterotopic space in the teaching
institution**

**SER DOCENTE EN PIBID: un espacio heterotópico en la institución
educativa**

Angélica Cristina Rivelini-Silva¹ & Moisés Alves de Oliveira²

Resumo: O presente artigo propõe uma análise do espaço discursivo de formação inicial de professores no PIBID/Química de uma universidade federal, com o objetivo de entendê-lo enquanto espaço de práticas e formação de sujeitos. As análises de deram como base nas práticas discursivas dos bolsistas. Fundamentados teórica e metodologicamente em Foucault, busca-se os modos que permitem ao PIBID ser entendido como uma heterotopia e o tornam um espaço de multiplicidades e de experiências. No processo de serem/estarem PIBIDianos os bolsistas são tão produtores dos discursos e das materialidades que produzem e põe em circulação, tanto quanto o próprio projeto institucionalizado.

Palavras-chave: PIBID. Heterotopia, dispositivo, formação inicial de professores.

¹Dra. Angélica Cristina Rivelini-Silva professora na Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), integrante do Grupo de Pesquisa – Laboratório de Inovação Didática e Tecnológica no Ensino de Química (LIDTEQ). ORCID iD: 0000-0003-1050-8003. Email: arivelini@utfpr.edu.br.

² Dr. Moisés Alves de Oliveira é doutor professor na Universidade Estadual de Londrina (UEL), integrante do Grupo de Pesquisa em Estudos Culturais da Ciência e Educação (GECCE). ORCID iD: 0000-0003-0102-9385. Email: moises@uel.br.

Abstract: This article proposes an analysis of the discursive space of initial teacher education in the PIBID/Chemistry of a federal university, with the objective of understanding it as a space for practices and formation of subjects. The analyzes were based on the discursive practices of the scholarship holders. Theoretically and methodologically based on Foucault, we seek ways that allow PIBID to be understood as a heterotopia and make it a space of multiplicities and experiences. In the process of being PIBIDians, the scholarship holders are as much producers of the discourses and materialities they produce and put into circulation, as much as the institutionalized project itself.

Keywords: PIBID. Heterotopia, device, initial teacher education.

Resumen: Este artículo propone un análisis del espacio discursivo de la formación inicial docente en el PIBID/Química de una universidad federal, con el objetivo de comprenderlo como espacio de prácticas y formación de sujetos. Los análisis se basaron en las prácticas discursivas de los becarios. Con base teórica y metodológica en Foucault, buscamos caminos que permitan entender el PIBID como una heterotopía y convertirlo en un espacio de multiplicidades y experiencias. En el proceso de ser PIBIDianos, los becarios son tanto productores de los discursos y materialidades que producen y ponen en circulación, como del propio proyecto institucionalizado.

Palabras clave: PIBID. Heterotopía, dispositivo, formación inicial del profesorado.

10

INTRODUÇÃO

Estamos em uma época em que o espaço se oferece a nós sob a forma de relações de posicionamentos (FOUCAULT, 2015, p. 429).

A construção do espaço discursivo que constitui e envolve o Programa de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID), nas instituições de ensino superior (IES), são espaços fecundos para discussão e análise dos dispositivos que regulam seus modos de funcionamento e o processo de ser/estar bolsistas do programa. Embasados no pensamento do filósofo Michel Foucault propõe-se uma análise das práticas discursivas observadas e registradas nas atividades rotineiras de um dos subprojetos PIBID-Química de uma universidade federal do interior do Paraná.

Para esta proposta a construção do espaço discursivo do programa é estudado como meio de compreender os processos de formação do espaço como

uma heterotopia, uma vez que é a partir do “momento em que se pode analisar o saber em termo de região, de domínio, de implantação, de deslocamento, de transferência, [que] pode-se aprender o processo pelo qual o saber funciona como poder e produz os seus efeitos” (FOUCAULT, 2013o, p. 251). São os efeitos do pertencimento ao espaço discursivo do PIBID e os posicionamentos estabelecidos que foram analisados nas práticas do grupo.

Como isso, busca-se um entendimento para os modos em que as práticas discursivas e não discursivas que envolvem os bolsistas do subprojeto vão construindo um espaço heterotópico, espaço de contestação e oposição ao instituído na licenciatura do curso ao qual o PIBID está vinculado.

POR UM COMEÇO heterotópico

A palavra heterotopia como ferramenta filosófica, foi utilizada por Foucault e pode ser compreendida como os espaços com múltiplas camadas de significação e cuja complexidade não podem ser vistas imediatamente. O conceito de heterotopia foi desenvolvido por Foucault, pela primeira vez no livro “As palavras e as coisas”³ ao descrever uma “desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis” quando fala da improvável e fascinante enciclopédia chinesa inventada por Borges que classificava os animais de forma controversa (DEFERT, 2013, p. 35).

Ele também a apresentou em uma série radiofônica chamada de “Cultura Francesa”, para a qual fora convidado à falar sobre utopia e literatura em 1966, a partir desta série recebeu um convite para uma conferência sobre estudos da arquitetura na Tunísia, essa fala aconteceu no ano 1967, mas o texto resultante só recebeu autorização para ser publicado em 1984. Outros dois textos foram publicados por Defert⁴ e chegam ao Brasil em 2013, “O corpo utópico” e “As heterotopias”, que retomando as ideias dos trabalhos anteriores.

³ O livro *As palavras e as coisas*, foi publicado em 1966, o exemplar que utilizamos nesse trabalho é a 8ª edição, impresso em 1999.

⁴ Daniel Defert companheiro de Michel Foucault, foi quem preparou e publicou os textos.

Nesses textos, Foucault apresenta a heterotopia como uma utopia⁵ realizável, localizável e experimentável. A utopia seria, pois, um lugar fora de todos os lugares, mas o lugar onde se teria a beleza, a retidão, a limpeza, a luz, a transparência e a potência. O lugar dos sonhos, das fadas, dos duendes, dos monstros, e das possibilidades infinitas de progresso e superação (FOUCAULT, 2013g).

O conceito foi usado por Foucault no âmbito da literatura, ao afirmar que ela “seria uma via de acesso entre a linguagem e o sujeito” (MIRANDA e NAVARRO, 2014, p. 116). Mas, posteriormente na transmissão radiofônica de 1966, “Foucault faz um uso totalmente diferente de sua noção de heterotopia” ela que inicialmente em as Palavras e as coisas” funciona como análise do discurso, agora serve a “análise dos espaços” (DEFERT, 2013, p. 37). Os espaços como elementos juntados de partes, de escombros de diversos outros, pertencentes a gêneros e estilos diferentes, como algo que foge às regras e normas instituídas.

As heterotopias são lugares de passagem que nos colocam em contato com muitos outros lugares (GALLO, 2007). O navio, por exemplo, não é onde se vive, mas nele se tem contato com uma variedade de locais, assim também a biblioteca, a casa de repouso, os jardins, cinemas e teatros, as colônias de férias, as festas, a escola e a universidade.

A partir do livro “Vigiar e Punir”, publicado em 1975, as análises foucaultianas sobre o espaço vão ganhando nova visibilidade ao ser encarado como “lugar de uma dupla articulação do poder sobre o corpo do indivíduo e do saber ao poder” (DEFERT, 2013, p. 46-47). Nesse contexto retoma-se as heterotopias, na escola de arquitetura de Veneza, como o estudo sobre os espaços e o chamam de “Il dispositivo Foucault⁶”. A “história dos poderes é uma história dos espaços através dos quais o poder se mostra” (DEFERT, 2013, p. 46-47), o poder não possui um lugar específico, assim “o não lugar do poder situa-se no centro de uma infinidade de localizações heterotópicas” (p. 48). A partir dessas

⁵ O entendimento de utopia seria como o imaginário, o espaço em que se realiza uma sociedade de felicidade “certas tendências consideram importante combinar uma crítica dos presentes arranjos sociais com a visão utópica de uma sociedade alternativa, na qual se realizaria o ideal de uma sociedade mais justa e igualitária” (SILVA, 2000, p. 109).

⁶ O dispositivo Foucault.

proposições a heterotopia torna-se central para as pesquisas foucaultianas, “não se combate mais o poder, doravante investido em uma miríade de localizações (dispositivos), mas a tirania das teorias globalizantes” (Idem).

Nesse sentido, Foucault fala que seria necessário

fazer uma história dos espaços - que seria ao mesmo tempo uma história dos poderes, que estudasse desde as grandes estratégias da geopolítica até as pequenas táticas do *habitat*, da arquitetura institucional, da sala de aula ou da organização hospitalar, passando pelas implantações econômico-políticas. É surpreendente ver quanto o problema do espaço levou tanto tempo para aparecer como um problema histórico-político: ou o espaço era remetido à ‘natureza’ – ao dado, às determinações primeiras, à geografia física, ou seja, a um tipo de camada ‘pré-histórica’, ou era concebido como local de resistência ou de expansão de um povo, de uma cultura, de uma língua ou de um Estado. Em suma, analisava-se o espaço como solo ou como ar; o que importava era o substrato ou as fronteiras (FOUCAULT, 2013b, p. 322).

As heterotopias funcionam segundo regras que as regulam, aqui se baseia a proposição de olhar para PIBID-Química como uma construção heterotópica ao pensar que em seu funcionamento se constroem modos de ser/estar pois, “[...] cada heterotopia tem um funcionamento preciso e determinado no interior da sociedade, e a mesma heterotopia pode, segundo a sincronia da cultura na qual ela se encontra, ter um funcionamento ou outro” (FOUCAULT, 2015, p. 432).

Propõem-se buscar nesse conceito foucaultiano, pouco explorado e controverso, outras possibilidades para pesquisas com o PIBID, ao pensá-lo como espaço de múltiplas possibilidades na contradição que se estabelece entre o institucionalizado e o heterotópico.

UM POUCO SOBRE O Pibid

O programa PIBID está entre as diversas políticas públicas e ações governamentais propostas com o intuito de melhorar a formação de professores no Brasil (GATTI, 2011). Ele foi oficialmente anunciado em julho de 2007, mas sua implantação nas Instituições de Ensino Superior (IES) ocorreu apenas em 2009, após a aprovação das propostas por um edital de seleção da CAPES. Ele traz como premissas valorizar, fomentar e fortalecer a formação inicial e continuada de professores. O Plano Nacional de Formação de Profissionais do Magistério da Educação Básica (EB), propõem em seus textos a formação de parcerias entre as

IES e a EB por meio de cooperações que promovam novos modos para a formação de professores (VERDUM, 2014).

Com o projeto propõe-se uma formação contextualizada, focando na relação entre as teorias educacionais e as práticas docentes, sugerindo a existência de uma dicotomia entre elas. Nesse cenário, o PIBID se apresenta como política pública capaz de criar as pontes e minimizar esse distanciamento, um desejo moderno de atribuir autonomia aos bolsistas que se encontram submersos em regras institucionais.

Tendo seu funcionamento nas IES, mais especificamente nos cursos de licenciatura dessas instituições, o PIBID construiu um espaço discursivo ao se colocar como programa de formação de professores, outro em relação as licenciaturas já tão instituídas e estudadas. Ao analisar o discurso que envolve o programa e constrói seus modos ser percebesse pequenos movimentos no interior do programa, movimentos que não rompem como grandes acontecimentos, mas que são produtivos ao negarem posicionamentos instituídos e que se tornam produtores ao resinificarem os discursos totalizantes.

Analisar o espaço discursivo demanda uma maneira de olhar e de entender sua constituição, esse olhar se deu com a utilização do conceito de heterotopia, como espaço outro de formação de professores em oposição aos cursos de licenciatura. Os efeitos de pertencimento que envolvem e produzem os discursos dos bolsistas ao participarem do programa compõem o *corpus* analítico apresentado.

A pesquisa foi desenvolvida por um período de doze meses, contando com observação, registro de áudio e vídeo, além do acesso aos documentos institucionais e relatórios entregues pelos bolsistas. Contou com a participação de doze bolsistas de Iniciação à Docência (ID) alunos do Curso de Licenciatura em Química, identificados no texto como ID de 1 até 12 (ID1, ID2, ID3...), uma

Coordenadora de Gestão (CG) e uma Coordenadora de Área (CA)⁷ professoras da Licenciatura em Química⁸.

Seguindo as inspirações foucaultiana, a pesquisa se deu sem a intenção de traduzir o observado, ela funcionou como a própria história recente construindo o objeto da pesquisa ao apreender as práticas do grupo PIBID estudado. Trabalhar com as teorias de Foucault revela as possibilidades dos estudos relacionados ao espaço discursivo, ao espaço-tempo e a história que estão presentes em diversas de suas obras (2013b, 2013f, 2013g, 2013o, 2015). Essa obsessão justifica-se pelo fato de Foucault afirmar que, por meio desses estudos tenha entendido as relações existentes entre o poder e o saber.

ESPAÇO PIBID COMO heterotopia

“as heterotopias confundem a linguagem e perturbam nosso entendimento, mas, ao mesmo tempo, abrem a possibilidade de novos pensamentos, novas representações e novos insights acerca do mundo que nos rodeia”

(VEIGA-NETO, 2007, p. 249).

15

A frase de Veiga-Neto inspira olhar as práticas PIBIDianas⁹ partindo do conceito de heterotopia e perceber nelas outros modos de ser, possibilidades outras, não como uma apologia ao programa e seus objetivos que prometem melhorias no processo formativo dos futuros professores, mas como multiplicidade de relações e de outros posicionamentos frente ao instituído nas licenciaturas.

Representa ainda, olhar para o PIBID-Química e para suas práticas partindo de outras possibilidades, novas representações e buscando maneiras diferentes de

⁷ Iniciação à docência – estudantes de licenciatura das áreas abrangidas pelo subprojeto. Coordenação de área – professores da licenciatura que coordenam subprojetos. Coordenação de área de gestão de processos educacionais – professor da licenciatura que auxilia na gestão do projeto na IES.

⁸ Eles concordaram com a pesquisa e autorizaram sua realização com assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

⁹ PIBIDIANOS E PIBIDIANAS – formas de chamar os participantes do programa PIBID.

pensar o mesmo nas pesquisas. E reolhar/repensar o espaço num exercício teórico em trazer o conceito de heterotopia para a situação que analisamos. Como apresentado anteriormente, a motivação para esta empreitada nasce com a percepção de pequenos movimentos no interior do programa, movimentos que não rompem como grandes acontecimentos, mas que são produtivos ao negarem posicionamentos instituídos e são produtores ao resinificarem os espaços outrora assumidos como potentes discursos totalizantes. Dentre eles as IES, as escolas de ensino básico, os programas de formação de professores e os cursos de licenciatura.

Mas analisar o PIBID como heterotopia demanda um olhar demorados e minuciosos, pois os espaços institucionais são vistos como “planificado, organizado, disciplinado, controlado. Produzir heterotopias aí significa inventar outros espaços, para além da organização e do controle instituído” (GALLO, 2007, p. 100). Fazer com que surjam outros espaços-tempos em que as relações se instituem de forma diferente permitindo que provoquem acontecimentos.

Os posicionamentos assumidos pelos bolsistas levam a compreensão do PIBID-Química, dos modos de ser professor/PIBID e as comparações que são estabelecidas na relação teoria/prática ao traçarem um outro desenho para o programa que não o previsto nos editais. Mas, como seria isso? Para explorar o PIBID com as lentes da heterotopia é preciso identificá-lo como tal, procedimento orientado pelos seis princípios descritos no conceito.

Sobre a heterotopia Foucault (2015), apresenta-a como uma “descrição sistemática que teria por objeto, em uma dada sociedade, o estudo, a análise, a descrição, a ‘leitura’[...] desses espaços” (p. 433). E a esse processo de descrição deu o nome de “heterotopologia” e associou seis princípios que precisam ser olhados ao analisar os espaços heterotópicos. Resumindo, a ‘ciência’ que estuda as heterotopias foi chamada de heterotopologia e essa por sua vez, tem seis princípios de análise. Os princípios serão apresentados no decorrer da análise.

Ao examiná-los será possível identificar as condições em que o PIBID pôde ser estudado como heterotopia. Pois, apesar de ser institucional o programa é construído por um grupo de alunos da licenciatura que desvia a média, eles criam outras relações pedagógicas, outras maneiras de fazer e ser em uma simultânea existência com os modelos instituídos. Ao criarem outras relações pedagógicas, estabelecem um regime de práticas, que funcionam no regime construído no PIBID e elas se estabelecem num conjunto exercido sutilmente no cotidiano.

Acionar o conceito de heterotopia como ferramenta para olhar o programa implica em deslocar a visão sobre o espaço que vai pouco a pouco sendo construído e demanda desvelar os posicionamentos que corriqueiramente permeiam as fronteiras e são calados por discursos de centro. O programa procura seguir seus objetivos institucionais e mantê-los em evidência, como na fala da Coordenadora CG: “Um dos objetivos do PIBID é inserir vocês nesta ‘realidade’, o que tiver de bom aproveitem para vocês o que não for, joga fora”. (Registros de campo 08/10/2013). Mas a que realidade se referia? Verdade construída à distância, na universidade, na sala do PIBID?

As relações estabelecidas entre a coordenadora e os bolsistas acionam o ‘arquivo professoral’¹⁰, e vão construindo uma verdade sobre o que é ser professor e o que funciona nessa rede. Assim, ao falar sobre a realidade da escola, a coordenadora relembra os bolsistas das discussões sobre as belezas do magistério, mas também, sobre as dificuldades enfrentadas. E ao aconselhar os bolsistas a utilizarem o que tiver de bom, ela se refere as técnicas utilizadas pelos professores supervisores¹¹ durante as aulas observadas. E ao sugerir que joguem fora o que não servir, ela os coloca em um posicionamento que se opõe ao objetivo do programa, cria uma ruptura com o discurso de que é preciso associar a teoria e a prática, essa ruptura pode ser entendida ao solicitar que eles abandonem as práticas que não condizem com o tornar-se ‘professores melhores’. O grupo constrói um outro posicionamento frente as instituições escolares, que é refletido na fala da Bolsista ID2: “Acho que nós somos capazes de dar aula melhor que estes professores que estão aí!”.

Em suas falas observasse que os bolsistas se deslocam, rompem com as evidências espaciais e temporais para fazerem surgir um espaço em que a utopia de formação de professores se materializa, se apresentando como o espaço da formação desejada. Com isso, deslizam entre as fronteiras do instituído pois ele não é o espaço da Universidade, nem tão pouco o Colégio, ele não se refere a uma instituição ao mesmo tempo que é completamente institucionalizado. O espaço

¹⁰ Arquivo professoral foi entendido como os discursos que ganham materialidade ao serem reforçados na prática de fazer pesquisa/professor. Eles, e outros tantos modos de pesquisa, a mídia e as disciplinas pedagógicas são constituintes do que chamaremos de ‘arquivo professoral’.

¹¹ São os professores do Ensino Médio que recebem os PIBIDIANOS nas aulas das escolas estaduais.

que vão construindo heterotópico não pode ser pensado/visto como o espaço do PIBID – não aquele descrito nos editais da CAPES – porque não é esse o espaço que ele ocupa. Seu espaço se constrói na produtividade e nas micro relações estabelecidas “nos entres”, entre ser licenciando e bolsista, entre o programa e a universidade, entre o programa e escola, entre os próprios bolsistas e tantos outros entres.

Os bolsistas vão projetando no PIBID o espaço ideal de formação, pois se constrói no imaginário deles e coexiste com a Licenciatura que tem seu papel bem estabelecido na formação com suas técnicas e teorias. Já o papel desse regime heterotópico é criar um outro espaço, “um outro espaço real, tão perfeito, tão meticuloso, tão bem arranjado quanto o nosso é desordenado, maldispuesto e confuso. Isso seria a heterotopia não de ilusão, mas de compensação” (FOUCAULT, 2015, p. 437-438), ao permitir aos bolsistas que se coloquem em um espaço discursivo de formação de um professor melhor que aquela que não está no PIBID, e ainda, melhor que o professor que já está na escola e é criticado por suas práticas docentes. O bolsista se percebe em um espaço que compensa a ou amplia seu processo formativo.

Foucault (2015), descreve que cada heterotopia tem um funcionamento preciso e determinado no interior da sociedade. Essa intervenção de Foucault nos serve à perfeição para a discussão do funcionamento do PIBID. Chamemos esse espaço determinado de *dispositivos pedagógicos*¹² na sua função cirúrgica de regular o funcionamento do PIBID. Os bolsistas e as coordenadoras criam seus dispositivos e os fazem trabalhar como centralidade no processo de formar professores, eles são relacionados à didática, à avaliação e aos modos de ensinar colocados em cena e acionados como verdades do ser um bom professor.

Observando a fala de um bolsista.

[...] tentar experimentar um pouco da aula de um modo diferente; estar um pouco mais perto da realidade em uma sala de aula; aprender de um modo diferente. Participar do PIBID, acredito que será um aprendizado totalmente único, que irá me

¹² Dispositivos pedagógicos foram pensados como qualquer espaço em que se permite a constituição ou transformação da experiência de si. “Qualquer lugar no qual se aprendem ou se modificam as relações que o sujeito estabelece consigo mesmo” (Larrosa, p. 57). O processo de tornar-se bolsista com caráter pedagógico que implicariam no estabelecimento de caminhos para a realização de uma formação do sujeito.

proporcionar um destaque maior, comparado com meus colegas [...], esse destaque está relacionado a experiência que irei vivenciar. (Relatório anual, Bolsista ID3).

Ele se coloca como ator de uma grande rede de significações, em que, como membros do grupo estão em outros espaços, e que agora, terá mais destaque com os colegas no Câmpus. A heterotopia PIBIDiana cria uma condição de pertencimento e de função em relação aos seus participantes e o todo da universidade. Seu funcionamento se estabelece ao criar a condição que permite aos bolsistas experimentar ser/estar professor no programa e poder com isso reforçar os discursos que por lá circulam, como o de ser um espaço destinado a formação de professores que inter-relacionam as teorias a prática ao vivenciarem mais momentos nas escolas parceiras.

A heterotopia tem o “poder de justapor em um só lugar real vários espaços e só são possíveis pois se oferecem sob a forma de relações de posicionamento” (FOUCAULT, 2015, p. 241). Os meios que levam a relação de posicionamento, quais os outros espaços que atravessam e como se relacionam é o que procuramos entender/conhecer, pois são eles, em seus acontecimentos, que vão constituindo o espaço PIBID.

Esses acontecimentos são a multiplicidade que admite diversos termos heterogêneos, que estabelecem conexões, e a relação entre eles e dão a condição do que Deleuze chamou de co-funcionamento (DELEUZE e PARNET, 1998, p. 9). A justaposição de espaços e seu co-funcionamento é pensado ao entendermos o espaço PIBID/Ap como atravessado por outros espaços e posicionamentos. Precisamos olhar a relação existente entre eles, relação que permite seu mútuo funcionamento.

Foucault usa como exemplo os teatros que colocam em um cenário, em um único espaço, uma série de lugares estranhos uns aos outros. O exemplo do teatro, pode ser comparado a preparação do PIBIDiano/professor e sua atividade, por vezes, suas aulas/propostas de ensino se comparam a uma peça teatral, no momento da aula ‘ele’ se mascara/transveste professor. Conforme falado anteriormente o bolsista, se apropriou de diversas técnicas, termos e rituais treinados nos modos de funcionamento do espaço PIBID, aquele que sabe como organizar sua escrita e raciocínio na lousa, aquele que tem um tom de voz adequado, aquele que tem conhecimento químico, sabe usar as técnicas da didática, aquele que deve se apresentar como amigo, médico, psicólogo, pai, mãe e ainda se colocar na posição de uma autoridade para educar outros.

O espaço olhado como posicionamento em substituição à busca por sua extensão ou a uma localização física, foi produtivo para o trabalho. Entender como os posicionamentos dos pibidianos co-funcionam, foi central para afirmar que o PIBID-Química funciona como a justaposição dos espaços. Uma vez que Foucault propõe a relação do conceito de heterotopia com o tempo, no PIBID há o tempo de participação previsto no edital (24 meses, prorrogáveis por mais 24), mas também está limitado ao período em que o aluno se mantiver efetivamente matriculado no curso de Licenciatura em Química.

A heterotopia PIBIDiana é entendida na pesquisa como de passagem, especialmente como espaço da experiência, que tem um marcador de tempo e de constituição do sujeito e que serve de compensação ao ser projetado como um espaço que simula e se relaciona com as condições do colégio e da universidade, aparentando um ambiente ideal e adequado a formação dos bolsistas enquanto professores melhores.

Ainda é necessário pensar que as heterotopias supõem sempre um sistema de abertura e nesse processo só se adentra em um espaço – heterotópico - após certa permissão ou ao se cumprir rituais que lhes são próprios. Para ser um PIBIDiano os alunos da Licenciatura devem se submeter ao ritual de seleção, devem inscrever-se, entregar seus históricos acadêmicos e responder ao questionário confessando-se desejoso em ser bolsistas. Após essa primeira etapa os candidatos ainda são submetidos a uma entrevista com as coordenadoras e precisam, nesse ritual, mostrarem-se merecedores de ocupar os espaços vacantes. E após adentrar, manter-se nesse espaço, demanda reforçar os rituais e manter um regime discursivo que sustente a heterotopia e suas práticas.

Foucault (2015) chamou de último traço das heterotopias a relação que elas estabelecem ao espaço restante, uma função. A heterotopia PIBIDiana não é o espaço da Universidade, tampouco do Colégio, ele não se refere a uma instituição ao mesmo tempo que é completamente institucionalizado. O espaço heterotópico não pode ser pensado/visto como o espaço do PIBID – não aquele descrito nos editais da CAPES – porque não é esse o espaço que ele ocupa. A heterotopia PIBIDiana, esta sim, permeada por todos esses espaços, mas ela se mascara, transveste-se sempre que procuramos caracterizá-la fortemente. Pensando nisso, é preciso dizer que toda a descrição feita no texto representa fragmentos e sutilezas da heterotopia, pois todas as vezes foi preciso paralisá-la para descrevê-la, e então,

já não se tratava mais do mesmo espaço novos posicionamentos eram estabelecidos e outros modos de ser PIBID/Ap construídos.

PIBID/Química não pôde ser entendido unicamente como espaço planejado, que segue orientações institucionais, contempladas pelo projeto institucional ou orientada pelos objetivos das diretrizes para formação de professores. A heterotopia PIBID produz outros espaços, que coexistem aos espaços e regras institucionalizadas, mas eles não são opostos e não podem ser entendidos separados. Eles funcionam como justaposição de espaços, o funcionamento de um é dependente do outro, “há reverberação dos espaços, uns nos outros” (DEFERT, 2013, p. 37).

O PIBID é um grande ator utópico, quando se trata de projetos, programas e objetivos. Mas mascara-se ao instalar-se em outro espaço, um espaço mais fragmentado e imaginário que se comunicará com o outro. Ao associar o conceito de heterotopia ao de subjetividade dos bolsistas observou-se a estreita relação entre os efeitos do ser PIBID/Química que aparecem de forma recorrente nos discursos, com a projeção de um lugar representado nesses discursos, um lugar onde são outros, um lugar de compensação.

Identificamos a heterotopia PIBIDiana, ao pensar que as culturas se constituem de heterotopias, parafraseando Bauman (1998), cada sociedade produz suas heterotopias, mas cada espécie de sociedade produz sua própria heterotopia e a produz à sua maneira. Elas assumem evidentemente uma forma, e assumem uma função como coloca Foucault (2009), as culturas se constituem por heterotopias e produzem um discurso que funcionam sobre suas regras.

Ao analisar o espaço sob a ótica foucaultiana foi possível conhecer as camadas constituintes da heterotopia PIBID e entender seu funcionamento na produtividade e nos efeitos produzidos pelos posicionamentos estabelecidos no espaço do programa. Os posicionamentos produzem seus significados e mantêm o espaço em constante movimento.

O ESPAÇO HETEROTÓPICO e a formação de professores

Pensar a heterotopia em relação a sua função e compreender como os PIBIDianos se constroem nesse espaço nos leva a pensar como é esse local e como se chega até ele. Foucault (2009), coloca que “não se chega a um

posicionamento heterotópico como a um moinho”, não podemos mapear o caminho como faríamos com um endereço, mas podemos identificá-lo em sua função. Agora, procuramos estabelecer os efeitos do espaço heterotópico ao processo de formação de professores e o ensino de ciências.

Relembrando, que a proposição que norteou a escrita do trabalho está relacionada com a construção do espaço PIBID/Química e como ao participar desse espaço os bolsistas se subjetivam e participam dos discursos que circundam o programa. Essa questão foi pensada ao entender a participação no programa e o cumprimento de seus objetivos, especialmente ao realizar as atividades propostas - estudos, seminários, propostas de ensino, atividades experimentais – esses processos de aprender e fazer foi produzindo um regime de verdades que passa a ser aceito pelo grupo. A partir destas verdades, muitas oposições são criadas, principalmente em relação ao ser um professor melhor, oposição que classifica o aceitável e o não.

Mas a dualidade bom/ruim se estabelece como uma criação que têm como principal função limpar tudo o que é contrário ao institucionalmente desejado, ele busca a pureza de um ensino asséptico com suas acepções modernas de levar o conhecimento a todos da mesma maneira (metapedagogia), ignorando que esse processo acontece em meio ao cotidiano e este é repleto de situações, desejos e imprevistos que comprometem ou modificam os caminhos. Já o que propomos com a heterotopia é romper com a dualidade e liberar a pedagogia, como nos ensina Larossa (2006), não como uma alternativa salvacionista ou melhor do que a que temos, mas como uma pedagogia da multiplicidade. Essa pedagogia recebeu o nome de “Pedagogia Profana”.

Pensando na profanação da pedagogia, ao analisar os estudos e atividades realizadas no grupo PIBID/Ap, concordando com Larossa (2006), ao colocar que os estudos levam consigo “possibilidades de significação que escapam sempre a qualquer controle, e todo [material] pedagogizado arrasta consigo a possibilidade de pôr em questão e de modificar” o espaço no qual está inserido (p. 117). Podemos especificar mais esse pensamento ao assumir que a o ensino de química estudada no grupo ganha contornos particulares e validados pelo grupo

Ainda em Larossa, quando uma área do conhecimento é transformada em disciplina e passa a fazer parte do discurso pedagógico, esse conhecimento fica “submetido a outras regras” e as incorpora. Essas regras são regras didáticas, “dado que todo texto se escolariza do ponto de vista da transmissão-aquisição”,

mas são também regras ideológicas. Ao pensar nos textos de base estudados, eles já são materiais pedagógicos com seus modos de fazer, mas ao serem discutidos no programa são submetidos as regras próprias e aceitas pelos bolsistas.

Podemos observar espaços de produção dessas regras próprias em discussões como a dos excertos a seguir, retirados dos textos entregues pelos bolsistas no relatório anual.

ID5: Vejo o PIBID como um meio de inovar e criar novas possibilidades para o ensino da química na rede pública de educação.

ID7: Vejo [o PIBID] com um auxiliador do professor que também aprende um pouquinho de como é na prática a futura profissão.

Os bolsistas envolvidos e construtores de um modo de ser PIBID/Ap, são coautores das regras e do funcionamento do programa. Criar novas possibilidades para o Ensino de Química que funciona como dispositivos de ser professor que sabem fazer de outros modos o ensino. Como aquele que recebeu a (in)formação necessária para lidar com o ultrapassado e aplicar as melhores técnicas. São produtores de heterotopia!” Eles projetam o que se espera de um professor melhor para o espaço do programa. A heterotopia lhe permite viver os acontecimentos da criação e inovação do Ensino de Química.

Os bolsistas em seus discursos reforçam os posicionamentos, apresentados na seção anterior, de um espaço heterotópico que seja ao mesmo tempo promotor de experiências, valoroso na formação de professores, inovador e que ainda pode corrigir a realidade escolar; esses posicionamentos dão a condição de existência para a heterotopia PIBID/Química que funciona como lugar outro, frente as regras instituídas. Outro na possibilidade de criar e inovar, permite aprender como ser um professor, experimentar a aula de outros modos e como lugar da experiência. Aquela experiência que multiplica singularidades, que permite uma nova sensação a cada tentativa, que nos autoriza um recomeço a cada erro e bane a monotonia do ser professor.

A formação experimentada na heterotopia do PIBID/Ap tem a tarefa de que essa formação específica seja “capaz de pensar o impensável, o intratável, o impossível, o não-pensado do pensamento educacional. Embaralhar a sintaxe e organizar o pensamento numa lógica às avessas, constituindo-se como um pensamento outro da Educação” (CORAZZA, 2002a, p. 31). Pensamento que escape as dualidades modernas e permita a multiplicidade, tanto na formação de professores PIBIDianos como de estratégias de ensino.

Produzir heterotopias no espaço do PIBID/Química permite um “pensamento que ignora as verdades recebidas, metamorfoseia o valor das opiniões estabelecidas, busca suspender e transvalorar o valor de todos os valores herdados (idem). Esse desejo pelo outro modo de ser/fazer professor esteve presente nas falas dos bolsistas.

B4: É tentar experimentar um pouco da aula de um modo diferente, é estar um pouco mais perto da realidade em sala de aula, é aprender de um modo diferente.

B5: Ter um pensamento voltado ao aprendizado e ao ensinamento futuramente, é um modo de encarar uma sala de aula de outra maneira de ver como é simples trabalhar com pessoas aquilo que você gosta (Relatório anual).

B4 e B5, voltam a falar da experiência que o programa oferece como processo de formação do professor/PIBID/Ap. A contribuição de olhar para os discursos produzidos enquanto bolsistas e para as práticas de ensino de ciências como espaços de promover novos acontecimentos e multiplicar as heterotopias está relacionada ao “libertar-se do culto à totalidade, transcendência, dialética, metafísica, humanismo, bem como dos casais de tensões certo/errado, culpa/castigo, bem/mal, morte/vida” (CORAZZA, 2002a, p. 31). Como isso, abandonar o pensamento único e limitante para promover em um mesmo espaço vários posicionamentos. Aproveitando essa justaposição, ao criar as heterotopias tornamos possível as singularidades, nos termos de Larossa (2002), afirmamos o múltiplo e ampliamos as possibilidades.

Com a multiplicidade aumentamos a “experiência, portanto, é o espaço em que se desdobra a pluralidade. A experiência produz pluralidade (LARROSA, 2011, p. 17). E com experiência podemos entender os efeitos de ser bolsista e o caráter funcional das heterotopias, essa função se dá em relação ao seu espaço e contornos, relembando:

Ou elas têm o papel de criar um espaço de ilusão que denuncia como mais ilusório ainda qualquer espaço real, todos os posicionamentos no interior dos quais a vida humana é compartimentalizada [...] ao pelo contrário, criando um outro espaço, um outro espaço real, tão perfeito, tão meticuloso, tão bem arrumado quanto o nosso é desorganizado, maldisposto e confuso. Isso seria a heterotopia não de ilusão, mas de compensação (FOUCAULT, 2015, p. 437).

Nesse caso, ao contrário de denunciar a má formação de professores, o PIBID/Química constrói uma heterotopia de compensação. No programa temos os dois aspectos, a ilusão de uma política pública que possa resolver o problema de

formação e evasão dos cursos de formação de professores. Por outro lado, tem-se a constante busca por modos de ser/fazer para ensinar melhor, busca-se na experiência de conviver na escola com o professor supervisor para criar outros modos de ser professor. A análise do programa compreende a formação de profissionais professores, que ao ser entendida como um espaço heterotópico podem ser pensadas como dimensões conceituais de heterotopia e outros espaços, no qual se destaca o lugar da alteridade, como pluralidade e singularidade das práticas docentes.

A construção de heterotopias no processo de formar professores no PIBID/Química é entendida ao se provocar acontecimentos, e permitir-se ser guiado pelo que acontece, deixando as supostas certezas e os controles do processo de formação marginalizados. Não quer dizer abandonar o planejado e ser guiado unicamente pelos fluxos, mas permitir a flexibilização do caminho e aceitar o ponto de chegada como uma construção que segue os acontecimentos e se guia pelas experiências.

Se o PIBID não fosse constituído de heterotopias, os bolsistas ficariam presos ao mesmo, e o processo de formação os tornariam, com aponta Gallo (2007), policiais “controlando e impedito a aventura do aprendizado”. Mas, ao assumirmos os espaços outros e entendermos a pedagogia como profana e produtora de pluralidades, o espaço PIBID torna-se o espaço da multiplicidade, da possibilidade, da experiência e da singularidade, pois a formação docente é imprecisa e demanda uma gama variada de ações que permitem múltiplas possibilidades. É um aprender e fazer constante, moldado aos acontecimentos

Ensinar é uma arte e, como tal, exige da professora uma postura artística e uma sensibilidade criativa. Ensinar é uma atividade fluída e difusa, que engloba uma diversidade de saberes, atividades e tarefas, o que possibilita, potencialmente, que as professoras exercitem sua autoria no cotidiano de sua prática profissional (PÉREZ, 2007, p. 140).

O quanto de heterotopia será produzido no espaço PIBID/Química depende do quanto seguiremos a sugestão de Foucault, pois criar heterotopias “são desafios que se colocam à frente de todos aqueles interessados em não se deixar levar pelos controles” (VEIGA-NETO, 2007). Para aqueles que aceitam o novo e o desafiante, as heterotopias acontecem como possibilidades. Para deixar o que pensar, finalizamos com Foucault,

o barco é um pedaço de espaço flutuante, um lugar sem lugar, que vive por si mesmo, que é fechado em si e ao mesmo tempo lançado ao infinito do mar [...]. O barco é a heterotopia por excelência. Nas civilizações sem barcos os sonhos se esgotam, a espionagem ali substitui a aventura e a polícia os corsários (FOUCAULT, 2015, p. 438).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Z. *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

CORAZZA, S. M. *Para uma filosofia do inferno na Educação: Nietzsche, Deleuze e outros malditos afins*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002a.

DEFERT, D. "Heterotopias": tribulações de um conceito entre Veneza, Berlin e Los Angeles. In: FOUCAULT, M. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: N-1 edições, 2013. p. 33-55.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Escrita, 1998.

FOUCAULT, M. O pensamento do exterior. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos III Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 217-242.

FOUCAULT, M. O olho do poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2013b. p. 318-343.

FOUCAULT, M. As heterotopias. In: FOUCAULT, M. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: N-1 Edições, 2013f. p. 19-32.

FOUCAULT, M. O corpo utópico. In: FOUCAULT, M. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: N-1, 2013g.

FOUCAULT, M. Sobre a Geografia. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2013o. p. 244-261.

FOUCAULT, M. Outros espaços. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos III Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 439-440.

GALLO, S. Educação menor: produção de heterotopias no espaço escolar. In: SWAIN, T.; AL], [. *Corpo, gênero e sexualidade: discutindo práticas educativas*. Rio Grande: Editora UFRG, 2007.

GATTI, B. A. Formação de professores no Brasil: características e problemas. *Educação e Sociedade*, v. v.3, p. 1255-1379, 2010.

LARROSA, J. *Pedagogia profana*: danças, piruetas e mascaradas. Tradução de Alfredo da Veiga-Neto. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MEC, M. D. E. PROGRAMA INSTITUCIONAL DE BOLSA DE INICIAÇÃO À DOCÊNCIA, 2011.

MIRANDA, A. Z.; NAVARRO, P. *Heterotopia e subjetivação*: a representação nacional francesa nos discursos do sujeito da educação. Maringa: Vivens, 2014.

SILVA, T. T. *Teoria cultural e educação*: um vocabulário crítico. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

VEIGA-NETO, A. As duas faces da moeda: heterotopias e amplazamientos curriculares. *Educação em revista*, p. 249-264, 2007.

VERDUM, P. D. L. *O programa PIBID na avaliação dos pesquisadores do campo educacional*: um estudo a partir dos trabalhos do Banco de Dissertações e Teses da CAPES e do Endipe (2010- 2012). Florianópolis: [s.n.], 2014.

Artigo recebido em: 18 de julho de 2021

Artigo Aprovado em: 01 de dezembro de 2021

27



MOVIMENTOS ANTIVACINA: dilema social e contrapontos da história

ANTIVACINE MOVEMENTS: social dilemma and history counterpoints

MOVIMIENTOS ANTIVACINA: dilema social y contrapuntos de la historia

Cilene Gomes¹, Micael Henrique da Silva Santos², Valéria Regina Zanetti³, Aline Cristina Gomes da Costa⁴ & Bianca Siqueira Martins Domingos⁵

Resumo: Este artigo propõe uma análise sobre os movimentos antivacinas no contexto atual brasileiro de pandemia da COVID-19, realizando um contraponto histórico com a Revolta da

¹ Professora Doutora do PPG de Planejamento Urbano e Regional da Universidade do Vale do Paraíba. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5217-9426>. Email: cilenegomes2011@gmail.com.

² Doutorando do PPG de Planejamento Urbano e Regional da Universidade do Vale do Paraíba. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1138-9870>. Email: santos.micael@outlook.com.br.

³ Professora Doutora do PPG de Planejamento Urbano e Regional da Universidade do Vale do Paraíba. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2968-9342>. Email: valzanetti.zanetti@gmail.com.

⁴ Doutoranda do PPG de Planejamento Urbano e Regional da Universidade do Vale do Paraíba. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7027-9690>. Email: aline_cgc@hotmail.com.

⁵ Doutoranda do PPG de Planejamento Urbano e Regional da Universidade do Vale do Paraíba. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9249-4754>. Email: biancasiqueira.m@gmail.com.

Vacina, ocorrida em 1904, na cidade do Rio de Janeiro, a fim de ressaltar o dilema social contido nas distopias da comunicação entre estado e sociedade no Brasil, bem como o lugar da ciência e dos meios de comunicação de massa no contexto geral das relações entre política e saúde pública. Para tanto, foi realizada uma pesquisa bibliográfica sobre a Revolta da Vacina e um estudo netnográfico nas redes sociais *Twitter*, *Instagram* e *Facebook*, com base em pesquisa de palavras-chave por algoritmos vinculados às *hashtags* sobre o período pandêmico de COVID-19, no decorrer do ano de 2020 até 2022.

Palavras-chave: Pandemia de COVID-19, Movimentos Antivacina, Revolta da Vacina.

Abstract: This article proposes an analysis of the anti-vaccine movements in the current Brazilian context of the pandemic of COVID-19, making a historical counterpoint with the Vaccine Revolt, which occurred in 1904, in the city of Rio de Janeiro, in order to highlight the social dilemma contained in dystopias of communication between state and society in Brazil, as well as the place of science and the mass media in the general context of the relations between politics and public health. To this end, a bibliographic search was carried out on the Vaccine Revolt and a netnographic study on Google Trends and on the social networks Instagram and Facebook, based on keyword research by algorithms linked to hashtags about the pandemic period of COVID-19, during the year 2020 to 2022.

Keywords: COVID-19 pandemic, Anti-Vaccine Movements, Vaccine Revolt.

Resumen: Este artículo propone un análisis de los movimientos antivacunas en el contexto brasileño actual de la pandemia de COVID-19, haciendo un contrapunto histórico con la Revuelta de las Vacunas, ocurrida en 1904, en la ciudad de Río de Janeiro, con el fin de resaltar el dilema social contenido en las distopías de comunicación entre el Estado y la sociedad en Brasil, así como el lugar de la ciencia y los medios de comunicación en el contexto general de las relaciones entre política y salud pública. Para tanto, se realizó una búsqueda bibliográfica sobre la Revuelta de las Vacunas y un estudio netnográfico en Google Trends y en las redes sociales Instagram y Facebook, basado en la investigación de palabras clave mediante algoritmos vinculados a *hashtags* sobre el período pandémico del COVID-19, durante el año 2020 hasta 2022.

Palabras clave: Pandemia de COVID-19, Movimientos anti-vacunas, Revuelta de las Vacunas.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo propõe uma análise sobre os movimentos antivacinas no contexto brasileiro de pandemia⁶ da COVID-19, de 2020 a 2022, realizando um contraponto histórico entre a Revolta da Vacina, ocorrida em 1904, na cidade do Rio de Janeiro, e os atuais movimentos antivacinas disseminados pelas redes sociais. Ressalta-se o dilema social contido nas distopias da comunicação entre estado e sociedade no Brasil, bem como o lugar da ciência e dos meios de comunicação de massa no contexto geral das relações entre política e saúde pública.

Desde o início do século XX, o Brasil tem sido reconhecido, no campo da saúde pública, por sua organização política na busca de redução da morbidade e mortalidade por doenças transmissíveis, com o trabalho precursor de Oswaldo Cruz. Essa trajetória se evidencia com o Programa Nacional de Imunização, de 1973, campanhas e calendários de vacinação, melhorias na estrutura técnico-científica e de autossuficiência na produção de vacinas e, ainda, com os planos de erradicação de doenças e de atendimento a populações diferenciadas (SILVA JUNIOR, 2013). Todavia, em anos recentes, o bom êxito de algumas ações se alterou, a partir de 2016, com a redução das coberturas das principais vacinas do Calendário Nacional de Vacinação, abrindo a possibilidade de retorno de doenças já erradicadas (como o sarampo e a poliomielite) e aumentando o número de municípios e população com uma cobertura inadequada (STEVANIM, 2019).

Pesquisas realizadas com a preocupação de compreender os motivos que levam as pessoas a não se vacinarem apontam razões mais subjetivas do que as dificuldades de acesso aos locais de vacinação. Contesta-se a necessidade da vacina por vários motivos; ou porque não se vê mais falar na doença e, portanto, entende-se que não há o risco de contraí-la, ou por acompanhar informações falsas divulgadas pela *Internet*, ou pelas falhas de comunicação dos órgãos de saúde com a população, pela própria crise do Sistema Único de Saúde, dentre outros motivos (STEVANIM, 2019).

A história da saúde pública no Brasil tem nos mostrado que, assim como no início do século XX houve um embate por parte da população contra a imposição

⁶ Termo definido pelo Dicionário de Epidemiologia como “uma epidemia que ocorre em todo o mundo ou em uma área muito ampla, cruzando fronteiras internacionais e geralmente afetando um grande número de pessoas” (PORTA, 2008, p. 179).

do governo sobre a obrigatoriedade de vacinação (contra a varíola), hoje, esta questão é levantada pelo próprio governo federal, que minimiza as recomendações da Organização Mundial da Saúde, como a de isolamento social, uma das principais medidas de proteção contra o coronavírus. Entoando o chavão “O Brasil não pode parar” e propagando por suas redes “oficiais”⁷ a liberdade de escolha da população em se vacinar ou não, o governo tem colaborado para o discurso da não obrigatoriedade das vacinas que, aliás, adquire força diante das condições de propagação acelerada de informações impulsionadas pelos modernos algoritmos das plataformas digitais.

Se as duas situações se assemelham quanto ao fato de retratarem a comunicação entre estado e sociedade, intermediada pela atuação dos meios de comunicação de massa, por outro lado, elas diferem uma da outra com relação ao posicionamento dos agentes sobre o conhecimento científico e a vacinação em si.

O artigo está dividido em três partes. A primeira refere-se à Revolta da Vacina no contexto de início do século XX na cidade do Rio de Janeiro, e baseou-se em fontes históricas e notícias na mídia do período. A segunda parte refere-se aos movimentos antivacinas que ganham força no ano de 2020 e continuam até 2022, diante da iminência e durante a vacinação contra a COVID-19. Esses movimentos serão identificados a partir do método da *netnografia*, mediante o uso de ferramentas de busca nas redes sociais *Twitter*, *Instagram* e *Facebook*, de acordo à proporção e ao engajamento do movimento na atualidade, apesar do fácil acesso às informações em sites confiáveis, como o da Organização Mundial da Saúde (OMS).

Por fim, na terceira parte, as dissonâncias da comunicação entre estado e sociedade serão o foco da narrativa, para evidenciar o dilema social acerca da questão da vacina nos dois períodos históricos trabalhados, confluindo para a discussão sobre o papel dos meios de comunicação de massa na constituição da esfera pública contemporânea e o sentido da mutação política de nosso tempo capitaneado pelo negacionismo e pela desinformação.

⁷ Sugere-se a palavra “oficiais” entre aspas devido ao uso das redes sociais (*Twitter*, *Facebook* e *Instagram*) pelo governo federal.

2. A REVOLTA DA VACINA EM 1904 NA CIDADE DO Rio de Janeiro

O ano de 1850 foi marcado pela primeira grande epidemia que assolou o Brasil. No Rio de Janeiro, milhares de pessoas contraíram a febre amarela, moléstia que acometia tanto o interior quanto as cidades (COSTA et al., 2011). A partir de 1889, a doença se dispersou pela Serra do Mar, atingindo grande parte da zona cafeeicultora paulista (PEREIRA, 2011). Os imigrantes, indispensáveis à produção de café, eram os mais sensíveis à doença, pelo fato de ainda não terem tido contato com o agente causador da febre amarela.

Em 1884, com os resultados importantes da teoria bacteriológica sobre a transmissão da febre amarela pelo mosquito *Aedes aegypti*, ações de controle ligadas ao ambiente fizeram com que a relação entre doenças e insetos ganhasse notoriedade no Brasil, devido ao seu clima tropical (DEL REGATO, 2001). Foi justamente na passagem ao século XX que chegam ao país, provenientes da Europa (França e Alemanha), novas ideias ligadas à medicina social urbana, tais como a da salubridade e higiene das casas e ambientes urbanos e a da vacinação em massa (FOUCAULT, 1988).

Em meados da década de 1890, a cidade do Rio de Janeiro vivia um clima de descontentamento geral. Com a população crescendo e os problemas de falta de saneamento básico, as doenças transmissíveis como febre amarela, peste bubônica, varíola e tuberculose aumentavam e eram razão de assombro, medo e preocupação política e científica (Abi-Ramia & Sandoval, 2011). O país vivia o auge da exportação de café e os navios que atracavam na capital submetiam-se à quarentena, o que, para a época, prejudicava a “política de estímulo à imigração estrangeira” e acarretava “enormes prejuízos à economia nacional”, pois muitos tripulantes faleciam com febre amarela nesse processo (SECS RJ, 2006, p. 22), fato que contribuiu para a capital brasileira ser conhecida como “túmulo dos estrangeiros” (IDEM, 2011). Tal referência pode ser vista a partir dos versos conferidos ao cônsul austríaco no Brasil, Ludwig Ferdinand Schimidt (1823-1888), ao relatar o clima do Rio de Janeiro, no verão:

Oh! Sombra, sobre a imagem encantada / Cores escuras pousam sobre os campos e florestas / O mal da natureza paira, poderoso / Sobre a florida superfície tropical / O poder supremo / Deste império não é de nenhum Herodes / No entanto

é a terra da morte diária / Túmulo insaciável do estrangeiro (ABI-RAMIA; SANDOVAL, 2011).

Para os cafeicultores, “além de vergonha nacional, as condições sanitárias da capital da República impediam a chegada de investimentos, maquinaria e mão-de-obra estrangeira” (SECS RJ, 2006, p. 23). Com isso, o Rio de Janeiro se empenhou em resolver os problemas urbanísticos e de saúde pública a fim de atender ao dinamismo capitalista e manter o vigor de suas relações internacionais.

Após a varíola, a peste bubônica e a febre amarela terem contaminado consideravelmente parte da população, o então presidente Rodrigues Alves deu início a uma série de reformas urbanas e sanitárias (AZEVEDO, 2018). Por isso, a reorganização urbana tornou-se prioritária para resolver a situação alarmante de endemias⁸ que assolavam o país. Uma ampla reforma urbana foi encabeçada pelo então prefeito Francisco Pereira Passos, pautada pelo higienismo haussmaniano, causando transtornos e indignação das populações mais pobres, em razão da política de demolição de quarteirões para a construção de grandes avenidas e da consequente expulsão de moradores dos cortiços, atingindo cerca de dezenas de milhares de pessoas (VEIGA, 2020).

Nesse momento, o médico sanitarista Oswaldo Cruz foi chamado para ocupar a Diretoria Geral de Saúde Pública do Instituto Soroterápico do Rio de Janeiro (futura Fiocruz) e resolver o problema das doenças da época. A solução foi a fumaça contra o mosquito (febre amarela), matança de ratos (peste bubônica) e a vacina para a varíola (VEIGA, 2020). O plano proposto por Oswaldo Cruz a respeito da regulamentação sobre a aplicação da vacina obrigatória contra a varíola foi publicado pelo jornal A Notícia sem consentimento das autoridades, no dia 9 de novembro de 1904, na cidade do Rio de Janeiro, sendo o principal fator que desencadeou, o que mais tarde, se denominaria a Revolta da Vacina.

A vacinação obrigatória foi enfaticamente repelida pela população, já oprimida pela ação pública de demolição dos cortiços, pela exploração nas indústrias e pelos constrangimentos causados pelo *modus operandi* das

⁸ Termo definido pelo Dicionário de Epidemiologia como “presença constante de uma doença ou agente infeccioso em uma determinada área geográfica ou grupo populacional; também pode se referir à prevalência usual de uma determinada doença dentro de tal área ou grupo” (PORTA, 2008, p. 78).

autoridades na luta contra as doenças, ocasionando as agitações sociais no dia seguinte à publicação, também insuflada pela imprensa. O *slogan* “o Rio civiliza-se”, criado pelo cronista Figueiredo Pimentel para ridicularizar a campanha de Oswaldo Cruz, e a charge de Leonidas intitulada “Oswaldo Cruz, ‘o Napoleão de seringa e lanceta’” (Figura 1), publicada no jornal O Malho, retratam o cenário ruidoso da cidade durante praticamente uma semana.

Figura 1: Charge de Leonidas: Oswaldo Cruz, “o Napoleão de seringa e lanceta”



Fonte: O Malho, 24/10/1904, apud. (SECS RJ, 2006, p. 23).

Segundo Sevcenko (2010), o que se contestava não era apenas a obrigatoriedade da vacinação, mas a índole dos que realizavam a aplicação, sobretudo contra o teor coercivo da lei:

Os interlocutores da oposição, enraivecidos, respondiam ao governo que, no caso da lei brasileira, os métodos de aplicação do decreto de vacinação eram truculentos, os soros e sobretudo os aplicadores pouco confiáveis, e os funcionários, enfermeiros, fiscais e policiais encarregados da campanha manifestavam instintos brutais e moralidade discutível (Sevcenko, 2010, p. 7).

Além disso, boatos, alaridos e discursos oposicionistas contribuíram para alimentar a crença na dizimação das populações mais pobres, advogando pela liberdade individual frente à vacina obrigatória.

Um estudo realizado por Carvalho (2017) revelou que a Revolta da Vacina resultou em 30 mortos, 110 feridos, 945 presos e 461 deportados, o que serve para demonstrar seu profundo impacto na sociedade da época. Conforme relata VEIGA (2020, não paginado),

Entre 13 e 16, o Rio se tornou cenário de guerrilha. Casas foram apedrejadas, bondes foram tombados. Houve fios de iluminação pública cortados, barricadas e agressões. Políticos opositoristas começaram a articular um golpe de Estado para depor o governo de Rodrigues Alves — mas a ideia não foi bem-sucedida. O movimento só foi contido a partir do dia 16, quando foi declarado estado de sítio e a obrigatoriedade da vacina foi suspensa.

Em 1907 considerou-se que a febre amarela havia sido erradicada no Rio de Janeiro (SILVA; GONÇALVES, 2019). Em 1908, a Varíola voltou a aparecer, mas, desta vez, a própria população recorreu aos postos de vacinação (FIOCRUZ, 2005). Entre os anos de 1918 e 1919, o Brasil se viu diante da Gripe Espanhola (RIBEIRO; MARQUES; MOTA, 2020).

3. MOVIMENTOS ANTIVACINA NO CENÁRIO INTERNACIONAL E BRASILEIRO DE 2020 a 2022, em meio à pandemia de COVID-19

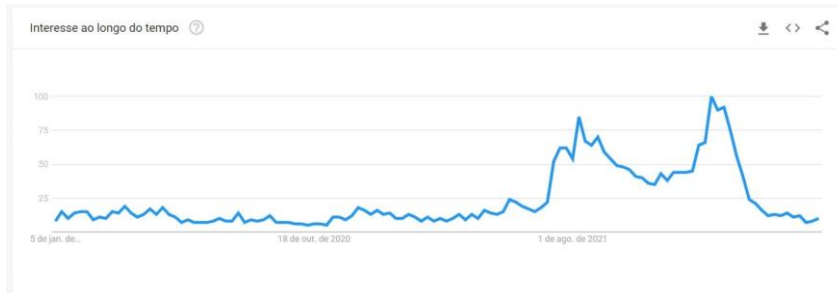
36

Ainda hoje é notória a recusa de algumas pessoas no Brasil em relação à vacinação contra uma série de tipos de patologias, dentre elas, a febre amarela, que vem causando muitos malefícios. Esta recusa acontece também sobre vacinas que estão em diferentes fases de testagem contra a COVID-19, maior pandemia do século XXI.

Em uma pesquisa no *Google* de termos ligados ao movimento antivacina no mundo, considerando todas as categorias de busca no período de janeiro de 2020 a maio de 2022, de acordo com a ferramenta *Google Trends*, a Nova Zelândia é o país que mais busca o termo “antivax”, seguido da França e Luxemburgo. O Brasil aparece na 24ª posição. A Figura 2 mostra que os picos de popularidade na busca pelo termo atingiu o ápice nos meses de agosto de 2021 e janeiro de 2022⁹.

⁹ Nestes períodos, a vacinação contra a COVID-19 já estava em fase de inicialização no mundo.

Figura 2 – Interesse mundial na busca pelo termo “antivax” no Google de janeiro de 2020 a maio de 2022



Fonte: Google Trends (2022)

Delimitando a busca no *Google* pelo termo em português “antivacina”, considerando todas as categorias de busca em um recorte temporal de janeiro de 2020 a maio de 2022 e recorte espacial restrito ao Brasil, a ferramenta *Google Trends* aponta também para um pico de popularidade nas buscas no mês de janeiro de 2022. Neste recorte, o estado de Minas Gerais lidera o *ranking* de interesse pelo termo (Figura 3).

Figura 3 – Interesse brasileiro por estados na busca pelo termo “antivacina” no Google de janeiro de 2020 a maio de 2022



Fonte: Google Trends (2022)

Foi realizada uma netnografia por meio dos resultados obtidos nos mecanismos de buscas das redes sociais *Facebook* e *Instagram* (Quadro 1). A netnografia foi aplicada nesta pesquisa por meio da captura de dados arquivais a partir de um trabalho de campo *online*, permitindo uma compreensão dos fenômenos culturais e comunais ligados ao tema estudado (KOZINETZ, 2014). Foram utilizadas, aproximadamente, dez diferentes variações dos termos ligados

ao movimento antivacina nos campos de buscas no *Facebook* e *Instagram*, sem o estabelecimento de um recorte temporal e considerando os resultados brutos identificados após a busca. Houve o enfoque em dados quantificáveis em ambas as redes sociais, como quantidade de curtidas e publicações.

Quadro 1 – Popularidade de movimentos antivacinas em Redes Sociais no mundo

Rede Social	Posição	Páginas e Grupos mais populares	Quantidade de curtidas
<i>Facebook</i>	1	O Lado Obscuro das Vacinas	2.900 curtidas + 14.000 membros no grupo
	2	(Vacinas) Vacinação: Reações Adversas e Liberdade de Escolha	952 membros
	3	Brasil sem vacinas	824 curtiram
	4	Antivaxers for TRUTH	158 curtidas
	5	Movimento antivacina Brasileiro	49 curtidas
<i>Instagram</i>	Hashtags mais populares		Quantidade de publicações
	1	#antivax	99.900 mil publicações
	2	#antivacc	2.700 publicações
	3	#antivaccers	1.700 publicações
	4	#antivacina	892 publicações
	5	#antivac	452 publicações

Fonte: Os autores (2020)

Os resultados demonstrados no Quadro 1 apontam para uma ampla disseminação de informações acerca da pauta e do movimento antivacina. Destaca-se que as postagens no *Instagram* podem ser tanto para combater quanto

para apoiar a antivacinação, com a indexação da pauta por meio das *hashtags*. Nos resultados obtidos no *Facebook* a partir das páginas e grupos, foram identificados resultados que enfocam apenas nos movimentos que apoiam a antivacinação. Durante a pesquisa netnográfica foi possível observar o combate à desinformação promovido pelas redes sociais, inclusive pelo *Twitter*. Ao digitar termos antivacina nos campos de busca no *Twitter*, *Instagram* e *Facebook*, um alerta é automaticamente emitido pela ferramenta de busca destacando a importância de se buscar informações confiáveis e atualizadas sobre o tema (Figuras 4 (a), (b) e (c)).

Outro ponto a se destacar nesta pesquisa netnográfica foi a dificuldade de localização de resultados pró movimentos antivacina durante a busca por informações nestas redes sociais, sendo que aparecem destacados perfis governamentais e que produzem informações confiáveis. Isto é reflexo das ações cunhadas pela Organização Mundial da Saúde (OMS, 2020, tradução nossa) ao firmar um compromisso com o *Instagram* e *Facebook* para “garantir que os usuários encontrem dados precisos sobre vacinas ao buscar informações e conselhos nas páginas, grupos, mecanismos de pesquisa e fóruns do *Instagram* e do *Facebook*”.

Figuras 4 – (a) Alerta emitido automaticamente pelo *Twitter*; (b) Alerta emitido automaticamente pelo *Instagram* e; (c) Alerta emitido automaticamente pelo *Facebook*

39



(a)



(b)



(c)

Fonte: (a) *Twitter* (2020), (b) *Instagram* (2020) e (c) *Facebook*

4. DISTOPIAS DA COMUNICAÇÃO ENTRE Estado e Sociedade

Embora a história não se repita, existem recorrências que se exprimem no decurso do tempo em torno de alguns fatos ou correlações entre eles. Aqui, a comunicação entre estado e sociedade, o papel da ciência e dos meios de comunicação de massa estão no cerne do que torna os eventos relatados ao mesmo tempo similares e distintos. Para a compreensão das transformações políticas

atuais e a constituição da esfera pública, tais fenômenos sociais encerram potenciais analíticos de grande interesse e valor para refletir sobre as relações entre conscientização e opinião pública, sobretudo no momento de globalização e pandemia.

Se, do ponto de vista técnico-científico, as notícias de jornal, crônicas, contos, charges e relatos são consideradas fontes não oficiais, elas contribuem, na visão de Pollak (1989), para a compreensão do período histórico e análises da "memória coletiva", uma vez que possibilitam observar como, psicologicamente, as coletividades transformam fatos em memórias duráveis. Além disso, o mesmo autor distingue, em uma sociedade desigual, a memória dos segmentos marginalizados - os dominados, as minorias - da "memória oficial", "memória coletiva nacional", sempre uniformizadora e opressora, dizendo haver um embate silente entre elas, frequentemente invisível, mas contínuo (POLLAK, 1989, p. 4). Nas elucidações de Halbwachs (2006, p. 56 - 61), a memória não se liga somente ao passado. Ela perpetua-se na consciência coletiva mediante o perpasso de fatos que ocorreram há anos, décadas, ou mesmo séculos, pelas "consciências individuais" reverberando seus efeitos objetiva e subjetivamente e influenciando no desenvolvimento das relações sociais.

Ora, nesse processo, as mídias digitais de hoje interferem poderosamente. Assim como os meios de comunicação de massa tradicionais, elas alteram os modos de interação social, o acesso e consumo de bens simbólicos, reorganizam a vida política e institucional e transformam radicalmente "as fronteiras entre a esfera pública e privada" (JOVCHELOVITCH, 2000, p. 89). Na análise da mesma autora, a imprensa, e pode-se acrescentar, a esfera pública representada pelas redes sociais digitais, tornam-se "um campo de batalhas que sustenta o exercício de poder" e o controle das práticas políticas e, ainda, em novas dimensões, a transparência e visibilidade desse mesmo exercício (IDEM, p. 90). Também vale ressaltar o papel das mídias na transmissão de valores hegemônicos, descolando a memória coletiva, com seus símbolos e sentidos, dos contextos originários de sua produção (IBIDEM, p. 91).

Isso parece ser suficiente para ponderar que, se não há, ou pode não haver um debate consistente propriamente dito na esfera pública midiática, mas em boa medida, um embate ideológico, o fortalecimento da opinião pública e os riscos suscitados por sua possível opressão, no início do século e agora chama atenção o caráter distópico da comunicação entre estado e sociedade. Se na revolta da vacina

consente-se com a hipótese do negacionismo científico e da desinformação, pelo pouco acesso a informações factíveis e, por isso, pela maior permeabilidade às ceulemas morais e políticas, hoje, as mesmas hipóteses parecem ser outras apenas pela condição contrária do excesso de informações e do estratagema político-publicitário deliberado do estado de “dividir para governar”, polarizar para perpetuar a visão dos outros como inimigos do governo e de seus aliados.

O fato é que, se na revolta da vacina de 1904 a situação de crise econômica e sanitária levou ao terror das populações desfavorecidas pelo autoritarismo e pela imposição violenta de posturas governamentais, hoje, em uma igual situação de crise sanitária e econômica, mas de proporções incomparáveis, o uso do poder da irradiação midiática instaura não apenas o descomprometimento do governo, por sua convicção negacionista e meios escusos de se comunicar com os cidadãos do país, mas também, um autoritarismo velado de moralismos e a mesma estratégia de violência, agora essencialmente simbólica e baseada na promoção intencional de desinformação. De outro lado, as massas hoje muito mais numerosas, em seus movimentos antivacinas, não estão imunes igualmente a suscetibilidades ideológicas geradas pela polarização política habilmente engendrada pela força da racionalidade hegemônica de neoliberalização da vida política, em sua visão redutora (binária) da complexa realidade social e apropriação sem escrúpulos das subjetividades e coletividades (DARDOT; LAVAL, 2016).

41

Nessas condições, se as agitações revoltosas nas ruas do Rio de Janeiro exprimem os limites marcados pela sociedade civil em relação às interferências do governo na vida das pessoas e a legitimação ou não do acordo socioestatal (LAVALLE; SZWACO, 2015, p. 8), nas insurgências antivacinas das infovias e redes sociais, a subserviência cega aos ditames das racionalidades e políticas neoliberais, contrapostas ao populismo cabível ao foco eleitoreiro do governo, terminam por instaurar no teatro da vida política brasileira o ridículo político (TIBURI, 2020), fundado na farsa das inverdades proferidas em parlamentos mundiais ou nacionais e, até mesmo, da perversa popularidade, um fetiche premiado às avessas.

CONSIDERAÇÕES Finais

Embora mais de um século separe os dois contextos históricos, os motivos que os une são os mesmos: o negacionismo e a desinformação. Se, no primeiro

momento, houve falta de política pública de preparação da população para a vacinação, no cenário atual a desinformação é utilizada como instrumento de poder no jogo de forças cujo embate se impõe no campo ideológico. O negacionismo vira arma política ao fazer “vista grossa” para a história, a ciência e as evidências da complexa crise social de nossos dias e, ao mesmo tempo, perpetuar a ignorância em detrimento da razão, além de oportunismos diversos.

Se o acesso a trabalhos científicos pelas redes sociais é ainda limitado (VAN SCHALKWYK; DUDEK; COSTAS, 2020) e a opinião pública ganha força exponencial como forma predominante de conscientização social e política, o governo brasileiro apenas parece insuflar, nesse processo, as distopias da comunicação com os cidadãos do país, na forma de um descaso declarado e armado contra a desinformação, gerando o abuso de torná-la estratégica na forma de fazer alianças políticas.

Essa forma *despolítica* de governar e organizar a sociedade reflete dois elementos que requerem uma compreensão conjugada. No campo científico e tecnológico da saúde pública, deve-se salientar a existência de avanços indiscutíveis de controle epidêmico e conhecimento de bactérias e vírus. Porém, o desenvolvimento farmacológico e médico serão insuficientes caso não haja um projeto político pactuado e construído socialmente, em vista de um desenvolvimento social e cultural que contemple, para além da superação gradual das desigualdades socioeconômicas, o grande problema de nossa formação social - a alienação cívica, vale dizer, a falta de conscientização social e política fundamentada em uma cultura de participação democrática na vida pública.

A título ainda de considerações finais, é importante ressaltar outro contraponto inerentes aos fatos históricos aqui retratados e discutidos. Na Revolta da Vacina, o motim popular ganhou o território das ruas da cidade, de forma ruidosa, a modo de guerrilha, com agressões, apedrejamentos e destruição de bens públicos (VEIGA, 2020, não paginado). À sua vez, e ao contrário, os movimentos antivacinas se alastram, causando as suas peculiares reações e posturas violentas, de forma desterritorializada, no espaço aberto reservado aos ciberativistas de variada espécie.

Todavia, na *despoética* da *despolítica* do governo brasileiro, desde o início da pandemia, em pleno isolamento social, manifestações de ruas, instigadas pelo próprio governo, foram frequentes e “gritaram” com força mensagens antidemocráticas e anticonstitucionais.

Resta, portanto, a essa memória e reflexão dos tempos de pandemia, junto à nova estética dos painéis oposicionistas e de celebração aos profissionais e cientistas da saúde, a *desobediência*, similar à insubmissão, de que nos fala Mélechon (2017), de um ato singular, de sujeitos singulares engajados na luta pela emancipação coletiva, por um outro humanismo possível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABI-RAMIA, J.; SANDOVAL, A. *Mestre do Tempo*. Rio de Janeiro: MultiRio, 2011. Disponível em: <<http://www.multirio.rj.gov.br/index.php/leia/reportagens-artigos/artigos/11429-a-revolta-da-vacina>>. Acesso em: 19 mar. 2018.

AZEVEDO, A. N. *A grande reforma urbana do Rio de Janeiro: Pereira Passos, Rodrigues Alves e as ideias de civilização e progresso*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2018.

COSTA, Z. G. A.; ROMANO, A. P. M.; ELKHOURY, A. N. M.; FLANNERY, B. Evolução histórica da vigilância epidemiológica e do controle da febre amarela no Brasil. In: *Ananindeua: Revista Pan-Amazônica de Saúde*, v. 2, n. 1, 2011. Disponível em: <http://scielo.iec.gov.br/scielo.php?pid=S2176-62232011000100002&script=sci_arttext&tlng=en>. Acesso em: 26 set 2020.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*; tradução Mariana Echalar. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2016. Edição Kindle.

DEL REGATO, J. A. “Carlos Juan Finlay (1833-1915)”. In: *Journal of Public Health Policy*, v. 22, n. 1, 2001. pp. 98-104. Disponível em: <www.jstor.org/stable/3343556>. Acesso em: 26 set. 2020.

FIOCRUZ, 105 anos. “A revolta da Vacina”. In: *Agência Fiocruz de Notícias*. Rio de Janeiro. 2005. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/revolta-da-vacina-2>. Acesso em: 26 set 2020.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Centauro, 2006.

JOVCHELOVITCH, S. *Representações sociais e esfera pública: a construção simbólica dos espaços públicos no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 2000.

KOZINETS, R. V. *Netnografia: realizando pesquisa etnográfica online*. Porto Alegre: Penso, 2014.

LAVALLE, A. G.; SZWACO, J. Sociedade civil, Estado e autonomia: argumentos, contra-argumentos e avanços no debate. *Opinião pública*, Campinas, vol. 21, nº 1, abril, 2015, p. 157-187.

MÉLECHON, J-L. “L’insoumission est un nouvel humanisme ». In: *Jean-Luc Mélechon Le Blog*. Disponível em: <https://melenchon.fr/2017/08/26/linsoumission-nouvel-humanisme/>. Acesso em 21-09-2020.

OMS. Organização Mundial da Saúde. “Información errónea sobre las vacunas: anuncio de la declaración de la OMS en Facebook e Instagram”. 2020. In: *OMS*. Disponível em: <<https://www.who.int/es/news-room/detail/04-09-2019-vaccine-misinformation-statement-by-who-director-general-on-facebook-and-instagram>>. Acesso em 26 de setembro de 2020.

PEREIRA, M. A. F. Enfrentamentos e lutas pela vida: portugueses em Santos no final do século XIX (1880-1900). In: *Um passaporte para a terra prometida*. Porto: Fronteira do Caos, 2011. pp. 397-413.

POLLAK, M. “Memória, esquecimento, silêncio”. Trad. Dora Rocha Flaksman. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>>. Acesso em: 18 abr 2018.

PORTA, M. editor. *Dictionary of Epidemiology*. 5th ed. New York: Oxford University Press; 2008.

RIBEIRO, A. C.; MARQUES, M. C. C.; MOTA, A. “A gripe espanhola pela lente da história local: arquivos, memória e mitos de origem em Botucatu, SP, Brasil, 1918”. In: *Interface*, Botucatu, v. 24, n. 23, 2020. Disponível em: <<https://www.scielo.org/article/icse/2020.v24/e190652/pt/>>. Acesso em: 26 set 2020.

SECS - SECRETARIA ESPECIAL DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. “1904 - Revolta da Vacina: a maior batalha do Rio”. In: *Cadernos da Comunicação. Série Memória*. Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <<http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4204434/4101424/memoria16.pdf>>. Acesso em: 28 mar. 2018.

SEVCENKO, N. *A Revolta da Vacina: mentes insanas em corpos rebeldes*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

SILVA, E. F.; GONÇALVES, S. J. C. “Estudo histórico da febre amarela no Brasil com enfoque o Estado do Rio de Janeiro e o papel da enfermagem frente a doença”. In: *Revista Pró-UniverSUS*. Vassouras, v. 10, n. 1, 2019. Disponível em: <<http://editora.universidadedevassouras.edu.br/index.php/RPU/article/view/1627>>. Acesso em: 26 set 2020.

SILVA JUNIOR, J. B. 40 anos do Programa Nacional de Imunizações: uma conquista da Saúde Pública brasileira. *Epidemiol. Serv. Saúde*, Brasília, 22(1):7-8, jan-mar 2013.

STEVANIM, L. F. E agora, Zé? *Radis*, N. 196, janeiro de 2019.

TIBURI, M. *Ridículo político*: análise de uma mutação estético-política, inédito, 2020.

VAN SCHALKWYK, F., DUDEK, J. & COSTAS, R. (2020). *Communities of shared interests and cognitive bridges*: the case of the anti-vaccination movement on Twitter. *Scientometrics*. <https://doi.org/10.1007/s11192-020-03551-0>

VEIGA, E. “O que foi a Revolta da Vacina e quais suas semelhanças com o mundo de 2020”. In: *Tab Uol*. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/08/22/o-que-foi-a-revolta-da-vacina-e-quais-suas-semelhancas-com-o-mundo-de-2020.htm>. Acesso em 27-09-2020.

Artigo recebido em: 18 de julho de 2021

Artigo Aprovado em: 02 de dezembro de 2021



**SABERES, AFAZERES E CRENÇAS DE MULHERES BENZEDEIRAS: uma
revisão sistemática da produção científica recente**

**THE KNOWLEDGE, DOINGS AND BELIEFS OF WOMEN HEALERS: a
systematic review of recent scientific production**

**EL CONOCIMIENTO, HACER Y CREENCIAS DE LAS MUJERES
SANADORAS: una revisión sistemática de la producción científica
reciente**

**Daniel Luciano Gevehr¹, Amanda Scalcon Bitencourt² & Carlos
Fernando Jung³**

Resumo: Atualmente a sociedade está vivendo em um período histórico no qual a emergência dos

¹ Daniel Luciano Gevehr é professor do PPG em Desenvolvimento Regional; pós-doutor em História pela PUCRS; Líder do GP (CNPq) Instituições, Ordenamento Territorial e Políticas Públicas para o Desenvolvimento Regional. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1815-4457>. Email: danielgevehr@faccat.br.

² Amanda Scalcon Bitencourt é professora da Rede Estadual de Ensino do RS; Mestranda e Bolsista CAPES do PPG em Desenvolvimento Regional das Fac. Integ. de Taquara; Membro do GP (CNPq) Instituições, Ordenamento Territorial e Políticas Públicas para o Desenvolvimento Regional. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0267-1556> Email: amandabitencourt@sou.faccat.br.

³ Carlos Fernando Jung é professor do PPG em Desenvolvimento Regional das Fac. Integ. de Taquara; pós-doutor em Engenharia de Produção pela UFRGS. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6317-8338>. Email: jung@faccat.br.

estudos culturais tem dado cada vez mais visibilidade às pesquisas relacionadas às questões de gênero e de identidade étnica. A revisão sistemática da literatura proposta nesse estudo tem como objetivo analisar as principais produções que discutem a importância do patrimônio cultural imaterial, as práticas de benzedura como fundamentais para a valorização desse tipo de patrimônio e, ainda, sobre as mulheres benzedoras enquanto personagens principais para manter vivas essas práticas culturais. Para tanto, foram selecionadas 32 publicações das plataformas Capes, Scielo e Google Acadêmico, através delas foi possível constatar que as práticas de benzeduras ocorrem pelos mais diversos estados brasileiros, porém, em sua maioria nas regiões norte e nordeste do Brasil. Concluiu-se também que a maior parte das práticas de benzimentos é exercida por mulheres, o que dá visibilidade às mulheres no campo das práticas de benzeduras, além de inseri-las como protagonistas de um conjunto de saberes e fazeres cada vez mais invisibilizados na sociedade contemporânea.

Palavras-chave: Mulheres – patrimônio imaterial – oralidade – benzedoras – crenças.

Abstract: Today society is living in a historical period in which the emergence of cultural studies has given more and more visibility to research related to issues of gender and ethnic identity. The systematic review of the literature proposed in this study aims to analyze the main productions that discuss the importance of intangible cultural heritage, the practices of faith healing as fundamental to the appreciation of this type of heritage, and also about women faith healers as the main characters to maintain alive these cultural practices. For this purpose, 32 publications from the Capes, Scielo and Google Academic platforms were selected, through which it was possible to verify that the practices of blessings occur in the most diverse Brazilian states, but mostly in the north and northeast regions of Brazil. It was also concluded that most of the practices of blessings are exercised by women, which gives visibility to women in the field of practices of blessings, in addition to inserting them as protagonists of a set of knowledge and practices increasingly invisible in society contemporary.

Keywords: Women – intangible heritage – orality – faith healers – beliefs.

Resumen: Actualmente, la sociedad vive un período histórico en el que el surgimiento de los estudios culturales ha dado cada vez más visibilidad a las investigaciones relacionadas con cuestiones de género e identidad étnica. La revisión sistemática de la literatura propuesta en este estudio tiene como objetivo analizar las principales producciones que discuten la importancia del patrimonio cultural inmaterial, las prácticas de la curación por la fe como fundamentales para la apreciación de este tipo de patrimonio, y también sobre las mujeres curanderas como principal personajes para mantener vivas estas prácticas culturales. Para ello, se seleccionaron 32 publicaciones de las plataformas Capes, Scielo y Google Academic, a través de las cuales se pudo constatar que las prácticas de bendiciones ocurren en los más diversos estados brasileños, pero mayoritariamente en las regiones norte y noreste de Brasil. También se concluyó que la mayoría

de las prácticas de bendiciones son ejercidas por mujeres, lo que da visibilidad a las mujeres en el campo de las prácticas de bendiciones, además de insertarlas como protagonistas de un conjunto de saberes y prácticas cada vez más invisibles en la sociedad contemporánea.

Palabras clave: Mujeres - herencia inmaterial - oralidad - curanderos - creencias.

1 INTRODUÇÃO

É papel fundamental do historiador mostrar diferentes maneiras de ver as mais distintas situações do cotidiano e acontecimentos do passado. Em seu ofício é preciso uma perspectiva crítica, pois isto é indispensável para compreender a História, que tem como uma de suas principais funções mostrar a trajetória da humanidade, contribuindo para que o registro de determinados valores, tradições e crenças não desapareçam no tempo.

Iniciando a discussão sobre o objeto da pesquisa, se faz necessário destacar que, durante um longo período, as mulheres viviam longe do espaço público social, “o único que, por muito tempo merecia interesse e relato” (PERROT, 2007, p. 16), passavam seus dias, dentro de casa, cuidando dos afazeres domésticos e da família, desta forma não eram vistas pela sociedade e, portanto, não precisavam ser citadas, estavam “destinadas à obscuridade de uma inenarrável reprodução” (PERROT, 2007, p. 16).

Segundo Santos (2009), as rezadeiras, benzedoras ou até mesmo curandeiras, são mulheres que realizam as benzeduras em busca de curar o indivíduo doente de alguma enfermidade, e para executar esta prática, elas acionam conhecimentos do catolicismo popular, utilizando “súplicas” e “rezas”, que tem o objetivo de restabelecer o equilíbrio material ou físico e espiritual das pessoas que buscam a sua ajuda. É interessante perceber que a prática da reza é bastante realizada por mulheres, porém, também existem homens que realizam a mesma.

Gomes & Pereira (1989, p. 24) abordam que “devemos ter em mente o fato de que a benzedura é uma prática popular de cura que utiliza uma linguagem específica, tanto oral quanto gestual, com o objetivo de não apenas curar, mas libertar o paciente do mal que o aflige [...]”.

Heberlê (2013) menciona que o saber ou a sabedoria popular atinge todas as regiões do Brasil e nela se engloba uma imensidade de conhecimentos apurados na vida. O aprendizado desses saberes passa de geração em geração e tais conhecimentos não necessitam de uma educação formal ou de escolas instituídas, elas se incitam em seu próprio fazer e refazer.

Desta forma, a pesquisa procura percorrer parte da produção científica que analisa parte da trajetória destas práticas, permitindo, com isso, o aprofundando do debate – especialmente a partir de estudos que se valem dos registros da oralidade – sobre os processos que caracterizam estas práticas culturais. Através dessa discussão, buscamos relacionar as categorias de gênero, etnia e religião, para termos uma maior e melhor compreensão de como estas práticas de benzedura eram realizadas e os reais sentidos que produzem entre os adeptos a receber e entre as pessoas que realizam o benzimento.

Quando falamos sobre benzimentos, na maioria das vezes acabamos relacionando o tema a questões religiosas e também com a medicina alternativa, ou seja, é bastante incomum pensar no benzimento, e nas benzedeadas, como fator cultural, econômico, social e mais difícil ainda visualizá-las como portadoras de uma memória e de uma história, assim permitindo com que elas possam identificar-se e afirmar-se enquanto benzedeadas, para que assim possam defender a sua tradição.

Nesse contexto, Le Goff (1996) nos afirma que estamos quase todos convencidos de que a história não é uma ciência como as outras – sem contar com aqueles que não a consideram uma ciência. Falar de história não é fácil, mas estas dificuldades de linguagem introduzem-nos no próprio âmago das ambiguidades da história. Nessa perspectiva, a história das benzedeadas, permeadas de perseguições, preconceitos, aceitação, reconhecimento, pobreza, religião e crença, que ao serem contextualizadas com o processo de urbanização e industrialização dos municípios e com as imigrações e migrações decorrentes de tal processo, explicitam interações entre a cultura do campo e a cultura da cidade, da mão de obra migrante e da elite urbana, da medicina popular e da medicina erudita, da religiosidade popular e da religião institucionalizada, constituindo um processo dinâmico e complexo de trocas culturais.

Quando pensamos e estudamos sobre as benzedeadas, que detém um conhecimento tradicional, transmitido de geração em geração, devemos valorizar os fatores de identificação, os quais estão enraizados em seus elementos culturais,

assim as determinando como benzedeadas. Dentre inúmeros fatores, o mais importante são as memórias que possuem e que estão diretamente relacionadas com sua história, uma história de lutas e resistências. Essas memórias trazem a possibilidade para que estas mulheres e a cultura da qual fazem parte, possam sair da invisibilidade, conseguindo o reconhecimento social e a formalidade, pelos quais lutam há anos.

2 PROCEDIMENTOS metodológicos

Este artigo de revisão sistemática faz parte de uma investigação que tem como objetivo compreender o papel desempenhado pelas mulheres benzedeadas e suas práticas, saberes, memórias e especialmente como parte do patrimônio cultural imaterial. Para tanto, foram utilizados os seguintes critérios de inclusão na seleção do material utilizado para sua construção: 1) publicações a partir de 1995 até o presente momento; 2) existência de referências às questões de gênero; 3) existência de referências ao patrimônio cultural oral e imaterial; 4) produção científica; 5) vínculo às plataformas Capes, Scielo e Google Acadêmico; 6) publicações em português, inglês ou espanhol.

51

Em um primeiro momento, foram encontrados cerca de 120 trabalhos que foram analisados criteriosamente assim restando 32 publicações para a realização desta revisão sistemática.

Partindo da leitura dos artigos selecionados, foi construída uma planilha para organização dos seguintes dados: 1) título; 2) autores; 3) periódico; 4) palavras-chave; 5) estados ou região; 6) crença religiosa; 7) tipos de benzedura; 8) diferença entre práticas de benzedura, curandeirismo e reza; 9) participação das mulheres para a valorização das práticas de benzeduras como patrimônio cultural imaterial.

Após a organização dos dados selecionados, foi possível relacionar os elementos trazidos pelos autores com a temática do presente artigo. Sendo assim, os aspectos apresentados serão: 1) estados que apresentam maiores índices das práticas de benzedura; 2) a valorização do patrimônio histórico e cultural através das práticas de benzeduras; 3) o benzedura como patrimônio cultural imaterial e método de promoção de saúde; 4) a participação feminina e a construção da sua identidade através das suas práticas.

Para facilitar a visualização dos resultados, foram construídos gráficos e quadro contendo o ano da publicação, as origens das publicações e a área de publicação.

3 RESULTADOS

O Quadro 1 apresenta uma síntese cronológica das publicações utilizadas para a revisão da literatura e seus respectivos autores. Esse quadro relaciona o país de origem de cada pesquisa à área de publicação.

Quadro 1 – Síntese das publicações acadêmicas

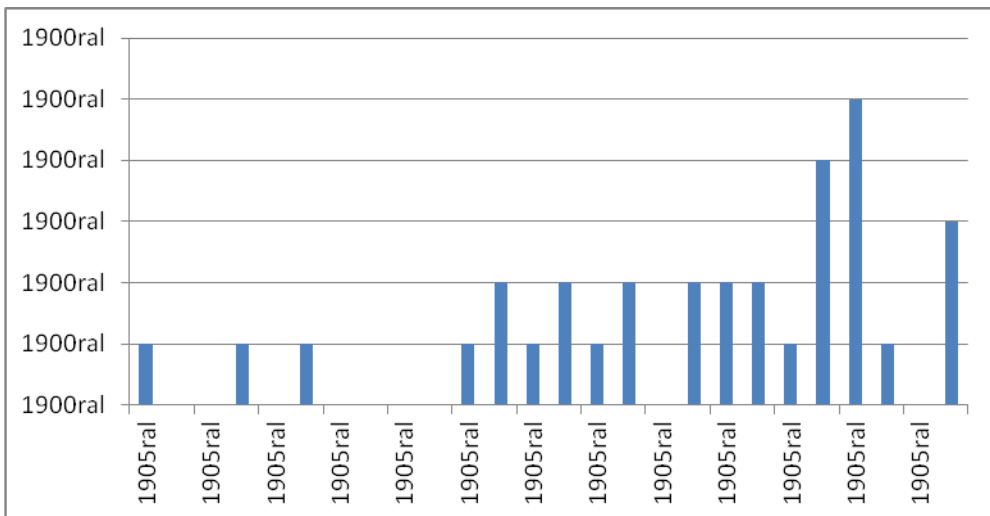
Ano	Autor	País	Área de Publicação
1995	SANTOS, M. G; DIAS, A. G. P; MARTINS, M. M.	BRASIL	Saúde Pública
1998	DICKIE, M. A. S.	BRASIL	História e Gênero
2000	SOIHET, R; SOARES, R. M.A; COSTA, S.G.	BRASIL	Gênero
2005	ZORDAN, P. B. M. B. G.	BRASIL	Gênero
2006	MACIEL, M. R. A; NETO, G. G.	BRASIL	Ciências Sociais
2006	OLIVEIRA, O; PADILHA, M. A.	BRASIL	História
2007	KULKAMP, I. C; BURIN, G. D; SOUZA, M. H. M; SILVA, P; PIOVEZAN, A. P.	BRASIL	Medicina
2008	NETO, J. F. R; FIGUEIREDO, M. F. S; FARIA, A. A. S; FAGUNDES, M.	BRASIL	Medicina
2008	LUCAS, S. M. M.	BRASIL	Patrimônio Cultural
2009	NETO, J. F. R; FIGUEIREDO, M. F. S; FARIA, A. A. S; FAGUNDES, M	BRASIL	Medicina
2010	CRUZ, T. A.	BRASIL	Gênero e Meio Ambiente
2010	SOUSA, F. R. B.	BRASIL	História e Memória
2012	SILVA, V. A. G.	BRASIL	História e Gênero
2012	SILVA, J. S; SANTOS, M. P.	BRASIL	Ciências Sociais

2013	MEDEIROS, R. E. G; NASCIMENTO, E. G. C; DINIZ, G. M. D; ALCHIERI, J. C.	BRASIL	Saúde Pública
2013	NASCIMENTO, D. G; AYALA, M. I. N.	BRASIL	História Oral
2014	SOUSA, R. F. B.	BRASIL	História e Memória
2014	RUBERT, G. C. M.	BRASIL	Religiosidade
2015	DIOTTO, N; DECKERT, J. F; OLIVEIRA, P; SELL, C. L; SOUTO, R. B.	BRASIL	Educação
2016	JUNIOR, A. G; GERONE, A; GERONE, L. G. T; GERONE, T. C. L. A.	BRASIL	Religiosidade
2016	AZEVEDO, G. X.	BRASIL	Cultura
2016	BRITO, M. N. C.	BRASIL	Gênero
2016	STADLER, S. T; FUJINAGA, C. I.	BRASIL	Saúde Pública
2017	GEWEHR, R. B; BAËTA, J; GOMES, E; TAVARES, R.	BRASIL	Psicologia
2017	MENDES, D. S; CAVAS, C. S. T.	BRASIL	Interações Culturais
2017	ANDRADE, D. G. N; FILHO, A. R. S.	BRASIL	Patrimônio
2017	GONÇALVES, W. F; OLIVEIRA. O.	BRASIL	Interações Culturais
2017	MARIN, R. C; COMIN, F. S.	BRASIL	Psicologia
2018	DINIZ, E. E. C. S; DINIZ, E. C. S.	BRASIL	Educação
2020	DOMINGUES, M. E. S; CHIYAYA, J. J; VIELMOND, C. L. B; PUCHIVAILO, M. C.	BRASIL	Multidisciplinar
2020	REIS, M. V; CARGNELUTTI, C. M.	BRASIL	Gênero e História
2020	GOMES, T. P. S; WHITAKER, D. C. A; FERRANTE, V. L. S. B.	BRASIL	Multidisciplinar

Fonte: autoria própria (2021)

Observa-se, na Figura 1, que a partir de 2012, até os dias atuais, houve um crescente interesse pelo estudo desta temática, com exceção dos anos de 1994 a 1997, 2001 a 2004, 2011 e 2019, nos quais não foram encontradas publicações que estivessem de acordo com os objetivos do trabalho. Assim estando a maior parte das publicações concentradas nos anos de 2010 a 2020 (31,25%).

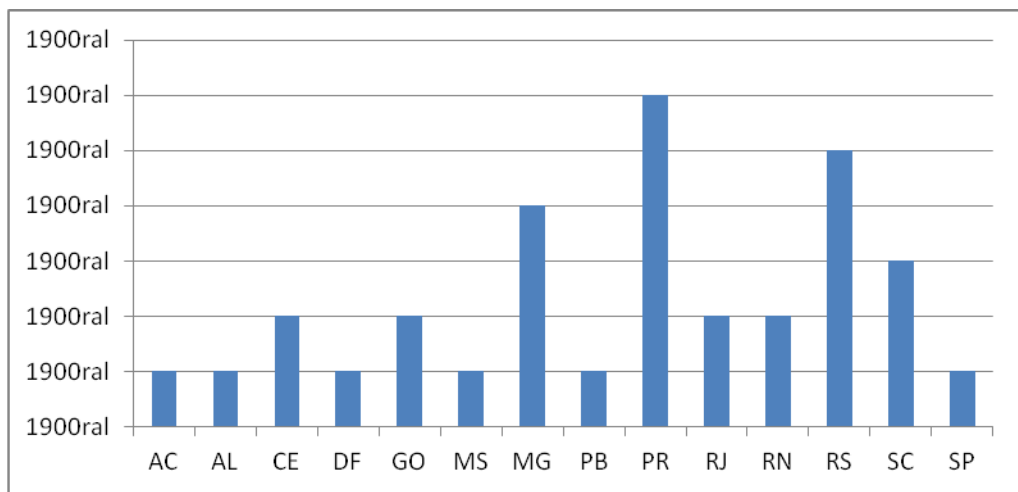
Figura 1 - Número de publicações por ano



Fonte: autoria própria (2021)

A Figura 2 demonstra que no Brasil há uma intensa atividade de pesquisa relacionada ao tema 100% dos artigos selecionados são brasileiros, já os artigos publicados no exterior abordavam sobre curandeirismo, o que os levou a serem descartados. Observa-se que há interesse em pesquisar sobre esta temática (BENZEDEIRAS) em diversos estados do Brasil.

Figura 2 - Número de publicações por estado brasileiro



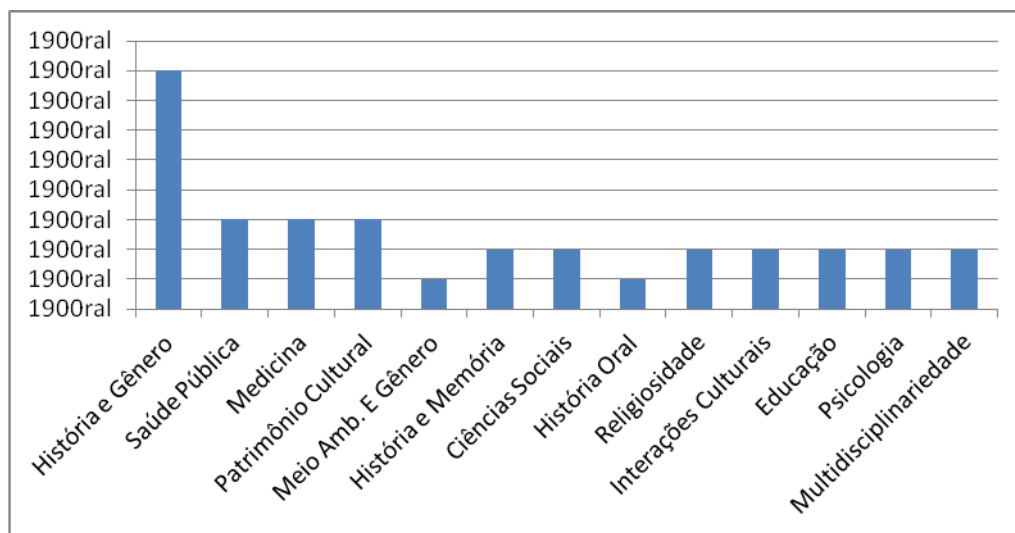
nte: autoria própria (2021)

Fo

Conforme demonstrado anteriormente na Figura 2, das 32 publicações brasileiras, destaca-se que 43,8% foram realizadas na região Sul, estando a maior parte concentrada no estado do Paraná. Na região Sudeste também há intensa atividade de pesquisa referente a esta temática, pois a região concentra 22% das publicações. As regiões Nordeste, Centro-Oeste e Norte possuem, respectivamente, 15,7%, 13,5% e 5% das publicações.

Dando continuidade, pode ser observado na Figura 3, que as publicações foram mais intensamente realizadas por periódicos da área de História e Gênero, porém ocorreram publicações em outros periódicos específicos sobre: Saúde Pública; Medicina; Patrimônio Cultural; Gênero e Meio ambiente; Memória; Ciências Sociais; História Oral; Religiosidade; Cultura; Patrimônio material e imaterial; Interações Culturais; Educação; Psicologia e Multidisciplinariedade, denotando assim um grande interesse e preocupação em relação às pesquisas sobre benzedoras entre as mais diversas áreas de estudos.

Figura 3 - Número de publicações por área de publicação



Fonte: autoria própria (2021)

4 ANÁLISE E discussão

Através da análise dos artigos selecionados, podemos destacar que vários autores registram a presença de benzedores, os mesmos estão espalhados nas mais diversas regiões brasileiras, entre os quais são citados os trabalhos realizados no Nordeste, no interior e litoral paulista, na região Sul e Sudeste brasileira e em algumas localidades do território amazônico.

Para Posey (1977), o maior problema que qualquer investigador defronta ao lidar com outras culturas é impor suas próprias ideias e categorias culturais a seus informantes ou consultores culturais, como descrença, desagrado e reprovação. Este autor nos traz um alerta para que os pesquisadores tenham o cuidado em observar a qualidade e não apenas a quantidade de dados, assim apontando a desvantagem dos pesquisadores em campo, quando estes já trazem suas hipóteses de pesquisas formuladas, em que conceitos etnocêntricos podem estar inseridos.

De acordo com Loureiro (1995), o ser humano concebe sua vida e suas experiências a partir de sua cultura, assim sendo da maneira que o meio em que nasceu e viveu o concebeu. Tudo o que é, pensa, fala, sente, cria, questiona ou transforma está inerentemente imerso e relacionado à sua cultura. Portanto, cultura não se resume a costumes, lendas, tradições e folclore. Cultura é, portanto, tudo isso e muito mais e é desta forma que a religião constitui-se como parte integrante da cultura.

Em síntese, Freire (2000) destaca que a cultura pode ser compreendida como tudo o que é criado e vivido pelo homem inserido em seu habitat. Com isso, podemos afirmar que a cultura compreende diversos aspectos da vida em sociedade dos sujeitos, assim podendo ser percebida como o resultado do seu trabalho.

Partindo da linha de raciocínio sobre o que é cultura e suas principais formas de manifestação, chegamos até a oralidade e a História Oral.

Thompson (1978) nos destaca que a História Oral é uma prática transformadora que dá de volta ao povo à história em suas próprias palavras, o que é criticado por Debert (1986), o qual subestima a inserção das camadas populares nas relações de poder, ou seja, o mesmo acredita que através da História Oral a população terá uma maior participação social, o que para Debert não é visto como algo positivo. Já Le Goff (1996), nos lembra que a memória, com o intuito de conservação de certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto

de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões de informações passadas, ou que ele representa como passadas.

Passados séculos do fim da Inquisição, as benzedeadas ainda sofrem grande discriminação, sendo tratadas como se estivessem ligadas diretamente aos males da sociedade, como se não tivessem valor nenhum, não agregando benefícios a sociedade a qual estão inseridas e nada representassem. Em pleno século XXI este ofício tradicional de cura ainda é marginalizado, mas mesmo com tanta repressão continua buscando e encontrando forças para resistir e preservar a sua cultura, a qual é de grande importância cultural.

A autora Laura de Mello e Sousa, por sua vez, em sua obra intitulada “O Diabo e a Terra de Santa Cruz”, em diversas passagens, evidencia a perseguição sofrida por esses curandeiros e feiticeiros no Brasil, especialmente no período colonial. A religiosidade popular no Brasil teve crescimento considerável ao decorrer do século XVIII, ampliando seus horizontes com traços católicos, africanos, indígenas e judaicos, assim tendo um aumento do número de curandeiros, rezadores e benzedores, os quais, fazendo uso de suas palavras mágicas e santas, buscavam por aplacar os males dos homens, curando doentes e afastando o mau olhado⁴.

57

Sendo utilizado na Europa desde a Idade Média, o benzimento pode ser considerado uma das formas mais antigas no tratamento de várias doenças. Já no Brasil, os benzedores surgem em meados do século XVII. Atuando de forma intermediária entre o sagrado e o ser humano, assim conservando os rituais de preces, cruz e fórmulas, fazendo interpretações dos conhecimentos, usos dos recursos vegetais e manejos tradicionais realizados por eles, tornou-se, assim, com o passar dos anos, fonte de pesquisa nos estudos etnobotânicos, históricos, culturais, de patrimônio e de gênero.

Partindo destas análises podemos dividir as benzedeadas e suas práticas em dois contextos, como sendo medicina popular e também como cultura popular, sendo vistas de forma distintas por quem realiza pesquisas no que diz respeito às benzedeadas e suas práticas.

⁴ Mau olhado é uma crença de que a inveja de alguém, demonstrada pelo olhar ou não, pode vir a causar a piora do alvo ou da sua sorte. Para tanto, em todas as culturas em diversos tempos da história, foram criados amuletos, bênçãos e rezas contra o mau olhado.

Através de Machado (2007) podemos entender a cultura popular como uma das maneiras possíveis de representação que pessoas, classes ou segmentos sociais utilizam para expressar suas experiências e vivências. As formas de expressão popular estão impregnadas por misticismos, pelas formas de sobrevivências e por toda sua luta, assim refletindo situações concretas e práticas de um mundo real, as quais foram construídas ligadas diretamente ao cotidiano, no fazer do dia a dia dos seres humanos.

Consideramos aquilo que Laplantine e Rabeyron (1989) afirmam, quando mostram que a medicina popular pode estar ligada às práticas de prevenção e de cura, fundamentadas numa visão do ser humano e do cosmos que estes autores classificam antropológicamente de mágica. Já Oliveira (1985) nos permite ampliar a discussão, quando descreve a imagem da benzedeira como sendo, em sua maioria, uma mulher casada, mãe de alguns filhos, pobre, que domina as rezas e ervas e faz massagens, cataplasma e chás. Desta forma Oliveira ainda destaca o fato de essas mulheres serem consideradas, por aqueles que buscam alívios para suas doenças, como cientista popular, misturando o mundo místico, religioso e os conhecimentos curativos das plantas.

Chartier (1992), um nome fundamental no campo dos estudos culturais, afirma que objetos culturais são, na prática, usados ou apropriados por diferentes grupos sociais, sejam eles nobres, clérigos, artesãos, trabalhadores rurais ou urbanos, para suas próprias finalidades. De certo modo, pode-se dizer, então, que as práticas culturais, as crenças, os saberes e as vivências religiosas superam as fronteiras sociais e inviabilizam qualquer dicotomia ou dualismo, ou seja, não há como separar as práticas culturais das práticas religiosas.

Sabendo dessa visão de Chartier, podemos destacar no que tange o aspecto religioso, sendo a maior parte das benzedeiras católicas, sempre muito religiosas e, embora nem sempre frequentem igrejas, guardam consigo as representações que a religião propicia, lançando mão dos símbolos e códigos que permeiam o ato de benzer e curar.

O termo religiosidade (na maioria das vezes sendo utilizado como sinônimo de espiritualidade – equivocadamente), segundo Dalgarrondo (2008), vai muito além ao conceito de religião, e diz de um compromisso com a doutrina religiosa, envolve práticas institucionais – como oração, leitura do livro sagrado, danças, cantos etc.-, a frequência e participação nos rituais da religião e um engajamento

com o sistema de dogmas das organizações religiosas que o sujeito possa vir a frequentar.

As práticas de benzedura, vistas como uma vertente de medicina popular é de início, uma medicina tradicional, o que não representa imutabilidade, e seu modo de transmissão são orais e gestuais, através do ‘ouvir-falar’ e ‘ver-fazer’, que se dá por meio da família ou vizinhança (OLIVEIRA, 1983). Esses conhecimentos enraizados entre as benzedoras e suas práticas fazem parte de um tipo de patrimônio histórico e de uma memória, os quais as permitem conduzir seu ofício adiante, baseando-se em seus fundamentos para continuar resistindo.

Segundo o Decreto Lei n.º 25 de 1937, Art. 1.º, “Constitui o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico.” De acordo com a *Constituição Federal do Brasil* (1988), os patrimônios são os modos de expressão, formas de criar, criações científicas e tecnológicas, obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artísticas ou culturais, além de conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, ecológico e científico. A Constituição Federal de 1988, em seus Artigos 215 e 216, ampliou a noção de patrimônio cultural ao reconhecer a existência de bens culturais de natureza material e imaterial.

Nesse contexto, Pinsk (2008) afirma que a memória é essencial a um grupo porque está atrelada à construção de sua identidade. Ela [a memória] é resultado de um trabalho de organização e seleção do que é importante para o sentimento da unidade, de continuidade e de coerência – isto é, de identidade. Pelo fato de a memória ser mutante, é possível falar de uma história das memórias de pessoas ou grupos, suscetíveis de estudados por meio de entrevistas de História oral.

Para que possamos compreender um determinado grupo, uma comunidade, uma nação ou até mesmo a sociedade como um todo, devemos dar a devida importância para as disputas em torno das suas memórias que prevalecerão.

Pollak (1992), com seu pensamento nessa mesma linha, reflete sobre a memória no sentido não só do que ocorreu no passado, mas no tempo presente e em seus conflitos. Por fim, Burke (2002) que encerra nossa discussão, afirma ainda, que existe muito a ser pesquisado pelos historiadores baseados na

participação histórica das mulheres, que se sentem e se apresentam como esquecidas. Deixadas de lado por muito tempo na trajetória da construção da historiografia, elas têm muito a relatar para compensar o longo período de esquecimento e desprezo.

5 CONSIDERAÇÕES finais

Uma benzedeira existe porque existe uma história a ser contada, e ela é o sujeito desta história; este sujeito possui memórias que trazem à tona um passado de repressão, de medo, e que muitas vezes se repete no presente, sob a forma de preconceitos, discriminações e estereótipos.

As benzedeadas, tal qual conhecemos hoje, sofreram um processo de negatização e preconceito que se fez mais presente a partir dos séculos XII e XIII, com as Inquisições pregadas pela Igreja, que alegavam serem elas bruxas, portadoras de ofícios diabólicos, perigosas, hereges, produtoras de remédios, ervas que afetavam a mente dos homens, dentre tantas outras acusações, ocasionando assim a muitas delas serem queimadas vivas para que servissem de exemplo às demais pessoas que pensavam em bater de frente com os dogmas da Igreja.

Mesmo depois de séculos do fim da Inquisição, as benzedeadas ainda são tratadas como se estivessem ligadas aos males da sociedade, como se nada representassem. Em pleno século XXI, ainda permanece a marginalização deste ofício tradicional de cura, que em meio a tanta repressão continua encontrando forças para resistir e preservar a sua cultura.

Dentro desta perspectiva, nos deparamos também com a análise das relações existentes entre história, memória, benzimentos e a questão do sagrado simbólico e do material. Mesmo enfatizando aqui a memória das benzedeadas como fator primordial para sua autoafirmação, faz-se necessário que tenhamos compreensão sobre estas relações no âmbito da construção de sua identidade.

Para entendermos melhor as questões que levantamos anteriormente, é preciso estabelecer alguns fatores de identificação de uma benzedeadas, isto é, quem são estas mulheres:

- Antes de tudo, as benzedeadas são mulheres simples, normalmente sem muito estudo, que vivem em lugares periféricos e marginais da sociedade;

- Depois, que são em sua grande maioria senhoras já com idade bastante avançada;
- Que não cobram absolutamente nenhum tipo de remuneração pela realização de seu ofício;
- Possuem um conhecimento adquirido tradicionalmente, isto é, repassado ao longo das gerações;
- São conhecedoras de uma infinidade de plantas medicinais, ervas, chás, tinturas e pomadas, o que faz com que suas práticas sejam vinculadas a uma medicina alternativa, ou medicina popular, como é mais conhecido.

Assim, podemos entender que as memórias, vividas e lembradas constantemente por estas mulheres, se associam a uma série de outros fatores, como estes que acabamos de citar e que fazem parte de sua autoafirmação e identificação como tais.

As benzedeadas, diferentemente do que se costuma pensar, estão ligadas através da memória, a uma série de conhecimentos, que caracterizam a sua importância como grupo social e como povo constituinte desta nossa nação.

Levando em conta todas as observações relativas à questão da história, das memórias e das benzedeadas e relacionadas também à questão do sagrado e do simbólico que estão presentes em suas falas, em suas histórias e em seu ofício, podemos entender que existe aí um vínculo e uma interdependência entre estes fatores.

Estas memórias, que traduzem em acontecimentos toda a existência das benzedeadas, sua cultura, sua tradição, as fazem lembrar diariamente porque estão neste mundo, qual a sua missão, e também as remetem a um passado repressor ao qual foram submetidas as suas “companheiras”, como elas mesmas dizem; as remetem às histórias que aprenderam sobre seus santos de devoção, sobre o folclore de sua cultura, os mitos, as lendas.

Podemos perceber que a memória tem tanto vínculo às benzedeadas quanto a sua própria cultura, que passa a se fazer presente a partir destas memórias. Porém, da mesma maneira que trabalhar com história, trabalhar com as memórias dos sujeitos não é tarefa fácil.

Primeiramente porque estas memórias estão sujeitas a manipulações, a variações; hoje elas tomam uma forma, mas amanhã, tomam outra. As memórias são passíveis de mutações assim como o tempo. Conforme o tempo passa, muitas

destas memórias vão ficando cada vez mais opacas e, embora elas sejam de vital importância para analisarmos a cultura das benzedeadas elas vão se extinguindo cada vez com mais facilidade.

Como podemos perceber, a memória, a qual nós tanto enfatizamos, tem um papel crucial na definição destas mulheres, que são por tradição benzedeadas e trazem consigo o lema de continuar esta tradição. Mas esta apenas prosseguirá diante do reconhecimento social destas mulheres, o que ocorre não apenas pelas leis que as protegem, mas também pelas suas memórias, que as fazem lembrar-se de suas vivências, do que aprenderam, de como aprenderam seus ofícios, sua tradição.

Em um país onde o esquecimento e a perda da memória acontecem simultaneamente ao empobrecimento da sociedade e à decadência do legado patrimonial edificado e imaterial, as soluções que se apresentam como casos de sucesso na recuperação do patrimônio confirmam que vale a pena preservar.

Cabe aos pesquisadores e ao historiador mostrarem diferentes maneiras de ver situações do nosso cotidiano e acontecimentos do passado, lembrando que tal ofício requer humildade de coração e a abertura da mente, indispensáveis para que possamos compreender a História, a qual tem como uma de suas principais funções mostrar a trajetória da humanidade, não deixando valores, tradições e crenças se perderem com o tempo.

É nesse contexto que a importância de valorizar e manter vivas as práticas de benzeduras e as benzedeadas como patrimônio imaterial da sociedade se enquadram.

A partir do momento em que amadurecemos nosso pensamento, passamos a entender o valor dos bens culturais de um povo, tendo em mente o que define e fundamenta a vida de uma sociedade quanto às suas características, seus costumes, seus comportamentos, e como podemos registrar e preservar esses elementos para seus sucessores, especialmente em formato de memória e identidade histórica, sendo definido como patrimônio social.

O Patrimônio Histórico Imaterial faz parte da identidade de uma sociedade, suas características, seus costumes, seu comportamento. Sendo assim um registro fundamental para seus sucessores, para que percebam a importância da preservação do Patrimônio Histórico e da Memória, em especial da memória

coletiva e individual na formação de uma sociedade e como a preservação influencia diretamente em uma reinterpretação sobre novos olhares históricos.

As mulheres merecem respeito e total valorização, pois independente de qual a área que estão atuando, elas sempre foram peça fundamental, dando leveza, amor e muito empenho em tudo o que fazem.

Entre idas e vindas e uma rotina cansativa, as mulheres aos poucos vão ocupando um espaço maior e mostrando ainda mais a sua importância para cada área em que atuam. Durante séculos, as mulheres estavam fadadas apenas aos cuidados do lar e a “obrigação” de gerar filhos, as inúmeras lutas feministas foram fundamentais para novas conquistas, as quais disponibilizaram as mulheres atuação em novos setores, quebrando paradigmas e tendo cada vez mais a esperança de tempos melhores, tanto para si quanto para as futuras gerações.

Estas memórias se mostram um fator de identificação, nas quais as mulheres benzedoras se apoiam não apenas para lembrar-se de suas histórias antigas e suas vivências, mas também como critério para que elas possam se auto definir, isto é, como uma disposição para representarem a sua função na sociedade a qual estão inseridas.

Faz-se necessário que a população e os governantes dos estados e municípios tomem consciência sobre a importância que o patrimônio imaterial e oral tem para a valorização da cultura da sua população e para a formação do seu território. Além disso, cabe aos diversos setores da sociedade zelar pela valorização de sua cultura, em especial de suas benzedoras locais, as quais têm grande importância social e cultural, desta forma cobrando iniciativas dos gestores municipais e estaduais e também dos agentes públicos.

REFERENCES

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. São Paulo: 4. ed. Saraiva, 1990.

BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CHARTIER, Roger. *O Mundo Como Representação*. Tradução de Andréa Daher e Zenir Campos Reis. São Paulo: Revista das Revistas-Estudos Avançados. vol.5. 1992. p. 173-191.

DALGALARRONDO, Paulo. *Religião, psicopatologia e saúde mental: do coletivo ao individual, do fenômeno sociocultural à experiência psicopatológica*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DEBERT, Guita G. *Problemas relativos à utilização de história de vida e história oral*. São Paulo: Saraiva, 1986.

FREIRE, Paulo. *Educação e Atualidade Brasileira*. São Paulo: Editora Cortez/Instituto Paulo Freire, 2000. 2ª Edição.

GOMES, T. P. de S.; WHITAKER, D. C. A.; FERRANTE, V. L. S. B. *Entre canteiros e ervas: um estudo da produção de ervas medicinais a partir de indicação do interesse do SUS- Sistema Único de Saúde*. Brasil: ReBraM - Revista Brasileira Multidisciplinar, vol.23. 2020. p. 48-61.

HEBERLÊ, Mariluz O. *Um estudo da concepção dos profissionais de saúde sobre as práticas integrativas e complementares em saúde*. Santa Maria: UFSM, 2013.

LAPLANTINE, F.; RABEYRON, P. L. *Medicinas paralelas*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão. [et. Al.]. 4ª edição. Campinas: UNICAMP, 1996.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: Cejup, 1995

MACHADO. Maria Clara Tomaz. *Ainda se benze em Minas Gerais*. In: Associação Nacional de História ANPUH. Brasil: XXIV Simpósio Nacional de História, 2007.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. *O que é benzeção*. São Paulo: Brasiliense; 1985.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.

PINSKY, Carla B. (org). *Fontes históricas*. São Paulo, Contexto, 2008.

PINSKY, Carla B. "A era dos modelos rígidos." In: PINSKY, Carla Bassanesi. PEDRO, Joana M. (Org.). *Nova História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.

PINSKY, Carla B. Apresentação In: PERROT, Michelle (Org.). *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.

POLLAK, Michel. *Memória e Identidade Social*. Rio de Janeiro: UFPR, 1992.

POSEY, Darrel. A. *Etnobiologia - teoria e prática: Suma etnobiológica Brasileira, Etnobiologia*. Petrópolis: YUMPU. 1977.

PRIORE, Maria Del. *Histórias íntimas sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

SANTOS, Cláudia da Silva. *Rezadeiras: guardiãs da memória*. Bahia: V ENECULT, 2009.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

THOMPSON, Edward. Palmer. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: História Oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Artigo recebido em 26 de julho de 2021

Artigo Aprovado em: 02 de dezembro de 2021



**UMA TEORIZAÇÃO EM TORNO DE UM PENSAMENTO PRÓPRIO
PARA A CRÍTICA BIOGRÁFICA FRONTEIRIÇA: a condição do estar e
do pensar a partir da fronteira-sul**

**A THEORIZATION AROUND A THOUGHT PROPER FOR BORDER
BIOGRAPHIC CRITICISM: the condition of being and thinking from
the southern border**

**UNA TEORIZACIÓN EN TORNO A UN PENSAMIENTO PROPIO PARA
LA CRÍTICA BIOGRÁFICA FRONTERIZA: la condición de ser y pensar
desde la frontera sur**

Edgar César Nolasco¹

Resumo: O ensaio propõe uma teorização assentada em conceitos específicos, entre os quais, por sua vez, contribuem para a formação de um pensamento próprio da crítica biográfica fronteira. Entre tais conceitos sobressaem, além do próprio conceito de pensamento próprio, opção descolonial, desobediência epistêmica, desprendimento, entre outros que aparecem no entorno desses conceitos privilegiados. Afora isso, o ensaio também privilegia a importância do biólócus, tanto com relação ao crítico biográfico fronteira, quanto com relação à consciência que esse crítico deve ter para com o próprio fazer teorização.

Palavras-chave: Crítica biográfica fronteira; Teorização descolonial; Teorizador fronteira.

¹ Professor do curso de Letras e da Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (PPGEL) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. ORCID iD: 0000-0002-8180-585X. Email: edgar.nolasco@ufms.br.

Abstract: The essay proposes a theorization based on specific concepts, among which, in turn, they contribute to the formation of a thought specific to border biographical criticism. Among such concepts, in addition to the concept of own thinking, stand out, decolonial option, epistemic disobedience, detachment, among others that appear around these privileged concepts. Aside from that, the essay also privileges the importance of the biolocus, both in relation to the borderline biographical critic, and in relation to the conscience that this critic must have towards his own theorizing.

Keywords: Borderline biographical criticism; Decolonial theorizing; border theorist.

Resumen: El ensayo propone una teorización a partir de conceptos específicos, entre los cuales, a su vez, contribuyen a la formación de un pensamiento propio de la crítica biográfica fronteriza. Entre tales conceptos, además del concepto de pensamiento propio, se destacan opción decolonial, desobediencia epistémica, desapego, entre otros que aparecen en torno a estos conceptos privilegiados. Aparte de eso, el ensayo también privilegia la importancia del biolocus, tanto en relación con el crítico biográfico límite, como en relación con la conciencia que este crítico debe tener hacia su propia teorización.

Palabras llave: Crítica biográfica límite; Teorización decolonial; teórico de la frontera.

En matéria de filosofia tenemos en América, por una parte, una forma oficial de tratarla y, por la otra, una forma, por decir a así, privada de hacerlo. Por un lado está lo que aprendemos de la universidad y que consiste en una problemática europea traducida a nivel filosófico y, por el otro, un pensar implícito vivido cotidianamente en la calle o en el campo [...] Claro está que no se trata de negar la filosofía occidental, pero sí de buscar un planteo más próximo a nuestra vida. Cuando Kant enuncia su teoría del conocimiento, lo hace porque en esse momento era imprescindible. Lo mismo ocurre con Hegel, quien expresa el sentir íntimo de la burguesía alemana de su tiempo [...] *El pensar europeo, como bien lo demostró Dilthey, siempre se vinculó a un estilo de vida.* En ese sentido la filosofía tiene el mismo grado de receptividade que el arte y la religión (itálicas agregadas).

Apud MIGNOLO. Filosofía y diferencia epistémica colonial, p. 204.

Venho escrevendo e pensando acerca do que denominei de Crítica biográfica fronteira há um bom tempo. Sobre o assunto, já publiquei os textos: 1-“Crítica biográfica fronteira” (2015); “O ensaio da crítica biográfica

fronteiraça” (2017); “Descolonizando a pesquisa acadêmica: uma teorização sem disciplinas” (2018); “Por uma gramática pedagógica da fronteira-sul: exterioridades” (2019); e “Ensaio biográfico fronteiro: uma teorização” (2020). Já no último ensaio escrito especificamente para compor e fechar minha Tese Acadêmica defendida em 24 de setembro de 2020, e intitulado de “Podemos Fazer teori(a)zação da fronteira-sul?”², logo no primeiro parágrafo eu já sinalizava o que havia feito nos textos aqui anteriormente mencionados e o que me propunha a fazer naquele último:

Se, num primeiro momento, me detive mais na presença da categoria do *bios* como mola propulsora para uma reflexão de base biográfica fronteiraça, e na sequência chamei a atenção para a questão do *lócus* (*biolócus*), como mostram os textos dos capítulos anteriores, atravessada a discussão pela relação entre o sujeito pensante e a escrita ensaística (a pesquisa) em si, volto-me agora para a *teorização* em si especificamente enquanto uma reflexão que emerge da base da Crítica biográfica fronteiraça e ao mesmo tempo é uma prática fundante dessa crítica. (NOLASCO, ainda não publicado, p. 142)

Retomo a passagem agora por entender que ela pontua duas questões essenciais e fundantes para um discurso crítico arregimentado dentro e a partir do que venho chamando de Crítica biográfica fronteiraça: a primeira se circunscreve em torno não apenas do *bios*, como também do *lócus*, logo do que chamei de *biolócus*; e a segunda uma prática de *teori(a)zação* que se dá por fora da prática moderna das teorias assentadas ainda nas modernas práticas teóricas, *grosso modo*, da desconstrução. Aliás, sobre isso, ao contrastar o pensamento moderno com o pensamento descolonial, Walter Mignolo esclarece:

Um pensamento que desnaturalize a matriz colonial de poder que abarca e inclui a regionalidade da metafísica ocidental, de que tratou a desconstrução. A desconstrução limitava sua tarefa a uma totalidade imaginária cuja “imaginação” era o efeito da constituição imperial dos países capitalistas e cristãos ocidentais. (MIGNOLO, 2006, p. 11)³

² Uma primeira versão do ensaio mencionado foi publicada nos CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: Ensaio biográfico (ISSN: 1984-7785), v.1, n.23 (2020), P. 1-16.

³ “Un pensamiento que desnaturalize la matriz colonial del poder que abarca e incluye la regionalidad de la metafísica occidental, de la cual se ocupó la des-construcción. La des-construcción limitó sua tarea a una totalidad imaginaria cuya ‘imaginación’ fue el efecto de la

A prática, ou opção, da *teorização* de ordem descolonial, ou fronteira que, por sua vez, funda o que vimos chamando de Crítica biográfica fronteira advém da conceituação de *pensamiento propio* cunhada por Rodolfo Kusch e desenvolvida por Walter D. Mignolo em *¿Podemos pensar los no-europeos?* (2018) — livro este, aliás, que aqui será *incorporado e apropriado* por mim a exaustão (apropriar-se aqui não para repetir, ou desconstruir, ou reler interconceitualmente, mas, sim, para *desprender-se e libertar-se*). Como eu mesmo preciso *escutar* mais e melhor acerca do que seja um pensamento próprio, tendo por escopo a trajetória crítica desafiadora que se esboça diante de meu olhar através da *teorização* não-moderna que se desenha por meio de meu discurso, trago o que Kusch/Mignolo entendem por *pensamiento propio*:

Perder o medo de pensar por nós mesmos, medo infundido pela força das diferenças epistêmicas e ontológicas coloniais e da colonialidade que se atualizam. Sabemos que frequentemente não se presume que o/a colonizado/a não se assume (se reconhece) como pertencendo à ontologia em que a classificação o/a o colocou. Uma vez que você pode ver o “truque” (o jogo) por trás das classificações, você estará em condições de desprender-se e começar a andar por conta própria, em vez de traduzir os problemas europeus para a linguagem da filosofia ensinada na América, África ou Ásia. (MIGNOLO, 2018, p. 135)⁴

*Perder o medo de pensar por nós mesmos, reconheço, não é tarefa fácil, sobretudo quando, e especificamente, sou formado numa Academia que nos ensina diariamente que há uma teoria certa e soberana, universal, antropofágica e moderna que deve ser seguida e repetida por todos os letrados à exaustão, quer seja dentro ou fora da academia. Nessa *formação* escolástica, não há lugar para o *despreendimento* e a *desobediência epistêmica*, como mostrarei. E não há lugar, porque não há liberdade, e não há liberdade para modos de pensar outros.*

constitución imperial de los países capitalistas y cristianos occidentales.” (MIGNOLO, 2006, p. 11 – trad. livre minha)

⁴ MIGNOLO. *¿Podemos pensar los no-europeos?*, p. 135. (“perder el miedo a pensar por nosotros mismos, miedo infundido por la fuerza de las diferencias epistémica y ontológica coloniales y la coloniladad que actualizan. Sabemos que frecuentemente el/la colonizado/a no se asume como perteneciendo a la antología en la que la clasificación lo -o la - ha colocado. Una vez que puede ver “el truco” que se esconde en la clasificación, se encuentra en condiciones de desprenderse y comenzar a andar por cuenta propia, en lugar de traducir los problemas europeos al lenguaje de la filosofía que se enseña en América, África o Asia.” Trad. livre minha e grifos meus)

A *teorização* aqui defendida e proposta implica um desprender-se das amarras teóricas de pensar estabelecidas pela academia moderna, e não por acaso que “o desprendimento implica desobediência epistêmica”.⁵ De acordo com Mignolo, “a noção de *pensamento próprio* para Kusch significa a liberdade de poder apropriar-se da filosofia continental, no caso do filósofo, para desprender-se [desvincular-se] do modo oficial como ela é estudada.”⁶ Assim, com base na opção do desprendimento e da prática política da desobediência epistêmica, a teorização aqui defendida apresenta-se mais como *uma longa conversa filosófica e biográfica* (poética), como forma, sobretudo, de assegurar a presença de uma paisagem biográfica do cotidiano por meio da qual o des-sujeito (MIGNOLO) envolvido luta, busca, se inscreve e escreve, desprende-se e desobedece a lógica da teoria moderna indisciplinadamente.⁷ A presença desse *bios* (ou seria corpo?) plantado e assegurado no meio e na base da teorização assegura a luta e o direito de *re-existência* e de *re-surgência*, visando uma *re-emergência* no ato descolonial ou fronteiroço de *des-teorizar*, o que resulta, enfim, em uma ética descolonial ou fronteiroça da própria teorização enquanto ação ética e política.⁸ Fica subentendido aqui o que mais tarde nominarei de “pensamento da escrevivência”, quando me meter na questão que implica uma “escolha” ou uma “opção”, por parte do escritor ou do crítico biográfico fronteiroço, *do escrever o que quero* (MIGNOLO).

Facundo Giuliano, ao tratar da pergunta que se formula já no título do volume *¿Podemos pensar los no-europeos?*(2018) — pergunta esta feita por

⁵ “El desprendimiento implica desobediência epistêmica”. (MIGNOLO, 2018, p. 135)

⁶ “la noción de *pensamiento próprio* para Kusch significa la libertad de poder apropiarse de la filosofía continental, en el caso del filósofo, para desprenderse del modo oficial en el que se estudia.”(MIGNOLO, 2018, p. 135)

⁷ “En el multi-territorio de nuestros pensamientos y nuestro vivir ello tal vez implique la desobediencia epistémica, la indisciplinada educativa, la rebelión ética, la subversión política que pueden encontrarse en una prosa filosófica-literaria (quizá cercana a cierta poética originaria) inscripta en el paisaje cotidiano llevado dentro y a partir de cual se lucha, se busca, se sana.” (GIULIANO, 2018, P. 21)

⁸ “De aquí la necesidad de hablar de una ética radicalmente diferente, una ética de la rebelión, una ética de la resistencia, una ética de la re-existencia, una ética de la re-surgencia, una ética de la re-emergencia, en resumen posiblemente, una *ética descolonial*.”(GIULIANO, 2018, p. 20)

aqueles que *habitam* na fronteira — lembra-nos de que a cura para a *ferida aberta* da qual sofre o indivíduo fronteiriço depende de seu desprendimento, de sua desaprendizagem e de sua descolonização. Resulta daí desse ato o que ele chama de “opção descolonial” na esteira de Mignolo, e que aqui passo a chamar de opção de *des-teorizar*: “outro modo de sentir, de pensar, de escribir, de hacer, de jugar, de conversar.”⁹ Modos outros de pensar, de *des-teorizar*, descolonialmente daqueles que aprenderam, ou estão aprendendo, uma teorização fronteiriça porque já *perderam o medo de pensar por eles mesmos*. O que está envolto a esse modo de jogar outro, a esse modo outro de des-teorizar — uma vez que quase sempre alguém quer decidir pelos demais, jogar pelos demais, pensar pela maioria e impor, inclusive, um modo de pensar certo, como se o ato de pensar não fosse facultado a todos e, por extensão, o de teorizar — é a vontade de desprender-se de tudo o que lhe é imposto colonialmente: “o insuportável é não conseguir pensar além da “tradição” ou dos cânones impostos, e esse jogo infame há muito que muita gente se cansou de jogar.”¹⁰

Daí advém a necessidade de se perguntar pela possibilidade e impossibilidade de se pensar por fora do estabelecido como cânones de pensamento — questão essa, aliás, que se desenha e se projeta desde o título do livro *¿Podemos pensar los no-europeos?* A partir daí se convoca outra ética, outra política, outra lógica, ambas articuladas por fora da lógica da colonialidade e da retórica da modernidade, abrindo-se um lugar-espço para o *convite de um pensamento outro*, pensamento esse necessário para se pensar descolonialmente e capaz de fomentar a política da teorização que caracteriza o que aqui venho chamando de Crítica biográfica fronteiriça. Pensando ainda dentro do campo do *pensamento próprio* de Kusch, vejamos a advertência feita por Facundo Giuliano:

Sem arrogância, com os ouvidos abertos e a coragem de partilhar uma questão — que se multiplica por tantas outras — e algumas respostas que se conversam, tem que se deixar perguntar, porque talvez seja a única chance de *convidar um pensamento* sem explicá-lo, mesmo sem

⁹ GIULIANO, 2018, P. 18. “outro modo de sentir, de pensar, de escribir, de hacer, de jugar, de conversar.”

¹⁰ “Lo insuportable es no poder pensar más allá de “la tradición” o los cânones impuestos, y a este juego infame hace mucho tiempo que mucha gente se canso de jugar. (GIULIANO, 2018, p. 19 – trad. livre mimha)

compreendê-lo, apenas talvez “no que é incerto sobre ele, sobre a escassez do futuro, a insuficiência, a incompletude, a sinuosidade.”(GIULIANO, 2018, p. 20)¹¹

É bem oportuno lembrar aqui que desde o livro *Histórias locais/Projetos globais* (2003) Walter Mignolo já vinha falando de “um pensamento outro” o que, pelo teor da conversa teórica, aproxima sobremaneira do “pensamento próprio” de Kusch agora explorado por Mignolo em *¿Podemos pensar los no-europeos?* Vale a pena transcrever algumas passagens dali como forma de relembrar tal discussão. Na parte subtitulada de “Um outro pensamento”, o autor, ao tratar especificamente da descolonização do conhecimento, afirma, primeiro, que o pensamento liminar [melhor seria fronteiroço] e a “dupla crítica” (Khatibi) *são as condições necessárias para um outro pensamento*: “um pensamento que não é mais concebível na dialética de Hegel, mas localizado na fronteira da colonialidade do poder no sistema mundial moderno.” (MIGNOLO, 2003, p. 103). A reprodução desta passagem e das seguintes vai mostrar que a proposta do “pensamento outro” converge para o “pensamento próprio” de Kusch e que, ambos, por sua vez, ancoram o pensamento descolonial e sua ética. Aqui, em específico, estamos propondo pensar também a teorização que resulta na crítica biográfica fronteira, sobretudo porque tal discussão tem uma fundamentação de ordem epistemológica e não territorial, como se poderia pensar. Na sequência, Mignolo reitera que um pensamento outro “implica a redistribuição da geopolítica do conhecimento da forma como foi organizada tanto pelo ocidentalismo (enquanto imaginário dominante e autodefinição do sistema mundial moderno) como pelo orientalismo (um exemplo particular em que se localizava a diferença do mesmo), juntamente com estudos de área e o triunfo das ciências sociais na geopolítica do conhecimento.” (MIGNOLO, 2003, p. 104). Um pensamento outro convoca outros conhecimentos, bem como outros lugares nos quais também se produz conhecimento, mesmo que às vezes esses lugares não sejam (ou não eram) reconhecidos. Tais conhecimentos outros, estabelecidos a partir de lugares outros, ou melhor, a partir de outras geopolíticas do mundo, também permitem a inscrição

73

¹¹ GIULIANO, 2018, p. 20. (Sin soberbia, con oídos abiertos y ánimos de compartir una pregunta - que se multiplica en tantas otras - y unas respuestas que conversan entre sí, hay que dejarse preguntar sin dejar(se) de preguntar, porque quizá sea la única chance de *convidar un pensamiento* sin explicarlo, incluso sin comprenderlo, apenas tal vez 'en lo que él tiene de incierto, de escasez de futuro, de insuficiencia, de incompletud, de sinuosidad." Trad. livre minha, grifo do autor)

de teorias outras que, por sua vez, escapam daquelas teorias advindas daqueles “estudos de área” ou do mero triunfo das ciências humanas no ocidente. Ao tratar-se de uma redistribuição de geopolítica de conhecimento por fora tanto do pensamento organizado pelo ocidentalismo quanto pelo orientalismo como diz Mignolo, também vemos se desenhar a entrada de uma teorização outra ainda não formulada por essa geopolítica determinada e imposta pelo pensamento moderno. Mignolo nos dá uma descrição mais apurada do que seja um pensamento outro: “uma maneira de pensar que é inspirada em suas próprias limitações e não pretende dominar e humilhar; uma maneira de pensar que é universalmente marginal, fragmentária e aberta; e, como tal, uma maneira de pensar que, por ser universalmente marginal e fragmentária, não é etnocida.” (MIGNOLO, 2003, p. 104) Vemos que, na base dessa descrição do que seja um pensamento outro, sobressai uma alusão direta ao pensamento fronteiriço, ou epistemologia fronteiriça (ANZALDÚA), e até mesmo uma referência à política das epistemologias do Sul propostas por Boaventura de Sousa Santos¹². Essa *maneira de pensar* a qual se refere Mignolo também serve para pensar a proposta de *re-teorizar* da Crítica biográfica fronteiriça na medida em que tal teorização não se prende aos discursos hegemônicos, nem muito menos ao jogo da retórica disciplinar e acadêmica, quanto mais à lógica da modernidade ou da colonialidade. Sobressai-se nessa teorização a importância do lugar (res) de onde se erige a enunciação teórica e, por conseguinte, o corpo do sujeito que a pensa. A presença do “biolocus” para a fundamentação dessa teorização é determinante, quando se trata do que aqui está sendo chamado de Crítica biográfica fronteiriça.

74

Exposto isso, mesmo que de forma breve, sobre “um outro pensamento” visando aproximá-lo aqui do “pensamento próprio” de Kusch e, por extensão, como uma forma de pensar melhor onde se engastaria a teorização (lugar teórico) do pensamento da crítica biográfica fronteiriça, deve-se, por conseguinte, se perguntar, ou melhor, se deter em duas discussões de ordem conceitual que se aproximam entre si e que nos ajudam a entender melhor os escaninhos da teorização aqui perseguida e formulada ao mesmo tempo. Refiro-me aos conceitos de “desobediência epistêmica” e de “desprendimento”, ambos trabalhados por Walter Mignolo.

¹² Ver SOUSA SANTOS. *Epistemologias do Sul*.

Na verdade, desobediência epistêmica e desprendimento estão inter-relacionados desde o início. De acordo com Walter Mignolo, quando Anibal Quijano escreve em “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” que “desprender-se dos vínculos da racionalidade-modernidade com a colonialidade, em primeiro lugar, e, sem última instância, com todo poder não constituído na livre decisão de pessoas livres” (MIGNOLO, 2008, p. 288)¹³, ele já está propondo desobediência epistêmica. Sem tal opção descolonial¹⁴, não ocorre, segundo Mignolo, *desencadeamento epistêmico* e, em não havendo, “permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases, tanto teológicas quanto seculares.” (MIGNOLO, 2010, p. 288). Não permanecer sob o domínio conceitual moderno faz parte da política e da ética da teorização descolonial que resulta na crítica biográfica fronteira aqui proposta, restando a essa opção de ordem descolonial desprender-se dos postulados e dos modos de pensar das Teorias modernas. E não se trata de simplesmente ignorar os postulados das Teorias assentadas no sistema colonial moderno, mas, sim, de rechaçar tais conceitos por entender que por eles fazerem parte de uma epistemologia moderna não contemplam uma teorização fronteira que vem assentada em uma epistemologia fronteira (ANZALDÚA; MIGNOLO). Endossa essa minha proposição o que afirma Mignolo a respeito: “creio que ficará claro para leitores razoáveis que afirmar a co-existência do conceito descolonial não será tomado como ‘deslegitimar as ideias críticas europeias ou as ideias pós-coloniais fundamentadas em Lacan, Foucault e Derrida.’” (MIGNOLO, 2010, p. 288).

No centro dessa discussão, o autor reitera que *a opção descolonial é epistêmica* exatamente por ela se desvincular “dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento.” (MIGNOLO, 2010, p. 290). Afastar-se da plêiade de conceitos modernos e desse arquivo detentor de um

¹³ “(...) desprenderse de las vinculaciones de la racionalidade-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituído en la decision libre de gentes libres.” (Apud MIGNOLO. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”, p. 288.)

¹⁴ Mignolo conclui o primeiro parágrafo de seu texto assim: “Eis exatamente por que estou argumentando aqui a favor da opção descolonial como desobediência epistêmica.” (p. 289)

saber e um conhecimento acumulado que prima pela repetição conceitual faz parte de uma ética e de um *fazer teorização* que fundamentam a crítica biográfica fronteiriça. Não por acaso que, na esteira da discussão feita por Mignolo, desvinculamento epistêmico referente aos conceitos modernos, às Teorias modernas e ao próprio pensamento ocidental moderno não significa *ignorar* tudo o que já houve na história do pensamento ocidental. Muito pelo contrário, o que o autor propõe a partir de seu texto aqui perseguido por mim e não por acaso intitulado de “Desobediência epistêmica” é substituir a teopolítica e a geopolítica (que regeram a política do pensamento moderno) pela corpopolítica e a geopolítica. No livro *Desobediencia epistémica* (2010), entre outras ponderações a respeito, Mignolo afirma que “é óbvio que o *desprendimento* (desapego) não pode ocorrer dentro da estrutura das políticas teo-e ego-lógicas do conhecimento e da compreensão.” (MIGNOLO, 2010, p. 40)¹⁵ Por todo o livro, cujo objetivo maior pode se resumir em o desfazer a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade e apontar de onde se origina a gramática da descolonialidade, Mignolo trata de forma detalhada sobre a diferenciação e afastamento entre, de um lado, a teopolítica e a egopolítica, e, de outro, a corpopolítica e a geopolítica, para, a partir do momento em que ele se detém no possível esboço de uma *gramática da descolonialidade*, deter-se também, e por conseguinte, na fratura maior entre ambos os conceitos. No quarto e último capítulo do livro intitulado de “Prolegómeno a una gramática de la descolonialidade”, depois de dizer que a gramática da descolonialidade está em processo de construção no planeta, Mignolo sintetiza assim seu prolegômeno introdutório:

Quero agora avançar a tese de que o surgimento da geopolítica e da corpopolítica do conhecimento introduz uma fratura na hegemonia da teopolítica e da egopolítica, os dois pilares da colonização de almas e mentes, por um lado, da formação da subjetividade moderna (autossuficiência e sucesso do indivíduo, estados e corporações sobre outros); por outro, de uma economia que, em vez de gerir a escassez, racionaliza os lucros à custa de vidas e do bem-estar humano. Na esfera de controle da autoridade (de instituições, partidos, organizações), tanto o variado alcance da direita quanto o variado alcance da esquerda e o variado alcance do centro-esquerda e centro-direita são enquadrados nas teo- e ego-política do

¹⁵ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 40: “Resulta obvio que el *desprendimento* no puede realizarse dentro del marco de las políticas teo- y ego-lógicas del conocimiento y del entendimiento.”

conhecimento, do renascimento ao Iluminismo e do Iluminismo ao presente. (MIGNOLO, 2010, p. 93)¹⁶

Enfim, Mignolo se vale da dupla conceitual geopolítica & corpopolítica para delinear toda a construção da gramática da descolonialidade, visando pontuar, assim, o que é essencial e indispensável para um projeto (e pensamento) descolonial e, entre outros conceitos, detém-se no de opção descolonial. Aqui como estamos querendo pensar a proposta teórica e política da crítica biográfica fronteira, entendemos que o que move a natureza dessa crítica passa, necessariamente, pela opção descolonial empreendida pelo crítico biográfico fronteiro (teorizador, filósofo). Daí não ter como não nos determos na discussão que englobe o conceito de opção descolonial mais de perto. Não custa repetir, como já feito antes, que para se deter na questão da opção descolonial faz-se necessário deter-se também tanto no conceito de desobediência epistêmica, quanto no do desprendimento, e por razões óbvias, como vimos tentando mostrar.

Começo reiterando, e repetindo, que a opção descolonial aqui é correlata à opção de *re-teorizar* que está na base da teorização que sustenta a crítica envolta ao *biólócus*, isto é, a crítica biográfica fronteira. Depois de afirmar que a opção descolonial é epistêmica e de substituir os conceitos de teopolítica e de geopolítica pelos de corpopolítica e de geopolítica, Mignolo conclui que a opção descolonial significa, entre outras coisas, *aprender a desaprender*. (MIGNOLO, 2008, p. 290)¹⁷ Lembramos que essa opção assentada no *aprender a desaprender* é que vai

77

¹⁶ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 93. Trad. Livre nossa: “Quiero avanzar ahora en la tesis de que la aparición de la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento introduce una fractura en la hegemonia de la teopolítica y la egopolítica, los dos pilares para la colonización de las almas y las mentes, por un lado, de la formación de la subjetividade moderna (la auto-suficiencia y el éxito del individuo, de los estados y de las corporaciones por sobre los y las demás); por el otro, de una economía que en lugar de administrar la escasez racionaliza las ganancias a costa de vidas y bienestar humano. En la esfera del control de la autoridade (de las instituciones, partidos, organizaciones), tanto la variada gama de la derecha como la variada gama de la izquierda y de la variada gama de centro-izquierda y centro-derecha se enmarcan en la teo- y la ego-política del conocimiento, desde el renacimiento a la ilustración y desde la ilustración a la actualidad.”

¹⁷ MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 290. “...*aprender a desaprender* (como tem sido claramente articulado no projeto de aprendizagem Amawtay Wasi), já que nossos (um vasto número de pessoas ao redor do mundo) cérebros tinham sido programados pela razão imperial/colonial compreendo o conhecimento que foi construído nos fundamentos das línguas

estar na origem da descolonização epistêmica e de sua possível gramática. Depois de se perguntar como funciona a descolonização epistêmica e qual seria sua gramática, o autor constata que há pelo menos dois procedimentos básicos:

Um consiste em descobrir a parcialidade [o preconceito] e as limitações da teopolítica e da egopolítica do conhecimento e da compreensão. O outro é oferecido pelo crescimento e expansão da geopolítica e da corpopolítica do conhecer e compreender. (MIGNOLO, 2010, p. 97) (MIGNOLO, 2010, p. 97)¹⁸

Ambos os procedimentos, segundo o autor, são processos de *desprendimento*, por meio dos quais se denuncia a retórica da modernidade e a lógica imperante da colonialidade. De acordo com o autor advém daí a teoria crítica descolonial, ou, como prefiro, a teorização biográfica fronteiriça. Mas o mais interessante é que é exatamente nesse contexto de elaboração de uma teoria pluritópica, e não mais monotópica, que se erige a gramática da descolonialidade, cujo princípio está no “aprender a desaprender, para poder así re-aprender” (MIGNOLO, 2010, p. 98)¹⁹. Como aqui nos interessa de perto essa opção descolonial do re-aprender, uma vez que estamos propondo pensar no re-teorizar como uma prática teorizadora específica da crítica biográfica fronteiriça, entendemos que se tal opção serve para o esboço da gramática da descolonialidade, serve também, nas mesmas proporções, para se pensar melhor a crítica assentada no *biolócus*. Vejamos, nesse sentido, o que afirma Mignolo a respeito:

A gramática da descolonialidade (a descolonização do ser e do saber, da teoria política e econômica) começa no momento em que atores que habitam linguagens e subjetividades racializadas e negadas em sua humanidade tomam consciência dos efeitos da colonialidade do ser e do saber. A colonização do ser e do saber operou e opera de cima para baixo, a partir do controle da autoridade (política) e da

grega e latina e das seis línguas imperiais europeias (também chamadas vernáculas) e não o árabe, o mandarim, o aymara ou bengali, por exemplo.”(p. 290) (grifo do autor)

¹⁸ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 97. “Uno consiste en des-cubrir la parcialidad y las limitaciones de la teopolítica y la egopolítica del conocimiento y la comprensión. El otro es ofrecido por el crecimiento y la expansión de la geopolítica y la corpo-política del conocer y comprender.”(p. 97)

¹⁹ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 98. “Dussel e Fanon nos dan dos puntos de partida sólidos para hacerlo, el primero relacionado con la geopolítica epistémica y el segundo con la corpo-política”.(p. 98)

economia. A descolonização do ser e do conhecimento vai de baixo para cima, da sociedade civil ativa e da sociedade política radical, para o controle imperial da autoridade e da economia. É nesse sentido que a gramática da descolonialidade está funcionando, tem que funcionar, de baixo para cima. (MIGNOLO, 2008, p. 112)²⁰

Quero entender aqui, aludindo ao que eu dissera atrás quando falei de pensamento da escrevivência e reforçando que a opção descolonial é o modo de des-teorização da crítica biográfica fronteiriça, que a partir do momento em que o des-sujeito (o teorizador) tem consciência da presença e marca da inscrição de seu *bios* em sua forma de teorizar (des-pensar), ele opera de fora para dentro, ou de baixo para cima como quer Mignolo, permitindo, por conseguinte, que se instaure *outro modo de sentir, de pensar, de escrever, de fazer, de julgar e de conversar* (GIULIANO). Nesse sentido, podemos acrescentar que talvez a única diferença, no plano da teorização, entre os princípios fundantes da gramática da descolonialidade e os da crítica biográfica fronteiriça seja a presença incontestada do *bios* de todos os envolvidos na ação.

Ainda visando deter-se mais na discussão envolta à opção descolonial, vejamos o que a descolonialidade entende por pensamento descolonial. De acordo com Mignolo, “pensamento descolonial significa também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais.” (MIGNOLO, 2008, p. 290 – 291). A partir desse campo do pensamento fronteiriço, em que não existe mais as dualidades imperiais que asseguravam a ideia de “uma identidade superior “ e a construção de “construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero)”, temos tão somente exterioridades: *o exterior construído a partir do interior para limpar e manter seu espaço imperial* (MIGNOLO). De acordo com o autor é *dessa exterioridade, ou melhor, das exterioridades*

²⁰ MIGNOLO. Desobediencia epistémica, p. 112. La gramática de la descolonialidad (la descolonización del ser y del saber, de la teoría política y económica) comienza en el momento en el que actores que habitan lenguas y subjetividades racializadas y negadas en su humanidad, toman conciencia de los efectos de la colonialidad del ser y del saber. La colonización del ser y del saber operó y opera desde arriba hacia abajo, desde el control de la autoridad (política) y de la economía. La descolonización del ser y del saber va desde abajo hacia arriba, de la sociedad civil activa y la sociedad política radical, hacia el control imperial de la autoridad y la economía. Es en este sentido que la gramática de la descolonialidad está funcionando, tiene que funcionar, desde abajo hacia arriba.

*pluriversais que circundam a modernidade, que as opções descoloniais (no plural) se reposicionaram e emergiram com força.*²¹ Vale observar que é desse lugar de exterioridades (epistemologias outras) que se apresenta a opção descolonial que sustenta toda a epistemologia, a política e a ética do pensamento descolonial ou fronteiriço. E a palavra descolonial o que pode significar e implicar ao mesmo tempo? Para Mignolo, “descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade” (MIGNOLO, 2008, p. 304), e “implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais.” (MIGNOLO, 2008, p. p. 305). Endossa esses arrolamentos conceituais quando nos lembramos do que dissera Rodolfo Kusch sobre o “pensamento próprio”, que nada mais é do que o pensamento indígena, descolonial ou fronteiriço:

A busca por um pensamento indígena não se deve apenas ao desejo de exumá-lo cientificamente, mas também à necessidade de resgatar um estilo de pensamento que, creio, ocorre nas profundezas da América e que mantém certa validade nas populações crioulas. (MIGNOLO, 2008, p. 305)²²

E essa discussão acerca de um pensamento próprio, inclusive já trabalhado por nós anteriormente, e que está diretamente envolta à opção descolonial, retoma um outro conceito trabalhado por Mignolo e diretamente ligado ao imaginário descolonial. Trata-se do conceito de interculturalidade. O autor explora dois eixos de palavras-chave, sendo um voltado para o imaginário da modernidade ocidental (desenvolvimento e nação) e pós-modernidade (diferença), e outro pertencente ao imaginário descolonial (interculturalidade e descolonial) (MIGNOLO, 2008, p. 292 – 293). Especificamente sobre o conceito de interculturalidade, vejamos como ele deve ser pensado:

A interculturalidade deve ser entendida no contexto do pensamento e dos projetos descoloniais. Ao contrário do multiculturalismo, que foi uma invenção do Estado-nação nos EUA para conceder ‘cultura’ enquanto mantém ‘epistemologia’, inter-

²¹ Ver MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 291.

²² *Apud* MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 305. La búsqueda de un pensamiento indígena no se debe sólo al deseo de exhumarlo científicamente, sino a la necesidad de rescatar un estilo de pensar que, según creo, se da en el fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas.(p. 305)

culturalidade nos Andes é um conceito introduzido por intelectuais indígenas para reivindicar direitos epistêmicos. A inter-cultura, na verdade, significa inter-epistemologia, um diálogo intenso que é o diálogo do futuro entre cosmologia não ocidental (aymara, afros, árabe-islâmicos, hindi, bambara etc) e ocidental (grego, latim, italiano, espanhol, alemão, inglês, português). Aqui você acha exatamente a razão por que a cosmologia ocidental é ‘uni-versal’ (em suas diferenças) e imperial enquanto o pensamento e as epistemologias descoloniais tiveram que ser pluri-versais: aquilo que as línguas e as cosmologias não ocidentais tinham em comum é terem sido forçadas a lidar com a cosmologia ocidental (mais uma vez, grego, latim e línguas europeias imperiais modernas e sua epistemologia). (MIGNOLO, 2008, p. 316)

Detenho-me aqui no conceito de interculturalidade especificamente pelo fato de Mignolo afirmar tratar-se “de um conceito introduzido por intelectuais indígenas para reivindicar direitos epistêmicos”, como se lê na passagem acima. Assim, deter-se e tratar da interculturalidade é pôr em exercício a opção descolonial, ou melhor, é pensar (ou fazer) por fora da epistemologia da modernidade, como forma de escapar da retórica da modernidade e da lógica da colonialidade. A partir sobretudo da interculturalidade, observa-se que as “opções descoloniais estão mostrando que o caminho para o futuro não pode ser construído das ruínas e memórias da civilização ocidental e de seus aliados internos. Uma civilização que comemora e preza a vida ao invés de tornar certas vidas dispensáveis para acumular riqueza e acumular morte, dificilmente pode ser construída a partir das ruínas da civilização ocidental, mesmo com suas ‘boas’ promessas(...)” (MIGNOLO, 2008, p. 295 - 296). A interculturalidade como um direito epistêmico e uma opção descolonial, ao invés de descartar vidas dispensáveis (“por razões estratégicas e da civilização da morte”), segue o caminho em direção *a uma civilização que encoraje e comemore a reprodução da vida*, no sentido de *uma comemoração da vida no planeta*, como afirma Mignolo. A reivindicação de direitos epistêmicos inscrita aí é uma afirmação de direitos epistemológicos e também teóricos e de pensar. A interculturalidade enquanto um opção epistemológica não abre mão de pensar a partir da vida de todos e de todos que vivem no mundo. E é exatamente aqui que vejo uma relação estreita e produtiva entre a política epistêmica da interculturalidade e a política de vida da crítica biográfica fronteira. Lugar a partir do qual as vidas e os corpos de todos postos no mundo se roçam, bem como as memórias, os sentires, os dizeres e os próprios lugares onde essas vidas sobrevivem. Nesse sentido, vejamos mais uma vez o que Mignolo tem a nos dizer acerca da opção descolonial:

A opção descolonial concede à concepção da reprodução da vida que vem de *dannés*, na terminologia de Frantz Fanon, ou seja, da perspectiva da maioria das pessoas do planeta cujas vidas foram declaradas dispensáveis, cuja dignidade foi humilhada, cujos corpos foram usados como força de trabalho: reprodução de vida aqui é um conceito que emerge dos afros escravizados e dos indígenas na formação de uma economia capitalista, e que se estende à reprodução da morte através da expansão imperial do ocidente e do crescimento da economia capitalista. *Essa é a opção descolonial que alimenta o pensamento descolonial ao imaginar um mundo no qual muitos mundos podem co-existir.* (MIGNOLO, 2008, p. 296)

A opção descolonial voltada para essa concepção de vida, de que fala Mignolo na passagem acima, da perspectiva das vidas declaradas dispensáveis por todo o mundo, e cuja opção, como se lê ao final da mesma passagem, alimenta o pensamento descolonial e, por conseguinte, o pensamento descolonial, e que imagina e pensa um mundo possível dentro do qual outros mundos coexistem não por acaso agrega o conceito de interculturalidade, e por vários motivos. Talvez pelo fato de ambas terem uma preocupação política de ordem epistemológica, tanto para Walter Mignolo quanto para Catherine Walsh. Em seu texto “Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento ‘outro’ a partir da diferença colonial”, Catherine afirma *que a lógica da interculturalidade “conhece” os paradigmas e as estruturas dominantes do conhecimento e pensamento*, e que, por conseguinte, “é através desse conhecimento que se gera um ‘outro’ conhecimento. Um pensamento ‘outro’, que orienta o programa do movimento nas esferas política, social e cultural, enquanto opera afetando (e descolonizando), tanto as estruturas e os paradigmas dominantes quanto a padronização cultural que constrói o conhecimento ‘universal’ do Ocidente.” (WALSH, 2019, p. 15 – 16). É salutar destacar, no bojo da discussão aqui feita, que o fato de a interculturalidade poder gerar um outro conhecimento se deve ao fato também de ela faz parte e é um pensamento outro, cujo pensamento descoloniza as estruturas e os paradigmas dominantes do conhecimento e do pensamento modernos. Isso, por sua vez, mostra o quanto a interculturalidade é epistêmica, bem como a opção descolonial que a preside. Nesse sentido, Katherine diz:

a interculturalidade faz parte desse pensamento "outro" que é construído a partir do particular lugar político de enunciação do movimento indígena, mas também de outros grupos subalternos; um pensamento que contrasta com aquele que encerra o conceito de multiculturalismo, a lógica e a significação daquele que tende a sustentar os interesses hegemônicos. (WALSH, 2019, p. 20)

Em suma, a interculturalidade, por fazer parte de um pensamento outro e que, por sua vez, vai na contracorrente de conceitos que endossam a lógica da teoria moderna, a exemplo do conceito de multiculturalismo, aponta o caminho (já vínhamos falando dele) para uma teorização de ordem descolonial e ao mesmo tempo reforça a ideia de um paradigma outro que a seu modo antecipa e preside discussões conceituais dessa ordem. Entendo que é nesse sentido de uma abertura epistêmica-conceitual, como a encontrada envolta à discussão de uma interculturalidade epistêmica, que podemos tirar proveito para enriquecer sobremaneira a teorização que funda a crítica biográfica fronteiriça. Vejamos o que diz Walsh a respeito:

a interculturalidade é um paradigma "outro", que questiona e modifica a colonialidade do poder, enquanto, ao mesmo tempo, torna visível a diferença colonial. Ao agregar uma dimensão epistemológica "outra" a esse conceito -uma dimensão concebida na relação com e através de verdadeiras experiências de subordinação promulgadas pela colonialidade - a interculturalidade oferece um caminho para se pensar a partir da diferença e através da descolonização e da construção e constituição de uma sociedade radicalmente distinta. (WALSH, 2019, p. 27)

O que estamos vendo, e lendo, é que a interculturalidade nos permite um modo outro de pensar e, por conseguinte, de teorizar através do pensamento descolonial e nos permite que novos mundos e sociedades distintas sejam pensadas e criadas. O que reforça a ideia antes mencionada de Mignolo de que a interculturalidade também é uma inter-cultura e uma inter-epistemologia, o lugar de um pensamento descolonial pluri-versal, assim como deve ser a teorização daí advinda. Ao avançar sua discussão, Katherine constata que foi a subordinação propagada pelos conceitos de diferença colonial e de colonialidade do poder que criou as condições para o projeto da interculturalidade e que tais conceitos, por sua vez, estão inter-relacionados. Todavia, de acordo com a autora,

não é só a interconexão dos termos o que nos interessa aqui, mas como essas interconexões fornecem os alicerces para o "posicionamento crítico fronteiriço", cujo caráter epistêmico, político e ético orienta-se para a diferença e a transformação das matrizes do poder colonial. Ou seja, um posicionamento tanto em termos de pensamento como de práxis, que vai além das categorias estabelecidas pelo pensamento eurocêntrico (ao mesmo tempo em que incorpora essas categorias por meio de espaços interiores e exteriores), que partem de uma alteridade da diferença de lógica, de modernidade/colonialidade, e que se sustenta nos confrontos entre as distintas concepções da sociedade, propondo alternativas reais. (WALSH, 2019, p. 28 – 29)

Sobressaem várias estratégias de pensar (e de teorizar) das passagens acima as quais podem ajudar a esclarecer aqui a política da teorização da crítica biográfica fronteiriça. Destaca-se a que se prende ao posicionamento crítico fronteiriço, pois esse demanda uma consciência da parte do teorizador a respeito de seu biolocus, bem como a certeza de que sua reflexão crítica dá-se atravessada por valores de ordem epistêmica, política e ética. Um posicionamento que se inscreve no próprio *fazer* da teorização, ressaltando que aí pensar é correlato a viver e vice-versa, acentuando a sutil diferença, como quer Kusch, que pensar de viver é *uma forma privada de filosofar* (KUSCH *apud* MIGNOLO, 2018, p. 205). Aliás, como mostraremos, é essa forma outra de pensar que, por sua vez, além de levar o teorizador a escrever tão somente o que quer escrever, contribui para a consolidação da escrita da teorização (da ordem de uma prosa filosófica, política, ética, teórica e biográfica). É nesse sentido que Katharine afirma que essa noção de posicionamento crítico fronteiriço se enraíza na concepção de pensamento fronteiriço defendido por Mignolo: “uma forma ‘de pensar a outridade, de se mover através de uma ‘outra lógica’, em suma, de mudar os termos não só no sentido de se manter uma conversação.” (WALSH, 2019, p. 69 – 70). Essa noção de um posicionamento crítico fronteiriço, ou, para aludir ao título do texto de Katherine, um pensamento e posicionamento “outro”, nada mais é senão que a noção de interculturalidade como uma forma de se mover (teorização) através de uma lógica outra que não se prende mais a uma mera reverificação teórica e conceitual com o já estabelecido pelo pensamento teórico e crítico. (E não preciso dizer que aqui estou pensando na crítica biográfica fronteiriça.) Também é nessa direção que Katherine amarra a interculturalidade a uma epistemologia fronteiriça:

[Interculturalidade] é um bom exemplo do potencial epistêmico de uma epistemologia fronteiriça. Uma epistemologia que trabalha no limite do conhecimento indígena subordinado pela colonialidade do poder, marginalizado pela diferença colonial e pelo conhecimento ocidental transferido para a perspectiva indígena do conhecimento e de sua concepção política e ética. (WALSH, 2019, p. 29)

Até aqui me demorei longamente tratando especificamente da noção de interculturalidade (MIGNOLO; WALSH) e espero que meu leitor tenha entendido o porquê. Trata-se, *grosso modo*, de entender que tal noção conceitual, primeiro, prende-se à noção de opção descolonial epistêmica, e, segundo, porque nos ajuda a entender melhor a política da teorização que caracteriza a crítica biográfica fronteiriça na medida em que está diretamente vinculada ao locus biográfico fronteiriço.

Retomo aqui o final de uma passagem anterior de Mignolo em que se lia que “essa é a opção descolonial [a que se volta para a reprodução da vida e que preza a vida, ao invés de primar pela reprodução da morte] que alimenta o pensamento descolonial ao imaginar um mundo no qual muitos podem *co-existir*”²³ por entender tratar-se de uma opção descolonial pluricultural, já que a interculturalidade, segundo Mignolo e no bojo da mesma discussão, é inter-cultura e inter-epistemologia. Essa opção descolonial a partir da qual outros mundos, pessoas e teorias podem co-existir convoca outros conceitos que nos ajudam em seu entendimento, como o de “copresença”, de Sousa Santos (2010), e os de re-existência e re-surgência, de Walter Mignolo (2018).

Em “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes” Boaventura de Sousa Santos, ao tratar do pensamento moderno ocidental, diz que esse pensamento consiste em distinções visíveis e invisíveis, sendo que as visíveis estariam “deste lado da linha” e as invisíveis “do outro lado da linha”. Tal divisão/separação é tão gritante que esse outro lado da linha (e o que nele contém) simplesmente torna-se inexistente e é produzido como tal: “Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível”, afirma Sousa Santos. Enfim, tudo aquilo que é produzido pelo pensamento abissal “deste lado da linha” torna-se inexistente e é automaticamente excluído — o outro da exterioridade. Ou seja, é exatamente pelo pensamento abissal moderno deste lado de cá da linha (fronteira) não ter a capacidade de ver para além do outro lado da linha que se instaura a “copresença”: “a característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha”, diz Sousa Santos. Que diz mais: “esse lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética.” (SANTOS, 2010, p. 32). Pensando aqui na teorização que resulta na crítica biográfica fronteira seria como dizer que ela não existe, uma vez que do outro lado da linha não há pensamento, e logo não há teorização possível, chegando a pensar os defensores do pensamento deste lado da linha e detratores do que possa haver do outro lado que a teorização pensada a partir daquele lado não passa de uma falácia teórica. A discussão empreendida por Sousa Santos é densa e profunda, por todo seu texto, acerca das questões envolvidas à ciência e ao direito. Esclarece o autor a respeito:

²³ Grifo meu.

Esta negação radical de copresença fundamenta a afirmação da diferença radical que, deste lado da linha, separa o verdadeiro do falso, o legal do ilegal. O outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores, e sem uma localização territorial fixa. (SANTOS, 2010, p. 34)

Interessa-me aqui, de modo relevante, a copresença de ordem epistemológica, porque, enquanto o pensamento abissal teórico deste lado de cá não vê e ignora a teorização que se elabora do outro lado, temos que, de alguma forma, continuar nos lembrando deste pensamento abissal para melhor poder ultrapassá-lo, vencê-lo e sumariamente rechaça-lo. É nesse sentido que Sousa Santos conclui que “o pensamento pós-abissal é um pensamento não-derivativo, envolve uma ruptura radical com as formas ocidentais modernas de pensamento e ação” (SANTOS, 2010, p. 53). Tal ruptura se dá pelo fato de o pensamento pós-abissal poder ser *sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul*, como afirma o autor. Uma epistemologia do Sul onde o “conhecimento é interconhecimento”, e cuja opção descolonial é de ordem intercultural e inter-epistemológica, como dito. Tece-se aí a copresença radical de uma co-existência não menos radical. Sobre isso, Sousa Santos esclarece: “a primeira condição para um pensamento pós-abissal é a copresença radical. A copresença radical significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários” (SANTOS, 2010, p. 53).

86

Sousa Santos nos mostra que a copresença, o pensamento pós-abissal e a ecologia dos saberes radicalizam com a ideia de intolerância e de unidade no pensamento. “Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da *existência* de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico” (SANTOS, 2010, p. 54)²⁴. Copresença e co-existência não comungam

²⁴ SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes, p. 54. Grifo meu. Transcrevo a nota 49 de Sousa Santos: “Este reconhecimento da diversidade e diferenciação é um dos componentes fundamentais da *Weltanschauung* através da qual podemos imaginar o século XXI. Esta *Weltanschauung* é radicalmente diferente da adotada pelos países centrais no início do século passado. A imaginação epistemológica no princípio do século XX estava dominada pela ideia de unidade. Este foi o contexto cultural que influenciou as opções teóricas de A. Einstein (Holton, 1998). A premissa da unidade do mundo e a explicação fornecida por esta presidiu a todas as assunções nas quais Einstein baseou a sua pesquisa — simplicidade, simetria, causalidade newtoniana, completude, *continuum* — e explica parcialmente a sua recusa

de uma política de “unidade” (talvez apenas de unidade na diferença, como a ideia de “semelhanças-na-diferença” de Mignolo), mas com certeza sinalizam o mesmo caminho e se *hermanam* em e de um mesmo pensamento a partir do outro lado onde todos se encontram na exterioridade do pensamento moderno ocidental. Nessa atmosfera de copresença e co-existência, vejamos o que Timoteo Francia diz sobre um *pensamento de hermandad*:

Irmão é quem entende minha aflição porque a vive, assim como minha dor e angústia, minhas necessidades de não recusar diante dele e vice-versa ou nas profundezas da mentalidade humana quando se diz “do nosso próprio sangue”. (FRANCIA *apud* GIULIANO, 2018, p. 23)²⁵

A partir desse pensamento assentado em uma copresença e uma co-existência, logo a partir de uma práxis de viver (ou seria melhor de um “pensar de viver”), a qual aqui também pode ser uma prática de escrever e de teorizar (do escrever o que eu quero escrever), Facundo Giuliano, em seu texto “la pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica”, afirma que “a “irmandade se fundamenta na compreensão de uma aflição por parte de outro (a) que também a vive e a sente tanto quanto eu, bem como a necessidade de não desistir diante dele ou dela de próprio sangue” (GIULIANO, 2018, p. 23)²⁶. No plano da teorização e da filosofia o que aqui se diz passa ao largo daquela velha ideia teórico-analítica de se falar pelo outro, de se

87

em aceitar a mecânica quântica. Segundo Holton, a ideia da unidade prevaleceu no contexto cultural do tempo, especialmente na Alemanha. Trata-se de uma ideia que atingira a expressão mais brilhante no conceito de Goethe de unidade orgânica da humanidade e da natureza e da completa articulação de todos os elementos da natureza. Foi esta mesma ideia que, em 1912, conduziu cientistas e filósofos à produção de um manifesto para a criação de uma nova sociedade que visava desenvolver um conjunto de ideias unificadoras e conceitos unificadores a aplicar a todos os campos do saber (Holton, 1998:26).

²⁵ *Apud* GIULIANO. *¿Podemos pensar los no-europeos?*, p. 23. “Hermano es quien entiende mi aflicción porque él la vive, así como mi dolor y angustia, mis necesidades de no rehusar ante él y viceversa o en lo más profundo de la mentalidad humana cuando se dice 'de nuestra propia sangre'".(p. 23)

²⁶ GIULIANO. La pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica, p. 23. “Desde dicho pensamiento y praxis del vivir, la hermandad se funda en el entendimiento de una aflicción por parte de otro que también la vive y la siente tanto como yo, así como las necesidades de no renunciar ante él o ella de la propia sangre”. (p. 23)

falar *sobre* o outro, como tão comumente se via por meio de uma reflexão científica ensaística cujo discurso acadêmico se travestia de uma terceira pessoa que nada mais propunha e defendia senão uma unidade e uma tolerância aparente. Uma teorização presidida por uma co-existência radical, bem como por uma copresença, não permitiria essa reflexão *sobre*, mas tão somente a *partir* do outro. Reitero, mais uma vez, que não se trata de um ser ou outro, nem muito menos de um se pôr no lugar do outro, aliás *eu não sou o outro*. Nesse sentido, o que Facundo diz na sequência de sua discussão é esclarecedor: “a irmandade de uma luta, de re-existência diante de doenças, dores e angústias, é aquela que se abre a estranhos e estrangeiros que vêm colocar seu corpo, seus sentimentos e seus pensamentos, junto com a comunidade” (GIULIANO, 2018, p. 23)²⁷. (Não por acaso que sobressai também dessa discussão a ideia de um “pensamento comunal” tão caro à discussão de ordem descolonial. Aliás, e não por acaso, é de pensamento *comunal* que estamos tratando aqui, mesmo que sem mencioná-lo.) A opção descolonial, assim como o pensamento descolonial, precisa co-existir e re-existir a todas essas questões envoltas a viveres, sentires, pensares e afetos dos des-sujeitos que habitam os mundos e as fronteiras. O crítico biográfico fronteiriço precisa saber de antemão que a teorização (assim como o pensamento descolonial) *convoca-lhe a não se limitar a elaborar conceitos ou conceber sistemas, mas a escolher comprometer-se e se apaixonar e viver em sentido comunitário*, como diz Facundo a respeito de um pensar descolonial (GIULIANO, 2018, p. 23)²⁸. Ou seja, a partir desse lugar comunal em que o crítico se põe (porque ela está predisposto a se encontrar e pensar a partir daí, já que sua escolha implica uma opção descolonial) ele precisa saber de antemão que seu *fazer teorização* vem antecedido e presidido pela copresença (inscrição) do corpo, do *bios* e do lócus de todos os envolvidos na enunciação/teorização, a começar por aquele que se predispõe a pensar. Sobressai daí um modo de pensar específico que

²⁷ GIULIANO. La pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica, p. 23. “La hermandad de una lucha, de la re-existencia ante las afecciones, los dolores y las angustias, es una que está abierta al extraño y al extranjero que viene a poner el cuerpo, su sentir y su pensar, junto a la comunidad” (P. 23).

²⁸ GIULIANO. La pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica, p. 23. “ (...) desde la cual convoca a no limitarnos a elaborar conceptos o a idear sistemas sino a elegir comprometernos, apasionarnos y vivir siento en sentido comunitário”. (p. 23)

arregimenta a teorização da crítica biográfica fronteiriça e que, por sua vez, tal modo trata já de uma ética da teorização, endossando o que se disse atrás acerca de um *pensamento da escrevivência*. Corrobora o que acaba de ser dito, quando trazemos o que afirma Facundo acerca da ética descolonial:

Uma ética descolonial não pode ser pensada separada de uma política descolonial, assim como a modernidade separou as esferas do ético e do político, o que envolve um movimento ao mesmo tempo ético-político-educativo e supõe uma análise da colonialidade, um desprendimento e uma reconstrução epistêmica como práxis de re-existência e ressurgência. (GIULIANO, 2018, p. 65 – 66)²⁹

Na esteira do que diz Facundo na passagem, diríamos que o mesmo vale para a política de uma teorização pautada no biólócus. Porque essa teorização só pode ser gestada a partir do momento em que o teorizador leva em conta a impossibilidade de não mais separar sujeito x corpo, sujeito x objeto, teoria x prática. A ética dessa teorização não se formula mais a meio caminho entre a teoria e a ficção, a vida e a ficção, nem muito menos entre a teoria moderna e seus conceitos e a prática da teorização biográfica fronteiriça. Nada disso. Sua ética de teorização parte da presença de uma práxis de *um pensar de viver* que já é teorizar, cujo movimento de desprendimento permite uma re-existência e uma ressurgência tanto do teorizador quanto da própria opção de teorização. Subjaz por trás dessa discussão a presença incontestada da geo e corpo-política como condição fundante e necessária para um modo de pensar que preceda a teorização aqui em pauta³⁰. Mais uma vez, nesse sentido, o que Facundo reitera sobre a ética descolonial se faz necessário na discussão:

É uma ética onde a palavra vital em sua evolução traça um caminho que atravessa a escuridão de um sentir que não se esgota em seu rasgo, que caminha sobre uma

²⁹ GIULIANO. La pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica, p. 65-66. “Una ética descolonial no puede pensarse ya escindida de una política descolonial, tal como la modernidad ha separado las esferas de lo ético y lo político, lo cual involucra un movimiento que sea a la vez ético-político-educativo y suponga una analítica de la colonialidad, un despredimiento y una reconstituición epistémica como práxis de re-existencia y re-surgencia” (p. 65-66).

³⁰ Sobre a teorização pós-colonial, Mignolo afirma que essa teorização “coexiste com o próprio colonialismo como uma caminhada e um esforço contínuos em direção à autonomia e à libertação em todas as esferas da vida, da economia à religião, da língua à educação, das memórias à ordem espacial”. (MIGNOLO, 2003, P. 146).

geografia do pensamento em que se acentua e que nunca é completamente transparente, pois sempre permanece em sua poética existencial uma forma enigmática de viver. (GIULIANO, 2018, p. 67)³¹

Essa *forma enigmática de viver*, sobre a qual se fala ao final da passagem, e que permanece na poética existencial da ética descolonial, pode também se fazer presente no entorno do campo e lugar biográfico do ensaio resultante da crítica biográfica fronteira, por meio, sobretudo, da opção do *escrever apenas o que se quer escrever*, por meio da condição do *estar siendo* do teorizador e por meio de uma práxis de pensar de viver. Assim, inscrevem-se aí tanto a ética da escrita do ensaio dessa natureza, quanto a política da crítica declinada no biólócus. É nesse sentido que quero entender que propostas como a de *re-surgir* e de *re-existir* implicadas no pensar e no fazer descolonial da teorização crítica, como quer Mignolo, não significam retorno ao passado (pensando aqui em uma repetição, ou reavaliação conceitual do pensamento teórico moderno), mas, sim, uma proposta de teorização a partir do presente.³² Acerca da política da crítica biográfica fronteira, devo aclarar, parafraseando Mignolo, que sua importância e relevância podem não ser aferidas por todos os teóricos, uma vez que a *geo e corpo-política* do sentir, do pensar, do fazer e do teorizar está enraizada/arraigada em “experiências distintas”. A despeito disso, deve-se considerar que nada antecede o entendimento de que a presença do *bios* e do lócus é determinante para a formação do lócus da enunciação da teorização biográfica fronteira, bem como a presença incontestante do corpo do des-sujeito que a teoriza, pensa, sente e a escreve. Porque, afinal, como nos lembra Mignolo, *todo principio argumentativo não é racional, mas emocional*.³³

90

³¹ GIULIANO. La pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica, p. 67. “Se trata de una ética donde la palabra vital en su devenir traza un sendero que atraviesa la tiniebra de un sentir que no se agota en su desgarramiento, que camina sobre una geografía del pensar en la cual hace hincapié y que nunca se transparenta del todo ya que siempre queda en su poética existencial una enigmática manera de vivir”. (P. 67)

³² Ver MIGNOLO. Filosofía y diferencia epistémica colonial, p. 225. “Re-surgencia, al igual re-existencia no son propuestas para volver al pasado sino para definir proyectos en el presente que ya no son los presentes de los tres grandes relatos de la civilización occidental: teología cristiana y sus variantes, liberalismo y sus variantes, y marxismo y sus variantes”. (p. 225)

³³ Ver MIGNOLO. Filosofía y diferencia epistémica colonial, p. 228.

Retomo, por fim, o texto de Mignolo, “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”, para concluir lembrando que o pensamento descolonial rejeita __ e aqui estou incluindo a teorização biográfica fronteira e sua respectiva crítica __ “desde o início, qualquer possibilidade de novos resumos universais que irão substituir os existentes (...), porque a era da abstração ‘universal’ chegou ao fim”. (MIGNOLO, 2018, p. 321)³⁴.

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do GIULIANO, Facundo (comp.). *¿Podemos pensar los no-europeos?: ética decolonial y geopolíticas del conocer*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2018.

GIULIANO, Facundo. La pregunta que luego estamos si(gui)ndo: manifestaciones de una cuestión ética-política, p. 11-120. In: GIULIANO (COMP.). *¿Podemos pensar los no-europeos?: ética decolonial y geopolíticas del conocer*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2018.

MIGNOLO, Walter. Filosofía y diferencia epistémica colonial, p. 203-229. In: GIULIANO (COMP.). *¿Podemos pensar los no-europeos?: ética decolonial y geopolíticas del conocer*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2018.

MIGNOLO, Walter. Sí, podemos, p. 121-160.. In: GIULIANO (COMP.). *¿Podemos pensar los no-europeos?: ética decolonial y geopolíticas del conocer*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2018.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais*. Trad. de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política, p. 287-324. In: *Cadernos de Letras da UFF*. Dossiê: Literatura, língua e identidade, nº 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones Del signo, 2010.

³⁴ MIGNOLO. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política, p. 321.

NOLASCO, Edgar César. *A fronteira não é longe daqui*: ensaio de crítica biográfica fronteiriça (TESE ACADÊMICA INÉDITA, apresentada à FAALC e defendida em 24 de setembro de 2020, 179p.).

NOLASCO, Edgar César. Ensaio biográfico: Podemos fazer teori(a)zação da fronteira-sul?. In: CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: Ensaio biográfico (ISSN: 1984-7785), v.1, n.23 (2020), P. 57-74.

NOLASCO, Edgar César. *O teorizador vira-lata*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2022.

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

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

WALSH, Katherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial, p. 06-38. In: *Revista eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas* (UFPeL), V.05, N.1, Jan.-Jul., 2019.

Artigo Recebido em: 01 de julho de 2021

Artigo Aprovado em: 04 de dezembro de 2021.



**OS ESTUDOS CULTURAIS NA EUROPA E NA AMÉRICA LATINA:
precursores e perspectivas críticas de um campo de pesquisa**

**CULTURAL STUDIES IN EUROPE AND LATIN AMERICA: precursors
and critical perspectives of a research field**

**ESTUDIOS CULTURALES EN EUROPA Y AMÉRICA LATINA:
precursores y perspectivas críticas en un campo de investigación**

Gustavo Menon¹

RESUMO: O presente artigo procura demonstrar a tradição e o legado dos estudos culturais na América Latina, assim como refletir sobre seu surgimento em território europeu por meio da Escola de Frankfurt e do *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS). Para isso, do ponto de vista metodológico, o artigo parte de uma abordagem qualitativa e descritiva com o intuito de percorrer o desenvolvimento dos estudos culturais como campo de pesquisa multidisciplinar. Dessa forma, o trabalho examina as contribuições teórico-metodológicas dos estudos culturais desde suas origens europeias até a atualidade, focando especificamente nos aportes latino-americanos de Jesús Martín-Barbero e Néstor García Canclini. Em síntese, o texto faz um balanço das teorias críticas europeias e latino-americanas, influenciadas pelo marxismo, no campo cultural, desenvolvidas ao longo do século XX.

¹ Gustavo Menon é pós-doutor em Direitos Humanos pela Universidade de Salamanca (USAL – Espanha). Professor no Curso de Gestão de Políticas Públicas na Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo – EACH/USP. Docente credenciado no PROLAM-USP e no Programa de Pós-Graduação em Direito (PPG-DIR) da Universidade Católica de Brasília (UCB). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1057-027X>. E-mail: gustavo.menon@usp.br.

PALAVRAS-CHAVE: Estudos Culturais; estudos culturais europeus; estudos culturais latino-americanos.

ABSTRACT: This article seeks to demonstrate the tradition and legacy of cultural studies in Latin America, as well as reflect on its emergence in European territory through the Frankfurt School and the Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), in England. For this, from a methodological point of view, the article starts from a qualitative and descriptive approach in order to cover the development of cultural studies as a multidisciplinary research field. The work examines the theoretical and methodological contributions of cultural studies from their European origins to the present day, focusing specifically on the Latin American contributions of Jesús Martín-Barbero and Néstor García Canclini. In summary, the text takes stock of European and Latin American critical theories, influenced by Marxism, in the cultural field developed throughout the 20th century.

KEYWORDS: Cultural Studies; European cultural studies; Latin-American cultural studies.

RESUMEN: Este artículo busca demostrar la tradición y legado de los estudios culturales en América Latina, así como reflexionar sobre su surgimiento en territorio europeo a través de la Escuela de Frankfurt y el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CCCS). Por ello, desde un punto de vista metodológico, el artículo parte de un enfoque cualitativo y descriptivo con el fin de abarcar el desarrollo de los estudios culturales como campo de investigación multidisciplinar. De esta forma, el trabajo examina los aportes teóricos y metodológicos de los estudios culturales desde sus orígenes europeos hasta la actualidad, centrándose específicamente en los aportes latinoamericanos de Jesús Martín-Barbero y Néstor García Canclini. En resumen, el texto hace un balance de las teorías críticas europeas y latinoamericanas, influenciadas por el marxismo, en el campo cultural, desarrolladas a lo largo del siglo XX.

PALABRAS CLAVE: Estudos Culturais; Estudos culturais europeus; Estudos culturais latinoamericanos.

INTRODUÇÃO

Os estudos culturais, e, sobretudo, o conceito de indústria cultural, foram importantes campos de investigação nas ciências sociais ao longo do século XX. Com a instauração de movimentos industriais e a formulação de sociedades de

consumo, a partir da Revolução Industrial Inglesa no século XVIII, a modernidade cristalizou-se mudando as relações sociais e as estruturas econômicas presentes no Ocidente. No plano cultural, a era das revoluções pavimentou transformações que possuem ecos até a contemporaneidade. Os valores da Revolução Francesa, por exemplo, ressoaram no continente europeu solidificando o ideário do liberalismo econômico. Ao mesmo tempo, intelectuais iluministas como Rousseau, Voltaire, Montesquieu e Adam Smith eram a expressão da ascensão burguesa na Europa.

Na América Latina, os novos valores da modernidade também foram sentidos nas dimensões econômicas, políticas e sociais. A Revolução de São Domingo, no atual Haiti, durante a transição do século XVIII ao XIX, colocou em evidência a radicalidade de um levante formado por negros que exigiam a independência, a abolição da escravidão e, concomitantemente, a reforma agrária (JAMES, 2000). Neste sentido, lutas anticoloniais emergiam durante as primeiras décadas do século XIX, colocando como imperativos os princípios de fraternidade e solidariedade gestados na modernidade. Apesar de inúmeros movimentos rebeldes populares, ficou a cargo da fração *crioula* dirigir os movimentos de independência das novas Repúblicas da antiga América Espanhola.

Ao mesmo tempo, a sociedade industrial solidificava-se nos países europeus. Novas tecnologias vieram à tona alterando profundamente a vida em sociedade. A fotografia, o cinema, o telégrafo, o rádio e o telefone surgiam como expressões da modernidade modificando radicalmente as manifestações socioculturais. A sociedade do consumo e das mercadorias estreitou, assim, continentes e espaços que até então eram considerados longínquos (HALL, 2003). O intercâmbio de bens, mercadorias e serviços permitiram a expansão do comércio mundial e a transnacionalização de setores dominantes na nova ordem global (WALLERSTEIN & HOPKINS, 1996). A burguesia industrial consolidava-se como classe dominante e, concomitantemente, a formação da classe operária ganhava cada vez mais volume diante dos cenários de urbanização (THOMPSON, 1987).

A formação da sociedade de massas passou então a ser problematizada pela intelectualidade europeia durante a primeira metade do século XX. Após o cenário da Primeira Guerra Mundial, autores como Gramsci (2001), Adorno (2002) e Walter Benjamin (1983) problematizaram os efeitos do modo de produção capitalista, em sua vertente industrializada, diante das relações culturais. Em uma época caracterizada pela ascensão do fascismo e do nazismo, após a queda da

Bolsa de Nova Iorque, em 1929, e o descrédito das correntes liberais, no período entre guerras, conceitos como indústria cultural, reprodutibilidade técnica e cultura de massas passaram a ser investigados por diversas vertentes do pensamento europeu.

Neste sentido, o presente artigo procura narrar a trajetória dos estudos culturais críticos na Europa e na América Latina ao longo do século XX. Do ponto de vista metodológico, a pesquisa atentou-se a uma dimensão qualitativa e descritiva percorrendo as principais escolas que pensaram os estudos culturais a partir de múltiplas áreas do conhecimento. Para isso, o artigo está estruturado em dois grandes eixos: 1) os estudos culturais europeus engendrados a partir de Gramsci. Ainda neste campo de uma teoria crítica, enfatizaremos as considerações do Instituto de Pesquisa Social, conhecido como a Escola de Frankfurt; e, por fim, as contribuições do *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), criado em meados dos anos 1960, na Inglaterra. Na segunda vertente do artigo, 2) sinalizaremos para os debates sobre a modernidade e os efeitos da indústria cultural em solo latino-americano. Em especial, percorreremos a formação dos estudos culturais na América Latina a partir das visões de Jesús Martín-Barbero (2009) e Néstor García Canclini (1997).

96

A FORMAÇÃO DOS ESTUDOS CULTURAIS EUROPEUS: o papel de Gramsci e a questão da hegemonia

Um dos primeiros pensadores a problematizar a relação entre cultura e o novo modo de produção foi o filósofo italiano Antonio Gramsci. Perseguido pela ditadura fascista de Benito Mussolini, o autor escreveu grande parte de sua obra durante o cárcere. Contrariando as compreensões ortodoxas acerca do marxismo, especialmente as teorias de viés econômico, Gramsci formulou uma série de conceitos para se pensar os efeitos do capitalismo no plano cultural. Entre eles, destacam-se as teses de americanismo e hegemonia. De acordo com o autor, com o advento do capitalismo industrial, grandes impérios e classes dominantes ditavam os aspectos ideológicos a serem consumidos por parte das classes populares. Nesta concepção, com a racionalização dos sistemas produtivos e o surgimento da administração moderna (taylorismo e fordismo), formam-se, dialeticamente, um novo modo de vida e um novo tipo de trabalhador(a). Desse modo, as estruturas econômicas do capitalismo moldam as dimensões

superestruturais (cultura, por exemplo) com o intuito de dinamizar e alavancar ciclos de acumulação. Para isso, é importante a formulação de certos consensos no interior da sociedade. Ademais, Gramsci adverte que a exploração de uma classe social se manifesta tanto no domínio coercitivo (no âmbito da violência física) quanto como na “direção intelectual e moral” (GRAMSCI, 2002, p. 62). Por isso a importância da mídia e o controle de bens culturais. Esta relação, entre força e consentimento, será o cerne, de acordo com Gramsci, para a dominação ideológica, ou então para a formação de hegemonias.

O exercício “normal” da hegemonia, no terreno tornado clássico do regime parlamentar, caracteriza-se pela combinação da força e do consenso, que se equilibram de modo variado, sem que a força suplante em muito o consenso, mas ao contrário, tentando fazer com que a força pareça apoiada no consenso da maioria, expresso pelos chamados órgãos da opinião pública – jornais e associações –, os quais, por isso, em certas situações, são artificialmente multiplicados (GRAMSCI, 2000, p. 95).

Assim, Gramsci inauguraria amplos estudos que problematizaram a relação entre economia e cultura (COUTINHO, 1992; ALVES, 2010). Destacando a influência das classes dominantes sobre os meios de comunicação, num contexto de ascensão do nazifascismo, as mídias modernas do século XX seriam alvo das reflexões dos teóricos da Escola de Frankfurt.

97

A ESCOLA DE Frankfurt

Ainda no campo do marxismo, outros teóricos do século XX que perceberam a apropriação cultural através dos meios de comunicação de massa foram os filósofos frankfurtianos Max Horkheimer, Theodor Adorno e Walter Benjamin. O Instituto para Pesquisa Social, inaugurado em 1923 e ligado à Universidade de Frankfurt, foi responsável pela promoção de ensaios que problematizaram, a partir de diversas áreas do conhecimento, a crítica social e os elementos contraditórios das culturas de massas. Nesta perspectiva, a Escola de Frankfurt deu início a um novo tipo de análise social: o estudo da comunicação para perceber os valores, a cultura e a ideologia vigente nas sociedades contemporâneas. Segundo os autores, não devemos restringir nossos estudos para percepção da realidade somente nas doutrinas políticas, mas sim nas diversas formas simbólicas que compõem a sociedade capitalista. Assim, a leitura das múltiplas manifestações culturais e o exame sistemático dos significados presentes

nos aparelhos midiáticos tornam-se, então, essencial instrumento ótico para a compreensão do mundo capitalista administrado.

Um desses meios de comunicação eleitos como alvo da reflexão dos filósofos – especialmente em Benjamin – foi o cinema. Segundo o autor, a nascente arte produzida inicialmente na França trazia consigo uma potencialidade transformadora nunca vista antes. Em sua teoria materialista da arte, Benjamin alega que, nas sociedades pré-modernas, todas as obras de arte eram tratadas como uma experiência religiosa. Para ele, as obras de arte eram acessíveis somente às classes mais privilegiadas, não sendo permitido seu acesso a grupos dominados. Com a invenção dos irmãos Lumière, rapidamente foi permitida uma popularização e apreciação de tal manifestação artística por parte das classes exploradas. De acordo com Benjamin, isso só foi possível pelo desenvolvimento técnico – marca registrada das sociedades modernas. Ele afirma que a era da reprodutibilidade técnica tem como característica fundamental a perda da originalidade da obra de arte, a liquidação do elemento tradicional e a destruição da aura nas mais diferentes manifestações artísticas. Essa maximização da arte devido à reprodutibilidade técnica fez com que não se preservasse a herança histórico-cultural das obras:

Na época das técnicas de reprodução, o que é atingido na obra de arte é sua aura. Esse processo tem valor de sintoma, sua significação vai além do terreno da arte. Seria impossível dizer, de modo geral, que as técnicas de reprodução separam o objeto reproduzido do âmbito da tradição. Multiplicando as cópias, elas transformam o evento produzido apenas uma vez num fenômeno de massas. Permitindo ao objeto reproduzido oferecer à visão e à audição em quaisquer circunstâncias, conferem-lhe atualidade permanente. Esses dois processos conduzem a um abalo considerável na realidade transmitida – a um abalo de tradição que constitui a contrapartida da crise por que passa a humanidade e a sua renovação atua. Estão em estreita correlação com os movimentos de massa hoje produzidos. Seu agente mais eficaz é o cinema. Mesmo considerando sob forma mais positiva – e até precisamente sob essa forma – não se pode aprender a significação social do cinema, caso seja negligenciado o seu aspecto destrutivo e catártico: a liquidação do elemento tradicional dentro da herança cultural (BENJAMIN, 1983, p. 08).

De qualquer maneira, Benjamin, sendo influenciado pelo dadaísmo e surrealismo francês, enxergou o cinema como um agente positivo, capaz de uma radical mudança quantitativa e qualitativa na consciência dos indivíduos. Para ele, o cinema traz uma capacidade sensorial para despertar o sujeito, libertando-o da alienação e aguçando sua capacidade crítica em relação a sua exploração na sociedade.

Descrente com essa possibilidade revolucionária do cinema, Adorno & Horkheimer (1985) afirmam que, em grande medida, tais reproduções culturais fazem parte de um amplo processo alienante. Essa apropriação dos diversos meios culturais é feita por uma classe dominante que, através da indústria cultural, transforma até mesmo arte e expressões culturais populares em mercadorias. Pautada pela razão instrumental, a indústria cultural torna todos os produtos homogêneos, fazendo o mesmo com a consciência dos indivíduos. Para os autores, a indústria cultural dotada de uma ideologia burguesa transforma todos os objetos da cultura em negócio, criando, assim, um sistema de dominação-alienação massificado, levando às últimas consequências a mercantilização da cultura.

Sob o poder do monopólio, toda cultura de massa é idêntica, e seu esqueleto, ossatura conceitual fabricada por aquele, começa a se delinear. Os dirigentes não estão mais sequer muito interessados em encobri-los, seu poder se fortalece quanto mais brutalmente ele se confessa ao público. O cinema e o rádio não passam de um negócio, eles a utilizam como uma ideologia a legitimar o lixo que propositalmente produzem. Eles se definem a si mesmos como indústrias, e as cifras publicadas dos rendimentos de seus diretores gerais suprimem toda dúvida quanto à necessidade social de seus produtos (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 114).

O cinema inserido nessa lógica seria mais um instrumento da indústria cultural, sendo pautado pela racionalidade técnica que cria padrões e esquemas a serem seguidos na vida cotidiana. O cinema produz um mundo idealizado, persuade as pessoas através de seus anúncios, transforma os hábitos dos indivíduos segundo uma dinâmica burguesa e impossibilita a reflexão crítica dos sujeitos. Em suma, a indústria cinematográfica paralisa a imaginação das pessoas tendo como alvo o sujeito pensante. A consistência da teoria de Adorno pode ser demonstrada com os milionários filmes de Hollywood. Por ficar certo tempo em território estadunidense, Adorno presenciou o florescimento dos estúdios cinematográficos completamente mercantilizados que visavam essencialmente o lucro, tais como Hollywood-20thCentury-Fox, MGM, Paramount, RKO, Warner Brothers, Columbia, Universal e United Artists.

Resumidamente, a crítica adorniana sobre o cinema é que esse meio de comunicação não passa de uma forma de alienação, pois não permite que os indivíduos se contemplem nas horas vagas. Assim, os meios de comunicação, pautados pela indústria cultural, tem como principal função manter os indivíduos ocupados, não permitindo o pensar de forma revolucionária, criando-se, deste modo, uma sociedade acrítica e estandardizada.

ESTUDOS CULTURAIS Britânicos

Para compreendermos os estudos culturais britânicos, devemos ter em mente seu desenvolvimento no contexto global. Suas raízes remontam principalmente à criação do *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), em 1964, diante da alteração dos valores tradicionais da classe operária inglesa no período pós-guerra. Vinculado ao *English Department*, da Universidade de Birmingham, e tendo como seu primeiro diretor Richard Hoggart, o centro propunha-se a investigar as relações entre a cultura contemporânea e a sociedade – e, mais especialmente, a transformação das diversas manifestações culturais que ocorriam naquele tempo.

Três textos que surgiram nos final dos anos 50 são identificados como as fontes dos Estudos Culturais: Richard Hoggart com *The Uses of Literacy* (1957), Raymond Williams com *Culture and Society* (1958) e E. P. Thompson com *The Making of the English Working-class* (1963). O primeiro é em parte autobiográfico e em parte história cultural do meio do século XX. O segundo constrói um histórico do conceito de cultura, culminando com a idéia de que a “cultura comum ou ordinária” pode ser vista como um modo de vida em condições de igualdade de existência com o mundo das Artes, Literatura e Música. E o terceiro reconstrói uma parte da história da sociedade inglesa de um ponto de vista particular: a história “dos de baixo” (ESCOSTEGUY, 2001, p. 151).

Refazendo uma leitura marxista – principalmente de Gramsci – para o seu tempo, Raymond Williams foi responsável por uma nova elaboração conceitual que ele mesmo denominava materialismo cultural. Para ele, a cultura é parte da produção e reprodução material da vida, sendo um importante campo de pesquisa.

Em uma de suas fundamentais obras, *Culture and Society* (1958), Williams ressalta que a cultura é uma rede vivida de práticas e relações que constituem a vida cotidiana, dentro da qual o papel do indivíduo estava em primeiro plano na transformação e reorganização social. Além de fazer parte dos modos de produção da sociedade, a cultura seria também uma força produtiva capaz de demonstrar resistências e alternativas à hegemonia dos grupos dominantes. Por isso, a importância de seu entendimento. Literatura e análise dos meios de comunicação foram apenas alguns temas pesquisados pelo autor.

E. P. Thompson (1987a, 1987b, 1987c) e Stuart Hall (2003), também são marcos na formulação dos estudos culturais britânicos. A inovação trazida por

essa escola foi em deslocar o eixo dos estudos dos meios de comunicação para as disputas e concepções presentes no bojo das classes subalternas. Neste sentido, de acordo com Stuart Hall, “Os estudos culturais não configuram uma ‘disciplina’, mas uma área onde diferentes disciplinas interatuam, visando ao estudo de aspectos culturais da sociedade” (HALL, 1980, p. 07). Assim, a história dos estudos culturais britânicos confunde-se com a história do socialismo inglês e, ao mesmo tempo, tal campo aparece como resposta de intelectuais de esquerda que organizaram seus pensamentos e ensaios na renomada revista *New Left Review*².

Com os protestos de 1968, a questão cultural ganhou ainda mais destaque com a formação de movimentos sociais feministas, raciais e ambientalistas. Do ponto de vista metodológico, a ênfase recaiu em trabalhos qualitativos e etnográficos. Além disso, a reconstrução do movimento operário inglês foi alvo das investigações de E. P. Thompson. Ainda em matéria das linhas de pesquisa, não deixando de lado as questões econômicas estruturais, a questão da identidade na pós-modernidade e os deslocamentos das velhas tradições com o olhar para os costumes foram traços marcantes dos estudos materialistas da cultura. A globalização, a força das migrações, o papel do Estado-nação e da cultura nacional fecham o rol de conceitos abordados pelos autores ingleses.

101

É nesse sentido que pesquisadores do CCCS – mesmo possuindo convergências e divergências entre si – ajudaram a formular um novo campo de pesquisa extremamente relevante para a compreensão social. Os estudos culturais a partir de então foram altamente desenvolvidos em todos os cantos do globo, fazendo escolas e deixando seus precursores. Dessa forma, vale dizer que essas contribuições tiveram influências nos estudos culturais latino-americanos.

MODERNIDADE E ESTUDOS CULTURAIS NA América Latina

A história da modernidade em nosso continente, para muitos, é a história do expansionismo europeu em meio à forte crise do antigo regime. A expansão comercial, via grandes navegações e a política mercantilista, bem como a configuração de um sistema-mundo que resultaria na consolidação do capitalismo em escala internacional possibilitaram a inserção do que hoje chamamos América

² Para as contribuições desta importante revista, vide <https://newleftreview.org/>.

Latina no mundo moderno e, ao mesmo tempo, uma nova estruturação da divisão internacional do trabalho (WALLERSTEIN & HOPKINS, 1996; QUIJANO, 1988). O imperialismo, a colonização e a escravidão, dessa forma, deixaram marcas profundas nas sociedades latino-americanas desde o início do século XVI.

Diante deste cenário, a colonização na América Latina expandiu-se deixando um legado de violências, saques, exploração e, acima de tudo, apropriação cultural vinda do hemisfério norte. No campo educacional, nas formas de se construírem as instituições políticas e, sobretudo, na estrutura do pensamento, as ideias de nosso continente, em grande medida, foram importadas do outro lado do oceano. Como resultado das revoluções liberais ocorridas em território europeu entre os séculos XVII e XIX, a modernidade na América Latina se dará de forma tardia, representando-se, também no debate cultural. Com os processos de independência, desencadeados no bojo do século XIX, a América Latina abandonava o pacto colonial para assim aderir a horizontes liberais ligados ao livre-mercado. Neste sentido, sob a hegemonia do imperialismo britânico, ao longo do século XIX, as independências não significaram, exatamente, um processo de emancipação, autonomia e soberania dos recentes Estados nacionais latino-americanos, que surgiram de acordo com essas premissas liberais oriundas das revoluções burguesas no hemisfério norte (DONGHI, 2005).

102

O sociólogo peruano Aníbal Quijano caracteriza a globalização na América Latina a partir de um processo de dominação do poder e do saber por meio do eurocentrismo. Segundo ele, tal veia de exploração ainda se faz presente na contemporaneidade na região como herança da dominação do sistema colonial. Por outro lado, simultaneamente, a colonialidade e o eurocentramento seriam pilares de poder fundamentais do atual modo de produção.

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a idéia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (QUIJANO, 2005, p. 117).

Neste contexto de globalização e modernização tardia dos países latino-americanos, há que se pensar também o campo artístico e cultural, suas correntes e escolas no continente que, apesar da influência europeia, tentaram compatibilizar o global e o local como manifestação autêntica da arte e das culturas latino-americanas. De acordo com Canclini (1997), existe uma certa dificuldade em se pontuar o conceito de identidade na América Latina, uma vez que esse termo passa por diversas controvérsias e discussões. De qualquer maneira, o autor aponta para o hibridismo de nossas sociedades como um elemento fundamental (também!) para se compreender a arte e as relações culturais em *Nuestra América* (CANCLINI, 1997).

Segundo Ticio Escobar (1997), a arte latino-americana moderna e contemporânea, em conjunto com os demais problemas oriundos e afetados pela globalização, depara-se com questões de como equacionar as relações entre o local e o global, os aspectos de subjetividade/objetividade e, acima de tudo, configura-se como uma tentativa de dar sentidos e significados a nossas manifestações artísticas, culturais e políticas regidas, em grande medida, no mundo moderno, pelo mercado. A respeito disso, mesmo diante de inúmeras contradições desencadeadas pelo movimento dialético, a arte de nossos povos apresenta-se como uma manifestação periférica que, embora possuam traços, formas e conteúdos próprios, também pretende se inserir no mundo globalizado de forma não homogênea. Rechaçando a lógica da razão instrumental, fruto da modernidade nos países centrais, para o autor paraguaio as artes latino-americanas, tais como as culturas de nossos países, “se constituem como constelações complexas que resistem, há séculos, às classificações, aos lugares prefixados” (ESCOBAR, 1997).

Em uma abordagem semelhante, Barbero (2009) pontua a necessidade de pensar os estudos culturais e a comunicação no subcontinente a partir dos processos de mediações, apropriações e ressignificações da cultura latino-americana, destacando a noção de povo como sujeito histórico. Com isso, influenciado pela comunicação dialógica de Freire (1987), as culturas populares e suas respectivas obras artísticas, do folclore ao funk, mediam os elementos a serem absorvidos e reproduzidos, colocando em evidência, tanto na forma quanto como no conteúdo, manifestações dialéticas de resistências que, simultaneamente, aglutinam memórias passadas reapreciadas e, de forma mediatizada, celebram novas apropriações e formas de sociabilidade desencadeadas, fundamentalmente, por classes populares.

Nesta perspectiva, os movimentos de vanguardas florescidos durante todo o século XX, como os modernistas brasileiros e os indigenistas nos países andinos, fortemente influenciados por demandas sociais e bandeiras populares, depararam-se diante da globalização promovendo intercâmbios positivos com os países centrais; mas, por outro lado, concomitantemente, tiveram que resistir às tendências do mercado e da lógica da razão instrumental, que tende a transformar tudo em mercadoria. Segundo Escobar (2005),

A globalização constitui um condicionamento da arte contemporânea, como qualquer um daqueles que ocorreram ao longo de suas múltiplas histórias: pode atuar positivamente promovendo o intercâmbio, a difusão e o acesso às grandes audiências, mas também pode atuar como puro princípio de rentabilidade em nível mundial, que converte a obra em fetiche mercantil, insumo da sociedade do espetáculo, da informação e do entretenimento fácil. Os diferentes dispositivos e formatos da cultura globalizada poderiam contribuir para a democratização cultural, caso houvesse condições de fortalecimento social e políticas públicas capazes de promover a criação local e regular a invasão do mercado. Mas, em geral, na América Latina (como em grandes zonas do mundo) temos um déficit de Estado e sociedade civil e um superávit de mercado; então, a globalização age como um fator dissolvente da diversidade cultural e um elemento que promove o crescimento da brecha social (o acesso à criação está reservado aos agentes das indústrias culturais, ao passo que ao grande público é reservado o consumo massivo, formatado em registro de mercado). Mesmo assim, a arte contemporânea tirou muito proveito das imagens e circuitos da globalização, apropriando-se de recursos massificados para convertê-los em aliados das novas políticas visuais (ESCOBAR, 2005, p. 01).

Dessa forma, os caminhos das artes e das culturas latino-americanas na alvorada do século XXI cumprem uma função fundamental de contribuir com novas experiências a partir de setores, artistas e olhares marginalizados. A arte latino-americana, de acordo com Escobar (1997), deve então problematizar e questionar o mundo existente, propiciando novas visões e experiências sobre o mundo globalizado. Além disso, rechaçando a cultura do mercado e a razão instrumental, a arte pode também ser um importante instrumento contra-hegemônico de alteridade, de diferença – negando, assim, os processos homogeneizadores ditados pela internacionalização dos mercados.

Jesús Martín-Barbero é um dos teóricos latino-americanos que retomará o conceito de indústria cultural formulado pelos filósofos frankfurtianos com base em uma nova interpretação. Para ele, existe, efetivamente, uma indústria que funciona num amplo sistema de consumo que acopla as manifestações culturais; todavia, o autor adverte para os riscos que a totalização desse conceito pode levar.

De acordo com Martín-Barbero (2009), existe um espaço no campo da cultura para a produção de obras diferenciadas que não se adequam aos modelos estandardizados criados pela indústria cultural. Rejeitando a teoria estética “pessimista” de Adorno de que o cinema, o rádio e outras manifestações culturais populares servem somente para manter os indivíduos alienados e, conseqüentemente, à margem de qualquer transformação social, Barbero aponta para a emergência de movimentos que possuem aspectos criativos de disputa contra-hegemônica. A partir da abordagem benjaminiana, acredita que a função da arte seja justamente aguçar a capacidade sensorial crítica dos indivíduos, fazendo com que eles percebam a dominação que lhes é imposta. O folhetim, por exemplo, segundo o autor, seria um desses elementos capazes de demonstrar as lutas criadas que negam a concepção de mundo burguesa.

Nasce então o folhetim, primeiro tipo de texto escrito no formato popular de massa. Fenômeno cultural muito mais que literário, o folhetim conforma um espaço privilegiado para estudar a emergência não só de um meio de comunicação dirigido às massas, mas também de um novo modo de comunicação entre as classes. Quase completamente ignorado até alguns anos atrás, foi redescoberto em finais dos anos 60 por estudiosos dos fenômenos "para" ou "sub" literários, que sobre ele projetaram duas posições fortemente divergentes. Uma, abordando-o a partir da literatura e da ideologia, encara-o como um fracasso literário e um poderoso sucesso da ideologia mais reacionária. Outra, seguindo a proposta de Gramsci, propõe-no como "um estudo de história da cultura e não de história literária", esforçando-se para superar o sociologismo da leitura ideológica (MARTÍN-BARBERO, 2009, p. 170).

Este espaço de comunicação entre o imaginário e o real promovido pelo folhetim será a primeira manifestação em conjunto dos pressupostos básicos da indústria cultural, mas também a manifestação de um rico espaço de interação entre autor e leitor: a mediação. Este é também, como todo ambiente de negociação competitiva, um espaço de tensão. O fato de considerar o folhetim um exemplo da participação do popular no massivo não significa que Barbero admita, como os críticos americanos da indústria cultural, que o cultural se separou das relações de poder; ao contrário, esse autor percebe que o espaço da mediação é um campo no qual as relações de poder irão se manifestar. Tal fenômeno, longe de produzir a igualdade, será hegemônico pelas classes dominantes, servindo a seus interesses culturais e ideológicos; entretanto, isso não significa que nas entranhas desta cultura de massas não se promova uma resistência, uma contra-hegemonia, e esta se verificará tanto no popular quanto na cultura erudita de vanguarda.

Em suma, a crítica de Barbero ao conceito de indústria cultural dos frankfurtianos resume-se a dois pontos: 1) Que a totalização do conceito, incorporando todos os produtos que de alguma maneira participam da indústria, se constitui em uma arbitrariedade que coloca na mesma cesta produtos estandardizados e outros que possuem uma dimensão crítica importante; e 2) Que a esfera da recepção é ativa e introduz suas demandas no espaço da cultura de massas, influenciando parte dos produtos da indústria.

Em sua investigação, Barbero nos leva a considerar que o conceito de indústria cultural encontra problemas num eixo central: por estar vinculado a uma crítica exclusivamente negativa, Adorno parece negar um espaço para a emergência de aspectos criativos de disputa contra-hegemônica. De qualquer maneira, através de abordagens interdisciplinares, o leque de temas pontuados pelos autores latino-americanos é de grande diversidade. A celebração de novas tecnologias midiáticas, o estudo de manifestações periféricas, o cinema, o rádio, a música, bem como o levantamento de movimentos populares, são pautas a serem discutidas nos estudos culturais contemporâneos.

CONSIDERAÇÕES finais

As heranças deixadas pelas pesquisas europeias tiveram afluentes em toda a extensão da América Latina: Néstor García Canclini (1997), no México; Roberto Follari (2000) e Beatriz Sarlo (2007), na Argentina; Agustín Cueva (2008), no Equador; Martin Hopenhayn (2005) e Mattelart & Dorfman (1980), no Chile; Renato Ortiz (2015), Lilia Schwarcz (2019) e Antonio Candido (2000), no Brasil. Esses foram alguns expoentes dos estudos culturais no contexto latino-americano. Em todo caso, evitando análises comparativas em virtude das peculiaridades de cada autor e suas respectivas teorias, nota-se como a tarefa dos estudos culturais na América Latina se inseriu num esforço para a compreensão das sociedades americanas num cenário de modernidade tardia. Neste sentido, temas como o eurocentrismo e o etnocentrismo serão marcas desses estudos. Abordagens pós-coloniais e decoloniais vieram à tona na transição do século XX (QUIJANO, 2005). No entanto, em meio à atmosfera de globalização neoliberal, tensões entre o local e o global, o particular e o universal, o nacional e o internacional perpassam as análises dos autores latino-americanistas.

Simultaneamente, ainda que diante das influências das abordagens europeias, baseadas nas contribuições de Gramsci, da Escola de Frankfurt e dos estudos culturais ingleses, parte dos autores tende a se atentar às especificidades nacionais. Por isso, há um amplo movimento de se pensar a memória, o folclore e os ritos dessas culturas periféricas. Jesús Martín-Barbero (2009), por exemplo, entendeu a cultura a partir dos espaços de mediação exercidos pelas influências das classes populares e a constante tensão com os produtos da indústria cultural. Assim, o hibridismo cultural, anotado por Canclini (1997), rompe com as premissas românticas do inexistente purismo cultural, bem como também rechaça o elitismo intelectual presente nas concepções adornianas. Isto é, nas expressões das culturas populares, nem tudo é alienação. Compreender as contradições, as mediações e os novos formatos desencadeados pelas novas tecnologias, na era digital, apresenta-se como um fecundo campo de pesquisa para as ciências sociais contemporâneas. Avançar com os estudos comparados de cada abordagem, sinalizando para as peculiaridades, as convergências e as divergências ainda são grandes desafios para os teóricos da cultura e da comunicação.

Por fim, o legado deixado por tais contribuições parece ser um terreno fértil para o engajamento das novas pesquisas. A alvorada do século XXI apresenta questões locais, nacionais, regionais e internacionais que emergiram em um cenário de conjunção de crises (sanitária, política, social e econômica). Conforme demonstrado, o leque de temas pontuados pelos autores latino-americanos é de grande diversidade. O papel do imperialismo, a celebração de novas tecnologias midiáticas, a relação entre estrutura e superestrutura, os efeitos das redes sociais, o estudo de manifestações periféricas, o cinema, o rádio, a música e o levantamento de (velhos e novos) movimentos populares são pautas ainda a serem desvendadas pelos estudos culturais da região num contexto de crises e incertezas engendradas pelo modo de produção capitalista.

107

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Indústria Cultural e Sociedade*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2002.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. *O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe*. Lua Nova, São Paulo, 80: 71-96, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n80/04.pdf>. Acesso: 01/05/2021.

BENJAMIN, Walter. *A obra de Arte na era da sua reprodutibilidade técnica*. In: textos escolhidos. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997.

CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2000.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CUEVA, Agustín. *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*; compilador Alejandro Moreano. – Bogotá: CLACSO y Siglo del Hombre Editores, 2008.

DONGHI, Tulio Halperin, *História da América Latina*. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

ESCOBAR, Ticio. *A experiência da realidade intensificada pela arte*. In: Revista do Instituto Humanistas Unisinos, 2005.

ESCOBAR, Ticio. *El arte en tempos globales*. Asuncion: Paraguay, Ed. Don Bosco / Ñandutí Vive, 1997.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. *Estudos Culturais*. In: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz C.; FRANÇA, Vera Veiga (org.). *Teorias da Comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 151-170.

FOLLARI, Roberto: *Teorías débiles: para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales*. Rosario: Homo Sapiens, 2000.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GRAMSCI, Antonio. Caderno 22 (1934): *Americanismo e Fordismo*. In: GRAMSCI, A. Cadernos do Cárcere. Vol. 4. Edição e tradução: Carlos Nelson Coutinho; coedição, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRAMSCI. *Cadernos do Cárcere*. Volume 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

GRAMSCI. *Cadernos do Cárcere*. Volume 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HALL, Stuart. *Introduction to Media at the Centre*. In: HALL, S., HOBSON, D., LOWE, A., e WILLIS, P. (1980) *Culture, media, language - Working papers in Cultural Studies 1972-1979*. Routledge e Centre for Contemporary Cultural Studies/University of Birmingham, London e New York, 1980.

HOPENHAYN, Martín. *América Latina desigual y descentrada*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2005.

JAMES, C.L.R., *Os Jacobinos Negros*. ToussaintL'Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo, Boitempo Editorial, 2000 {1938}.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

MATTELART, Armand; DORFMAN, Ariel. *Para Ler o Pato Donald*. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

ORTIZ, Renato. *Universalismo e diversidade*. São Paulo: Boitempo, 2015.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Anibal. *Modernidad, Identidad y Utopia en América Latina*. Lima: Política Ediciones, 1988.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura de memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCHWARCZ, Lilia. *Sobre o Autoritarismo Brasileiro*. São Paulo, Companhia das Letras, 2019.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*, v. I, A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987a.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*, v. II, A maldição de Adão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987b.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*, v. III, A força dos trabalhadores. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987c.

WALLERSTEIN, Immanuel.; HOPKINS, T. K. *The age of transition: trajectory of the world-system, 1945-2025*. London: Hardcover, 1996.

Artigo Recebido em: 17 de julho 2021

Artigo Aprovado em: 05 de dezembro de 2021



DE UMA TOUCA ALFA À INVASÃO DO CAPITÓLIO: identidades como processos relacionais e abertos

FROM A WINTER HAT TO THE INVASION OF THE CAPITOL: identities as relational and open processes

DE UN GORRO ALFA A LA INVASIÓN DEL CAPITOLIO: identidades como procesos relacionales y abiertos

Juracy Assmann Saraiva¹ & Isaque Gomes Correa²

Resumo: O artigo analisa a questão identitária na atualidade e justifica-se pela relevância que a temática assume no Brasil, hoje, quando seus grupos constitutivos vivem tensões político-culturais, decorrentes de conflitos ideológicos, migrações e da mutabilidade que a pós-modernidade impõe. O texto enfoca duas ocasiões, o uso de uma vestimenta por duas adolescentes e a invasão recente do Capitólio por apoiadores de Donald Trump. A partir desses temas, reflete em torno das concepções de identidade relacional e essencialista dos sujeitos e dos grupos sociais. Conclui que o caráter relacional de identidade, forjado na aceitação do outro, abre portas para a relativização identitária, podendo conduzir os indivíduos à percepção da necessidade de acolher o diferente, a alteridade, comportamento que gera cooperação e solidariedade.

Palavras-chave: Identidades; Sujeito; Concepção relacional; Alteridade.

¹ Juracy Assmann Saraiva é professora doutora da Universidade Feevale. Pesquisadora em produtividade do CNPq. Professora e pesquisadora na Universidade Feevale. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1783-2850>. Email: juracy@feevale.br.

² Isaque Gomes Correa é mestrando em Processos e Manifestações Culturais, na Universidade Feevale. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7761-3516>. Email: isaque.correa@gmail.com.

Abstract: The paper analyzes the identity issue at the present moment and is justified by the importance such a topic takes on in Brazil today, when its constituent groups live political and cultural tensions that come from ideological conflicts, migrations, and the mutability imposed by post-modernity. It highlights two occasions, first the use of a winter hat by two teenagers, and the recent invasion of the Capitol by Donald Trump supporters. Based on these topics, it reflects upon the relational and the essentialist identity conceptions of subjects and social groups. It concludes that the relational character of identities, forged in accepting the Other, opens doors to the identity relativism, and it might lead people to realize the need of welcoming the different, alterity, a behavior that creates cooperation and solidarity.

Keywords: Identities; Subject; Relational conception; Alterity.

Resumen: El artículo analiza el tema identitario actual y se justifica por su relevancia en Brasil, hoy, cuando sus grupos constitutivos viven tensiones político-culturales, producto de los conflictos ideológicos, las migraciones y la mutabilidad que impone la posmodernidad. El texto se centra en dos ocasiones, el uso de una ropa por dos adolescentes y la reciente invasión del Capitolio por partidarios de Donald Trump. A partir de estos temas, reflexiona en torno a las concepciones de identidad relacional y esencialista de sujetos y grupos sociales. Se concluye que el carácter relacional de la identidad, forjado en la aceptación del Otro, abre las puertas a la relativización de la identidad, lo que puede llevar a los individuos a la percepción de la necesidad de acoger lo diferente, la alteridad, comportamiento que genera cooperación y solidaridad.

112

Palabras clave: Identidades; Sujeto; Concepción relacional; Alteridad.

UMA CONCEPÇÃO não essencialista

A problemática da identidade dos indivíduos é um dos temas atualmente debatidos na academia e na sociedade em geral, em seus grupos civis organizados, incluídos os partidos políticos que, frequentemente, apresentam um (re)enquadramento de identidade (POLLAK, 1992), uma renomeação da sigla partidária, a fim de se adaptarem aos novos tempos, mostrar um novo rosto ou, simplesmente, conquistar novos públicos. O tema da identidade, cuja natureza aparentemente se circunscreve a indivíduos ou grupos, tem relações com o que acontece em nível global e se manifesta no particular, com as migrações em massa, com os deslocamentos internos, com o advento das redes sociais e com as novas formas de subjetividade que, nesse ambiente, se vão construindo. Não é por

acaso que se fala de uma “verdadeira explosão discursiva em torno do conceito de ‘identidade’” (HALL, 2000, p. 103).

Nas reflexões sobre o tema em foco, emergem duas concepções contrastantes, uma das quais cede lugar à outra. Ambas são abordadas por Hall (2000) e por Woodward (2012), teóricos que introduzem o leitor à problemática da identidade e da identificação, questão inerente à presente reflexão. Segundo estes autores, uma perspectiva essencialista adota a noção segundo a qual a identidade de uma pessoa é a característica que dela faz um ser único e peculiar, característica que induz a pessoa a se expressar conforme essa tendência intrínseca, em todas as situações sociais. Em uma segunda concepção, a identidade é compreendida como relacional e composta de *constructos* plurais, que são cambiantes segundo o tempo e o espaço da manifestação do sujeito. Nesse segundo caso, a identidade da pessoa institui-se gradativamente na sua relação com o contexto e com outros sujeitos, em um processo contínuo que se estende ao longo da vida.

Entre outros autores contemporâneos, Hall (2000) rejeita a concepção de identidade do sujeito como integral, original, unificada, a qual traz em si uma clara alusão ao sujeito transcendental do idealismo alemão e, mesmo, ao sujeito racionalista cartesiano. Também Woodward (2012, p. 12) critica a concepção de identidade de caráter essencialista, que postula a existência de um “conjunto cristalino, autêntico, de características [...] que não se altera ao longo do tempo”. A essa forma de conceber a identidade humana opõe-se a abordagem *não* essencialista, que considera a relação entre sujeitos na formação identitária. Esse paradigma, que enfatiza o aspecto relacional das identidades, a relação com o outro – aquele que não somos, mas que forma o nosso exterior constitutivo relativamente ao domínio do sujeito (BUTLER, 2002) –, analisa as relações discursivas, simbólicas e sociais na constituição dos papéis que os membros da sociedade desempenham e que são constituídas em espaços históricos e institucionais (HALL, 2000).

É a segunda abordagem, a relacional, que orienta o presente artigo, cuja reflexão tem origem em situações reais que permitem expor, ainda que de forma sumária, a problemática das identidades no contexto atual. Essa problemática se expõe nas tensões políticas e sociais, que eclodem no Brasil e em outros países, e repercute nos indivíduos, em grupos humanos, nas instituições, e, conseqüentemente, em suas identidades, como se exemplifica a seguir.

O SUJEITO MÚLTIPLO E cambiante

A identidade, que nunca é um *a priori* e nem um produto acabado, sendo “apenas e sempre o processo problemático de acesso a uma imagem da totalidade” (BHABHA, 1998, p. 85), e sua constituição no indivíduo, pode ser pensada como uma questão privada. Porém, a observação mostra que a identidade do sujeito sempre inclui o rompimento com certos vínculos, o cancelamento de algumas obrigações, e também a adesão a novos elos e o comprometimento com novos encargos. Em outras palavras, a questão da identidade, conquanto se materialize na pessoa individual, possui inevitavelmente uma dimensão social ou coletiva. Ao mesmo tempo, percebe-se que há uma mobilidade e uma flexibilidade no processo de identificação, que são caracterizadoras da vida em sociedade, particularmente em uma sociedade de consumo, contexto em que a fragilidade, a fragmentação, a instabilidade e a inconstância marcam a vida humana em geral (BAUMAN, 2001).

Esses dois aspectos, o coletivo e o mutável das identidades, subjacentes às reflexões de Bauman (2001) e Hall (2000), traduzem a compreensão de realidade social e da pessoa como não essencialista. Apontam, assim, para concepção de vida como uma obra de arte que se vai construindo aos poucos.

Essa construção de si, da própria vida, da identidade individual, como uma obra produzida com o passar do tempo, feita pelos objetos que a história dispõe em cada época e pelos grupos culturais constituídos, com ideias e práticas próprias, é exemplificada pelo comportamento de duas adolescentes diante da compra de uma touca de inverno, episódio fortuito que, no entanto, levou a estas reflexões com o auxílio dos teóricos presentemente citados. De igual modo, tal construção identitária pode ser notada no evento ocorrido em Washington, DC, no começo de 2021, quando milhares de pessoas, afeiçãoadas com uma causa política, invadiram o Congresso nacional e protagonizaram cenas de violência extrema.

O complemento do vestuário de adolescentes, cuja finalidade primeira é a de proteger do frio, pode servir de símbolo para marcar uma identidade pessoal, uma posição que se deseja firmar. Da mesma forma como o consumo de uma determinada carteira de cigarro pode funcionar como um marcador identitário e sugerir certa masculinidade, tradição, seriedade (WOODWARD, 2012), a touca de inverno “Alfa”, preferida por alguns jovens em detrimento de outras toucas,

não só significa proteção em determinada época do ano como também simboliza o pertencimento a um determinado grupo social, que combina seu modo de vestir com uma forma de locomoção, em que entram *skate*, patins, *longboard*, e até com uma modalidade especial de comunicação, em que a singularidade das gírias se faz notar.

O fato de duas adolescentes estabelecerem a marca de uma touca – a marca “Alfa” –, como condição *sine qua non* para o uso da vestimenta, mostra a construção pessoal de sua identidade: por um lado, pela inclusão em um grupo de jovens que adotam a marca e, por outro, pela exclusão em relação a outros grupos nos quais a marca é ignorada ou até mesmo menosprezada. Portanto, o sentido da touca ganha um valor simbólico que transcende sua finalidade utilitária, sendo-lhe agregadas as conotações de juvenildade, modernidade, opulência. Ao se assumirem como membros do grupo que veste “Alfa”, as adolescentes presentificam a ideia de que a inserção social prevê o desempenho de encenações, das quais o figurino cenográfico faz parte.

Conforme se observa e segundo mostram autores dedicados ao tema da identidade, há uma variedade de papéis desempenhados em sociedade e, em cada um, o sujeito põe em prática uma certa forma de ser e estar. Nesse sentido, Bauman (2001) refere que ser um sujeito moderno, por exemplo, significa ter uma identidade que só pode existir como projeto não realizado, aberto e plural. Também Bhabha (1998), ao refletir sobre os processos culturais, aponta para a identidade como um produto inacabado, um processo problemático e que inexistente *a priori*. O autor indiano destaca o caráter relacional das identidades humanas construídas nas fissuras, travessias e negociações entre as esferas interna e externa, pública e privada, psíquica e política, nas quais papéis variados são postos em ação. Igualmente Woodward (2012), ao criticar a concepção identitária de caráter essencialista, escreve que, sob a compreensão relacional, os sujeitos, nos ambientes que ocupam e nos ofícios que desempenham, formam um vir a ser constante, cujas identidades não são fixas nem completas. Em vez disso, são permeadas por certo deslizamento. Esse fenômeno expõe-se na constituição da identidade social do sujeito, que se constrói sempre por meio de sua diferença em relação ao outro, esse ente que não é o próprio eu, mas que é seu constitutivo. Portanto, como afirma Todorov (2003), o eu não é uma substância homogênea; o eu é um outro.

Uma vez que nasce em sociedade, o ser humano estabelece relações com outros partícipes de seu espaço, perfazendo o que Buber (2001) chama de intersubjetividade: o Eu-Tu formulado pelo filósofo que aponta para a integralidade do todo, instaurado na presença e na relação entre sujeitos. Consequentemente, a identidade buscada pelas adolescentes não é a única que as compõe: é apenas uma de suas múltiplas faces, provavelmente temporária, instituída segundo a moda do momento, em acordo com suas circunstâncias de vida e de suas relações. Ela não aponta para uma essência interna, na qual usar dado objeto seria expressão de um epifenômeno. É, antes, um projeto em aberto.

Conceber a identidade individual desse modo é concordar que, no processo de produção da vida, há uma multiplicidade de papéis individuais, desempenhados sob diferentes formas, os quais indicam que um indivíduo ajustado socialmente é aquele que, segundo as expectativas dos contextos que ocupa, situa-se conforme o esperado ou o tolerado pela maioria (DURKHEIM, 1983). Nesse sentido, a qualidade relacional da constituição de identidades torna-se evidente, e as reflexões a respeito dos contratos sociais, firmados pelos sujeitos do discurso em seus infinitos atos comunicativos, ganha sentido dentro de uma cultura historicamente situada (CHARAUDEAU, 2012; BHABHA, 1998).

Na ocasião em que pediram de presente a touca Alfa, as adolescentes demonstraram aquilo que Woodward (2012) chama de identidade relacional, em que a marcação simbólica do sujeito acontece em oposição ao outro. Por terem e vestirem um determinado objeto, as jovens estabelecem fronteiras com aquilo a que querem ser associadas ou do que querem se distanciar em termos identitários. É por meio de uma touca da moda, relativamente cara e de grife, que demonstram que querem ser aceitas ou vistas como membros de um dado grupo entre os colegas de escola, amigos de bairro, fiéis da igreja que frequentam, dos primos, daqueles que as seguem nas redes sociais. A marcação identitária estabelece-se, porém, não só em consonância, mas também em oposição em relação àqueles outros jovens que não usam ou não têm o gorro Alfa entre suas indumentárias. Esse desejo de querer ser tal e qual possui, portanto, marcas contrárias às dos indivíduos com quem essas adolescentes não querem se assemelhar, definindo-se, assim, a identidade do outro, daquele com quem não estabelecem um pacto de aproximação, mas em relação a quem instauram a cisão e demarcam a diferença (HALL, 2000; WOODWARD, 2012). Nos estudos sobre o tema da identidade, a partir da concepção não essencialista, o outro surge, pois, como foco de análise e

elemento central. Isso porque, na pós-modernidade, a alteridade configura-se como parte constitutiva do ser individual em suas formas de estar no mundo.

Na invasão do Capitólio, em 6 de janeiro de 2021, expõe-se um comportamento, agora coletivo, com base em uma identidade assumida e/ou produzida em um processo coletivo e discursivo de identificação (HALL, 2000). Esse processo de identificação pode ser comparado ao que se passa com pessoas tomadas por uma identificação religiosa extremada que molda, por completo, o olhar que elas lançam à realidade: o elemento simbólico da religião impõe-se, até mesmo, em situações que o contradizem objetivamente e em que se torna flagrante a disparidade entre o mundo real e a representação dele feita. Na capital americana, milhares de cidadãos, identificados com uma causa construída discursivamente, moldaram uma cosmovisão da situação política daquele país, contra a qual se manifestaram, ultrajando um símbolo que deveria integrá-los em torno de sua concepção de nação. Eles agiram com violência, impulsionados, ulteriormente, por um processo de identificação, o qual os induziu a se opor contra os “outros”, os cidadãos contrários ao presidente Trump ou aqueles que não comungam de seu ponto de vista quanto aos direitos de cidadania e ao respeito às diferenças. Este processo identitário, do qual todo ser humano, em maior ou menor grau, participa, caracteriza-se por ser incondicional e alojado na contingência.

117

Reservadas as proporções nos planos material e humano, o evento do início de 2021, ocorrido no congresso federal americano, pode ser colocado, nos planos simbólico e histórico, no mesmo patamar daquele ocorrido no 11 de setembro de 2001. A mobilização havida entre os insurgentes contou com a noção de haver um nós em oposição a um eles claramente marcados: os cidadãos pró-Trump e aqueles contrários ao ex-presidente. Aqui, o sentimento de haver uma causa comum agregadora – a defesa da suposta vitória nas eleições nacionais por Donald Trump –, mostrou-se no uso de materialidades, os bonés da campanha *Make America Great Again* (MAGA) e *America First*, bandeiras e camisetas nacionalistas. Esses símbolos revelam que movimentos culturais, via processos de identificação e representação fundamentalmente discursivos, podem ganhar uma força tão poderosa que são capazes de alterar o *status quo*. Uma multidão enfurecida, portas e janelas derrubadas, salas invadidas ameaçaram, por algumas horas, até mesmo a maior e mais duradoura instituição democrática do mundo. Identificados com uma ideia, cidadãos arriscaram sua liberdade individual e

sobrepuseram à realidade uma vontade inaceitável em termos de civilização. Os resultados foram a ação policial, mortes e prisões subsequentes.

Tendo em mente a mobilização política e ideológica em torno de Donald J. Trump, que, para uma parcela dos americanos, conta com uma identificação quase religiosa, no sentido de que, nele, veem um salvador nacional (SMITH, 2020)³, e tendo em mente o que ocorre no Brasil, na última década, em termos do acirramento político-partidário, sustentado por discursos díspares, cabe a pergunta se hoje, na era da comunicação, as pessoas estão *de facto* conseguindo se comunicar. São elas capazes de tornar as coisas simples via linguagem e concordar em bases que permitem a compreensão mútua, o diálogo racional? Os brasileiros conseguem discutir problemas comuns e, a partir daí, comungar como intersujeitos que são o todo integral apontado por Buber (2001)? Os meios digitais de comunicação, estes instrumentos humanos, buscam a neutralidade em meio às polaridades no seio social? Inevitavelmente, eles influenciam subjetividades e novas formas de ser e atuar, mas essas aproximam os iguais e afastam os diferentes? De fato, não por acaso, Hall (2000) refere-se à explosão discursiva sobre o conceito de identidade, cujas questões se acentuaram presentemente como decorrência da midiatização da vida e sua interferência “nas formas de vivenciar o tempo e o espaço na vida das pessoas” (MARIN, 2008, p. 1).

118

Hall (2000) salienta que os processos de identificação são construções coletivas e sociais que nunca se completam. Eles são permeados por um trabalho discursivo, que não tende a um fechamento em si, jamais se conclui e que marca fronteiras simbólicas. Não só no nível individual, mas também no nível grupal, vê-se que as identidades e os processos de identificação possuem semelhanças nos variados campos da atividade humana – político, religioso, artístico, filosófico – e que eles modelam, em graus diferentes, a forma como as consciências se relacionam com o real.

Dar-se conta de que as identidades são construídas no tempo e que não são imutáveis, pelo contrário, são marcas em aberto delimitadas, necessariamente, na

³ Em março de 2020, cerca de um terço dos americanos viram “a mão de Deus nas eleições presidenciais” (SMITH, 2020, s.p.). Quatro anos após a eleição de Trump, líderes religiosos ponderavam a respeito do papel divino havido em sua ascensão ao poder. À época, disseram que o presidente “está no poder aqui neste momento porque Deus assim ordenou” e que “Deus esteve por trás da última eleição [que elegeu Trump]” (SMITH, 2020, s.p.).

relação com o *alterego*, pode servir para que se evitem extremismos. Esses acabam, via de regra, estabelecendo um eu oposto a um não eu, o qual, de tão antagônico, precisaria ser anulado, o que, por vezes, gera violência física e simbólica. Talvez seja essa a lição maior a ser apreendida com as leituras em torno do tema da identidade oferecidas pelos autores que embasam este artigo.

Particularmente, Bhabha (1998), Todorov (2003), Woodward (2012) e Hall (2000) destacam que a ideia da alteridade na constituição dos sujeitos é, antes de tudo, fundamental e fundacional, dado que é o outro que permite a construção do eu. Para eles, o eu é a face especular do outro, um ser formado pelo próximo, composto nas relações sociais, nos encontros, nas descobertas. Embora fruto de um processo natural, cultural e historicamente datado, o homem é marcadamente heterogêneo e fundado na alteridade.

Essa verdade pode ser percebida no fato de que o indivíduo se reconhece e se constitui como tal na presença daquele que ele não é. O fenômeno ocorre nos primeiros anos de vida de uma criança na presença da figura materna: o filho se reconhece na diferenciação que faz da mãe em determinado momento de seu desenvolvimento, isto é, daquele ser que não é ele mesmo. Nesse ponto, a expressão adequada talvez seja a de Butler (2002), acima enunciada, segundo a qual há um exterior constitutivo, que não é o indivíduo, mas que o forma. A obra de arte identitária que as adolescentes, citadas antes, buscam construir e a identificação que levou os insurgentes americanos à ocupação do edifício público estão marcadas por este não eu, por uma representação da realidade feita discursivamente em oposição a formas que as adolescentes brasileiras e os insurgentes americanos negam e que, nessa negação, os constituem.

É de se notar também que este fator de alteridade, este ente relacional exterior, apresenta-se como móvel, flexível, instável, fragmentário e não muito claro. Assim como o eu, produto coletivo e que se constrói segundo os contextos e papéis neles desempenhados (DURKHEIM, 1983), com mais ou menos competência, e variantes no tempo⁴, o outro também é um ser não portador de

⁴ Para Durkheim (1983), o sujeito, lançado na sociedade política complexa desde o nascimento, desempenha papéis sociais, por sua vez atrelados ao fato social, conceito central em sua sociologia e que aponta as formas de agir, pensar e sentir a que são levadas as pessoas como decorrência de forças externas a elas.

uma essência definidora e atemporal. Daqui pode resultar uma abertura à tolerância para com o diferente, com o antagonico, com o distante.

É conhecida a história contada por Woodward (2012, segundo a qual, na antiga Iugoslávia, país dilacerado pela guerra⁵, o escritor Michael Ignatieff conversava com um soldado sérvio, tentando compreender por que antigos vizinhos e amigos buscavam matar uns aos outros. Enquanto as milícias croatas e sérvias trocavam tiros, o soldado explica ao jornalista a diferença entre as duas etnias, valendo-se de um maço de cigarros: “Vê isto? São cigarros sérvios. Do outro lado, eles fumam cigarros croatas.” / “Mas eles são, ambos, cigarros, certo?” / “Vocês estrangeiros não entendem nada”, conclui o interlocutor. Entretanto, a pergunta de Ignatieff perturbara o soldado que, passados alguns minutos, livra-se da arma e diz: “Olha, a coisa é assim. Aqueles croatas pensam que são melhores que nós. Eles pensam que são europeus finos e tudo o mais. Vou lhe dizer uma coisa. Somos todos lixo dos balcãs” (WOODWARD, 2012, p. 7-8).

O relato de Ignatieff resume um cenário social, além de ilustrar uma história de identidades, à semelhança do embate havido em Washington entre as forças de segurança e militantes pró-Trump e à semelhança do caso das adolescentes e a compra de uma touca de inverno “Alfa”. Ele presentifica, nas palavras de Woodward (2012, p. 8), dois processos identitários diversos, “dependentes de suas posições nacionais separadas, a dos sérvios e a dos croatas, que são vistos [...] como dois povos claramente identificáveis, aos quais os homens envolvidos supostamente pertencem”. Pelo menos, é assim que se veem em suas marcas identitárias, cujo sentido é adquirido “por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas” (WOODWARD, 2012, p. 8). Esses traços são um aspecto fundamental no presente artigo, visto que salientam o caráter relacional da identidade até aqui esboçado: para existir, uma identidade depende de algo que lhe é exterior, de outra identidade, de uma substância que ela

⁵ O território da Iugoslávia, que em que habitavam povos de culturas distintas, após a Segunda Guerra Mundial, ficou sob o domínio de um regime ditatorial de origem comunista, que continha as divergências culturais e religiosas. Entretanto, com a morte do ditador Josip Broz Tito, a coesão nacional desapareceu, e o equilíbrio entre as repúblicas do norte (Croácia, Bósnia e Eslovênia) e as do sul (Sérvia, Kosovo e Macedônia) se rompeu. As tensões entre sérvios, croatas e bósnios originaram a Guerra da Bósnia, que começou em 1992 e se estendeu até 1995 (SILVA, s.d.). Ignatieff refere-se a este conflito, de que decorrerem milhares de mortes.

não é. No caso, a identidade croata é dependente da identidade sérvia que, embora diferente, “fornece as condições para que ela exista. A identidade sérvia se distingue por aquilo que ela não é. Ser um sérvio é ser um ‘não croata’. A identidade é, assim, assinalada pela diferença” (WOODWARD, 2012, p. 9).

A identidade, inscrita em símbolos, ora é registrada por meio de cigarros fumados em cada lado da fronteira, ora é traduzida por bonés vermelhos, estampando a sigla MAGA, adotada por trumpistas, e ora é referida por uma touca desejada pelas adolescentes. Toucas, bonés, cigarros funcionam como significantes da diferença e da identidade dos sujeitos, com os quais eles aspiram ser identificados. Assim, transmitem ou sugerem sentidos, em um jogo tanto simbólico quanto social de afirmação do eu.

À GUIA DE conclusão

O artigo mostra que o conceito de identidade é, hoje, compreendido como uma obra artística que vai sendo construída aos poucos, ao longo da vida, e que é variável e múltipla, segundo os ambientes, os papéis e contratos sociais firmados e desempenhados pelos sujeitos.

Conforme o exposto, a partir da concepção não essencialista de identidade, constata-se que os indivíduos não *são* propriamente, mas que *estão sendo*. Compreender a questão identitária dos sujeitos como algo eminentemente relacional significa que, para se constituir, o sujeito precisa de algo exterior, de um outro, do diferente (WOODWARD, 2012). Compõe-se, assim, o hibridismo cultural (BHABHA, 1998; SOUZA, 2004), concepção que postula que a cultura, dentro da qual se dá o sentido da experiência humana e onde se forjam as identidades individuais e coletivas, é “algo híbrido, produtivo, dinâmico, aberto, em constante transformação; não mais um *substantivo*, mas um *verbo*” (SOUZA, 2004, p. 125). Essa concepção vem ao encontro das reflexões aqui elaboradas.

Reconhecer que aquilo que o sujeito considera ser é, na verdade, um fazer com o qual se habitua devido à regularidade; reconhecer que os indivíduos se constituem na relação com aquele que não são e que se modificam ao longo do tempo, assumindo diferentes identidades em uma mesma fase da vida, segundo os diferentes contextos, é assumir uma concepção essencialmente relacional de identidade. Nessas reflexões, uma conclusão se define: o caráter relacional da

identidade, traçado a partir dos estudos aqui citados, abre portas para a aceitação da relatividade da cultura, de forma análoga à assumida por Hall (1997). Ao refletir sobre a representação, sobre os processos simbólicos pelos quais as pessoas usam a linguagem para produzir e decodificar significados, o autor britânico-jamaicano afirma que há a necessidade de se aceitar “um grau de *relativismo cultural* entre uma cultura e outra [...] e daí a necessidade de *tradução* enquanto nos movemos de uma mentalidade ou universo conceitual de alguma cultura para outra” (HALL, 1997, p. 45, tradução nossa, grifo do autor).

Assim como deve haver uma aceitação entre culturas e uma compreensão para com as culturas de outras épocas, a questão da identidade deve se orientar para o reconhecimento e para a aceitação da diversidade. Eis uma conclusão que, certamente, não é nova, mas que se faz necessária em tempos de conflitos, de grupos segregados entre si, firmes em seus ambientes simbolicamente construídos e que acabam, por vezes, se afirmando por meio da violência e da exclusão.

A identidade é cambiante e múltipla, no tempo e no espaço, o que torna apropriado perguntar não sobre quem os indivíduos são, mas sobre quem podem se tornar, visto que, segundo Hall (2000), a questão da identidade não tem a ver com um retorno às raízes, mas com certa negociação com as novas rotas e rumos. Consequentemente, refletir sobre a identidade leva à percepção de que a volta a um passado dourado, que nunca houve, é impossível, mas conduz, também, ao reconhecimento da condição humana de que fala Bauman (2001), a qual gera cooperação e solidariedade.

122

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BUBER, Martin. *Eu e tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

BUTLER, J. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

CHARAUDEAU, Patrick. *Linguagem e discurso: Modos de organização*. São Paulo. Contexto, 2012.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social; As regras do método sociológico [...]*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? *In: SILVA, Tomaz Tadeu (org. e trad.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

HALL, Stuart. The Work of Representation. *In: HALL, Stuart. Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres / Nova Déli: The Open University, 1997.

MARIN, Elizara Carolina. Mídiaização da vida. *Licere – Revista do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer*, 11(1), Belo Horizonte, abr. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/licere/article/view/913/709>. Acesso em: 29 jul. 2022.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

SILVA, Daniel Neves. Guerra da Bósnia e a fragmentação da Iugoslávia. [S.d.]. Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/historiageral/guerra-bosnia.htm>. Acesso em: 22 ago. 2022.

SMITH, Gregory A. *About a third in U.S. see God's hand in presidential elections, but fewer say God picks winners based on policies*. 2020. Disponível em: <https://pewrsr.ch/3PFOfeX>. Acesso em: 10 maio 2021.

SOUZA, Lynn M. T. M. de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. *In: ABDALA JR., Benjamin (Org.). Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 113-133.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

Artigo Recebido em: 17 de julho 2021

Artigo Aprovado em: 05 de dezembro de 2021



ARTEVÍRUS (COVID-19) EM CONTEXTOS DE FRONTEIRAS DIVERSAS: a pandemia em movimento da China à Mato Grosso do Sul (Brasil)¹

ARTEVIRUS (COVID-19) IN CONTEXTS OF DIFFERENT BORDERS: the pandemic moving from China to Mato Grosso do Sul (Brazil)

ARTEVIRUS (COVID-19) EN DIFERENTES CONTEXTOS FRONTERIZOS: la pandemia en movimiento de China a Mato Grosso do Sul (Brasil)

Marcos Antônio Bessa-Oliveira²

RESUMO: A situação pandêmica causada pela COVID-19 que teve o início em Wuhan, na China, no outro lado do mundo, não é diferente, a situação é de pandemia, alertaram as entidades, chegou também a lugares desconhecidos até no Brasil. Cidades, das mais improváveis, vêm à tona nas manchetes de telejornais diariamente. A questão a partir deste cenário trágico neste trabalho é “ilustrar”, ainda que esse não seja o melhor termo, como a arte tem lidado com os vírus em

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 Fronteira:** “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 Fronteira:** “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.

situações controversas: isolamento e internacionalização; local e global. Pois, ainda que em contextos de fronteiras múltiplas, a COVID-19 é uma real situação nas culturas, todas, contemporâneas. Movimentando *na/da/em/entre* fronteiras (crítica, teórica, histórica, artística e pedagógica), por uma perspectiva epistêmica decolonial, quero tratar das relações entre “acontecimentos” e as artes em conjunturas diversas.

PALAVRAS-CHAVE: Arte; COVID-19; Despolíticas; Local; Global.

ABSTRACT: The pandemic situation caused by COVID-19 that began in Wuhan, China, on the other side of the world, is no different, the situation is pandemic, the entities warned, it has also reached unknown places even in Brazil. Cities, the most unlikely, surface in the headlines of daily news. The issue from this tragic scenario in this work is “to illustrate”, even if this is not the best term, as art has dealt with viruses in controversial situations: isolation and internationalization; local and global. For, although in contexts of multiple borders, COVID-19 is a real situation in cultures, all contemporary. Moving in/from/in/between borders (critical, theoretical, historical, artistic and pedagogical), through a decolonial epistemic perspective, I want to deal with the relations between “events” and the arts in different conjunctures.

KEYWORDS: Art; COVID-19; Dispolitics; Location; Global.

126

RESUMEN: La situación de la pandemia causada por COVID-19 que comenzó en Wuhan, China, al otro lado del mundo, no es diferente, la situación es pandemia, advirtieron las entidades, también ha llegado a lugares desconocidos incluso en Brasil. Las ciudades, las más improbables, aparecen en los titulares de las noticias diarias. La cuestión de este escenario trágico en esta obra es “ilustrar”, aunque este no sea el mejor término, cómo el arte ha tratado los virus en situaciones controvertidas: aislamiento e internacionalización; local y global. Porque, aunque en contextos de múltiples fronteras, COVID-19 es una situación real en las culturas, todas contemporâneas. Moviéndome dentro/desde/a través de las fronteras (crítica, teórica, histórica, artística y pedagógica), a través de una perspectiva epistémica decolonial, quiero abordar las relaciones entre los “eventos” y las artes en diferentes contextos.

PALABRAS CLAVE: Arte; COVID-19; Depolítico; Local; Global.

INTRODUÇÃO – Assuntos Gerais de Artes e de Vírus

A pandemia da COVID-19 é, no cenário contemporâneo global atual, o acontecimento que tem dado matéria para todos os seguimentos das sociedades.

Acerca do conceito de acontecimento, quero discutir a ideia de fatores que levam à abertura de uma fissura incicatrizável nas culturas. Mas, para contemplar a ideia que pretendo neste trabalho, me valho de leituras sobre o conceito que discordo e concordo hoje para evidenciar a pandemia enquanto tal. Discordo porque algumas questões nessas leituras foram colocadas da perspectiva eurocêntrica do acontecimento; concordo porque essas mesmas leituras trazem apontamentos que servem para pensar acontecimentos *outros* – da lógica descolonial como quero – em lugares como a América Latina, mas sem passar por aqueles fatos europeus como mais importantes.

Das políticas de segurança sanitária às políticas econômicas; das políticas de governanças às leis e segurança públicas; do trabalho às relações familiares; do isolamento à internacionalização do vírus; do público e do privado; do ódio e do amor; da educação à tecnologia; da arte aos trabalhos domésticos; entre muitos outros aspectos, contextos e situações inusitados são revelados pela conjuntura real de pandemia. Mas a questão preponderante é que todos, em suas distintas e mais diversas condições, têm que lidar com um acontecimento, inédito e de proporções globais catastróficas tão rápidas e grandes, exclusivamente nas suas circunstâncias específicas locais. E, neste último ponto, interessa saber e dizer que todos, igualmente, têm lidado de modos diferentes e até divergentes com a pandemia.

Quando a situação de pandemia foi deflagrada pela OMS – Organização Mundial da Saúde, criticada por alguns poucos líderes mundiais dados os urgentes agravamentos da situação naquele momento, o que ninguém esperava é que o estrago de vidas humanas fosse ser tão numérico e nominalmente avassaladores. Menos ainda que fosse difundido tão rápido o contágio pelo novo coronavírus – a COVID-19 – no contexto global. O vírus reverberou tão rapidamente que as ondas vindas da China chegaram a lugares que não se pensou serem abatidos pela doença em proporções tão grandes e de formas tão violentas colocando em xeque as políticas, a saúde, a segurança, a educação e outros aspectos das vidas públicas institucionais brasileiras. Infelizmente também o vírus não trouxe luz para esses lugares, mas levou escuridão e muita tristeza e sofrimento para muitas famílias.

A primeira observação/impressão pertinente neste sentido é que a situação de globalização – idas e vindas frenéticas de pessoas e mercadorias entre lugares diferentes do planeta – facilitou a proliferação do contágio pelo vírus com um imediatismo igualmente de proporções agigantadas talvez nunca antes visto. É

curioso que vínhamos, de meados de 2019 para antes, de uma situação em que as fronteiras estavam se fechando por motivos étnico-raciais, ainda que camuflados sob a insígnia de étnico-culturais, no mundo todo. Várias populações quase inteiras migravam em busca de melhores condições de vida e por diferentes necessidades/obrigações. No entanto, após a declaração de pandemia pela doença da COVID-19 viu-se e ainda vê-se que as fronteiras se fecharem e os lugares fecharem-se entre suas próprias fronteiras por razões diversas, ainda que em estado de pandemia. Ora porque se pensou em precaver o resto do mundo, ora porque foi preciso isolar lugares que poderiam se tornar, nesse caso os mesmos lugares que fecharam as fronteiras até meados de 2019 aos indesejados imigrantes das diferenças, os lugares com maior males destruidores do mundo porque se tornaram esses os lugares do foco da doença pela COVID-19.³

De Wuhan na China, cidade que primeiro detectou o vírus, até os óbitos e contágios nos interiores do Brasil, claro que não somente aqui, não percorreram sequer seis meses completos entre as vítimas daquela cidade chinesa até às mais de 71.500 vítimas que hoje (12/07/2020) são computadas no país. (COVID-19, 2020, on-line); (G1, 2020, on-line). Para saber, nos interiores do Mato Grosso do Sul, por exemplo, meu lócus dessas reflexões, têm em cidades variadas altos índices de mortos e doentes e a capital passa por toque de recolher das 20h às 6h por mais de uma semana.

Esses dados, obviamente, ainda que viessem sendo por mim atualizados diariamente durante a redação do trabalho e o seriam atualizados até à sua conclusão, não apresentam a totalidade de vítimas no Brasil da pandemia pela COVID-19 por razões óbvias de datas. Entretanto, é preciso registrar que a atualização do dia – 06/06/2020, a que seria minha última atualização feita antes de submeter uma primeira versão deste trabalho ao 29º Encontro da ANPAP – foi impossibilitada e teve que ser suspensa porque o site “COVID-19 – Painel

³ Me pego neste exato momento pensando: e agora, o que está sendo feito das pessoas que por obrigações e imposições múltiplas migravam e que devem continuar precisando fazê-lo? Para onde essas pessoas estão indo? Estão simplesmente morrendo por serem perseguidas em seus países de origem por causa de diferenças religiosas, de gêneros, de classes, de cor de pele, por causa de políticas de repressão? Ou será que também estão entregues à sorte e morrendo pelo acometimento da doença pelo novo coronavírus? Questões que são suscitadas já que o mundo está, de certa forma, com as fronteiras fechadas para si na grande maioria dos lugares.

Coronavírus” do Ministério da Saúde brasileiro, que tinha o ex-Ministro Mandetta mantendo a sanidade à sua frente “(Luiz Henrique Mandetta (foi demitido na quinta-feira (16/04) (SHALDERS, 2020, *online*))” (BESSA-OLIVEIRA, 2020D), que trazia números oficiais confiáveis – como os que foram apresentados aqui que já contavam no dia 05/06/2020 com mais de 34.000 vítimas fatais – apresentou-se com a mensagem de “Portal em manutenção”. (COVID-19, 2020, on-line).

Assim, para uma atualização mais precisa, recomendo agora visitas ao site da OPAS – Organização Pan-Americana da Saúde ou aos sites de notícias – a exemplo do “G1 - O portal de notícias da Globo” –, ambos com links de acessos nas referências deste trabalho. Mas também oriento aos/às interessados/as a buscarem informações em outros sites de alta confiabilidade para orientarem-se. Pois, diante de declarações do Presidente da República veiculadas no dia 05/06/2020, a “manutenção” do Portal pareceu uma “nova” estratégia da “política econômica da morte e da política do ódio” (BESSA-OLIVEIRA, 2020c) que emanam do Palácio do Planalto em Brasília/DF. Situação agora ainda mais preocupante! Preocupa, haja vista que depois desses fatos, não fosse o *Consórcio de veículos de imprensa* de empresas da mídia brasileira, não saberíamos que os números estão acercados de mais de 71,5 mil vítimas fatais e com quase 2 milhões (1.842.127 casos) de brasileiras e brasileiros acometidos pela COVID-19 no Brasil. (G1, 2020, on-line).

A Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou, em 30 de janeiro de 2020, que o surto da doença causada pelo novo coronavírus (COVID-19) constitui uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional – o mais alto nível de alerta da Organização, conforme previsto no Regulamento Sanitário Internacional. Em 11 de março de 2020, a COVID-19 foi caracterizada pela OMS como uma pandemia. (OPAS, 2020, on-line).

Não impressiona apenas pela rapidez com que o vírus foi propagado pelos diferentes Continentes no Mundo. Mas, igualmente é assustadora a catástrofe que causa o contato da COVID-19 com as pessoas nos mais diferentes lugares espalhados pelos Continentes. Dos números primeiros impressionantes de infectados e mortos no Oriente asiático, aos números alarmantes de mortos em alguns países do Continente Europeu, até os agora assombrosos números de mortos e infectados nas Américas, a COVID-19 ocupa, nos diferentes contextos geográficos, o primeiro lugar no ranking da lista de acontecimentos extraordinários do século XXI. Por isso também, pela tamanha proporção da emergencial situação de saúde pública mundial, a COVID-19 está evidenciando as

mais diversas e múltiplas situações de trato em relação às políticas públicas, principalmente, com a situação pandêmica.

Fissuras, fronteiras, marcas, rasuras foram abertas diante da situação de pandemia. Mas essas, entretanto, não o são somente nas geografias físicas que divisam lugares – Continentes, Países, Estados e Municípios, bairros ou ruas –, mas estão provocando a emergência de condições precárias, por exemplo, de pessoas, lugares, conhecimentos e até de fazeres artísticos que não eram antes “tão” evidentes por causa das falsas políticas de atendimentos aos diferentes. Logo, de um modo ou de outro, essas aberturas provocadas pela COVID-19 nos diferentes contextos – geográficos e epistemológicos, físicos e subjetivos – têm trazido em proeminência situações múltiplas, para o bem ou para o mal, que antes eram tamponadas pelas políticas públicas que nunca funcionaram.

Há uma questão muito pertinente acerca dessa constatação: a ideia de que as condições de atendimento público à saúde nos diferentes lugares são diferentes. Do mesmo modo, é preciso reconhecer que o acesso ao atendimento privado à saúde não é acessível igualmente e da mesma forma para todos/as os/as cidadãos/ãs dos diferentes lugares no mundo. Mas, de um modo ou de outro, essas questões passam por políticas de Estado da saúde pública. E este é um ponto que será preponderante para as discussões sobre a exposição/propagação da doença pelo novo coronavírus no caso do Brasil. Por conseguinte, essa discussão estará acerbada de políticas e de artes que não se convergiram.

130

DA (DES)CRIAÇÃO DO MUNDO e da arte!

A arte sempre esteve muito intimamente ligada a grandes fatos históricos de lugares distintos para constituição de obras nas diferentes linguagens artísticas. Vê-se na arte a preocupação de retratar os contextos históricos e geográficos específicos, desde os Pré-históricos, por exemplo. A arte, nos diferentes lugares do planeta, também re-tratou temas circunscritos à fatos, eventos, políticas, guerras, economias, entre muitas outras coisas, que viraram temas para nós hoje ilustrados. Pintores, escultores, arquitetos, músicos, desenhistas, atores, dançarinos, e muitos outros artistas, fizeram desses fatos verdadeiros acontecimentos que reverberam ao longo dos tempos para diferentes histórias e lugares espalhados pelo mundo.

Uma curiosidade, neste sentido, é que a arte tratou tanto de temas fictícios quanto fatídicos e, claro, de temas das realidades múltiplas. Mas, igualmente às questões de saúde pública ou privada, de acesso ou a falta dele, a arte tratou de fatos baseados também em políticas. Entretanto, e mais intimamente, fatos ligados às políticas públicas e privadas, muitas vezes, de acordo com a situação na qual cada uma prevalecia/prevalece nos diferentes contextos em que a arte atua. Essa é outra questão que faz evidenciar uma argumentação da arte enquanto registro de histórias: se global ou locais? Em uma primeira impressão desses como fatos histórico-temporais e geográficos específicos, até é possível compreendê-los como naturais. Entretanto, se pensarmos esses fatos como acontecimentos em esferas maiores desencadeados por ações humanas, precisamos, a meu ver, de um pouco mais de aprofundamentos investigativos.

Nesse sentido, a reflexão de Martin Heidegger (Nascido em 26 de setembro de 1889, em Meßkirch, na Alemanha e tendo falecido em 26 de maio de 1976 em Freiburg, Alemanha), acerca do acontecimento (2005), vai me ser útil até certa medida como antes sinalizado. Porque agora (séc. XXI) podemos entender diferente do que ali fora pensado pelo filósofo: que *o que acontece não é bom nem mal, simplesmente acontece*. Pois, vou preferir argumentar que o acontecimento é, da ótica que quero contemplada neste trabalho, desencadeado por questão de ordem política que faz com que o acontecimento seja levado a constituir-se por uma série de fatores (im)postos e não naturais.

Por exemplo, hoje, na contemporaneidade, os acontecimentos dão-se por vias de políticas, especialmente, públicas de desgovernança, mas não somente. Porque também envolvem as “políticas das amizades” (DERRIDA, 2003) – que são “despolíticas” (BESSA-OLIVEIRA, 2020c) – e que se dão, de modo político também na ordem do privado, mas ainda não exclusivamente, pois estão igualmente situadas em ordens institucional-públicas. Quero dizer, por exemplo, uma guerra é levada a acontecer por uma série de coisas políticas que não podem ser tomadas como fatos corriqueiros.

Outro ponto esclarecedor, a atual situação da Secretaria Especial da Cultura e da Fundação Cultural Palmares e ainda do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), apenas para título de ilustração da questão, na situação do Governo Bolsonaro, apresentam-se, nas melhores das hipóteses, desgovernados. Pois, ambos, entre outros órgãos de fomento à cultura, à saúde, à educação e ao meio ambiente, igualmente ligados à segurança pública, por

exemplo, também estão sob os mandos e sem desmandos de “autoridades” políticas competentes que governam sob a deslegitimação das classes às quais esses organismos deveriam estar ligados. Logo, “amigos do presidente” defendem, grosso modo, que *sempre existiu de repressão na arte*, que *a escravidão foi benéfica ao país* ou que *um cocô de índio não deve ser patrimônio histórico*, entre muitas outras falácias que decretam o fim das próprias instituições culturais brasileiras.

Por tudo isso, a arte tem como assunto, faz muito tempo, fatos ligados a vírus de diferentes doenças. Mas, como acontecimento global ocorrido em situações diversas e de modos adversos nos locais, levado a acontecer por questões múltiplas, é a primeira vez que um vírus ocupa lugar central como acontecimento também nos múltiplos suportes artísticos diferentes em contextos geográficos divergentes, mas, ainda pior, com resultados trágicos iguais. Os números e nomes de vítimas fatais e acometidos pela doença da COVID-19 no mundo aumentam o tempo todo. Esses, por sua vez, acabam por contribuir com o crescimento desordenado de uma série de outras coisas vinculadas.

As políticas e despolíticas – públicas e privadas – aumentam o tempo todo. Os lugares afetados aumentam o tempo todo também. Os suportes artísticos, antes tradicionais, ampliam-se cada vez mais para os suportes alternativos inéditos. (BESSA-OLIVEIRA, 2020a). Logo, o fato antes isolado em Wuhan, na China, virou acontecimento desencadeado por fatores diversos no resto do planeta todo. Assim, de pintores para grafiteiros e artistas das ruas, dos grandes concertos artísticos internacionais às *lives* sertanejas, do público importante para o privado antes desinteressante, o vírus pandêmico como acontecimento alterou o movimento do mundo da China às Américas em tempo recorde. Nem as fronteiras estabelecidas, menos ainda as fronteiras naturais deram conta de barrar a circulação do novo coronavírus.

O cenário é tão inédito para todos e todas que às vezes nos vemos de ponta a cabeça. Um rearranjo das situações artísticas, por exemplo, mas não somente, teve que ser empreendido. Eu, por exemplo, poderia estar pintando, desenhando, bem ou mal, mas poderia ser o meu momento de dedicação ao trabalho artístico sempre deixado em terceiro ou quarto planos. Mas, considerando o lugar que ocupo academicamente falando, professor universitário, a produção e o trabalho intelectual docente e o trabalho administrativo, já que estou em situação de coordenador de curso, têm impedido o desenvolvimento daquela produção que

mais poderia, agora, me dar conforto psicológico. Neste sentido, é curioso observar o enorme e ainda crescentes números e temas das *lives*, o agigantamento de acessos e diferentes tipos das chamadas redes sociais. E, igualmente, o quão acabamos sendo obrigados a vincularmo-nos às tecnologias para “sobreviver” à pandemia: no trabalho (artístico, teórico e pedagógico) em relação à arte, por exemplo, o que tenho nominado de tecnocolonialidade (BESSA-OLIVEIRA, 2020; 2020d) é a bola da vez em todos os sentidos.

MOVIMENTOS ENTRE FRONTEIRAS de Artes e de Vírus

A pandemia é hoje um fato concreto! Diuturnamente os jornais, impressos e televisivos, as rádios e a internet noticiam, o tempo todo, os alarmantes números e às vezes nomes das vítimas fatais, das que estão sob cuidados médicos, quando o conseguem, e das que não têm nenhum acesso a tratamento médico. E também esses vários suportes noticiários mostram as pessoas que foram, quase por milagres, que se tornam esperançosas, recuperadas dos impactos da doença do planeta no momento: a COVID-19. Muitas vidas foram e são destratadas como vidas humanas. Enterrados como pessoas des-conhecidas, até mesmo pelos seus familiares que não podem sequer abrir os caixões, muitos cidadãos e cidadãs acabaram sendo numeráveis ao invés de nomináveis.

Entretanto, “não há quem goste de ser número, gente merece existir em prosa” (INUMERÁVEIS, 2020, on-line). Por meio deste enunciado, gostaria de leva-los a perceber que certas coisas que acontecem não estão simplesmente predestinadas a acontecerem. Certos acontecimentos são levados a serem materializados! Assim, é possível dizer que algumas coisas são até mesmo predeterminadas levando em consideração as ações antecedentes a alguns desses acontecimentos. De modo igual, por exemplo, são os acontecimentos que são noticiados sobre o meio ambiente brasileiro: nada tem se queimado sozinho ou o ouro tem saído sozinho de debaixo das terras Amazônicas!

Nesse sentido, também como uma criação artística, o site *INUMERÁVEIS* “é um memorial dedicado à história de cada uma das vítimas do novo coronavírus no Brasil.” (2020, on-line). “É uma obra do artista Edson Pavoni em colaboração com Rogério Oliveira, Rogério Zé, Alana Rizzo, Guilherme Bullejos, Gabriela Veiga, Giovana Madalosso, Rayane Urani, Jonathan Querubina e os jornalistas e voluntários que continuamente adicionam histórias à este memorial.” (2020, on-

line). É um projeto que tem se preocupado em dar vida *pós-morte* às pessoas que “Em 2020, [sentiram que] o mundo vem sendo duramente atingido pelo coronavírus. Como em todas as pandemias, pessoas tornaram-se números. Estatísticas são necessárias. Mas palavras também.” (2020, on-line). O Site “trabalha” a fim de dar um conforto às famílias avassaladas pela doença. Nominando, por meio de parte de relatos sobre suas histórias de vidas (*biogeográficas*), pessoas mortas pela COVID-19 que tem no Brasil despolítica de reação.

Não vou fazer a loucura de afirmar que o vírus é comunista e que foi construído em laboratório – que é um “comunavírus” (ARAÚJO, 2020, on-line) – como foi bestializada a constatação de pandemia pelo novo coronavírus pelas autoridades políticas de relações internacionais brasileiras. Mas, contraditório a isso, quero discutir que a “natural” situação pandêmica tem condições político-sociais e econômicas globais – naturalizadas pelos governantes – que levaram à sua proliferação (da COVID-19) imediatamente quase igual nos diferentes lugares do planeta.

Ora uns, lidando melhor com a situação, tiveram perdas, mas em numerários e nomes mais reduzidos. Ora bem poucos, atuando desgovernadamente em relação à pandemia, sofreram e ainda sofrem muito mais com as perdas do que com os ganhos (mortos contra vivos) ao serem acometidos pelo contágio da doença causada pela COVID-19. Quer dizer, apesar de situação de pandemia, as diferenças culturais ainda ressaltam. Mas divergências de políticas, de despolíticas, de natureza, de naturalização, do global, em relação aos locais – de frentes ideológicas divergentes – lideram e impressionam resultados diferentes. Por exemplo:

De palavras de baixo calão a defesas de coisas que deveriam ser indefensáveis por alguém que dirige uma nação das diferenças divergências (como boas) como o Brasil, que não se dá o mínimo pudor de concentrar-se em formular termos e políticas de usos melhores que as que saem de seu canal de fala e do “seu” sistema de governo, vivemos atualmente uma (des)política seguindo a outra em fila indiana que contemplam, no mau sentido, as diferenças culturais e coloniais brasileiras. (BESSA-OLIVEIRA, 2020c, 16).

Assim, nas Américas, seguidos pelo Brasil, os Estados Unidos são o foco da pandemia. E “pelo andar da carruagem” será provisoriamente! Já que desde 1º de janeiro de 2019 uma coisa atrás da outra têm colocado a política do Brasil em situação de divergências constantes, inclusive contra as ações e situações de

avanços das contaminações País afora pela COVID-19. Os Estados Unidos seguem sendo o epicentro da COVID-19 hoje – 12 de julho de 2020 – ocupando as marcas de que no número de vítimas, “quase um quarto do total está concentrado nos Estados Unidos. O país superou os 3 milhões de pessoas infectadas”, e de que “O número de mortes por Covid-19 totalizam 556.335” pessoas (UOLNOTÍCIAS, 2020, on-line) também graças às despolíticas de Donald Trump.

No mesmo sentido, seguindo o caminho do mal estadunidense mais uma vez, “De acordo com a Organização Mundial de Saúde (OMS), a América do Sul se tornou o novo epicentro da pandemia do novo coronavírus.” (PORTALPEBMED, 202, on-line). O que nos leva a concluir que para passar os Estados Unidos em números de vítimas fatais e de adoecidos pode ser uma questão de bem curto espaço de tempo. Pois, como é sabido, apesar de lá não haver saúde pública, a daqui, brasileira, não é 100% confiável graças, claramente, às políticas de saúde pública. Logo, é evidente que desde o surgimento na China do primeiro caso, até agora no Brasil, as ações e situações (de governança e de resultados) em relação à pandemia dão-se de modo claramente diferentes e divergentes nos múltiplos contextos, mas também de modo global e local.

135

Em 31 de dezembro de 2019, a Organização Mundial da Saúde (OMS) foi alertada sobre vários casos de pneumonia na cidade de Wuhan, província de Hubei, na República Popular da China. Tratava-se de uma nova cepa (tipo) de coronavírus que não havia sido identificada antes em seres humanos. (OPAS, 2020, on-line).

Do mesmo modo, “Uma semana depois, em 7 de janeiro de 2020, as autoridades chinesas confirmaram que haviam identificado um novo tipo de coronavírus.” (OPAS, 2020, on-line). Até então, o coronavírus, ainda que detectado em toda parte, sendo ele a principal causa de resfriados comuns, nas últimas décadas não tinham causado doença tão grave como a COVID-19. Logo, vê-se que desde a confirmação na China do primeiro caso à comunicação de necessário isolamento no Brasil (16 de março de 2020), o intervalo de migração do vírus é inferior a 80 dias. Assim, ainda que fossemos iguais à China, mesmo se considerássemos o que muitos chamam de trabalho escravo (obrigatório) de lá, nunca conseguiríamos ter tempo hábil para a implementação de ações iguais (ou melhores) àquelas desenvolvidas e efetivadas naquele País.

A OMS à frente das informações e dos desesperados pedidos de ajudas e efetividades das ações de combate e controle governamentais, global e

localmente, tem, desde o início, sido alvo de um grupo “seleto” de governantes – curiosamente mais nas Américas – que deslegitimam suas orientações em relação aos remédios e as recomendações de isolamentos sociais. Também, internamente, as políticas brasileiras, quase em geral, da saúde às de relações humanas, têm deixado a desejar e imposto devastações enormes aos Estados e Municípios diferentes.

Logo, parece-me que o despresidente e seus desministros defendem e trabalham por meio de suas políticas econômicas da morte e agora também por uma política do ódio ao diferente, o distanciamento do Brasil dos seus pares na América Latina (UOL, 2020, *online*, às 10h34min/horários de MS). Pois o Brasil ocupa, cada vez mais, o lugar de País *non grato* no Continente Latino-americano graças, também, ao alastramento da contaminação da população brasileira pelo novo coronavírus. Contraditórios a parte, o desgoverno que se quer aproximado, a todo custo, do país da globalização (Estados Unidos), luta contra um suposto “globalismo” ideológico enraizado, aí sim, nas suas mentes ideológicas do mal: é um distanciamento às avessas. Quem entende?! (BESSA-OLIVEIRA, 2020d, 11).

Por esta ótica, de *políticas econômicas da morte ou de políticas do ódio*, torna-se evidente as diferenças com que são tratadas, a meu ver, as problemáticas impostas aos lugares pela doença da COVID-19, ainda que a situação seja de contexto global de pandemia. Haja vista as colocações da OMS, da OPAS, dos e das diferentes Presidentes, Primeiros e Primeiras Ministrxs, de Reis e de Rainhas, Secretários e Secretárias de Saúde de diferentes lugares do mundo, no Brasil ainda impera um mau fazer em relação às ações e situações em relação à pandemia. O Brasil enfrentou uma série de debates desnecessários porque o Governo Federal desconsiderou a necessidade de isolamento, enquanto Governadores e Prefeitos, de vários Estados e Municípios, primaram por preservar vidas em contracenso as situações economias.

Imediatamente, o contexto de globalização, sempre muito defendido e amplamente ressaltado por muitos, igualmente a lógica de universalização comercial ou a transladação de fronteiras são, na verdade, discursos de políticas internacionais comerciais, exclusivamente, ou então políticas de desgovernanças particulares: no caso do Brasil, evidentemente, contra tudo e todos inclusive dentro do próprio território do País. Do mesmo jeito, se muitos deram certo no tratamento em relação à COVID-19 – porque agiram rapidamente sob as orientações da OMS perderam menos vidas – no Brasil preferiu-se agir diferente. A falta de políticas públicas do Governo Federal, receitando tratamentos à base de

“cloroquina” ou de “tubaína”, fez o número chegar aonde chegamos muito facilmente.

É muito evidente, no caso do Brasil, dos Estados Unidos e de alguns poucos países até na Europa oriental, propriamente dita, a discordância dos seus discursos e atitudes em relação à COVID-19 e o resto do mundo. Mas, é evidente, não tem se demonstrado diferente nas mídias, a desgraça causada pela doença em relação aos números e nomes alarmantes de mortos e enfermos mais nesses lugares. No caso do Brasil, mais uma vez, a questão se desconcentra em âmbitos governamentais: do Federal para os Estaduais e Municipais. O primeiro defende o *desisolamento social*, rompendo, no mau sentido, as fronteiras necessárias para o controle e até erradicação da doença pelo novo coronavírus. (BESSA-OLIVEIRA, 2020a). Mas, ao mesmo tempo, impõe fronteiras de vários aspectos – retomando os padrões modernos (séc. XVI) mais tradicionais de raça, gênero e classe, línguas, religião, mas contra até a noção de ciência – a fim de privilegiar a economia que pode matar em vantagem sobre a preservação das vidas. Enquanto nos Estados e Municípios as batalhas são enormes, na grande maioria deles, pela vida em sobreposição ao trabalho.

A tradicional insistência genocida do desgovernante em privilegiar a política da economia da morte em contrário à política pela vida desses corpos mortos, continua acontecendo na ameaça de troca do seu corpo de também despolíticos, só tenho a debochar desses *bolsominions* que acreditaram um dia nesse “falso messias” pela opção de fazer parte do conluio, avisando que todos têm obrigação de concordar com suas políticas, a econômica da morte e a do ódio, sobre os corpos já mortos e têm que ter obediência ao seus comandos para poder continuar matando, seja com “cloroquina”, seja com “Tubaína”. (BESSA-OLIVEIRA, 2020d, 13).

A meu ver, estabelece-se aí, nas relações entre o governo brasileiro e os Estados Unidos e o governante do Brasil e os Governadores e Prefeitos, políticas contraditórias. Na primeira relação esta lógica política estaria ancorada na velha “política da amizade” fartamente tratada por Jacques Derrida. “A fratriarquia pode *compreender* os primos e as irmãs, mas *vê-lo-emos*, compreender pode também querer dizer neutralizar”. (2003, 11).

Contraditoriamente, no caso das relações Brasil e Estados Unidos, o Presidente americano insiste em manter distância do Brasil coronado, enquanto o Presidente brasileiro continua imitando as primeiras atitudes do desgovernante americano que fez daquele País hoje o epicentro dos casos de COVID-19. Já no caso da segundo relação, do despresidente brasileiro e Governadores e Prefeitos, o

primeiro quer distanciar-se dos Estados e Municípios, a qualquer custo, porque esses lutam pela preservação da vida enquanto o Governo Federal desconsidera inclusive a necessária direção especializada no Ministério da Saúde. Ainda que no caso dos Estados e Municípios uma grande maioria hoje está sendo empurrada e obrigada a abrir mão de ações contra a preservação das vidas em prol das economias locais que não têm apoios financeiros federais.

Logo, é evidente que se trata de uma relação política de amizade baseada na lógica de impressão do outro do que queremos dele, nunca do outro ser o que esse o é. Ou, de modo mais claro, a política da amizade está para a recompensa recebida e o endosso garantido do que se quer como discurso defendido. Logo, seja esse discurso, para o bem ou para o mal, um discurso pela vida ou até mesmo de morte. Nesse sentido, ainda, é importante dizer que o líder brasileiro pensa achar, no líder estadunidense, “ombro amigo” das suas demandas. Quando, na verdade, da minha ótica, achar-se-á, no máximo, capital estrangeiro quando precisar, mas se puder demonstrar que pode pagar. Faz-se, entre Governo Federal e Estados Unidos, Governo Federal e Estados e Municípios, um pacto de morte e um despacto às vidas, respectivamente.

Um discurso pela vida ou até mesmo de morte, ainda que para o bem ou para o mal, como um discurso tem, primeiro, a ver com a lógica do arquivo e da memória tratados por Jacques Derrida debatida no livro *Mal de arquivo: uma impressão freudiana* (2001). Ali, grosso modo, o autor discorre sobre a propriedade de ambos, da consignação das memórias e dos arquivos, e, entre outras coisas relacionadas, que estariam ligadas pela manutenção e esquecimento de arquivos e memórias. Mas, entretanto, para esta constatação que faço, a partir das relações políticas aqui estabelecidas, estou me valendo da relação mais primitiva de arquivo e memória tratados de modo acumulativos e *arquiviolíticos do mal*: guardados. Estou argumentando acerca de um arquivo vivo que se quer morto!

Do mesmo jeito, portanto, contrária a esta política de amizade fraternal entre o Brasil e os Estados Unidos – desgraçada dentre seus líderes – estaria uma política de relação abalada entre o Governo Federal e os Estados e Municípios. Primeiro porque esses últimos tiveram, graças ao STF – Supremo Tribunal Federal, em 15 de abril do corrente ano, uma decisão favorável “que garante autonomia a prefeitos e governadores determinarem medidas para o enfrentamento ao coronavírus” (AGÊNCIA SENADO, 2020, on-line).

A ação de isolarem-se foi vista como afronta pela “Medida Provisória 926/2020, editada pelo presidente Jair Bolsonaro, por meio da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 6.341” (AGÊNCIA SENADO, 2020, on-line), derrubada pelo STF, que contribuiu com que governadores e prefeitos fossem tornados *personae non gratae* pelo Governo Federal pelo simples fato de estarem querendo preservar vidas ao invés de empregos. Então, “E perguntar-nos-emos também *quem* diz aqui o direito. E *quem* funda o direito como direito à vida.” (DERRIDA, 2003, 13).

Ainda mais recentemente, 05 de maio de 2020, o Governo Federal, por meio de declarações de Carlos Wizard, que assumiria a Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos, lançou mais uma pedra contra governadores e prefeitos que são contra o posicionamento de *desisolamento* creditado pelo Presidente da República. “À coluna da jornalista Bela Megale, no GLOBO, ele disse que o Ministério da Saúde vai recontar o número de mortos no Brasil por Covid-19. Segundo ele, os dados atuais seriam “fantasiosos ou manipulados””. (ALMEIDA, 2020, on-line). Imediatamente, O CONASS – Conselho Nacional de Secretários de Saúde, por meio de nota assinada pelo seu presidente, Alberto Beltrame, repudiou a declaração do possível secretário afirmando que “Ao afirmar que Secretários de Saúde falseiam dados sobre óbitos decorrentes da Covid-19 em busca de mais “orçamento”, o secretário, além de revelar sua profunda ignorância sobre o tema, insulta a memória de todas aquelas vítimas indefesas desta terrível pandemia e suas famílias. A tentativa autoritária, insensível, desumana e antiética de dar invisibilidade aos mortos pela Covid-19, não prosperará.” (BELTRAME, 2020, on-line). E não o prosperou, Wizard e o Governo Federal recuaram e o primeiro não assumiu a Secretaria.

Perguntamo-nos *quem* dá ou impõe o direito a todas estas distinções, a todas estas prevenções e a todas as sanções que elas autorizam. Será um vivente? Um vivente puramente e simplesmente vivente, precisamente vivente? Um presente vivo? Qual? Deus? O homem? Qual homem? Por quem e quem? O amigo ou o inimigo de *quem*? (DERRIDA, 2003, 13).

A quem, portanto, caberia ao direito de decidir o direito à vida ou à morte de outrem? Daí, em vias de isso ser uma questão importantíssima, *a quem cabe, em última instância*, disse Jacques Derrida em outro contexto acerca do arquivo (2001), definir como lidar ou como não ter que lidar com os corpos mortos e os que podem vir a morrer acometidos pela doença da COVID-19 – como mostra o trabalho artístico da figura 1 do artista italiano aleXsandro Palombo que sugere

que “Fique em casa, ninguém está imune ao coronavírus” – se esta pandemia não for considerada um fato natural da história humana?

Natural, por certo, seriam aquelas ações/situações antes ressaltadas que acontecem, *nem bom nem mal, simplesmente* acontecem, pois, estariam escritas na história por uma noção de acontecimentos imprevisíveis. Quero dizer com isso que a pandemia está, a meu ver, sendo um acontecimento por via de provocações que “lhes” foram feitas, factíveis elaboradamente. Desde que fizeram das políticas armas de controles, a partir do momento em que o homem se sentiu no controle de tudo e de todos, acontecimentos dessa magnitude poder-se-ão tornar, aí sim, naturalizados. E, como se vê na imagem (figura 1), para qualquer um!



Figura 1. aleXsandro Palombo, retrato do líder brasileiro segurando um cartaz (“Fique em casa, ninguém está imune ao coronavírus.”), 2020. Montagem em Fotografia, s/t. Fonte: MS Notícias. (apud SARAIVA, 2020, on-line).

Nesse sentido, como também foi advertido antes, estou me colocando contrário ao pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger construído no entremeio dos séculos XIX e XX. Um pensamento que está enraizado na noção de *Ser e tempo* ontologicamente constituídos. Do mesmo jeito, pensando a partir de

agora, em pleno século XXI acometido por um acontecimento, para mim totalmente provocado, ainda que não seja em laboratório como defende as ideologias bestializadas, mas por políticas de desgovernanças e globalização descontroladas. A manutenção desse pensamento heideggeriano na atualidade prevalece sobre a mesma lógica de ser e tempo ontológicos, mas igualmente reforçando a ontologia do ser e do tempo atribuídos para alguns e épocas específicas de lugares particulares no planeta.

Obviamente, tendo em vista o lugar epistemológico que constitui a minha discussão, de um lugar ocupado por um sujeito que aprende e apreende na diferença – um lugar ex-posto à exterioridade do pensamento moderno europeu edificado no século XVI –, *na/da/em/entre* fronteiras (crítica, teórica, histórica, artística e pedagógica) do Mato Grosso do Sul no Brasil; minha construção é “sociogenética” (FANON, *apud* MIGNOLO, 2017). Uma construção, por exemplo, que só não vivência a experiência da COVID-19 no próprio corpo porque tenho cumprido à risca o distanciamento e isolamento necessários desde o dia 17 de março de 2020.

Por certo, evidencio minha colocação contraditória à de ser, tempo e geografia construídos ontologicamente por uma perspectiva descolonial *biogeográfica* fronteira (BESSA-OLIVEIRA, 2019) para compreender, por exemplo, que a pandemia da COVID-19 é uma construção contrária às políticas contemporâneas de globalização, comércio, imigração obrigatória de povos não-europeus, fechamentos de fronteiras entre países “primeiro-mundistas” e o “resto do mundo” e, igualmente de racismo, de xenofobia, de homofobia, feminicídio, intolerâncias religiosas, entre muitas outras coisas porque não estão inscritos na ontologia naturalizante que construiu como padrão os modelos de raça, gênero, classe, igualmente de línguas, religião, de ciência, de corpo, de sexo e de trabalho como únicas alternativas de se viver a vida.

Logo, a ontologia de Martin Heidegger centra-se no corpo masculino, branco de classe alta. Do mesmo modo, fálico, machista, preconceituoso às diferenças em relação ao suposto *outro*, histórias locais e lugares das exterioridades (fronteiras). Diferenças essas que, por má sorte, têm vivido nos próprios corpos-mortos a experiência da COVID-19 porque são descartáveis aos olhos da construção ontológica de ser e tempo.

Como funcionam? Suponhamos que pertence à categoria de *anthropos*, ou seja, o que na maioria dos debates contemporâneas sobre a alteridade corresponde a

categoria de “outro”. O “outro”, entretanto, não existe ontologicamente. É uma invenção discursiva. Quem inventou o “outro” senão o “mesmo” no processo de construir-se a si mesmo? (MIGNOLO, 2017, 18).

Desse modo, não existiria como afirmado pelo filósofo um *sinal de...* que “[...] pode ser formalizado e transformado numa *espécie de relação universal* (HEIDEGGER, 2005, 120), por exemplo, para a explicação de pandemia. Mas, se se pensar que o sinal foi uma construção despolítica desde a relação exposta no contato entre as diferenças, asiáticas e ameríndias, por exemplo, podemos dizer que o acontecimento foi desencadeado por sinais não vislumbrados/respeitados como possíveis desgraças universais.

A meu ver, a crítica de Heidegger aponta todo humanismo como metafísico, desde o grego ao contemporâneo, passando pelo cristão. Mas podemos ainda fazer reservas a ele. Sobretudo no que concerne ao tema da historicidade. Se a historicidade se desprende de toda cronologia e passa a ser vista como a Historicidade do Ser, um acontecimento epocal, então este acontecimento não pode ser mensurável por nenhuma valoração. O que acontece não é bom nem mal, simplesmente acontece: assim foi com o tempo grego, com a técnica moderna etc... Então, um acontecimento como o nacional-socialismo, que por muitos, muitos mesmo, foi visto como o porvir de uma época, pode ser de tal modo privado de valoração? Mais uma questão para mantermos em mente. (HADDOCK-LOBO, *apud* IHU On-Line, 2006, 37).

142

Se ainda em pleno século XXI continuarmos crentes na ideia de que o mundo é constituído por ser, tempo e geografia ontologicamente, se emprendermos a pandemia como fato ocorível, não premeditado, insistiremos na manutenção de padrões construídos alheios aos milhares de centenas de lugares (fronteiras) das diferenças. Logo, as produções que emergenciam das inúmeras fronteiras latinas, por exemplo, mas também discursivas, políticas, de ética, de direitos, de arte, de cultura e de educação, para delimitar os pontos, acabam por ser desconsideradas porque simplesmente não têm histórias e geografias privilegiadas pelo padrão.

Quer dizer, por exemplo, “As pessoas da Bolívia, Gana e Oriente Médio ou China não são ontologicamente inferiores, posto que não há uma maneira de determinar empiricamente tal classificação”. (MIGNOLO, 2017, 18). Mas, na contramão dessa conclusão, para o pensamento moderno ocidental, há um padrão de classificação euro-norte-americano que desqualifica, inclusive, a existência desses sujeitos *biogeográficos* como gentes. Do mesmo modo, suas práticas artístico-culturais, suas culturas e seus conhecimentos não existem porque não

fazem parte da narrativa ontológica construída, por exemplo, por pensamentos como o de Heidegger.

Em última instância não importa tanto o que é, mas o que as pessoas que dialogam a favor ou contra entendem que é. O que importa é a enunciação, não tanto o enunciado. Quando esteve já estabelecido o conceito de “pós-modernidade”, uma série de conceitos complementares vieram à luz, aplicados a histórias coloniais locais: modernidades periféricas, alternativas ou subalternas, rupturas epistêmicas e mudanças paradigmáticas. Em primeiro lugar, a modernidade não é um desdobramento ontológico da história, mas a narrativa hegemônica da civilização ocidental. Assim que não há nenhuma necessidade de ser moderno. Ou melhor dizendo, é urgente desprender-se do devaneio segundo o qual se está fora da história se não se é moderno. (MIGNOLO, 2017, 25).



Figura 2. Artista palestino finaliza um mural com a frase: ‘Combatendo a epidemia, nós protegemos o ser humano e preservamos a Terra’, em Rafah, no sul da Faixa de Gaza, 2020. Fotografia, s/t. Foto: Mohammed Abed/AFP. (TITO, 2020, on-line).

Assim, hoje temos a arte também obrigada a tratar do vírus da COVID-19. Um vírus que hoje é arte! Talvez a arte sempre estivesse ligada a assuntos de doenças por vírus de doenças diferentes dessa que vivemos agora. Mas, igual à compreensão que se tem da própria arte, por conseguinte do próprio coronavírus nesta variação da COVID-19, nunca vimos a também “diversalidade” (BESSA-OLIVEIRA, 2019) de modos de compreender arte e vírus (doença) como agora.

(BESSA-OLIVEIRA, 2020a;b). A arte é, de tempos em tempos, enquadrada e desenquadrada nesta ontologia histórico-geográfica construída pelo pensamento moderno. A arte é sempre uma arte moderna para ser moderna.

Até mesmo a arte nominada de contemporânea (ontologicamente construída, neste raciocínio aqui) é moderna – em fragmentos, rupturas e desconstruções daquela – para ser uma arte moderna na atualidade dela. Logo, a arte precisaria, neste momento, estar também vinculada à COVID-19 como fato global, mas mais porque é um acontecimento levado à ocorrência em contextos locais diferentes. Por exemplo, a figura 2 antes mostra que a artevírus da doença causada pela COVID-19 está em lugares nunca antes vistos (a escrita claramente mostra isso) em situações que não fossem as já conhecidas de lugares destruídos por guerras religiosas. Mas, igualmente, na figura 3 vemos que até mesmo Mato Grosso do Sul no Brasil – literalmente espaço de fronteiras – não deixou de ser agredido pelo acontecimento da pandemia.



144

Figura 3. Artista Leonardo Mareco, de 22 anos, conta que, com seus grafites, busca debater questões sociais da sociedade contemporânea, 2020. Fotografia, s/t. Foto: Leonardo Mareco/Arquivo Pessoal. (GODOY, 2020, on-line).

A doença prosperada pelo novo coronavírus não escolheu local de batismo, menos ainda parece escolher corpos de “hibernação” por classificações colonialistas: gênero, raça e classe, línguas, fés e ciência. Pois, da China à Mato Grosso do Sul, o vírus rompeu fronteiras – físicas e epistemológicas –, acometeu gentes em todos os continentes do planeta e não me pareceu fazer seleção também por classificações de colonialidades: cor de peles, sexos, trabalhos, dialetos, saberes populares, artesanatos, entre outras coisas desprendidas da razão moderna, mas presas às solidariedades humanas.

CONSIDERAÇÕES/“ORIENTAÇÕES” – Brevíssimas de Artevírus no Mundo

Espero que um dia a arte venha a ser o vírus que trata as pessoas com qualquer doença – social, cultural, mas igualmente as doenças infectadas por políticas de desgovernanças –, as despolíticas que fazem das pessoas marionetes nas mãos de despolíticos. Do mesmo modo, devemos um grande respeito aos heróis do momento (figura 4) que com grande esforço e dedicação se colocam em riscos para preservar vidas. Como sugere a frase da obra na figura 5 ““Eu quero que você fique em casa””. Ou ainda, se precisar sair, oriente-se pela frase da figura 6 ““Por favor, mantenha distância”” e, como reforça a figura 7, lave as mãos ou use álcool em gel sempre que possível for.

145



Figura 4. Mural faz homenagem a equipes médicas em tempos de pandemia de coronavírus em Varsóvia, na Polônia, 2020. Fotografia, s/t. Foto: Adam Stepien/Agencia Gazeta via Reuters. (TITO, 2020, on-line).



Figura 5. Pôster mostra o Tio Sam de máscara com a frase traduzida do inglês ‘Eu quero que você fique em casa’, alterando a fala usada para recrutar jovens para o Exército americano (‘Eu quero você’), em rua de Barcelona, na Espanha. A obra do artista TVBoy é inspirada nos tempos de quarentena diante da pandemia do coronavírus, 2020. Fotografia, s/t. Foto: Josep Lago/AFP. (TITO, 2020, on-line).

146



Figura 6. Fotos mostram a frase ‘Por favor, mantenha distância’, projetada na instalação intitulada ‘Dortmunder U’, do artista e diretor Adolf Winkelmann, em Dortmund, no oeste da Alemanha. As

imagens voadoras são uma marca da cidade há quase 10 anos, e essas projeções costumam acompanhar temas atuais, 2020. Fotografia, s/t. Foto: Ina Fassbender/AFP. (TITO, 2020, on-line).



Figura 7. Grafiteiros desenhavam mãos se lavando com sabão no muro de uma escola no bairro de Parcelles Assainies, em Dakar, no Senegal, 2020. Fotografia, s/t. Foto: Sylvain Cherkaoui/AP. (TITO, 2020, on-line).

147

Propositalmente aqui foram colocadas imagens de diferentes obras de artistas de diferentes lugares, pessoas que vivem as diferenças de várias maneiras, a fim de mostrar a construção “sociogenética” (FANON, *apud* MIGNOLO, 2017) dos sujeitos das diferenças, contrária a ontologia da igualdade heideggeriana, que assim como o vírus da doença COVID-19 (figura 8) não são inexistentes, ainda que até sejam e pareçam invisíveis/invisibilizados.



Figura 8. Escultura de vidro representando o coronavírus é apresentada no estúdio do artista britânico Luke Jerram, em Bristol, na Inglaterra. Intitulada ‘coronavirus - COVID-19’, a peça de 23 cm de diâmetro representa o vírus em seu tamanho aumentado 1 milhão de vezes e faz tributo ao esforço médico e científico para combater a pandemia, 2020. Fotografia, s/t. Foto: Adrian Dennis/AFP. (TITO, 2020, on-line).

148

Sociogênese é um conceito que permite nos desprender precisamente das regras e conteúdos do ocidentalismo epistêmico, ainda que Fanon escreva em francês imperial/colonial e não em francês crioulo. Ao desprender-se, Fanon se compromete com a desobediência epistêmica. Não há outra maneira de saber, fazer e ser descolonialmente, senão mediante um compromisso com a desobediência epistêmica. (MIGNOLO, 2017, 23).

Por último, a Todas as Vítimas mortas e/ou assassinadas pela situação pandêmica causada pela COVID-19 – por fatalidade ou por desorganização política, respectivamente –, minhas muito sinceras condolências.

Referências

AGÊNCIA SENADO. Decisão do STF sobre isolamento de estados e municípios repercute no Senado. Senado Federal. *Senado notícias*. Anderson Vieira, 16/04/2020, 13h38. Disponível em:

<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2020/04/16/decisao-do-stf-sobre-isolamento-de-estados-e-municipios-repercute-no-senado>. Acesso em: 06 jun. 2020.

ALMEIDA, Amanda. Novo secretário do Ministério da Saúde tenta tornar mortos por Covid-19 invisíveis, dizem secretários estaduais. *O GLOBO*. Sociedade, 06/06/2020 - 11:35. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/novo-secretario-do-ministerio-da-saude-tenta-tornar-mortos-por-covid-19-invisiveis-dizem-secretarios-estaduais-24466547>. Acesso em: 06 jun. 2020.

ARAÚJO, Ernesto. Chegou o Comunavírus. *BLOG Metapolítica 17* – contra o globalismo. 21 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.metapoliticabrasil.com/post/chegou-o-comunav%C3%ADrus>. Acesso em: 26 mai. 2020.

BELTRAME, Alberto. CONASS repudia acusação de manipulação de dados sobre Covid-19. *CONASS – Conselho Nacional de Secretários de Saúde*. 6 jun 2020. Disponível em: <http://www.conass.org.br/conass-repudia-acusacao-de-manipulacao-de-dados-sobre-covid-19/>. Acesso em: 06 jun. 2020.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. *Educação, Tecnocolonialidade, Docência Remota & a Covid-19*. Campo Grande, MS: Life Editora, 2020. (Livro no Prelo).

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. *Artevírus, Arte de Dentro de Casa & a Covid-19*. Campo Grande, MS: Life Editora, 2020a. (Livro no Prelo).

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. *Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19*. Campo Grande, MS: Life Editora, 2020b. (Livro no Prelo).

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. (Des)política para *corpos-política* na arte, na cultura e na educação. *Interritórios: Revista de Educação*, v. 6, n. 10, Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, Brasil, 2020c, p. 1-26. Disponível: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/interritorios/article/view/244891/0>. Acesso em: 24 mai. 2020.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. O Corpo e a Geopolítica da Tecnocolonização, Tecnocolonialidade do Corpo na Arte, na Cultura e na Educação! (1ª Parte). *Artigo apresentado no II Congresso Internacional Online de Estudos sobre Culturas*, na modalidade online, 2020d. Foz do Iguaçu, PR, Online, 22 a 26 de junho, p. 1-21, 2020a. (Texto acervo do autor).

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. Por uma história e teorização outras da arte latino-americana: debates acerca do pensamento descolonial em arte, In: *ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISADORES EM ARTES PLÁSTICAS*, 28, Origens, 2019, Cidade de Goiás. Anais [...] Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2019. p. 250-270. Disponível em:

http://anpap.org.br/anais/2019/PDF/ARTIGO/28encontro____BESSA-OLIVEIRA_Marcos_Ant%C3%B4nio_250-270.pdf. Acesso em: 30 mai. 2020.

COVID-19 – *Painel Coronavírus*. Atualizado em: 02/06/2020 19:40. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 03 jun. 2020.

DERRIDA, Jacques. *Políticas da amizade*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras – Editores S. A., 2003.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo*. Trad. de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

G1 - *O portal de notícias da Globo*. Casos e mortes por coronavírus no Brasil em 12 de julho, segundo consórcio de veículos de imprensa (atualização das 8h). Brasil tem 71,5 mil mortes por coronavírus e mais de 1,8 milhão de infectados. 12/07/2020, 08h00. Atualizado há 2 horas. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/07/12/casos-e-mortes-por-coronavirus-no-brasil-em-12-de-julho-segundo-consorcio-de-veiculos-de-imprensa.ghtml>. Acesso em: 12 jul. 2020

G1 - *O portal de notícias da Globo*. Disponível em: <https://g1.globo.com/>. Acesso em: 06 jun. 2020.

GODOY, João Pedro. Artista faz intervenção urbana para conscientizar pedestres a se prevenir contra coronavírus em MS. *GIMS*. 27/04/2020, 18h38. Disponível em: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2020/04/27/artista-faz-intervencao-urbana-para-conscientizar-pedestres-a-se-prevenirem-contracoronavirus-em-ms.ghtml>. Acesso em: 04 jun 2020.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Shcuback. 15ª ed.. Universidade São Francisco, Editora Vozes, 2005.

IHU On-Line. A desconstrução em Heidegger, Lévinas e Derrida. Entrevista com Rafael Haddock-Lobo. *IHU ONLINE*, São Leopoldo, 3 de julho de 2006, p. 33-38. Disponível em: www.unisinos.br/ihu. Acesso em: 04 jun. 2020.

INUMERÁVEIS - *Memorial dedicado à história de cada uma das vítimas do coronavírus no Brasil*. Disponível em: <https://inumeraveis.com.br/>. Acesso em: 05 mai. 2020.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. Trad. de Marcos de Jesus Oliveira. *Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia*, v.1, n. 1, Foz do Iguaçu/PR: Universidade Federal da Integração Latino-Americana, p. 12-32. 2017. Disponível em:

<https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772/645>. Acesso em: 27 mar. 2018.

OMS – Organização Mundial da Saúde. *Painel da Doença de Coronavírus da OMS (COVID-19)*. Última atualização de dados: 2020/7/12, 16:49 CEST. Disponível em: <https://covid19.who.int/>. Acesso em: 12 jul. 2020.

OPAS – Organização Pan-Americana da Saúde. *Folha informativa – COVID-19 (doença causada pelo novo coronavírus)*. Disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:covid-19&Itemid=875. Acesso em: 03 jun. 2020.

PORTALPEBMED. Covid-19: A América do Sul se tornou o novo epicentro da pandemia?. 04.06.2020. Disponível em: <https://pebmed.com.br/covid-19-a-america-do-sul-se-tornou-o-novo-epicentro-da-pandemia/>. Acesso em: 13 jul. 2020.

SARAIVA, Jacqueline. Artista retrata Bolsonaro em UTI: “Ninguém é imune a coronavírus”. *MS Notícias – ARTE. METRÓPOLES*. 06/04/2020 às 12:07. Disponível em: <https://www.msnoticias.com.br/editorias/geral-ms-noticias/artista-retrata-bolsonaro-em-uti-ninguem-e-imune-a-coronavirus/96888/>. Acesso em: 04 jun. 2020.

SHALDERS, André. Mandetta é demitido do Ministério da Saúde após um mês de conflito com Bolsonaro: relembre os principais choques. *BBC News Brasil*, Brasília, 16 abril 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52316728>. Acesso em: 24 mai. 2020.

TITO, Fábio Tito. Coronavírus: arte reflete impacto mundial da doença; FOTOS. *GI – BEM ESTAR CORONAVÍRUS*. 19/03/2020, 06h00. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/19/coronavirus-arte-reflete-impacto-mundial-da-doenca-fotos.ghtml>. Acesso em: 04 jun. 2020.

UOLNOTÍCIAS. Estados Unidos registram um quarto dos casos de Covid-19 no mundo, diz OMS. 11/07/2020, 17h46. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/efe/2020/07/11/estados-unidos-registram-um-quarto-dos-casos-de-covid-19-no-mundo-diz-oms.htm>. Acesso em: 12 jul. 2020.

Artigo Recebido em: 17 de julho 2021.

Artigo Aprovado em: 05 de dezembro de 2021.



**NELISITA: NARRATIVAS NYANEKA, DE RUY DUARTE DE CARVALHO:
Reflexões sobre linguagem e discurso cinematográficos¹**

**NELISITA: NARRATIVES NYANEKA, BY RUY DUARTE DE CARVALHO:
Reflections on language and cinematographic speech**

**NELISITA: NARRATIVAS NYANEKA, DE RUY DUARTE DE CARVALHO:
Reflexiones sobre el lenguaje y el habla cinematográfica**

Maria Geralda de Miranda² & Ana Mafalda Leite³

Resumo: Durante um bom tempo, ao discutir a linguagem cinematográfica, acreditou-se que o “olho mecânico” do cinema podia apagar a ilusão literária do estilo, do modo de contar. Bastava colocar uma câmera em uma rua e deixá-la filmando os passantes para criar uma espécie de relatório cinematográfico, de *cinéma vérité*. A capacidade de narrar do cinema é certamente o que mais o aproxima da literatura, apesar de possuir linguagens e regras bem diferentes. Este trabalho, que é um estudo do filme *Nelisita, narrativas Nyaneke*, de Ruy Duarte de Carvalho, busca, primeiramente, observar o modo pelo qual o realizador recriou, em seu filme, o mito Nambalisita, narrado por Carlos Estermann na obra *Cinquenta contos bantos do Sudoeste de Angola*. Em

¹ Este artigo é resultado de pesquisas realizadas no decorrer do Curso de Pós-Doutorado sobre Cinema Africano, na Universidade de Lisboa, Portugal, entre 2017 e 2018, sob a supervisão da Pesquisadora Ana Mafalda Leite.

² Maria Geralda de Miranda é Pesquisadora do Instituto de Ciência, Tecnologia e Inovação de Maricá, ICTIM, junto ao Polo de Cinema de Maricá. É docente titular e Pesquisadora do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Desenvolvimento Local do Centro Universitário Augusto Motta, UNISUAM. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2461-7414>. Email: mgeraldamiranda@gmail.com.

³ Ana Mafalda Leite é docente com agregação na Universidade de Lisboa. É pesquisadora no âmbito das narrativas visuais e de Literaturas Africanas. Departamento de Literaturas Românicas.

seguida, aborda a representação da história, em que se inclui a análise de elementos como encenação, enquadramentos, trilha sonora e encadeamento. Tal análise objetiva elucidar a singularidade da linguagem estética utilizada por Carvalho para compor seu discurso cinematográfico, que é de valorização da resistência do mito dos ovakwanyama e de tudo o que ele representa do ponto de vista cultural para Angola.

Palavras-chave: Cinema africano; Angola; mito dos ovakwanyama; Mucubal.

Abstract: For a long time, when discussing cinematographic language, it was believed that the “mechanical eye” of cinema could erase the literary illusion of style, of the way of telling. It was enough to put a camera on a street and leave it filming passersby to create a kind of cinematographic report, of *cinéma vérité*. The ability to narrate from cinema is certainly what brings him the closest to literature, despite having very different languages and rules. This work, which is a study of the film *Nelisita*, narratives *Nyaneka*, by Ruy Duarte de Carvalho, seeks, first, to observe the way in which the director recreated, in his film, the *Nambalisite* myth, narrated by Carlos Estermann in the work *Cinquenta contos bantos Southwest Angola*. Then, it addresses the representation of history, which includes the analysis of elements such as staging, framing, soundtrack and chaining. Such analysis aims to elucidate the uniqueness of the aesthetic language used by Carvalho to compose his cinematographic discourse, which is to value the resistance of the myth of the *Ovakwanyama* and all that it represents from the cultural point of view to Angola.

154

Keywords: African cinema; Angola; ovakwanyama myth; Mucubal.

Resumen: Durante mucho tiempo, al hablar del lenguaje cinematográfico, se creyó que el “ojo mecánico” del cine podía borrar la ilusión literaria del estilo, de la forma de contar. Bastaba con poner una cámara en la calle y dejarla filmando a los transeúntes para crear una especie de reportaje cinematográfico, de *cinéma vérité*. La capacidad de narrar desde el cine es sin duda lo que más le acerca a la literatura, a pesar de tener lenguajes y reglas muy diferentes. Esta obra, que es un estudio de la película *Nelisita*, narrativas *Nyaneka*, de Ruy Duarte de Carvalho, busca, en primer lugar, observar la forma en que el director recreó, en su película, el mito *nambalisita*, narrado por Carlos Estermann en la obra *Cinquenta contos bantos suroeste de Angola*. Luego, aborda la representación de la historia, que incluye el análisis de elementos como la puesta en escena, el encuadre, la banda sonora y el encadenamiento. Dicho análisis tiene como objetivo dilucidar la singularidad del lenguaje estético utilizado por Carvalho para componer su discurso cinematográfico, que consiste en valorar la resistencia del mito del *Ovakwanyama* y todo lo que representa desde el punto de vista cultural a Angola.

Palabras clave: Keywords: cine africano; Angola; mito ovakwanyama; Mucubal.

INTRODUÇÃO

Conforme Sotta (2015, p. 155), uma das parcerias interartísticas mais notórias talvez seja a estabelecida entre a literatura e o cinema. Desde que a sétima arte veio à luz, inúmeros filmes foram buscar inspiração em narrativas literárias e transformaram muitas delas em roteiros cinematográficos. O elemento basilar comum a ambos, que certamente facilita a aproximação, é a estrutura narrativa, pois tanto uma narrativa verbal quanto um filme apresentam uma história que ocorreu a alguém (personagem) em um determinado momento (tempo) e local (espaço).

Alerta Sotta (2015) que, se por um lado, essas duas manifestações artísticas apresentam esses pontos de encontro e se mostram bastante próximas, por outro, não se pode esquecer de que ambas são artes autônomas, dotadas de regras próprias de produção e recepção, ou seja, cada uma possui a sua identidade.

A literatura é a arte que utiliza a palavra como matéria-prima para compor um espaço, descrever um tempo, criar personagens, dar voz a um narrador com capacidade para contar uma história, projetar imagens, transfigurar o mundo que nos cerca; já o cinema, é, por excelência, a arte da imagem em movimento.

155

Como afirmam Gaudreault e Jost (2009), a narrativa é um conceito fechado, ou seja, toda narrativa tem um começo e um fim, mesmo histórias que buscam deixar algum espaço aberto para uma continuação, ou mesmo, para um filme ou livro derivado.

A narrativa, em sua totalidade, forma um discurso, uma vez que é ordenada por um “mostrador de imagens”, um “grande imagista” (QUIRINO, 2018). Também é uma sequência temporal, que em si contém sempre duas temporalidades: aquela da coisa narrada e outra da narração propriamente dita. A narrativa não só é um discurso, mas também “desrealiza” a coisa contada.

Este trabalho busca refletir sobre a narrativa do filme *Nelisita*, com realização e argumento de Ruy Duarte de Carvalho e fotografia de Victor Henriques. O argumento foi estruturado a partir de duas peças da literatura oral das populações Nyaneka do Sudoeste de Angola, por meio das narrações de Constantino Tykwa e Valentim, fixadas por Carlos Estermann, no livro *Cinquenta contos bantos do sudoeste de Angola*, em 1971.

O estudo, primeiramente, busca contextualizar o mito Nambalisita e sua relação com o herói Nelisita para, em seguida, observar o modo pelo qual a história é representada. Busca também analisar a singularidade do narrador fílmico, com vistas a estabelecer os sentidos do filme e sua significação política e cultural para Angola.

A HISTÓRIA CONTADA NO FILME e sua relação com a personagem mitológica Nambalisita

Ruy Duarte de Carvalho (1941-2010) utilizou-se de duas formas artísticas distintas para representar a personagem Nambalisita: a literatura e o cinema - o romance *A Terceira Metade* (2009), que encerra a trilogia intitulada *Os Filhos de Próspero*, composta por *Os Papéis do Inglês* (2000) e *As Paisagens Propícias* (2005) e o longa-metragem *Nelisita, narrativas Nyaneka* (1982), objeto deste estudo (FISCHGOLD, 2017).

Registra Fischgold (2017) que Nambalisita é o nome pelo qual os povos que habitam a região sul de Angola, na fronteira com a Namíbia, denominam essa personagem mitológica pertencente à cosmogonia dos Ovakwanyama⁴. A etimologia da palavra na língua dos Ovakwanyama significa: “‘Aquele que gerou a si mesmo’. Trata-se de um ser sobrenatural, cujas principais características são a capacidade de autocriação, o poder de solicitar ajuda a outras espécies e o fato de desafiar o próprio Kalunga, Deus” (FISCHGOLD, 2017, p. 62).

Como em suas obras literárias, a narrativa cinematográfica de Carvalho recupera o mito ovakwanyama, adotando alguns traços característicos de Nambalisita, como comunicar-se com outras espécies e desafiar entes sagrados hierarquicamente maiores. No filme, o personagem precisa resolver o problema

⁴ Os Ovakwanyama foram e ainda são considerados o povo mais aguerrido e ferrenho na defesa de seu território em Angola, tendo sido os últimos a serem «pacificados» após as sangrentas batalhas de 1915 a 1917, com milhares de mortos e dispêndios de quase metade do orçamento anual do governo português. Mesmo após seu «avassalamento», teriam continuado, assim como os outros vizinhos do Sul, avessos à presença missionária e portuguesa, sendo considerados ainda hoje predominantemente “pagãos”, tanto pelos missionários quanto por seus vizinhos (PELLISSIER, *História das campanhas de Angola: resistências e revoltas, 1845-1941*. Lisboa, Editorial Estampa, 1997. 2v. 1997).

central da diegese, que é a fome, que contrasta com sua contraface histórica, a acumulação.

A revista *Mensagem* (1962, nº4, ano XIV), marco do modernismo angolano, também traz um registro do mito de Nambalisita, por meio de um pequeno conto intitulado *Nós somos o vendaval*, assinado por Kalungo-lungo, pseudônimo do escritor Henrique Abranches (1932-2004), que seria posteriormente desenvolvido no romance *A Konkhava de Feti* (1980), ganhador do Prêmio Nacional de Literatura, em 1981. Além de Abranches, a escritora portuguesa Ligia Guterres (1932) também transpôs a personagem para o universo literário na obra *Lendas e Contos Tradicionais do Sul de Angola* (1998) (FISCHGOLD, 2017, p. 62).

Outras recriações do mito, ainda seguindo Fischgold (2017), podem ser encontrados na obra *Kwanyama Ambo Folklore* (1951), do etnólogo norte-americano E. M. Loeb; em algumas recolhas de Alfred Hauenstein (1919) e, mais recentemente, na proposta de teologia cristã a partir dos mitos Ovakwanyama, realizada pelo padre angolano Gaudêncio Felix Yakuleinge (1976), entre outros. “As versões mais conhecidas do mito, no entanto, encontram-se registradas na obra *Cinquenta contos bantos do sudoeste de Angola* (1971), do padre português Carlos Estermann (1896-1976)” (FISCHGOLD, 2017, p. 62), a partir dos quais, Carvalho estabelece o argumento e o roteiro de *Nelisita, narrativas Nyaneka*.

A história recriada no filme pode ser assim resumida: as populações das aldeias estão padecendo por causa da fome que matou todos os humanos. Só restaram vivos apenas dois homens com as suas famílias.

Um deles, após esgotamento total de tudo que se podia utilizar para alimentar a prole, até mesmo raízes que causavam diarreia nas crianças, parte em busca de comida. Antes de partir, faz uma espécie de consulta aos ossos de esqueleto de boi que são jogados na terra e observados. O personagem lê algo positivo na disposição formada. Ele dorme no mato e, ao acordar, vê um carro de boi imenso transportando pessoas e, ao segui-lo, acaba encontrando um grande armazém, onde alguns espíritos - aqueles contra os quais Nelisita irá lutar - guardavam enormes quantidades de gêneros alimentícios e também tecidos, roupas e acessórios. O personagem consegue adentrar o espaço, pega o que é possível levar para casa, o que deixa sua mulher e suas crianças muito felizes. Mas ele não consegue guardar o segredo, na medida em que vê seu vizinho e a família deste padecendo por falta de alimentação. Ele revela ao companheiro que encontrou um armazém, guardado pelos espíritos, de onde trouxe os alimentos.

Ele o convida, juntamente com sua família, para comer em sua casa e diz que retornará com o vizinho ao local após três dias. E assim fez.

Encantado com a abundância de alimentos no armazém e no esforço de conseguir levar uma quantidade maior, o vizinho acaba demorando a sair e é apanhado pelos espíritos. Estes saem com o grande carro de boi e o obrigam a levá-los até a aldeia. Os espíritos pegavam e aprisionavam as pessoas para comer.

Ao chegarem à aldeia, pedem pouso para as mulheres, que permitem o pernoite deles e do gado, porém, quando o personagem que descobriu o armazém chega a casa, ele constata que eram espíritos e não pessoas, uma vez que não existiam mais humanos na terra. Neste momento, aparece um novo personagem que reúne os presentes e conta sobre Nelisita. Diz que os espíritos levariam todos, mas que a mulher do vizinho estava grávida e, em razão disso, poderiam pedir-lhes para não a levarem, já que teriam vantagem: quando ela desse à luz, seria mais um para os espíritos comerem. E assim aconteceu. Os espíritos levaram todos os outros, mas deixaram a grávida.

A mulher, ao dar à luz Nelisita, foi procurada pelos espíritos para ser levada juntamente com o filho. Eles, contudo, só encontraram a mãe, que informou que Nelisita não estava, “que já nasceu grande e logo já passou a usar armas e ferramentas, que ele gerou a si mesmo, que era forte e diferente”. Os espíritos tentaram de toda maneira pegar Nelisita, mas ele descobria as artimanhas para prendê-lo e as evitava. Os espíritos levaram sua progenitora, porque sabiam que ele iria reclamá-la, momento em que eles, então, o pegariam.

Ao chegar ao armazém, o herói pede para falar com o rei dos espíritos, que o recebe e tenta persuadi-lo a passar para o seu lado, já que não o conseguira derrotar. Oferece-lhe uma motocicleta, um carro; Nelisita, contudo, não aceita o que lhe é oferecido. Em razão disso, o rei dos espíritos lhe propõe três provas difíceis, para que este, de fato, pudesse provar o seu poder: A primeira foi comer um boi inteiro durante a noite; a segunda, separar uma grande quantidade de açúcar que estava misturada a uma grande quantidade de arroz e a terceira foi capinar uma grande extensão de terra, em um curto espaço de tempo. Para todas essas tarefas, Nelisita contou com a ajuda de animais: águias, formigas, milhafres... Com esse apoio, o poder de Nelisita cresceu, o que levou os espíritos a fugirem amedrontados. Ele salva o seu povo e organiza a recondução deste à aldeia no carro dos espíritos, transportando tudo o que estava no armazém.

A NARRATIVA e sua representação

Como argumentam Gaudreaut e Jost (2009), uma boa parte das narrativas que consumimos nos é dada de forma relativamente simples, uma vez que supõe um único narrador explícito e uma única atividade de comunicação narrativa - a que se efetua aqui e agora -, quando dois interlocutores estão em presença um do outro. A presença é uma importante característica da narrativa oral, a de jogar-se entre um narrador e um narratário presentes.

Diferente da narração da narrativa escrita, a apresentação do contador oral é imediata, no sentido de que ela intervém “já” e “na hora”, mas também no sentido de que ela é sem intermediário (imediata). A narrativa escrita, por seu turno, chega ao leitor como deferimento, já que não é entregue no mesmo momento em que é “emitida”. O leitor toma conhecimento da narrativa por um intermediário, um livro ou um jornal, que resulta de um ato de escrita anterior. A narrativa oral se faz *in praesentia*, ao passo que a narração escritural e a narrativa fílmica se fazem *in absentia* (GAUDREAUT; JOST, 2009, p. 22-23).

Certamente o mito de Nambalisita, não obstante as adaptações para a narrativa escritural, por Carlos Estermann, Henrique Abranches, entre outros, e para a narrativa fílmica, por Ruy Duarte de Carvalho, continua sendo narrado de maneira direta, *in praesentia*, pelos contadores de histórias mamufilas, grupo que, como já foi dito, continua resistindo à “colonização”, ou neocolonização em Angola, e também para além das fronteiras⁵ angolanas.

159

⁵Dulley (2015, p. 7) faz uma análise comparativa entre a recepção do cristianismo por parte dos Ovakwanyama e dos Ovimbundu, habitantes, respectivamente, da porção sul do território angolano e do Planalto Central, e mostra a dificuldade encontrada pelos padres missionários na tarefa de evangelizar. Diz essa autora: “Do ponto de vista dos missionários, a distinção estabelecida entre os Ovimbundu e os Ovakwanyama foi fundamental para empreenderem seu esforço de circunscrição das «*etnias*» em termos comparativos: a missão entre os Ovakwanyama, primeiro intento dos espiritanos no território centro-sul de Angola, constituiu-se como marco em relação ao qual a missão entre os Ovimbundu foi planejada e avaliada. Tal análise deixa patente a resistência dos Ovakwanyama, cujas medidas para a evangelização, que também significava pacificação, eram pensadas estrategicamente em razão da dificuldade de dominá-los. DULLEY, Iracema. Cristianismo e distinção: uma análise comparativa da recepção da presença missionária entre os «Ovimbundu» e os «Ovakwanyama» de Angola. *Mulemba: Revista de Ciências Sociais*

Para Gaudreaut e Jost (2009), a imagem cinematográfica é mais semelhante a um enunciado do que a uma palavra, já que contém dentro de si uma série de informações e acontecimentos. A forma como essa imagem é construída, cena após cena, plano após plano, é o que define seu conceito narrativo.

Os autores também observam que algumas narrativas trazem mais elementos do real e outras do ficcional e, em razão disso, toda narrativa é, em síntese, um documentário e uma ficção, mas que somente o trabalho de leitura do espectador permite um regime se sobrepor ao outro.

Eles também defendem que há uma dicotomia entre realidade afílmica e diegese. A primeira remete a tudo aquilo que existe no mundo real, independente da relação com a arte fílmica. No mundo chamado real, as ações podem ser verificadas, ao passo que, no diegético, elas fazem parte do mundo ficcional e, como mundo mental que é, tem suas próprias leis.

A narrativa cinematográfica, como todo discurso, deixa marcas de quem o profere, muitas bastante perceptíveis para quem vê. Essas marcas, chamadas de dêiticos, servem para definir uma forma pessoal de enunciação fílmica. Quando o espectador consegue quebrar com esse efeito-ficção e perceber a construção que está montada a sua frente, passa a ter a percepção da linguagem cinematográfica, como tal: “eu sou o cinema” (GAUDREAUT; JOST, 2009, p. 24).

Carrière (2006), ao discutir a linguagem cinematográfica, mostra que, durante um bom tempo, acreditou-se que o “olho mecânico” do cinema podia destruir a ilusão literária do estilo, do modo de contar; bastava montar uma câmera em uma rua e deixá-la filmando os transeuntes para criar uma espécie de relatório cinematográfico, de *cinéma vérité*⁶. Mas, mesmo nessa proposta de cinema, o autor questiona:

de Angola. Disponível em: <https://journals.openedition.org/mulemba/404?lang=pt>. Acesso em: 12 jun 2018.

⁶ O *cinéma vérité* foi criado pelo etnógrafo Jean Rouch. Diferente das concepções mais objetivas da produção do documentário, formuladas pela noção americana de “cinema direto”, o *cinéma vérité* não partia de um princípio de invisibilidade ou indiferença frente à câmera, seja por parte do documentarista, seja por parte dos personagens que ele convoca. Para Rouch, o documentário não revelaria a realidade *stricto sensu*, mas a realidade de um tipo de jogo que se produz entre as pessoas que estão à frente e atrás da câmera. (DI TELLA, Andrés. O documentário e eu. In:

O que dizer do enquadramento que circunscreve um trecho e não outro da rua? Ou das lentes imóveis ante o tempo, que relega ao passado todas as coisas filmadas? O que dizer do nosso olhar contemplativo, de nossa escolha dessa rua específica? Onde está a verdade e qual verdade? (CARRIÈRE, 2006, p. 39).

A quebra com o efeito-ficção, de acordo com Gaudreaut e Jost (2009), varia de espectador para espectador e depende de conhecimentos da linguagem cinematográfica, mas também, às vezes, da idade, classe social e, principalmente, do período histórico. A história recriada por Carvalho, a partir das narrativas do povo Nyaneka, em *Nelisita*, pode ser mais bem compreendida se o espectador conhecer um pouco a historiografia de Angola e, obviamente, o mito Nambalisita. Mas, como narrativa cinematográfica que é, com início, meio e fim, com uma curva dramática acentuada pela representação do herói Nelisita, em um encadeamento lógico de planos, o discurso do filme comunica a história do herói, sua saga e resistência, mas tudo urdido por um narrador extradiegético, que é quem reúne todos os códigos (imagens e sons) para compor a história.

Para Cardoso (2003), uma das questões centrais na análise narratológica fílmica é a problemática do narrador, considerado como o agente, integrado ao texto e responsável pela narração dos acontecimentos do mundo ficcional, sendo, por este motivo, distinto do autor empírico e mesmo das personagens desse mundo ficcional, pela amplitude narrativa.

O narrador passou ter uma atenção especial, a partir de Gérard Genette⁷, quando foram desenvolvidos trabalhos no domínio do discurso narrativo que suscitam até hoje um conjunto muito diversificado de orientações, como, por exemplo, o conceito de ponto de vista, utilizado para designar várias funções, como a terminologia técnica de plano subjetivo (*point-of-view shot*), a orientação através do ponto de vista de uma personagem, o posicionamento do narrador, a visão do mundo segundo o autor, bem como as relações afetivas e epistemológicas do espectador (CARDOSO, 2003, p. 58).

MOURÃO, Maria Dora; LABAKI, Amir (org.). *O cinema do real*. São Paulo: Cosac Naify, 2005. p. 68-81. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000079&pid=S0102-4698201000030000700001&lng=en. Acesso em: 12 mai. 2018 2005; MARCELLO, 2010).

⁷ Genette, Gérard. *Figure III*, 1972. Estudo basilar da teoria narratológica.

No modelo proposto por Genette (1972), há o narrador intradiegético, que é simultaneamente narrador e personagem, no mundo ficcional, e o narrador heterodiegético, que não pertence à história contada. Mas quando se pensa no cinema há também o narrador extradiegético, que é externo e regula registros visuais e sonoros e se manifesta através de códigos cinematográficos e distintos canais de expressão e não por meio do discurso verbal.

No Cinema, a narração extradiegética está, portanto, sempre presente e é a responsável exclusiva pela narração, que é onde “o discurso do narrador externo se vai apresentando, em simultâneo, num conjunto de comentários, análises, reflexões, através de montagem paralela, sobreimpressões, alterações do ponto de vista e intervenções explícitas” (CARDOSO, 2003, p. 62).

Assim, no Cinema, toda narrativa que é transmitida por uma personagem está integrada numa narrativa mais alargada, numa diegese principal, em primeiro nível, da responsabilidade de um narrador extradiegético. Todavia, enquanto na Literatura o narrador pode ser responsável pela totalidade da narração, no Cinema, o narrador-personagem apresenta uma história que está inserida numa outra mais abrangente. Na verdade, a narrativa principal é aquela que é traduzida pelos códigos cinematográficos e que é da responsabilidade de um narrador externo⁸, e que constrói o seu texto de uma forma não verbal.

Gaudreault e Jost (2009) denominam o narrador externo de narrador fundamental ou narrador principal. Segundo esses autores, ele é o responsável pela comunicação de uma narrativa fílmica, que, manipulando as diversas matérias da expressão fílmica, as agenciaria, reorganizaria suas elocuições e regeria seu jogo para entregar aos espectadores as diversas informações narrativas. Os autores vislumbram o reagrupamento pelo enunciador fílmico dos três subgrupos das matérias de expressão fílmica: a icônica, a verbal e a musical.

⁸ O narrador fílmico externo tem merecido profundas e aturadas análises. Distintos autores elegeram diferentes denominações para esta entidade: Sarah Kozloff apelida-o de Câmara-narrador ou Realizador de Imagens; Black chama-o de Narrador Intrínseco (CARDOSO, Luís Miguel. A problemática do narrador. *Lumina* - Juiz de Fora, Facom/UFJF, v.6, n.1/2, p. 57-72, jan./dez. 2003. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/67196716/A-Problematica-do-Narrador>. Acesso em: 20 mai. 2018.

2003, p. 62).

O NARRADOR FUNDAMENTAL de Nelisita

Ora, o narrador fundamental de *Nelisita, Narrativas Nyaneka* é quem, à época da realização, agenciou e reorganizou os códigos cinematográficos para contar a história ovakwanyama para os espectadores. Neste caso, é o próprio realizador, Ruy Duarte de Carvalho.

Primeiramente, vale dizer que Carvalho, para realizar sua narrativa cinematográfica, faz todo um trabalho para “recrutar” atores sociais mamuíla, que encenam “as próprias histórias”, antes orais, depois recolhidas pela escrita e, no caso do filme, recolhidas pelas câmeras cinematográficas do realizador. A opção por atores mamuíla deve ser levada em conta quando se busca os significados deste filme, que é uma ficção e não um documentário. Carvalho até fez documentários sobre a temática mamuíla, mas o longa *Nelisita, Narrativa Nyaneka* é um filme de ficção.

Há, no decorrer da narração, a representação do ato de contar histórias, o que se pode observar na imagem abaixo. Trata-se da representação do próprio grupo ouvindo a história que também, ao mesmo tempo, é representada. As imagens da roda, com os personagens sentados, aparecem já quase no final do filme. Primeiro mostra-se a roda e depois os personagens levantando-se para comemorar as conquistas de Nelisita. Há a encenação na roda – para contar e ouvir histórias - como é o costume dos povos que se deseja representar no filme. Percebe-se, a partir dessas imagens, que o nome do filme *Nelisita, Narrativas Nyaneka* está amparado nesse ritual de preservação das narrativas nyaneka.

Figura 1: A história de Nelisita contada na roda



Fonte: Imagem do filme *Nelisita, Narrativas Nyaneka* Disponível em: <https://vimeo.com/154832740>. Acesso em: 23 ago. 2018.

Mas, no plano da história, propriamente encenada, há algumas questões que merecem ser destacadas. A primeira, e que é visível num primeiro momento, é a da fome versus acumulação: um grupo minoritário, os maus espíritos, que comem as pessoas, acumulam muitas riquezas, enquanto uma maioria fica com fome, porque passam a servir os que acumulam. A luta de Nelisita é para repor a ordem anterior, isto é, tirar as pessoas do domínio dos espíritos e devolvê-las às aldeias para que essas possam ter uma vida normal, como plantar, colher, comer, fazer artesanato, contar e ouvir histórias. A ação dos espíritos é percebida, quando um dos últimos habitantes da aldeia, em busca de comida, encontra o armazém onde os acumuladores guardavam alimentos e roupas.

Figura 2: Um dos sobreviventes encontra o armazém dos espíritos



Fonte: Imagem do filme *Nelisita, Narrativas Nyaneka*. Disponível em: <https://vimeo.com/154832740>. Acesso em: 23 ago. 2018.

Outra questão fundamental está ligada à gestação e nascimento de Nelisita e se relaciona ao mito secular dos Ovakwanyama. O seu nascimento encantado - ele gera a si mesmo, já nasce grande, sabendo usar ferramentas e armas - estabelece ligações com a história oral, transmitida de geração em geração, e, certamente, reflete a resistência do grupo mamuíla. Nesse caso, Nelisita seria metáfora, mas também metonímia da resistência aos maus espíritos que podem ser lidos como aqueles que chegam de fora para explorar, ou seja, interpretados, em última instância, como os colonizadores e neocolonizadores.

Assim, a “magia” presente em Nelisita, a sua capacidade de ludibriar e vencer os maus espíritos é uma forma de resistência contra os que queriam e continuam querendo modificar o *modus vivendi* e o *modus operandi* da comunidade mamuíla, o que evidencia o resgate de valores e modos de organização das sociedades animistas. A representação da roda, e com ela o ato de contar histórias, resgata a cultura oral, transmitida de geração em geração.

Do mesmo modo, a capacidade de Nelisita de se comunicar com os animais, de convocá-los para a sua causa, coloca-o em condições de superioridade. Um ente com capacidade para dominar a natureza, mas, ao mesmo tempo, em situação de igualdade com ela, isto é, aquele que também é natureza, que se integra e que se comunica com as espécies animais. Essa relação de Nelisita com os animais é

muito importante, porque foi com a ajuda deles que ele conseguiu derrotar os espíritos.

Figura 3: Mãe de Nelisita, revelando a capacidade do herói ao rei dos espíritos



Fonte: Imagem do filme *Nelisita, Narrativas Nyaneka* Disponível em: <https://vimeo.com/154832740>. Acesso em: 23 ago. 2018.

166

Há toda uma afirmação de traços positivos em Nelisita, que possui atributos significativos de um herói singular, parecido com os heróis ocidentais clássicos, pela coragem, força, valentia e mesmo capacidade de encantar, mas, ao mesmo tempo, muito diferente, uma vez que não está acima da natureza, ao contrário, está a ela fundido em corpo e espírito. São traços eufóricos, como nascimento encantado, inteligência, astúcia, jovialidade, sensibilidade..., mas, diante das tarefas dadas pelos espíritos, ele recorre aos animais. Para chamá-los, ele canta e toca; para lutar, pinta o corpo, testa, braços, pernas, tronco...

Figura 4: Os espíritos fogem com medo de Nelisita que tem poder sobre os animais



Fonte: Imagem do filme *Nelisita, Narrativas Nyaneka*. Disponível em: <https://vimeo.com/154832740>. Acesso em: 23 ago. 2018.

Para realizar os trabalhos dados pelos espíritos, primeiro Nelisita pede ajuda aos milhafres e águias; depois às formigas; a seguir, a vários bichos que pastavam, uma vez que podiam comer o capim (e comeram) no amplo espaço que Nelisita havia de capinar em um curtíssimo espaço de tempo.

Os pertences que Nelisita carrega junto ao corpo também são muito significativos: As armas: um arco e flechas e uma espingarda (que ele não usa no decorrer da diegese fílmica); um saco em que carrega coisas ligadas à sua própria natureza mágica, como uma espécie de garrafa de chifre com tintas ou óleos que passa para “fechar” o corpo antes de lutar, entre outras coisas, que não são mostradas em primeiro plano. Por fim, carrega também um instrumento musical, uma espécie de banjo de 4 cordas, que, quando toca, encanta os animais deixando-os felizes. As tartarugas são bichinhos que aparecem dançando ao som da música de Nelisita. Ele também usa ornamentos no corpo como colares e pulseiras.

A conexão de Nelisita com os animais se realiza por meio da música. Toda vez que ele interrompe sua jornada para descansar ou para resgatar a mãe e as pessoas da aldeia, ele toca o instrumento e também canta uma música. Nesse momento, isto é, no instante em que as imagens são mostradas, o som tocado e cantado pelo herói passa a funcionar como trilha sonora no filme, porque, no encadeamento da narrativa fílmica, se insere outro plano de imagens para passar a

ideia da relação de Nelisita com os animais. Ao som de suas cordas e de seu canto, as câmeras do narrador mostram aves voando no céu e répteis e outros animais andando na terra.

Figura 5: Nelisita em sua jornada para resgatar a mãe e os habitantes da aldeia



Fonte: Imagem do filme *Nelisita, Narrativas Nyaneka*. Disponível em: <https://vimeo.com/154832740>. Acesso em: 23 ago. 2018.

Como pontua Sarmiento (2012), toda narrativa está embasada na representação da ação. Envolve um enredo, ao longo de um tempo, portanto o tempo é a condição da narrativa que se confirma através da linearidade do discurso que compõe seu tempo com fatos normalmente, mas não necessariamente, em sequências. É essa matéria de fatos que constitui o movimento da ação em todas as formas narrativas, sejam literárias, sejam visuais.

O tempo das ações no filme *Nelisita* também parece mágico, porque o espectador não percebe que, no decorrer da diegese, muitos anos se passaram: do momento do aprisionamento das pessoas e da gravidez da personagem até a libertação das pessoas e da posse dos gêneros alimentícios que estavam guardados no armazém dos espíritos. O tempo mágico do filme apaga o tempo “histórico” dos acontecimentos e mesmo o tempo “real” da gravação e da montagem. Tempos que são diluídos exatamente por causa da instância da narração cinematográfica, que é agenciada por um narrador externo.

O processo fílmico também implica na articulação de diversas operações de significado (a encenação, o enquadramento e o encadeamento), de onde é possível estabelecer e perceber o processo de discursivização fílmica (GAUDREAU; JOST, 2009, p. 73-74), o que em *Nelisita* é realizado com muita sofisticação, porque há muitas camadas de interpretação. A encenação, propriamente dita, realizada com maestria pelos atores sociais mamuilas, é apenas uma delas. O encadeamento de planos é realizado com esmero, sobretudo no momento de inserir a roda, como espaço para contar histórias. Também é muito bem encadeada a inserção dos planos em que os pássaros se regozijam com a música e o canto de *Nelisita*. É o momento propício de mostrar o cotidiano da vida na aldeia, o trabalho das mulheres e os afazeres dos homens. Por fim, o percurso de *Nelisita* e a realização de seus trabalhos para vencer os espíritos. Todos esses planos são muito bem encadeados na discursivização fílmica de Ruy Duarte de Carvalho.

A caracterização das personagens também ajuda a compor o discurso do filme. Os maus espíritos são vestidos com roupas ocidentais, calças e camisas, sapatos, chapéus... As roupas são de cores lisas e sóbrias, ao passo que os habitantes da aldeia, as mulheres, homens e crianças usam ornamentos no corpo. As mulheres com seus colares de muitas voltas e os cabelos trançados, os homens com panos que lembram saias, com camisas com estampas.

O figurino do filme, claro está, permite associar os atores sociais diretamente ao cotidiano de vida na aldeia, isto é, o espectador consegue mesmo abstrair que *Nelisita* é um filme de ficção e que aquela é a vida da aldeia no plano do real. A caracterização dos maus espíritos, por seu turno, também é muito interessante, porque Carvalho poderia ter colocado atores brancos para representá-los, mas não o fez.

Quando se vê o filme pela primeira vez, faz-se a seguinte pergunta: Por que Carvalho não colocou brancos para representar os maus espíritos? Ao refletir sobre o filme, as respostas vão aparecendo. Primeiro porque se trata de uma releitura do mito bantu dos ovakwanyama, que é muito antigo - coletado por Carlos Estermann e publicado na obra *Cinquenta Contos Bantos do Sudoeste de Angola* -, e certamente surgido em uma época muito anterior à chegada dos brancos e de sua conseqüente dominação. Carvalho, ao optar por personagens negros, mas vestidos como brancos, sem mudar a narrativa “original” e verossímil, porque quando de seu surgimento estes ainda não haviam chegado,

põe os traços do branco colonizador nos objetos e nas atitudes dos maus espíritos, como acumulação, dominação, modernidades como carros, motos, óculos etc.

NELISITA: um equilíbrio de tempos e forças

Para Lança (2015), *Nelisita* busca “equilíbrio entre um tempo mamuíla” e “um presente angolano”, entrelaçando tempos e forças. Nesse sentido, o filme ajuda a refletir para a resolução dos problemas com a atualidade incidindo no grupo filmado – colonização superficial, independência recente, urgência na ação política, uma vez que em Angola ainda coexistem vários grupos que preservam com maior ou menor grau de evidência os sinais da sua especificidade cultural. Tais grupos atestam estados muito diferenciados de desenvolvimento das forças produtivas, relações sociais de produção e reprodução etc. A preocupação de dar visibilidade ao grupo filmado insere-se numa maior, que é a de explicar como a expansão ocidental ofuscou todas as outras expansões de populações e culturas que África e as Américas terão sofrido (LANÇA, 2015).

Dessa forma, o filme *Nelisita* deve ser lido como um filme etnográfico, sobretudo por causa do contexto de sua realização, após a independência, momento de pesquisas e viagens do realizador que estava imbuído de um caráter de urgência (LANÇA, 2015). Havia a excitação e euforia de viajar pelo interior do país para filmar e conhecer. Era o começo de uma nova era, longamente aguardada. Carvalho, que, além de cineasta, era antropólogo, iniciou seus trabalhos de filmagens em 1975 e terminou-os em 1989.

Como colaborador da Televisão Popular de Angola, TPA, e do Instituto Angolano de Cinema, realizou a série de dez documentários denominados Presentes Angolanos, Tempo Mumuíla (1979). *Nelisita*, mesmo sendo um filme de ficção, enquadra-se na aspiração do autor de realizar “filmes cientificamente corretos, socialmente operantes, cinematograficamente válidos, eticamente honestos e publicamente viáveis (LANÇA, 2015).

Tem razão Lança (2015) quando reflete sobre o compromisso com a recolha cultural dos povos mucubais por parte de Carvalho. Há, sem dúvida, uma autenticidade do discurso cinematográfico, que envolve os enquadramentos, a trilha sonora, o figurino, o encadeamento de planos, a representação dos personagens, entre tantos outros aspectos, o que leva a enquadrar *Nelisita* como filme etnográfico.

Todavia, Weinburger (1994) observa que a palavra “etnográfico” tem duas conotações distintas. A primeira é a do assunto que trata - povo, nação; *graphein*, escrita, desenho, representação. O filme etnográfico seria a representação de um povo, por meio de um filme. A segunda conotação do termo etnográfico é a de que há um enquadramento disciplinar específico dentro do qual o filme é ou foi realizado - a Etnografia, a Etnologia, a Antropologia. Esse enquadramento é, em primeiro lugar, o da Etnografia enquanto descrição científica associada à Antropologia.

Para Brigard (1979), a mudança mais notável do filme etnográfico apareceu depois da Segunda Guerra Mundial e foi o deslocamento do centro de interesse do filme. O mesmo aconteceu na Antropologia, na Sociologia e nas Ciências Sociais em geral que passaram a se interessar por temas como a cidade. Para esse autor, ao estudar a cidade, compreende-se o que se passa no mundo, pois o mundo inteiro ou vive na cidade ou está a caminho dela. É nela que se concentra a emigração, os laboratórios científicos e outros temas das denominadas sociedades complexas.

Partindo desse princípio, a maioria dos filmes realizados em África possui traços etnográficos. Mas obviamente que a maneira como Carvalho filmou o seu longa, o que é extra filme, não altera a história contada, mas demonstra um compromisso com a autenticidade mucubal que o narrador fílmico pretendeu passar aos espectadores. E Carvalho como “urdidor” do narrador fundamental do filme articulou várias imagens e planos para formar o seu discurso de urgência acerca de uma cultura que não pode desaparecer.

Conforme Gaudreaut e Jost (2009), a imagem cinematográfica é mais semelhante a um enunciado do que a uma palavra, já que contém dentro de si uma série de informações e acontecimentos. A forma como essa imagem é construída, cena após cena, plano após plano, é o que define seu conceito narrativo.

Nesse contexto, o discurso do filme é de resistência ao que se denomina de modernidade, colonização e neocolonização e que é, na verdade, a ruína dos mucubais. O discurso do filme é também de harmonia entre humanos e natureza e de crítica ao chamado desenvolvimento econômico, cujos protagonistas, com as suas irracionalidades, acabam com povos e culturas milenares sem a menor reflexão. A atenção aos povos pastoris, a urgência na ação política, foi um dos principais enfoques do trabalho de Ruy Duarte de Carvalho.

CONSIDERAÇÕES finais

A opção de Carvalho na construção do discurso cinematográfico, a partir de uma narrativa oral, é bem significativa, porque privilegia a cultura oral que mantém viva a tradição mucubal. A tradição oral, ou seja, a arte de contar e ouvir histórias existiu em todas as sociedades em algum estágio da História e, apesar de atualmente estar em decadência em grande parte das sociedades contemporâneas, ainda sobrevive fortemente na África.

Ousmane Sembène, em suas teorizações sobre cinema, mostra que a arte não é somente ornamental na África ocidental, pontuando que a palavra ‘arte’ não existe nas línguas regionais, sendo o próprio Homem o símbolo da arte (THACKWAY, 2003, p. 52). Apesar de vários cineastas se identificarem com o papel do *griot*, essa função não existe de maneira fixa e uniforme em toda a África. Em algumas etnias, os contadores de histórias possuem outras classificações e, às vezes, são até considerados membros inferiores.

Em Nelisita, não fica claro se quem conta a história na roda é um *griot*, mas o discurso fílmico, não resta dúvida, busca uma autenticidade em relação à representação. Nesse aspecto, há a valorização da tradição oral, passada de geração em geração, porque Nelisita, ao sair para o desconhecido, repete o ritual do primeiro personagem que saiu para procurar comida. Ele também joga os ossos do boi no chão e faz uma espécie de leitura, buscando clarividência para o que não se vê e também pinta o corpo antes de sair.

Quanto à dança e à música, estas possuem um papel fundamental no desenvolvimento da narrativa cinematográfica como um todo, ou enfatizam algum evento ou sentimento em certa sequência. No filme Nelisita, não há dança, propriamente dita, mas a música é fundamental. Ela não é apenas um ornamento sonoro, pois é por meio dela que o herói consegue reunir os animais para realizar os seus três trabalhos e derrotar os espíritos acumuladores. Ela ajuda a compor os traços do herói. É interligada a ele, uma espécie de extensão.

Para Diawara e Diakhaté (2009), a ideia de uma cultura tradicional africana mostrada no cinema não deve ser considerada em oposição à moderna. Da mesma forma, é preciso negar a ideia de que as formas tradicionais sejam mais autênticas ou incompatíveis com as presentes práticas culturais da África.

Tem razão os autores, mas em *Nelisita* há uma clara vontade de recriar o ambiente mamuíla, e o que leva o espectador a fazer essa leitura é a escolha dos enquadramentos - com destaque para os colares das mulheres, o modo de moer os cereais, a disposição das cabanas na aldeia, a leitura dos ossos dispostos no chão – e também em razão dos encadeamentos da narrativa fílmica, que, ao conduzir a um possível sentido, deixa as pegadas do realizador preocupado com o destino de povos tradicionais angolanos.

REFERÊNCIAS

BRIGARD, Emilie de. *Historique du film ethnographique*. In: *Cahiers de l'Homme, pour une anthropologie visuelle*: 21-51. Paris, 1979.

CARDOSO, Luís Miguel. *A problemática do narrador*. *Lumina* - Juiz de Fora, Facom/UFJF, v.6, n.1/2, p. 57-72, jan./dez. 2003. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/67196716/A-Problematica-do-Narrador>. Acesso em: 20 mai. 2018.

CARRIÈRE, Jean-Claude. *A linguagem secreta do cinema*. São Paulo: Nova Fronteira, 2006.

DIWARA, Manthia; DIAKHATÉ, Lydie. *Cinema africano: novas formas estéticas e políticas*. Lisboa: Sextante Editora, 2009.

DI TELLA, Andrés. “O documentário e eu”. In: MOURÃO, Maria Dora; LABAKI, Amir (org.). “O cinema do real”. São Paulo: Cosac Naify, 2005. p. 68-81. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000079&pid=S0102-4698201000030000700001&lng=en. Acesso em: 12 mai. 2018.

DULLEY, Iracema. “Cristianismo e distinção: uma análise comparativa da recepção da presença missionária entre os «Ovimbundu» e os «Ovakwanyama» de Angola”. *Mulemba: Revista de Ciências Sociais de Angola*. Disponível em: <https://journals.openedition.org/mulemba/404?lang=pt>. Acesso em: 12 jun 2018.

FISCHGOLD, Christian Rodrigues. “Nambalisita: representações do herói mítico angolano na etnografia, na literatura e no cinema”. *Mulemba*. Rio de Janeiro: UFRJ, v.9, n.17, p. 67-79, jul/dez 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/article/download/14591/9760>. Acesso em: 12 jun. 2018.

GAUDREAU, André; JOST, François. *A narrativa cinematográfica*. Brasília: Editora da UnB, 2009.

GENETTE, Gérard. *Figures III*. Paris: Seuil, 1972.

LANÇA, Marta. “Nelisita e o cinema etnográfico: Busca do equilíbrio de um tempo mumuila e um presente angolano, entrelaçando tempos e forças, no filme de Ruy Duarte de Carvalho”. Angola: Rede Angolana, 2015. Disponível em: <http://www.redeangola.info/especiais/nelisita-e-o-cinema-etnografico/>. Acesso em: 20 jul 2018.

MARCELLO, Fabiana de Amorim. “Real versus ficção: criança, imagem e regimes de credibilidade no cinema-documentário”. Belo Horizonte: *Educação em Revista*, v.26, n.3, p. 129-150, dez. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/edur/v26n3/v26n3a07.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2017.

NELISITA: Narrativas Nyaneka. Dir. Ruy Duarte de Carvalho. Angola, 1982. Documentário. 64min. Disponível em: <https://vimeo.com/154832740>. Acesso em: 23 ago. 2018.

PÉLISSIER René. *História das campanhas de Angola: resistências e revoltas, 1845-1941*. Lisboa, Editorial Estampa, 1997. 2v.

QUIRINO, Rodrigo Aragão. “Resenha de A narrativa cinematográfica” de GAUDREULT, André; JOST, François. Brasília: Editora da UnB, 2009. *Revista Temática*. Ano XIV, n. 2. Fev/2018. NAMID/UFPB. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/tematica> Acesso em: 20 jun. 2018.

SARMENTO, Rosemari. “A narrativa na literatura e no cinema”. *Travessias Revista-Pesquisas em Educação, Cultura, Linguagem e Artes*. Ed. XIV. v.6, n.1, 2012. Disponível em: [e-revista.unioeste.br > travessias > article > view](http://e-revista.unioeste.br/travessias/article/view) Acesso em: 20 jun. 2018.

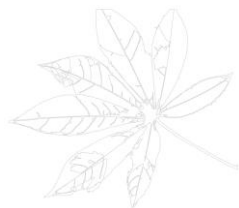
SOTTA, Cleomar Pinheiro. “A literatura e o cinema: convergências e divergências”. In: *Das letras às telas: a tradução intersemiótica de ensaio sobre a cegueira* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015, p. 156-230. Disponível em: [ile:///C:/Users/MARIA/Documents/00001.%202018.1/FLUL%20-PÓS-DOC/livro/sotta-9788579837104-05.pdf](file:///C:/Users/MARIA/Documents/00001.%202018.1/FLUL%20-PÓS-DOC/livro/sotta-9788579837104-05.pdf). Acesso em: 21 jul 2018.

THACKWAY, Melissa. *Africa Shoots Back: alternative perspectives in sub-saharan francophone african film*. Indiana University Presse, 2003.

WEINBERGER, Eliot, “The Camera People”. In: Lucien Taylor (ed.) *Visualizing Theory, selected essays from V.A.R.*, 1990-1994: 3-26, New York and London: Routledge, 1994.

Artigo Recebido em: 17 de agosto 2021

Artigo Aprovado em: 05 de dezembro de 2021



CURADORIAS INDÍGENAS. Sobre a arte curandeira
INDIGENOUS CURATORSHIPS. About the healing art
CURADURIAS INDÍGENAS. Acerca del arte curativo

**Sabrina Fernandes Melo¹, Gloria Alejandra Guarnizo Luna² & Maria
Bernardete Ramos Flores³**

Resumo: O artigo busca refletir sobre a atuação da curadoria indígena no cenário atual da arte brasileira, pela metáfora da cura das feridas coloniais, mostrando que a curadoria indígena integra a arte indígena contemporânea como movimento de insurgência decolonial (WALSH, 2013, p. 24-25) decolonial. Ao entrar nos museus de arte pela mão da curadoria indígena, a arte indígena deixa de ser categorizada pelo “outro” e contempla a cosmologia impregnada na obra. Ao participar, igualmente, da arte urbana, a arte indígena expõe ao público narrativas e visualidades questionadoras, que desestruturam imagens sedimentadas pela hegemonia artística eurocêntrica. O

¹ Professora Adjunta II no Departamento de Artes Visuais da Universidade Federal da Paraíba. Pós-Doutora em História. Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina com pesquisa realizada na Fundação Calouste Gulbenkian em Lisboa, Portugal (2017). Atua na linha de pesquisa Processos Teóricos e Históricos em Artes Visuais no PPGAV/UFPB/UFPE. Orcid: 0000-0001-5259-3360. E-mail: sabrina.melo@academico.ufpb.br.

² Doutora em História pelo Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC (2018). Desenvolve pesquisa nas áreas de História, Teoria e Crítica de Arte. Orcid: 0000-0002-5735-9108. E-mail: alelunabrasil@hotmail.com.

³ Professora Titular Aposentada do Departamento de História da UFSC. Pós-Doutorado - Universidade Nova de Lisboa/University of Maryland (1999-2000), Pós-Doutorado - IDAES - Universidad de San Martín (2009-2010). Professora visitante na Universidade de Salamanca (2003). Dedicar-se à pesquisa de História e Arte, Modernidade e Estética, Teoria da Imagem e Teoria da História. Atua no Programa de Pós-Graduação em História da UFSC. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-9438-031X>. E-mail: mbernamos@gmail.com.

artigo conclui que falar em decolonialidade no campo das artes é pensar em experiências que liberem as subjetividades e contribuam para a cura das marcas da colonização.

Palavras-chave: Curadoria Indígena; Arte Indígena; Contemporâneo; Decolonialidade.

Abstract: The article seeks to reflect on the role of indigenous curatorship in the current scenario of Brazilian art, through the metaphor of healing colonial wounds, showing that indigenous curatorship integrates contemporary indigenous art as a decolonial insurgency movement (WALSH, 2013, p. 24-25). When entering art museums by the hand of indigenous curators, indigenous art is no longer categorized by the “other” and contemplates the cosmology impregnated in the work. By equally participating in urban art, indigenous art exposes questioning narratives and visualities to the public, which disrupt images sedimented by the Eurocentric artistic hegemony. The article concludes that to speak of decoloniality in the field of the arts is to think of experiences that free subjectivities and contribute to the healing of the marks of colonization.

Keywords: Indigenous Curatorship; Indigenous Art; Contemporary; Decoloniality.

Resumen: El artículo busca reflexionar sobre el papel de la curaduría indígena en el escenario actual del arte brasileño, a través de la metáfora de la curación de las heridas coloniales, mostrando que la curaduría indígena integra el arte indígena contemporáneo como un movimiento de insurgencia decolonial (WALSH, 2013, p. 24-25). Al ingresar a los museos de arte de la mano de curadores indígenas, el arte indígena deja de ser categorizado por el “otro” y contempla la cosmología impregnada en la obra. Al participar igualmente en el arte urbano, el arte expone al público narrativas y visualidades cuestionantes, que desestructuran imágenes sedimentadas por la hegemonía artística eurocéntrica. El artículo concluye que hablar de decolonialidad en el campo de las artes es pensar en experiencias que liberan subjetividades y contribuyen a sanar las marcas de la colonización.

176

Palabras clave: Curaduría Indígena; Arte Indígena Contemporáneo; Decolonialidad.

INTRODUÇÃO: curando arte indígena

Pensar outras perspectivas do que seria arte, estratégias de inserção, de atores negros, indígenas, nas curadorias.

Arissana Pataxó. *MiniDoc CURA*, s/p.

O trabalho de curadoria pode ser entendido como um ‘iceberg’, no qual a exposição emerge para a superfície enquanto a pesquisa, o engajamento, as trocas

e discussões ficam submersas (CASTILLO, 2014, p. 13). Apesar de relacionarmos o papel da curadoria com o ato de “exibir”, é possível entendê-la a partir da interseção entre exposição e curadoria, o que nos permite aproximar teoria e prática para compreender a dimensão do par estética/arte nos movimentos artísticos promovidos pela atuação de artistas indígenas no sistema da arte contemporânea, principal mote deste artigo.

Derivada do latim *curare*, a curadoria se aproxima do ato de curar, no sentido de “cuidar ou conservar as obras de arte”, significado mantido até meados de 1950, momento de mudanças no campo museal e expográfico, quando o crítico deixa de ser o “único ou fiel representante na esfera pública” (CASTILLO, 2014, p. 29). Ou seja, curadoria é um conceito/prática em constante transformação. Nosso objetivo não é discutir a gênese da palavra ou a recente centralidade do curador no cenário artístico, mas refletir, de algum modo, sobre como a curadoria é entendida e praticada por artistas e curadores indígenas, no Brasil.

Daniel Munduruku, escritor e filósofo do povo Mundukuru, ressalta a importância das ações empreendidas por artistas e curadores indígenas contemporâneos e sugere que, ao se falar de curadorias indígenas, seria mais apropriado o uso dos termos curandeiro e curandeira, não um “curador e sim de curandeiro, porque as curadorias eram de não indígenas e a visão dos não indígenas, por mais bem intencionada que seja, é a visão de uma pessoa de fora” (MUNDURUKU, 2021, s.p.).

Em 24 de fevereiro de 2021, foi transmitida no canal da Pinacoteca de São Paulo, uma *Live* sob o título *Curando com a Arte Indígena* (PINA LIVE, 2021). Naine Terena, do povo Terena de Mato Grosso, formada em Comunicação, mestre em Artes, doutora em Educação pela PUC-São Paulo, pesquisadora e ativista política dos direitos dos povos originários com trabalhos em curadoria, arte-educação, literatura, artes visuais e audiovisual, coordenou a *Live*. Participaram da conversa Sandra Benites, Arissana Pataxó, Fabiane Medina da Cruz, Kássia Borges e Jamille Pinheiro. Como se vê, um debate só de mulheres, todas artistas indígenas, com atuação em curadorias, formação universitária, trabalho em instituições de ensino ou de arte, pesquisadoras e ativistas nas políticas dos direitos dos povos originários.

Além de uma conversa muito esclarecedora em relação à “curadoria como um ato de curar”, ainda representam um “sopro” que desequilibra o *falocentrismo*, um dos grandes pilares do colonialismo. A questão da invisibilidade indígena

feminina, disse Sandra Benites, na referida Live, “é uma visão ocidental dos não-indígenas”, uma vez que as mulheres indígenas possuem papéis altamente importantes para as funções organizativas cotidianas do seu povo. Embora as questões de gênero não sejam o mote deste artigo, não custa lembrar que, de fato, não vemos a tradicional hegemonia masculina nos espaços políticos, de arte e comunicação, quando se trata da atuação artística indígena.

Para Sandra Benites, do povo Guarani Nhandeva, do Mato Grosso do Sul, antropóloga e arte educadora e primeira curadora indígena contratada por um museu de arte no Brasil, o MASP, a metáfora da cura permite “experimentar questões com aquilo que é vivido” através da fala e da escuta, fundamentais nas práticas curatoriais indígenas, a fim de que permitam conexões também com o outro, com os não-indígenas. Arissana Pataxó, do povo Pataxó do Estado da Bahia, artista, Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professora no Colégio Estadual Indígena de Coroa Vermelha, ressaltou que “acessar o museu, a galeria é importante para nós”, é para “a gente ir curando com a curadoria”.

Kássia Borges, por sua vez, do povo Karajá (Iny), artista plástica, ceramista, curadora e professora doutora na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), informa que quando realizava pesquisas com seu povo karajá, às margens do rio Araguaia em Goiás, percebeu que estava “fazendo algo na visão do colonizador”, mas era para poder se “encaixar” nessa visão de arte ocidental. Segundo Kássia, quando montava as exposições “me diziam que a arte não fala, e no meu entender sim, tem que falar, é um ato político de cura. Para isto tive que curar e incentivar, dar voz, e fazer exposições de arte com as mulheres indígenas”.

Foi a escuta desta Live, *Curando com a Arte Indígena*, que orientou o objetivo do nosso artigo. A atuação da curadoria indígena no cenário da arte brasileira, pela metáfora da cura das feridas coloniais⁴, reconstitui e retomam narrativas, visualidades e memórias ancestrais, que estavam ocultas tanto em espaços públicos nas cidades, quanto em instituições oficiais como museus, galerias de arte e centros culturais. No âmbito de diversas exposições e curatorias indígenas ou compartilhadas com curadores não indígenas, por iniciativa de

⁴ Figura de linguagem para falar metaforicamente das marcas que os sofrimentos deixaram na memória dos povos subjugados pela colonização.

agentes indígenas ou a convite da instituição ou, ainda, em parceria entre artistas indígenas e não indígenas, destacamos, para reflexão nesse artigo, as seguintes exposições: *Véxoa: Nós sabemos* (2020) na Pinacoteca de São Paulo; *Dja Guata Porã - Rio de Janeiro indígena* (2017), no MAR – Museu de Arte do Rio e *CURA - Circuito Urbano de Arte* (2020), festival de arte urbana em Belo Horizonte (MG).

FURAR a bolha

A gente é capaz de entrar nestes espaços e falar sobre isto. Nós temos propriedade para falar e fazer, furar a bolha. [...] Minha passagem de curadoria é adentrar nos espaços do colonizador e furar esta bolha. Nós estamos fazendo.

Kássia Borges, PINA LIVE, 2021, s/p.

Entrar nas instituições de arte, nos museus e galerias, “adentrar nos espaços do colonizador e furar esta bolha”, como declarou Kássia Borges, na *Live Curando com a arte*, “é uma das dimensões da arte indígena hoje”. Furar a bolha ou cruzar a fronteira da diferença e falar de dentro do espaço do colonizador. Isso não quer dizer que os muros tivessem sido quebrados ao lance de machado e nem que a entrada tivesse sido concedida num ato de reconhecimento e concessão. Sandra Benites lembrou que sua participação na curadoria coletiva, da Exposição *Dja Guata Porã - Rio de Janeiro indígena* (sobre a qual falaremos abaixo), no Museu de Arte do Rio, em 2017, demandou uma “negociação constante”. Do ponto de vista da instituição, Guedes e Bessa (2020, p. 90) mostram que “construir algo novo, para ser comunicado coletivamente, possibilita aos museus se tornarem zonas de contato, de transações culturais, na ideia de subverter a lógica colonial”.

Os estudos pós-coloniais e o pensamento decolonial têm levado as instituições de arte à uma revisão nos acervos com novas aquisições, bem como na expografia e práticas curatoriais. Para Pitman (2020, p. 56-57), no entanto, uma curadoria “realmente decolonial”, em nível institucional, precisa facilitar as condições para não apenas um “tornar visível”, mas um “tornar presente”. O deslocamento de “tornar presente” acontece quando se “cede poder interpretativo dos curadores institucionais a atores não institucionais”.

Nesta dimensão “realmente decolonial”, temos presenciado algumas ações orientadas por princípios questionadores das tradicionais práticas que negligenciaram a produção artística dos grupos colonizados. A negociação entre as instituições, através de suas equipes técnica e curatorial, com os ativistas artistas e curadores indígenas, tem acontecido com frequência nos últimos tempos, conforme declaração de Naine Terena (PINA LIVE, 2020), embora a “compreensão por parte dos não indígenas nem sempre acontece”, diz ela. Terena considera que, se a experiência do ser indígena, do seu universo artístico e cosmológico, é algo que está impregnado na obra, os artistas indígenas não querem e não podem ser categorizados por antropólogos, historiadores da arte, artistas ou outros profissionais não indígenas em relação a suas obras. “Quem pode falar sobre a arte indígena são os próprios artistas indígenas, não é falar ‘dos’ ou ‘pelos’ artistas indígenas, mas falar ‘com’, numa relação dialógica”, reafirma Terena.

De fato, as instituições de arte no Brasil vêm repensando seus acervos, modos de exibir e narrar a história da arte, promovendo encontros com intelectuais e artistas indígenas e exposições com a participação de curadorias indígenas. Em 2020, para marcar seu 115º aniversário, a Pinacoteca de São Paulo apresentou uma nova forma de expor seu acervo, com o objetivo declarado de “evidenciar e de minorar algumas omissões das narrativas hegemônicas, como a sub-representação de mulheres, de artistas afro-brasileiros e indígenas”. (PINACOTECA, 2020, p. 7). A instituição reconhece que, “frente aos debates urgentes fomentados, hoje, pelas teorias pós-colonialistas e por ativismos diversos”, é preciso “olhar para o acervo histórico da Pinacoteca a partir de novas perguntas e interpretações”. Diante disso, a direção passou a reunir interlocutores externos para ajudarem “a pensar e a confrontar a estrutura do museu, o acervo e sua história, a reconhecer em que medida a instituição é, também, um espelho das relações sociais, econômicas, raciais e de gênero, e a propor estratégias de mudança.” (PINACOTECA, 2020, p. 15-16).

Nesse processo de mudança na Pinacoteca de São Paulo, Naine Terena, como convidada, teve atuação efetiva em reuniões, debates e seminários, para discutir essas questões. A Exposição *Véxoa: Nós sabemos* (2020), sob a curadoria exclusiva de Naine Terena, foi resultado dessa proximidade. Em diálogo com a instituição, através da sua equipe técnica, e com artistas indígenas, Terena criou um processo expositivo visto como um ponto de inflexão na curva tanto da arte brasileira como da própria arte indígena. Um dos critérios de seleção dos artistas

indígenas e suas poéticas para a exposição, usado pela curadora indígena, foi “a experiência do ser indígena com seu universo próprio e cosmológico” (TERENA, 2020, p. 15).

A mostra contou com a presença de 24 artistas ou coletivos indígenas, oriundos de diferentes regiões do país com poéticas e linguagens diversas que transitam entre pintura, escultura, desenho, vídeos, performances e instalações sonoras. Junto da arte indígena contemporânea, produzida por artistas reconhecidos internacionalmente ou por aqueles que têm emergido mais recentemente, vemos também o lendário artista e pajé Gabriel Gentil, destacando-se como um visionário inventor na criação de imagens indígenas. Há uma celebração especial feita pelos Pankarus, se apresentando com seus trajes e cantos na evocação de seu Praiás. *Véxoa: Nós sabemos* ainda inclui um número de trabalhos históricos ou outros, que poderiam ser previamente considerados como artesanato, como os objetos do povo Wauja (CATÁLOGO, 2020, p. 5). Nada está fora do escopo artístico. Tudo é apreciado na sua beleza estética.

Sem que a palavra *arte* constasse nas diferentes línguas indígenas, a arte, segundo Naine Terena (2020, p. 15), “é um elemento cultural imbuído na existência indígena [...] a instituição estética perpassa desde a produção de cestarias à construção de instalações nos dias de hoje.” Este foi o sentido de *Véxoa: Nós sabemos*. Para Terena (2020, p. 14), “... se buscarmos historicamente, o indígena sempre foi representado pelo olhar do outro, e sua arte minimizada à função utilitária, diante de um painel histórico que preferia se parecer mais com o mundo exterior do que com o interior”. Portanto, abandonar as classificações feitas por antropólogos, historiadores da arte, artistas ou outros profissionais não indígenas, requer a compreensão de que “quem pode falar sobre a arte indígena são os próprios artistas indígenas; não é falar ‘dos’ ou ‘pelos’ artistas indígenas, mas falar ‘com’, numa relação dialógica”.

Sandra Benites, por sua vez, foi nomeada em 2019 para integrar a equipe curatorial do MASP, tornando-se a primeira curadora indígena de um museu de arte no Brasil. Já, em 2017, Benites integrou uma equipe de curadores (José Ribamar Bessa, Pablo Lafuente e Clarissa Diniz, curadores não indígenas), a qual montou a exposição *Dja Guata Porã* que significa “caminhar bem e caminhar junto”, no MAR – Museu de Arte do Rio, para contar a história dos indígenas do Rio de Janeiro. (GUEDES; BESSA, 2020, p. 94). Concebida como uma articulação entre curadores não indígenas e curadoria indígena, e mais a

colaboração de representantes de diferentes comunidades indígenas, ligadas a movimentos sociais, a curadoria coletiva buscou o diálogo direto com as aldeias Guarani e Pataxó e com grupos indígenas da capital carioca. Sandra Benites fez a mediação com os indígenas convidados na sua língua guarani, sendo o aspecto linguístico, um dos tópicos da exposição que contou com a participação da Rádio Yandé (“Nós” em Tupi), criada em 2013 no Rio de Janeiro, por Anapuáka Muniz Tupinambá, Renata Tupinambá e Denilson Baniwa (GUEDES; BESSA, 2020, p. 108).

SAIR DA moldura

Fico honrada de poder trazer um pouco desses olhares, desse sentimento, para essa cena da arte urbana e principalmente para a paisagem de um lugar tão marcado historicamente por seus processos de colonização. Minas Gerais, como diz o nome, é um lugar muito marcado pela mineração, um lugar onde os nossos parentes indígenas têm a sua memória muito marcada por todo tipo de violência.

Daiara Tukano *apud* NOGUEIRA, 2020, s/p.

No campo das Artes Visuais, os museus representam um lugar fundamental, atuando como uma moldura para o enquadramento das artes, embora a nova museologia e as poéticas contemporâneas venham revendo seus acervos e modificando as tradicionais formas de exposição, rejeitando a parede como único suporte de exibição e admitindo interações de toque e manipulação entre obra e público. Contudo, a instituição ainda é um espaço legitimado e legitimador da arte e, como mostramos anteriormente, esse lugar consagrado vem sendo ocupado e ressignificado pelas mãos de curadoras indígenas e não indígenas pautados por narrativas contra hegemônicas, especialmente na última década, a que Jaider Esbell (2021) chama de “década da arte indígena contemporânea”.

A arte indígena contemporânea participa, igualmente, do movimento artístico, que vem rompendo com o enquadramento dos museus, ao acionar novos veículos de difusão e outros formatos para a relação obra/público por meio de apresentação de verbos-visuais, mídias digitais e ocupação dos espaços urbanos. São formatos que rompem as molduras que enquadram e aprisionam as imagens, a arte e a curadoria. Nesse movimento de “mundanização da arte” (OLIVEIRA, 2012, p. 137), o fenômeno crescente da arte indígena contemporânea ocupa e ressignifica, cria tentáculos e percorre os mais diversos espaços urbanos e virtuais.

Dentre as inúmeras iniciativas realizadas por artistas e curadores indígenas contemporâneos que atuam nesse contexto de diluição das fronteiras e dicotomias do que está dentro ou fora das galerias/museus, citamos *CURA - Circuito Urbano de Arte*, o maior festival de arte pública de Minas Gerais, inaugurado em 2017.⁵ Para a 5ª edição do festival, *CURA 2020*, a curadora indígena Arissana Pataxó e a artista visual em multi-linguagens, afrodescendente, Domitila de Paulo, foram convidadas para integrar a comissão curadora, juntamente com as criadoras do festival – Janaína Macruz, Juliana Flores e Priscila Amoni. Em vídeo documentário, Arissana Pataxó reflete que através do *CURA* é possível “pensar outras perspectivas do que seria a arte, estratégias de inserção de atores indígenas e negros nas curadorias”. Para a curadora e diretora artística Janaina Macruz é “muito simbólico” expandir a curadoria com o intuito de “trazer outros caminhos”. (MINIDOC CURA, 2020).

Para nós, esses outros caminhos acontecem tanto através dos novos agentes atuando como curadores, como as curadoras Arissana Pataxó, Naine Terena e Sandra Benites, quanto pelo fato da exposição da arte sair dos espaços privados da instituição. A abordagem das obras/instalações que veremos a seguir insere a dimensão do espaço urbano na produção da arte indígena contemporânea. Ao nos apropriarmos das reflexões de Sônia Castillo (2014, p. 32), podemos afirmar que a curadoria indígena contempla a prática e a poética curatorial e expositiva como veículo, “articulador e/ou propagador de objetos, lugares, conceitos e/ou sujeitos”.

Em 2020, como parte da programação da exposição *CURA Circuito Urbano de Arte*, a cidade de Belo Horizonte recebeu pela primeira vez esculturas públicas e intervenções urbanas produzidas por artistas indígenas. (ALVES, 2020). Além da curadora, participaram do *CURA 2020* Denilson Baniwa (Barcelos/AM) e Célia Xakriabá (São João das Missões/MG), que integraram com os artistas não-indígenas Randolpho Lamonier (Contagem), Ventura Profana (Salvador) e Cólera e Alegria (diversos/Brasil), o grupo que assinou a instalação *Bandeiras na janela*, em um antigo prédio no centro da cidade de Belo Horizonte (BENITES, 2020). Daiara Tukano, do povo Tukano, ativista dos direitos indígenas, comunicadora e artista visual graduada pela Universidade de Brasília (UNB), realizou o maior mural de arte contemporânea do mundo. Chamado também de “arte de empena”, a

⁵CURA - Circuito Urbano de Arte. Disponível em <<https://cura.art/>>. Acesso em 07 de set. 2021.

pintura de Daiara ocupou uma parede de 1.0054,9 m², uma obra de 48 metros de altura por 28 de largura, em cores vibrantes. Nas palavras de Daiara Tukano, “a grande mãe, que segura nos braços o seu filho, e esse filho é o rio menino, as matas são as mães dos rios. Aqui os parentes Crenaques falam do Rio Doce como seu professor, seu avô que nasceu antes, mas até os avós um dia também foram meninos”. Para Daiara, “A arte também é um espaço de somar à resistência, à luta, aos sentimentos dos povos indígenas, e espero que cada vez mais tenham parentes indígenas ocupando todos os espaços, principalmente os espaços da arte, que sempre foram negados a nós”. E acrescenta: “Esses espaços estão começando a se abrir e mais parentes estão circulando”. (NOGUEIRA, 2020).

Outra intervenção indígena importante no CURA 2020 foi a instalação da obra *Entidades* de Jaider Esbell, duas serpentes infláveis de cerca de 40 metros, exposta no viaduto Santa Tereza, trazendo a simbologia da cura. No xamanismo indígena, a serpente é considerada um “animal de poder” e está presente como força de cura, regeneração e transformação, com capacidade de “comer as doenças” mais graves que acometem o ser humano (ALVES, 2020). A obra *Entidades* de Jaider Elbell volta a ser exposta em outros eventos. Foi instalada em agosto de 2021 e ficará em cartaz até janeiro de 2022 na *Trienal Frestas*, no Sesc Sorocaba, exposição que adotou uma perspectiva pautada na cosmovisão decolonial com a temática *O rio é uma serpente* (GARCIA, 2021). Em setembro desse mesmo ano, na *34ª Bienal de São Paulo - Faz escuro mas eu canto*⁶, duas serpentes de 24 metros de comprimento flutuam no lago do Parque Ibirapuera, em posição de ataque, “prontas para dar um bote em Pedro Álvares Cabral”, como comenta o artista. “O Brasil não foi descoberto, ele foi invadido e continua sendo saqueado. Nós, povos indígenas, nos defendemos de todas as formas, e agora chegamos no campo da arte com argumentos elaborados para tratar destas questões”, completa Esbell.⁷ Além dessa instalação, Jaider Esbell também realiza a performance *A Bienal dos Índios*, na entrada principal do Pavilhão, reivindicando o espaço da Bienal para a arte indígena contemporânea.

Para finalizar esse item que tratou da arte urbana praticada por artistas indígenas, citamos uma obra de Sallisa Rosa, em Belo Horizonte. Entre 2018 e

⁶ Cf. <<http://34.bienal.org.br/>>. Acesso em 07 de set. 2021.

⁷ Cf. <<https://www.facebook.com/MAMoficial/>>. Acesso em 10 de set. 2021.

2019, a artista indígena foi selecionada para a 7ª edição da Bolsa Pampulha, que tem o objetivo de fortalecer a produção e a pesquisa em Artes Visuais. O trabalho de Sallisa transita entre temas que perpassam a questão identitária a partir da fotografia de indígenas urbanos, feminismo e descolonização. Como proposição artística e política, Sallisa Rosa fez uma intervenção artística em um terreno baldio situado ao lado do Museu de Arte da Pampulha, intitulado *Horta de mandioca*. De acordo com Sallisa, “não são os indígenas que estão nas cidades, mas as cidades que se situam em territórios indígenas” (QUINTELLA, 2020). Em um ato de retomada e ocupação da terra ociosa, a artista realizou, coletivamente, a plantação de mandioca. Neste mesmo local, entendido pela artista como *Umuarama*, palavra da língua tupi, “local ensolarado onde se encontram os amigos, lugar de descanso”, o grupo de indígenas moradores de Belo Horizonte, voluntários no trabalho do plantio, participou de um almoço servido com peixe, milho, batata e pajuru, ao término da plantação. Nas palavras da artista, sua proposta responde a:

(...) uma divisão territorial originária, na qual existem os ‘povos do milho’, que habitam parte do que chamamos de América Latina; os ‘povos da batata’, que é o cultivo tradicional dos povos dos Andes; e os ‘povos da mandioca’, que são os povos originários do Brasil e região. ‘Acredito essa ser a divisão indígena deste território *Abya Yala* (nome indígena para América)’ (QUINTELLA, 2020, s.p).

Numa proposta que dialoga com a intervenção realizada por Sallisa Rosa, Denilson Baniwa realizou durante a exposição *Véxoa: Nós sabemos* (citada acima) a performance e instalação *Nada que é Dourado Permanece 1 - Hilo*. Na transmissão ao vivo no Canal do Youtube da Pinacoteca de São Paulo⁸, nas imagens captadas pelas câmeras de segurança da instituição, é possível acompanhar o processo de plantio e semeadura de flores, ervas medicinais e pimenteiras no “território” externo da Pinacoteca entre as fissuras do solo, onde pequenas frestas de terra se abrem em meio à pavimentação de concreto. A ação foi iniciada no dia 2 de setembro de 2020, data em que o incêndio do Museu Nacional completava dois anos.

⁸ Cf. <<https://www.youtube.com/watch?v=IYghxWvCnWU>>. Acesso em 07 de set. 2021. A obra pode ser também acompanhada pelo canal de Denilson Baniwa: https://www.youtube.com/watch?v=A_8r7P_Lya0. Acesso em 0 de set. 2021.

RECONFIGURAR OS espaços

A gente quer estar ocupando, porque sabemos que a gente tem plena capacidade de fazer parte, propondo que os indígenas vieram para ficar e querem ficar num patamar de igualdade (Jaider Esbell, apud MINIDOC CURA, 2020).

Jaider Esbell *apud* MINIDOC CURA, 2020, s/p.

As lutas dos povos originários contra o capital ainda é uma realidade no Brasil. Mas o cenário mudou. Hoje, indígenas são atuantes no mundo das artes, das letras, da ciência e da política, fora das aldeias ou no limiar, entre a cidade e a floresta. Nesse novo cenário, a arte indígena saiu dos lugares a que estava confinada, no sistema da arte ocidental. Antes, interesse de colecionadores ou restrita aos Museus de Etnografia, aos antropólogos, ativistas e artistas que promovem a arte indígena, hoje ela é vista em diversas galerias e museus, como arte pública nas ruas da cidade ou no mundo virtual, levada pelo próprio indígena artista.

A crítica de arte, nas últimas décadas, junto aos estudos pós-coloniais e decoloniais passou a olhar para a arte dos “outros”. Como afirma Belting (2012), se a História da Arte foi sempre europeia, ela vem sendo reescrita e ampliada por todos aqueles que não se sentem representados por ela. Há pouco mais de vinte anos, ao tomar contato com artes não ocidentais nas exposições e feiras de arte, (no ano de 1998, os anunciantes da Feira de Arte de Colônia na Alemanha anunciaram que aceitariam artes vindas da África; ao mesmo tempo, divulgou-se que um nigeriano foi escolhido como administrador da futura Documenta em Kassel; o Museu Guggenheim de Nova York apresentou duas exposições chinesas, entre outros exemplos), Belting (2002, p. 168) diz que se viu diante de um “pluralismo” que causava “fortes reações em nossa cena artística”.

Após essa “descoberta” e passada a fase das inquietações iniciais, diversos teóricos e críticos de arte, como o alemão Hans Belting (2006a; 2006b; 2012), a francesa Anne Cauquelin (2005), os brasileiros Cristina Freire (2000) e Tadeu Chiarelli (2009), entre outros, passaram a questionar, a partir da análise de poéticas contemporâneas, a relação de “dependência” da arte a um espaço institucional considerado sagrado e legitimador daquilo que consensualmente seria entendido como arte. Dependência essa que vem borrando paulatinamente as

fronteiras do saber, criando novas bases intelectuais e estéticas para que museus, galerias e espaços institucionalizados de arte passem por processos de dessacralização e deixem de ser os únicos detentores do acontecimento artístico e da experiência estética.

Ademais, as exposições, obras, performances e curadorias, discutidas ao longo desse artigo, são manifestos visuais que convocam o (re) pensar dos repertórios que foram silenciados na história da arte brasileira, através da construção de novas narrativas, agentividades e visualidades essencialmente decoloniais. As obras e curadorias de artistas indígenas contemporâneos extrapolam as camadas teóricas e se materializam na retomada de outros territórios. Na história do Brasil, as “feridas coloniais”, sofridas pelas populações indígenas, bem como pela população negra, são profundas e clamam por reparações. Portanto, um movimento decolonial nas artes opera com elementos simbólicos que procuram, por um lado, dismantelar o mito ocidental da arte e da estética. Ao considerarmos o pensamento de Mignolo (2010, p. 10-25), podemos concluir que o trabalho da arte e da curadoria indígenas busca fazer pressão para lograr a decolonização da história e da crítica de arte, afastando-se da estética eurocêntrica ou etnocêntrica e aproximando-se da “estesia”, que valoriza todos os sentidos, que libera e torna visíveis as subjetividades indígenas e os diversos modos de expressão artística.

187

Falar em decolonialidade no campo das artes, portanto, é pensar em experiências que contemplem outras vozes, visualidades e linguagens fora dos cânones, fora da estética colonialista, elaboradas e portadas pelos corpos das populações que sofreram a dominação e a exclusão coloniais. A perspectiva curatorial que acolhe valores, celebrações, cosmovisões das comunidades indígenas, com protagonismos indígenas, constitui, a nosso ver, uma experiência decolonial, possibilita a ocupação de espaços antes hegemônicos e reconfigura futuros possíveis. Ao abordarmos as práticas de curadorias indígenas, a intenção foi a de pôr em evidência posturas, posicionamentos políticos, artísticos e poéticos, horizontes e projetos de curar, resistir, transgredir, intervir, insurgir, criar e incidir, numa práxis decolonial. Como bem afirma Catherine Walsh (2013, p. 25), “O decolonial denota um caminho de luta contínua no qual se pode identificar, visibilizar e alentar lugares de exterioridade e construções alternativas.”

Conforme Adolpho Achinte (2009, p. 86), “a arte como sistema de interpretar, representar, compreender, imaginar, simbolizar e problematizar o mundo nos remete ao projeto moderno / colonial em que se estabeleceram categorias do que poderia ou não ser considerado arte.” Nesse universo de criatividade, as produções dos povos indígenas ficavam à margem ou, quando não, à reboque da aceitação e das interpretações das tendências artísticas oficiais, das correntes de pensamento e dos circuitos do mercado de arte. No entanto, a arte indígena contemporânea, insurgente, decolonial, “desobediente”, vem rompendo o circuito do campo artístico tradicional, nos últimos anos, através de curadorias e da ocupação no mundo artístico global, que extrapola os tradicionais espaços oficiais de arte. Com efeito, se uma das funções da arte colonialista foi a de afetar os sentidos, as emoções e o intelecto, então, uma arte decolonial veiculada pela arte indígena e suas experiências curatoriais questiona as marcas da colonização (o extermínio pela morte, a exclusão pelo apagamento da cultura, a escravidão e o roubo), presentes nas feridas coloniais, psicológicas e emocionais, não cicatrizadas ainda hoje.

REFERÊNCIAS

ACHINTE, Adolpho Albán. Artistas indígenas y afrocolombianos entre las memorias y las cosmovisiones. In: MIGNOLO, Walter. (org.) *Arte y estética en la encrucijada decolonial*. Compilado por Zulma Palermo. Buenos Aires: Del Signo, 2009. Disponível em

https://moarquench.files.wordpress.com/2017/08/alban_artistasafrocolombianos_arteyestetica.pdf Acesso em 08 jun. 2021.

ALVES, Renata. Pela primeira vez na história, Belo Horizonte receberá uma escultura urbana feita por um artista indígena. Revista Use. 23 de setembro de 2020. Disponível em <<http://www.revistause.com.br/pela-primeira-vez-na-historia-belo-horizonte-recebera-uma-escultura-urbana-feita-por-um-artista-indigena/#:~:text=Sobre%20o%20Cura%202020&text=E%20ela%20est%C3%A1%20intensa.,nomes%20por%20tr%C3%AAs%20de%20tudo>>. Acesso em 07 de set. 2021.

BELTING, Hans. O fim da história da arte: uma revisão dez anos depois. São Paulo: Cosac & Naify, 2006a.

BELTING, Hans. Arte Contemporânea e o Museu na Era Global. Fórum Permanente de Museus, 2006b. Disponível em:

<http://www.forumpermanente.org/en/journal/articles/contemporary-art-and-the-museum-in-the-global-age>. Acesso em: 23 de ago. 2021.

BELTING, Hans. *Arte híbrida? Um olhar por trás das cenas globais*. Arte & Ensaios. Rio de Janeiro, n.9, 2002, pp. 167-175. Disponível em: <https://www.ppgav.eba.ufrj.br/wp-content/uploads/2012/01/Arte-h%C3%ADbrida-Um-olhar-por-tr%C3%A1s-das-cenas-globais-Hans-Belting.pdf> Acesso em 25 de ago. 2021.

BELTING, Hans. *O fim da história da arte*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Cosac Naif, 2012.

BENITES, Sandra. Live, Transformando, ocupando e criando novas narrativas/CURAS NA JANELA. YouTube. Publicado em 29 de setembro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=P6J815SyTGo>. Acesso em 17/08/2021.

CASTILLO, Sonia Salcedo Del. *Arte de Expor. Curadoria como Expoesis*. Rio de Janeiro: Nau, 2014.

CATÁLOGO. *Véxoa: Nós sabemos*. (Curadoria Naine Terena). São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2020.

CAUQUELIN, Anne. *Arte contemporânea: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CHIARELLI, Tadeu. Considerações sobre arte contemporânea e instituições: três obras que mudaram a forma de ver e entender a arte brasileira atual. In Continuum Itaú Cultural, 2009.

ESBELL, Jaider. Live: A década da arte indígena contemporânea 2. ABRILINDÍGENA 5. Rádio Yandê, 2021. Disponível em https://www.facebook.com/watch/live/?v=208756017022217&ref=watch_permalink. Acesso em 07/09/2021.

FREIRE, Cristina. Do Perene ao Transitório na arte contemporânea: impasses. In Porto Alegre, Porto Alegre, v.11, n.20, p. 51-65, maio, 2000.

GARCIA, Giulia. Uma trienal em curso, 18 de junho de 2021. Disponível em <https://artebrasileiros.com.br/arte/bienais/uma-trienal-em-curso/>. Acesso em 07 de set. 2021.

GUEDES, Leandro; BESSA, José Ribamar. Curadorias compartilhadas em exposições indígenas: o caso de Dja Guata Porã no Museu de Arte do Rio. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.14, n.1, p89-117, jan/jul.2020.

MIGNOLO, Walter. *Aiethesis Decolonial*. Calle 14. V. 4, nº. 4. Enero-junio 2010, p. 10-25.

MINIDOC CURA 2020, Cura Circuito de Arte Urbano, Youtube, publicado em 11 de novembro de 2020 Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=fjxCpeYcyHk>>. Acesso em 07 de set. 2021.

MUNDURUKU, Daniel. *Curso online*. Exposições de Arte Indígena e o processo educativo para a nova história do Brasil. São Paulo: Pinacoteca do Estado de São Paulo. Aula 3 24/06/2021.

NOGUEIRA, Lígia. “Conheça a autora do maior mural feito por artista indígena”. Disponível em <<https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/10/07/conheca-a-autora-do-maior-mural-feito-por-artista-indigena-do-mundo-em-bh.htm>>. Acesso em 07/09/2021.

OLIVEIRA, Luiz Sérgio. A mundanidade da arte. ARS (São Paulo), ano 10, n.20, 2012, p. 137-147. <https://www.revistas.usp.br/ars/article/view/64429>. Acesso em 15/08/2021.

PINACOTECA: acervo – guia de visitação. Coordenação Valéria Piccoli. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2020.

PINA LIVE. Conversa com Naine Terena. Publicada em 20 de junho de 2020. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=ze4i3Gznvg4>>. Acesso em 1º de set. 2021.

PINA LIVE. Curando com a arte indígena, com Arissana Pataxó, Sandra Benites, Fabiane Medina da Cruz, Kássia Borges, Naine Terena e Jamille Pinheiro Dias. Pinacoteca de São Paulo. 24 de fevereiro de 2021, Disponível em: <tps://www.youtube.com/watch?v=kx6V19GR2EY>. Acesso em 24 de fevereiro de 2021.

PITMAN, Thea. Curadoria indígena e comunalidade coeva. LugarComum, RiodeJaneiro, n.59,dez/jan.de2020, p. 54-83.

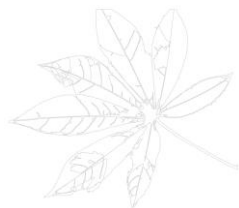
QUINTELLA, Pollyana. Caminhar bem, caminhar junto. Publicado em 4 de março de 2020. Disponível em <<https://revistacontinente.com.br/edicoes/231/sallisa-rosa>>. Acesso em 07 de set. 2021.

TERENA, Naine. *Véxoa: Nós sabemos*. In: CATÁLOGO *Véxoa: Nós sabemos*. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2020, p. 11-24.

WALSH, Catherine (Ed.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

Artigo Recebido em: 17 de agosto 2021

Artigo Aprovado em: 05 de dezembro de 2021



O BRASIL DE BOLSONARO: breves considerações sobre o nacionalismo e a identidade nacional brasileira

BOLSONARO’S BRAZIL: A brief examination of Brazilian nationalism and national identity

EL BRASIL DE BOLSONARO: Un breve examen del nacionalismo y de la identidad nacional brasileña

Valéria Regina Zanetti¹ & Rafael Lalli²

Resumo: Este artigo propõe algumas reflexões acerca dos conceitos de identidade nacional e nacionalismo no Brasil do governo de Jair Bolsonaro. Busca-se compreender as noções de “identidade” e “nação” do bolsonarismo e como elas se projetam na prática. Para tal, foram estudados a proposta de plano de governo apresentada pela chapa bolsonarista nas eleições de 2018 e as falas de membros do gabinete de Bolsonaro proferidas durante a reunião ministerial de 22 de abril de 2020. Esses dados foram analisados à luz do processo histórico de formação do Brasil e de conceitos como “identidade”, “nação”, “Estado-nação”, “nacionalismo”, “raça” e “racismo estrutural” nas teorias dos filósofos Zygmunt Bauman e Silvio Luiz de Almeida. Observou-se que o nacionalismo bolsonarista internaliza não só as contradições ideológicas

¹ Valéria Regina Zanetti possui doutorado em História Social pela PUCSP (2008). Atuou como professora dos cursos de licenciatura em História e Geografia (1995-2021) e do Programa de Mestrado e Doutorado em Planejamento Urbano e Regional da Universidade do Vale do Paraíba (UNIVAP) (2008-2021). Participa do Observatório da Paisagem (IPHAN, UNIVAP, UNITAU). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2968-9342>. E-mail: vzanetti@univap.br.

² Rafael Lalli é estudante e pesquisador da Universidade do Vale do Paraíba, cursando Jornalismo na Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas e Comunicação. Orcid: 0000-0002-3085-474X. E-mail: raffa.lalli@yahoo.com.br.

advindas da ordem global neoliberal vigente como acentua, na prática, o domínio das relações históricas permeadas pelas desigualdades sociais.

Palavras-chave: Identidade nacional; Nacionalismo; Racismo estrutural.

Abstract: This article proposes a few reflections upon the concepts of national identity and nationalism in Brazil under Bolsonaro's rule. It seeks to understand bolsonarism's notions of "identity" and "nation" and how they are acted upon. To this aim, data was collected from the government plan presented by the bolsonarist ticket in the 2018 presidential elections and from speeches made by some of Bolsonaro's ministers during the cabinet meeting of April 22nd 2020. These data were analyzed in light of Brazil's historical formation process and through concepts such as "identity", "nation", "Nation state", "nationalism", "race" and "structural racism" in the theories of philosophers Zygmunt Bauman and Silvio Luiz de Almeida. The results of these observations show that bolsonarist nationalism internalizes new ideological contradictions which arise from the current neoliberal global order whilst also emphasizing, in practice, the domination of historical relations of social inequality.

Keywords: National identity; Nationalism; Structural racism.

192

Resumen: Este artículo propone algunas reflexiones sobre los conceptos de identidad nacional y nacionalismo en Brasil bajo el gobierno de Jair Bolsonaro. Se busca comprender las nociones de "identidad" y "nación" del bolsonarismo y como ellas se proyectan en práctica. Para ello, se estudiaron la propuesta de plan de gobierno presentada por el boleto electoral bolsonarista en las elecciones de 2018 y los discursos de miembros del gobierno de Bolsonaro en la reunión ministerial del 22 de abril de 2020. Se analizó estos datos a la luz del proceso histórico de formación del Brasil y de conceptos como "identidad", "nación", "Estado nación", "nacionalismo", "raza" y "racismo estructural" en las teorías de los filósofos Zygmunt Bauman y Silvio Luiz de Almeida. Se observó que el nacionalismo bolsonarista interioriza las contradicciones ideológicas que surgen del nuevo orden global neoliberal mientras que también enfatiza, en práctica, la dominación de relaciones históricas de desigualdad social.

Palabras clave: Identidad nacional; Nacionalismo; Racismo estructural.

INTRODUÇÃO: O problema da "identidade" e da "nação"

Em 2018, o candidato de extrema-direita Jair Messias Bolsonaro (à época filiado ao Partido Social Liberal [PSL], hoje sem partido) venceu as eleições

presidenciais brasileiras com 55,13% dos votos válidos no segundo turno. Sua coligação tinha o lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, e sua proposta de governo prometia “devolver o país aos seus verdadeiros donos: os brasileiros” (TSE, 2018, p. 2). Mas o que é, efetivamente, esse “Brasil” que está acima de tudo? E quem são os “brasileiros” a quem se pretende devolvê-lo?

Para alguns, essas questões podem parecer um “não-problema”, dada a aparente obviedade de suas respostas. O “Brasil”, para quem expressa essa visão, pode ser entendido como a massa de terra delimitada por suas fronteiras com seus vizinhos sulamericanos a norte, oeste e sul, e pelo Oceano Atlântico ao leste. Os brasileiros são todos aqueles que habitam esse espaço. Por esse raciocínio, esses seriam fatos dados da nossa realidade, facilmente constatáveis através da observação direta.

Mas, com um olhar mais apurado, podemos começar a encontrar alguns problemas nessas asserções. O filósofo e sociólogo Zygmunt Bauman inicia o livro “Identidade” (2005) falando sobre o seu próprio processo de reflexão sobre a sua identidade nacional. Bauman viu-se na condição de “expatriado” ao ter de deixar a Polônia onde nascera para ir morar no Reino Unido: como consequência, não se sentia propriamente britânico, nem tampouco polonês. O que ele “era”, então?

Confrontado com esse dilema, Bauman observou que a questão da identidade representa um exercício intimidador de “alcançar o impossível”, pois implica em “tarefas que não podem ser realizadas no ‘tempo real’, mas que serão presumivelmente realizadas na plenitude do tempo – na infinitude” (BAUMAN, 2005, p. 16-17). Também o conceito de nação enfrenta o problema de precisar continuamente se produzir e reforçar “porque sua unidade e sua coerência estão sob constante ameaça” (BAUMAN, 2001, p. 226), dada a natureza “‘porosa’ e ‘subdefinida’” das suas “características de constituição” (IDEM, p. 225).

Tais problemáticas também estão presentes na identidade nacional brasileira, como em qualquer configuração identitária nacional. Afinal, o que define o Brasil não parece ser exclusivamente a sua extensão territorial: há instituições, símbolos e ideias que também o caracterizam. E como se constituíram essas instituições? Como se definiram esses símbolos? Como se alcançaram essas ideias? Poderíamos questionar: para ser reconhecido como um “nacional brasileiro”, basta residir no espaço entre as linhas imaginárias que supostamente “delimitam” o Brasil, ou é preciso obter o reconhecimento de uma

entidade de poder – um “Estado nacional” – que confere a “nacionalidade brasileira”? E quais são os critérios usados por esse Estado para conferir o *status* de nacional a uns e negá-lo a outros? E ainda: a “identidade nacional brasileira” é a mesma para todos – ela garante direitos, deveres, proteções e vivências de maneira homogênea –, ou ela carrega em si uma carga simbólica, uma história de ideias, que geram diferentes “categorias” de brasileiros?

Levantar esses questionamentos significa entender que um projeto político que se propõe nacionalista, como o de Bolsonaro, não faz simplesmente o resgate de um fato dado – a nação e a identidade nacional daqueles que a compõem –, mas dialoga com um processo de construção histórico desses conceitos dentro de uma sociedade e com o discurso que ela produziu sobre si mesma. Esse artigo versa sobre as concepções de identidade nacional brasileira e nacionalismo no projeto político do governo de Jair Messias Bolsonaro e apresenta uma análise acerca do diálogo que esse projeto faz com a percepção que a sociedade brasileira tem de si.

METODOLOGIA

194

Para produzir esta pesquisa, foram estabelecidos três objetivos principais que se interconectam: (1) discorrer acerca dos conceitos de “identidade”, “nação” e “nacionalismo” de maneira ampla; (2) compreender o processo histórico de produção desses elementos no contexto social brasileiro; e (3) entender a maneira pela qual o projeto político do governo de Jair Messias Bolsonaro utiliza e transforma esses elementos para dialogar com a sociedade brasileira.

Foi realizada uma pesquisa documental, apresentada na seção “Bolsonarismo”, com o propósito de compreender os conceitos de “identidade nacional brasileira”, “nação” e “nacionalismo” no projeto político bolsonarista. As principais fontes para a coleta dessas informações foram: (1) a proposta de plano de governo apresentada pela coligação de Bolsonaro junto ao Tribunal Superior Eleitoral (TSE), intitulada “O caminho da prosperidade: proposta de plano de governo” (TSE, 2018); e (2) o vídeo da reunião ministerial de 22 de abril de 2020 (CNN BRASIL, 2020), divulgado pelo Supremo Tribunal Federal (STF) no dia 22 de maio do mesmo ano como parte do inquérito deflagrado pela Corte para investigar as denúncias de interferência indevida na Polícia Federal por parte do Presidente Bolsonaro (STF, 2020).

No caso da proposta de governo, foram observadas as definições apresentadas no projeto para ideias como “nação” e “liberdade”, além dos diagnósticos feitos no documento acerca dos problemas do país nas áreas de economia e segurança pública e as propostas concebidas para solucioná-los. Quanto ao vídeo da reunião ministerial, foram recortadas para análise falas do então ministro da Educação, Abraham Bragança de Vasconcellos Weintraub; do ministro do Meio Ambiente, Ricardo de Aquino Salles; da ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damares Regina Alves; e do próprio presidente Bolsonaro. O objetivo foi compreender como a ideologia nacionalista do governo bolsonarista se articula por meio dos projetos e discursos que os membros do seu gabinete ministerial apresentam em suas respectivas pastas.

Em seguida, nas seções “Discussão e conceitos” e “Conclusão”, foi feita uma análise dessas informações à luz de conceitos teóricos e dos processos histórico-sociais de formação da “nação brasileira”. Para esta etapa foram desenvolvidas uma pesquisa bibliográfica e uma pesquisa documental adicional. Utilizou-se dos conceitos do filósofo e sociólogo Zygmunt Bauman (2001, 2005, 2010) de “identidade”, “comunidade”, “nação”, “Estado-nação”, “nacionalismo” e “globalização”; e dos conceitos de “nação”, “Estado-nação”, “nacionalismo”, “neoliberalismo”, “raça” e “racismo estrutural” do filósofo Silvio Luiz de Almeida (2020). Os processos histórico-sociais de formação da identidade nacional brasileira e do Estado-nação brasileiro apresentados nessa pesquisa foram baseados nos estudos do historiador Eric Hobsbawm (1977), dos autores do livro “Economia Brasileira” (LACERDA et al., 2018), da historiadora e antropóloga Lilia Schwarcz (1994) e de Silvio Luiz de Almeida (2020). Os documentos adicionais levantados para o desenvolvimento dessa etapa da pesquisa foram o “Estatuto do Índio” (Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973) e manifestações formais e notas técnicas da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

195

BOLSONARISMO: O lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” como proposta de governo

A proposta de governo da coligação “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, encabeçada por Jair Bolsonaro, afirma em sua introdução que sua prioridade é a construção de um “Brasil livre” (TSE, 2018, p. 2). Para tal, afirma-

se que será feito “um governo que defenda e resgate o bem mais precioso de qualquer cidadão: a Liberdade. Um governo que devolva o país aos seus verdadeiros donos: os brasileiros” (IDEM). Apoiá-se, portanto, no binômio “liberdade e nação”.

Em seus “Valores e Compromissos”, o documento explica o que entende por liberdade: “as pessoas devem ter liberdade de fazer suas escolhas e viver com os frutos dessas escolhas. (...) Os frutos materiais dessas escolhas, quando gerados de forma honesta em livre iniciativa, têm nome: *propriedade privada!* (...) São os frutos de seu trabalho e de suas escolhas! São sagrados e não podem ser roubados, invadidos ou expropriados!” (TSE, 2018, p. 4).

O conceito de nação expresso no documento embasa-se na ideia de um conjunto de indivíduos. Promete-se fazer um governo no qual “haverá estabilidade, riqueza e oportunidades para todos tentarem buscar a felicidade da forma que acharem melhor. (...) Liberdade para as pessoas, individualmente, poderem fazer suas escolhas” (TSE, 2018, p. 5). Tal liberdade deve se apoiar no valor de “uma Nação fraterna e humana, com menos excluídos” (IDEM). Assim, “qualquer forma de diferenciação entre os brasileiros não será admitida” (IDEM, p. 6).

Em relação à economia, o documento diagnostica a crise pela qual o país passa como sendo fruto do governo de “corruptos e populistas” que “nos legaram um déficit primário elevado, uma situação fiscal explosiva, com baixo crescimento e elevado desemprego” (TSE, 2018, p. 13). Em seguida, especifica: “o problema é o legado do PT de ineficiência e corrupção” (IDEM, p. 14). O resultado teria sido que “a administração pública inchou de maneira descontrolada”, levando a “um setor público lento, aparelhado, ineficiente e repleto de desperdícios” (IDEM, p. 54). A solução para esse problema seria realizar o “enxugamento do Estado” (IDEM, p. 53), a ser concretizado por meio de medidas como “controle dos gastos” (p. 55), “redução das despesas com juros” (p. 56), “reforma da previdência” (p. 57), “reforma tributária” (p. 58), “independência do Banco Central” (p. 59), “privatizações e concessões” (p. 61 - 62), e a “modernização da legislação trabalhista” (p. 64).

Na área de segurança, o documento afirma que o problema da violência é resultado direto de governos de esquerda, dizendo que “onde participantes do

Foro de São Paulo³ governam, sobe a criminalidade” (TSE, 2018, p. 27) e concluindo que “os números comprovam que o extermínio de brasileiros é realizado pelos criminosos” (IDEM, p. 32). Para lidar com a questão, propõe-se medidas como: “prender e deixar preso”, acabando com o regime de progressão de pena; “reduzir a maioria penal para 16 anos”; “reformular o Estatuto do Desarmamento”, armando a população e tornando a segurança pública uma questão privada; aprovar o “excludente de ilicitude”, pelo qual policiais podem matar sem temer consequências judiciais; “tipificar como terrorismo as invasões de propriedades rurais e urbanas”; e “retirar da Constituição qualquer relativização da propriedade privada” (TSE, 2018, p. 32).

Como, no entanto, esses ideais e propostas têm efetivamente se articulado dentro do Governo Federal desde a eleição de Bolsonaro? Para compreender isso, é útil que tornemos nossa atenção ao vídeo da reunião ministerial de 22 de abril de 2020 divulgado pelo STF. A reunião aconteceu no contexto da crise sanitária e econômica provocada pela pandemia de COVID-19. Seu objetivo era, segundo o então ministro-chefe da Casa Civil, general Walter Souza Braga Netto⁴, realizar a “coordenação do plano” (CNN BRASIL, 2020, 0’49”) de enfrentamento à crise entre as diversas pastas do governo. A seguir, selecionamos as falas emitidas por alguns ministros durante a reunião que consideramos relevantes para o objeto desta pesquisa, em particular acerca da visão de membros do gabinete sobre a identidade nacional brasileira e o papel do Estado na estruturação da nação.

Nesse sentido, destacamos a fala do ministro do Meio Ambiente, Ricardo de Aquino Salles, sobre o enxugamento do Estado, especificamente em relação à questão da desregulamentação:

O que eu vou dizer aqui sobre o Meio Ambiente se aplica a diversas outras matérias. Nós temos a possibilidade nesse momento que a atenção da imprensa está voltada quase que exclusivamente pro COVID e daqui a pouco pra Amazônia (...). A oportunidade que nós temos que a imprensa tá nos dando um pouco de alívio nos outros temas é passar as reformas infralegais de desregulamentação, simplificação

³ O Foro de São Paulo é uma organização criada em 1990 que reúne partidos políticos e organizações de esquerda da América Latina.

⁴ O general Braga Netto deixou a Casa Civil em 29 de março de 2021 (sendo substituído pelo general Luiz Eduardo Ramos) e assumiu a chefia do Ministério da Defesa no dia seguinte (30/03/21), função que ainda exercia à época de conclusão desta pesquisa.

(...) e ir passando a boiada, e mudando todo o regramento e simplificando (...). Agora é a hora de unir esforços pra dar de baciada a simplificação regulatória que nós precisamos em todos os aspectos. (...) Tem uma lista enorme em todos os ministérios que têm papel regulatório aqui pra simplificar (CNN BRASIL, 2020, 23'52'' – 26'12'').

Mais adiante, a ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damares Regina Alves, reforça a importância do que ela chama de “valores” do governo bolsonarista na condução de políticas públicas. A ministra se embasa nessa premissa para defender a política indígena do governo:

Quando a gente fala de valores, eu quero dizer que nós estávamos sim no caminho certo. A gente não precisa reinventar muita coisa não. E eu quero citar aqui o exemplo da política indigenista como esse governo estava construindo. Todo mundo começou a dizer, a esquerda começou a falar, que o coronavírus iria dizimar os povos indígenas no Brasil. O primeiro óbito [só ocorreu] dia 12 de abril, sabe o que que é isso? A forma como nós estávamos conduzindo a política indígena no Brasil (CNN BRASIL, 2020, 72'45'' – 73'12'').

A ministra não chega a especificar de maneira explícita quais são os valores a que se refere. Porém, algum tempo depois, Bolsonaro se dirige a ela a fim de retomar a questão e enumerá-los: “quem não aceitar as minhas bandeiras, Damares – família, Deus, Brasil, armamento, liberdade de expressão, livre mercado – quem não aceitar isso está no governo errado” (CNN BRASIL, 2020, 93'26'' – 93'45'').

Ao receber a palavra, o então ministro da educação, Abraham Bragança de Vasconcellos Weintraub⁵, lançou uma série de questionamentos sobre as políticas da pasta de Damares. Embora não chegasse a se referir diretamente a ela ou ao ministério por ela encabeçado, Weintraub se referiu aos “povos indígenas” citados no discurso da ministra, sugerindo que a política indígena fosse uma forma de manutenção de “privilégios” estabelecidos por governos passados:

É um absurdo o que está acontecendo no Brasil. A gente está conversando com quem a gente tinha que lutar. A gente não está sendo duro o bastante contra os privilégios, contra o tamanho do Estado. (...) Odeio o termo povos indígenas, odeio

⁵ Weintraub deixou o Ministério da Educação em 19 de junho de 2020 em meio a uma investigação conduzida pelo STF e pela Polícia Federal sobre declarações feitas por ele no vídeo da reunião ministerial de 22 de abril, nas quais promove ataques contra os ministros da Suprema Corte.

esse termo. Odeio. Povos ciganos. Só tem um povo nesse país. Quer, quer, não quer, sai de ré. É povo brasileiro. Só tem um povo. Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô. Acabar com esse negócio de povos e privilégios. Só pode ter um povo (CNN BRASIL, 2020, 86'06'' – 86'53'').

A seguir, discutimos como as ideias e propostas elencadas no programa de governo de Bolsonaro e as falas dos ministros bolsonaristas – e do próprio presidente – se articulam com as noções de “identidade”, “nação” e “nacionalismo”.

DISCUSSÃO E CONCEITOS: Breves considerações sobre identidade, nação e nacionalismo

O sociólogo Zygmunt Bauman afirma que a identidade não pode ser compreendida de maneira estática e constante – pelo contrário, ela é um processo de construção, algo profundamente cambiante e incerto. Em suas próprias palavras,

[...] a “identidade” só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, um “objetivo”; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais – mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta (BAUMAN, 2005, p. 21 - 22).

Assim, entende-se que a identidade depende das “decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso” (BAUMAN, 2005, p. 17). Ela é um dispositivo *a posteriori* da escolha, e não um elemento *a priori*, mesmo que possa aparentar uma anterioridade – ou seja, ela é uma construção imaginária.

Bauman (2005) observa que o ser humano tem um desejo de “pertencimento” que está ligado à necessidade de conexão com o outro na forma da “comunidade”. De fato, o sociólogo indica que as comunidades são as “entidades” às quais as identidades se referem para se definir (BAUMAN, 2005, p. 17). A comunidade proporciona para os indivíduos um “*compleat mappa mundi*”: um mundo total, que oferece tudo de que se pode precisar para levar uma vida significativa e compensadora” (BAUMAN, 2001, p. 215). Dessa forma, ela os mune com as ferramentas que possibilitam a construção das suas identidades,

num processo que oculta a sua “condição precária”, ao produzir o sentimento de pertencimento.

Contudo, vale notar dois aspectos importantes das comunidades. O primeiro é que, tal qual as identidades, “todas as comunidades são *postuladas*: mais projetos que realidades, alguma coisa que vem *depois* e não *antes* da escolha individual” (BAUMAN, 2001, p. 212). Além disso, as identidades e comunidades são operadas por meio de mecanismos de inclusão e exclusão. Ou seja, o caráter excludente é intrínseco às formulações comunitárias: “uma ‘comunidade includente’ seria uma contradição em termos”, visto que “a fraternidade comunitária seria incompleta, talvez impensável, ainda que invejável, sem essa inclinação fraticida inata” (BAUMAN, 2001, p. 215).

Dentre as muitas configurações comunitárias possíveis, a comunidade étnica é a que melhor representa o ideal comunitário, pois “a ‘etnicidade’, ao contrário de qualquer outro fundamento da unidade humana, tem a vantagem de ‘naturalizar a história’, de apresentar o cultural como um ‘fato da natureza’, a liberdade como ‘necessidade compreendida (e aceita)’” (BAUMAN, 2001, p. 216).

É com base na ideia de comunidade étnica que se fundamenta a concepção de nação, cujos mecanismos de inclusão e exclusão se expressam na forma de concepções étnicas e raciais que sustentam a nacionalidade como uma espécie de “comunidade natural”. Nas palavras de Silvio Almeida (2020, p. 101), “a nação é constituída por uma tecnologia de poder que se apoia em raça e gênero para estabelecer hierarquias sociais”.

Contudo, sendo a nação “uma ‘comunidade imaginária’, porque existe como entidade conquanto seus membros ‘se identifiquem’ mental e emocionalmente como um corpo coletivo” (BAUMAN; MAY, 2010, p. 224), para que ela se firme, é preciso um processo histórico de legitimação e “solidificação” que a torne o modelo comunitário dominante. Historicamente, isso se configura na forma de uma “atração mútua entre Estado e nação”, pela qual “o Estado tende a cooptar a autoridade da nação para reforçar sua própria demanda de disciplinas nações tendem a se constituir em Estados a fim de aproveitar o potencial de reforço que eles têm para a sustentação de seu clamor por lealdade” (BAUMAN; MAY, 2020, p. 223).

O processo histórico de gestação dos Estados-nação esteve intimamente ligado à ascensão do capitalismo. Para que emergissem as “novas formas de

racionalidade e de percepção do tempo-espaço” necessárias para a criação de “um mundo baseado no contrato e na troca mercantil”, foi preciso reorganizar a ordem social, econômica e política (ALMEIDA, 2020, p. 98 - 99). Isso ocorreu não só por meio da transformação da estrutura institucional das sociedades pré-capitalistas, que passaram a se configurar em formas capitalistas, mas também pela constituição de novas identidades adequadas a essa estrutura, formadas dentro dos moldes dos Estados nacionais (IDEM).

O Estado-nação configura-se, portanto, como uma espécie de comunidade compulsória. Ao “promover o princípio de que a unidade étnica supera todas as outras lealdades”, ele se tornou “o único ‘caso de sucesso’ da comunidade nos tempos modernos” (BAUMAN, 2001, p. 216) – um sucesso que se efetiva com a supressão de outras comunidades. Afinal, em sua formação “haverá a destruição, a dissolução e a incorporação de tradições, costumes e culturas regionais e particulares que, eventualmente, entrarão em choque com o Estado-nação” (ALMEIDA, 2020, p. 100). Nesse processo, “quanto mais determinada a *Kulturrekämpfe*⁶ iniciada e supervisionada pelo Estado, maior o sucesso do Estado-nação na produção de uma ‘comunidade natural’” (BAUMAN, 2001, p. 216).

No plano ideológico, esse movimento se articula por meio do nacionalismo, que é “o solo sobre o qual indivíduos e grupos humanos renascem como parte de um mesmo povo, no interior de um território e sob o poder de soberania” (ALMEIDA, 2020, p. 100). Por meio dele, “o pertencimento a uma nação é compreendido como destino mais poderoso que o indivíduo. E, como tal, não é qualidade que possa ser atribuída ou retirada com base na vontade” (BAUMAN; MAY, 2010, p. 223). Ademais, ao criar “as regras de pertencimento dos indivíduos (...), atribuindo-lhes ou reconhecendo-lhes determinada identidade”, o nacionalismo simultaneamente cria as “regras de exclusão” da sociedade, num processo de classificação dos indivíduos operado, “em última instância, pelo poder político” (ALMEIDA, 2020, p. 102).

⁶ O termo *Kulturrekämpfe* pode ser traduzido literalmente como “luta cultural” ou “luta pela cultura”. Originalmente, ele designava a disputa entre os Estados-nação emergentes na Alemanha do século XIX e a Igreja Católica sobre a questão do lugar ocupado pela religião na política moderna. No contexto da citação, Bauman (2001) usa o termo de maneira mais ampla, referindo-se a qualquer processo de disputa no qual os Estados modernos utilizam seu aparato de violência para impor sua interpretação cultural do mundo.

Com base nesses conceitos, é possível observar a qualidade compulsória da identidade nacional brasileira defendida pelo nacionalismo bolsonarista. Em sua fala, a ministra Damare Alves (CNN Brasil, 2020) defende o uso dos “valores” do governo na promoção de sua política indigenista. Contudo, os valores que o próprio Bolsonaro expressa como sendo centrais para o desenvolvimento de políticas públicas do seu governo entram em conflito direto com as tradições dos povos indígenas, pois impõem uma formulação identitária e comunitária ocidental, capitalista e cristã: “família, Deus, Brasil, armamento, liberdade de expressão, livre mercado” (IDEM).

Não é surpreendente, portanto, que as próprias entidades representantes dos movimentos indígenas, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), tenham criticado o “programa indígena” que Damare elogia. Ao longo do governo Bolsonaro, foram sancionados diversos regramentos que promovem o que a APIB chama de um “revisonismo demarcatório, em contexto político de escalada cronológica de destruição dos direitos indígenas” (APIB, 2020). Também a política de enfrentamento à COVID-19 em comunidades indígenas tem sido criticada. Em Declaração publicada em abril de 2021, a APIB afirma que:

O Governo Federal é o principal agente transmissor da Covid-19 entre os povos indígenas. Sem políticas efetivas para o enfrentamento da pandemia, afirmamos que o governo Bolsonaro negligenciou sua obrigação de proteger os trabalhadores e usuários do Subsistema de Saúde Indígena e, dessa forma, favoreceu a entrada do vírus em diversos territórios (APIB, 2021).

No pronunciamento do então ministro da Educação Abraham Weintraub (CNN Brasil, 2020), a compulsoriedade da identidade nacional brasileira é ainda mais evidente. Há clara referência aos mecanismos de inclusão e exclusão que obrigam os indivíduos e os povos a se submeterem à noção única da comunidade nacional. Para Weintraub, só há “um povo” brasileiro, cuja classificação é operada pela autoridade governamental. Aqueles que se identificam por meio de outras formulações comunitárias são convidados a “sair de ré” – mesmo que suas comunidades tenham raízes muito anteriores à composição do Estado-nação brasileiro em nome do qual se pretende expulsá-los. O ex-ministro da Educação deixa evidente que, na “construção espaço-identitária” (ALMEIDA, 2020, p. 101) do Brasil, não é tolerável que existam comunidades que se configuram na forma de organizações sociais alternativas, como é o caso de muitos dos povos indígenas e ciganos citados por Weintraub.

Nesse sentido, a fala do ex-ministro se articula com a do ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles (CNN Brasil, 2020), que propõe que o governo “passe a boiada”, referindo-se ao não cumprimento da regulamentação ambiental, dispositivo que deveria defender por se tratar dos interesses de sua pasta. A legislação ambiental brasileira⁷ tem como um de seus principais compromissos históricos não só a proteção ambiental como a preservação dos povos da floresta e os ribeirinhos. O Estatuto do Índio, estabelecido por meio da Lei nº 6.001 de 1973, dispõe sobre “os índios ou silvícolas e [as] comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (Brasil, 1973). Ao sugerir a “simplificação” dos regramentos internos dos ministérios que têm função regulatória, o que Salles está propondo é o desmonte da estrutura executiva pela qual o Estado garante o cumprimento dos objetivos expressos pela legislação brasileira de proteção do meio ambiente e das comunidades ligadas às áreas protegidas.

Em última instância, a declaração de Salles (2020) expressa o desejo de que as áreas ocupadas por essas comunidades sejam incorporadas à lógica de racionalização capitalista do tempo-espaço. O resultado é que, caso os povos autóctones que ocupam esses lugares não saiam do caminho, estarão sujeitos ao pleno peso da *Kulturrekämpfe* do Estado brasileiro, expressa nesse caso principalmente na forma da omissão estatal frente às violências (materiais e ideológicas) perpetrada contra eles.

Contudo, essa configuração explícita do nacionalismo bolsonarista se articula ainda com outros elementos ideológicos mais profundos. Para discorrer sobre eles, faz-se necessário compreender a estrutura das dinâmicas raciais e o processo de formação do Estado nacional no Brasil.

A ideia de “raça”, como se observou, é uma tecnologia de poder fundamental para a sustentação da ideia de nação. Por meio dela, se estabelecem as hierarquias sociais que fundam a nacionalidade moderna. O conceito de raça como “referência a distintas categorias de seres humanos é um fenômeno da modernidade que remonta a meados do século XVI” (ALMEIDA, 2020, p. 24) e está ligado ao processo “da expansão comercial burguesa e da cultura

⁷ Foi somente a partir de 1981, com a lei que criou a Política Nacional do Meio Ambiente, que passaram a vigorar as leis voltadas para a conservação ambiental no Brasil.

renascentista” que desembocou no ideário filosófico moderno, que transforma o homem europeu no “homem universal” (IDEM, p. 25).

Portanto, como tecnologia de poder, o racismo é um elemento intrínseco da modernidade (ALMEIDA, 2020, p. 103). Foi por meio dele que se justificou o colonialismo, o tráfico e a escravidão, que tiveram papel essencial na “acumulação primitiva gerada nas colônias (...), um dos veios mais significativos da acumulação geral do capitalismo” (LACERDA et al., 2018, p. 4). O racismo, tanto como instrumento ideológico de justificação do processo de dominação, quanto como tecnologia de “naturalização” das desigualdades sociais dele resultantes, “é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural” (ALMEIDA, 2020, p. 50).

Contudo, por se tratar de conceito “relacional e histórico” (ALMEIDA, 2020, p. 24), a noção de raça se articula de formas distintas no interior dos diversos Estados-nação que emergiram após as revoluções burguesas. Essas diferentes configurações ocorrem porque “raça e racismo são produtos do intercâmbio e do fluxo internacional de pessoas, de mercadorias e de ideias” (IDEM, p. 103). Em outras palavras, só é possível entender raça e racismo no Brasil se compreendermos o processo particular de formação do seu Estado nacional dentro das dinâmicas globais de organização internacional do capitalismo.

No caso brasileiro, o Estado-nação formou-se sem a configuração de uma identidade nacional, visto que os mecanismos ideológicos do nacionalismo não estavam presentes no momento da independência de Portugal para estabelecer as fundações solidificantes da nação (HOBSBAWM, 1977, p. 202). A criação intelectual de uma identidade nacional só ocorrerá efetivamente perto do fim do Império, a partir do último quartel do século XIX, quando “houve um importante crescimento das camadas médias da população das cidades, em razão da aceleração da urbanização, da ampliação do aparelho de Estado, da formação do Exército profissional moderno, da criação do sistema de educação, dentre outras razões” (LACERDA et al., 2018, p. 54).

Nesse contexto, a raça torna-se tema central na formulação da identidade nacional durante os debates que mobilizaram a elite intelectual brasileira (Almeida, 2020, p. 106). No entanto, a ideia de raça representava um “problema”

– ou, mais especificamente, um dilema. As teorias raciais da época “vinculavam-se a projetos de cunho nacionalista” pelos quais “soava correto imaginar uma nação em termos biológicos, ou estimar uma futura homogeneidade” (SCHWARCZ, 1994, p. 138). Contudo, a população brasileira já era marcada por uma profunda miscigenação, o que significa que falar em raça na composição nacional brasileira “implicava admitir a inexistência de futuro para uma nação de raças mistas como a nossa” (IDEM).

A “solução” brasileira foi “aceitar a ideia da diferença ontológica entre as raças sem a condenação à hibridação” (SCHWARCZ, 1994, p. 138). Assim, no processo de criação da identidade nacional brasileira, o racismo converte-se em um “modo de internalizar as contradições” (ALMEIDA, 2020, p. 107), transformando os conflitos de ordem racial, social e econômica em questões institucionalizadas e veladas. Esse processo adquire complexidade a partir da década de 1930, quando

[...] a necessidade de unificação nacional e a formação de um mercado interno, em virtude do processo de industrialização, dão origem a toda uma dinâmica institucional para a produção do discurso da democracia racial, em que a *desigualdade racial* – que se reflete no plano econômico – é transformada em *diversidade cultural* e, portanto, tornada parte da paisagem nacional (ALMEIDA, 2020, p. 107).

Vale notar que esse processo de internalização das contradições, observado na constituição da identidade nacional brasileira, é característico de países marcados por profundas desigualdades raciais, aparecendo também em lugares como Estados Unidos e África do Sul. Em todos, “a unidade nacional foi construída com o racismo e não apesar dele” (ALMEIDA, 2020, p. 107).

Se, portanto, o racismo, como fenômeno estrutural, é o *modus operandi* pelo qual se constituem as relações na sociedade brasileira, um projeto de nação que não esteja ativamente engajado em políticas antirracistas tenderá a perpetuar suas questões raciais, que se manifestam principalmente pela via social e econômica.

A proposta de governo de Bolsonaro não faz menção alguma à questão de raça. Assim, por mais que o presidente Bolsonaro expresse um desejo por “uma Nação fraterna e humana, com menos excluídos” (TSE, 2018, p. 5), o projeto nacional bolsonarista se articula ideologicamente por meio dos mesmos mecanismos de ocultação das questões raciais e internalização de contradições

produzidos no passado e acaba favorecendo uma dinâmica de perpetuação da desigualdade vigente na ordem racial, social e econômica.

Esse ponto fica ainda mais evidente na promessa feita de que “qualquer forma de diferenciação entre brasileiros não será admitida” (TSE, 2018, p. 6). Embora essa afirmação pareça expressar um compromisso no combate ao preconceito, ela, na prática, acaba por reforçar o problema do nacionalismo brasileiro, que opera justamente por meio da recusa em ver os diferentes como tal, homogeneizando-os numa massa indistinta de brasilidade e mascarando as contradições da identidade nacional brasileira.

Tais elementos constituintes do nacionalismo brasileiro fundador, resgatados pelo bolsonarismo, devem, no entanto, ser considerados à luz do atual estágio do capitalismo e das novas dinâmicas de poder do mundo globalizado. Bauman (2001) nota que atualmente vivemos o fim da hegemonia do modelo “sedentário” do Estado-nação. Hoje, o movimento das elites é o de desapego da terra: o capital prefere ser “leve”, circulando livremente entre fronteiras e buscando reduzir ao mínimo possível quaisquer barreiras que possam impedir seu dinamismo: “Numa notável reversão da tradição milenar, são os grandes e poderosos que evitam o durável e desejam o transitório, enquanto os da base da pirâmide – contra todas as chances – lutam desesperadamente para fazer suas frágeis, mesquinhas e transitórias posses durarem mais tempo” (BAUMAN, 2001, p. 22-23).

Por meio do pensamento político-econômico neoliberal – que defende a redução das barreiras que se interpõem à circulação do novo capital –, criam-se políticas de “austeridade fiscal” que, em última instância, fazem “o corte das fontes de financiamento dos direitos sociais a fim de transferir parte do orçamento público para o setor financeiro privado por meio dos juros da dívida pública” (ALMEIDA, 2020, p. 206). A hegemonia global das políticas de austeridade promovidas pelo neoliberalismo coloca em crise o modelo do Estado de Bem-Estar Social, constituído na forma dos Estados nacionais.

Nesse contexto, em que “o movimento da economia e da política não é mais de integração ao mercado” (ALMEIDA, 2020, p. 207), o desafio ideológico do capital se encontra em justificar o processo de desmonte do sistema de proteção ao trabalhador (que se vê abandonado à própria sorte), convencendo-o de que ele estará melhor “livre” desse sistema.

Para lidar com essa questão, o discurso neoliberal se articula em duas faces. A primeira é a defesa do “empreendedorismo (...), da meritocracia, do fim do emprego e da liberdade econômica como liberdade política” (ALMEIDA, 2020, p. 206). Trata-se do discurso da “privatização das tarefas e deveres modernizantes”, pelo qual “o que costumava ser considerado uma tarefa para a razão humana (...) foi fragmentado (‘individualizado’), atribuído às vísceras e energias individuais e deixado à administração dos indivíduos e seus recursos” (BAUMAN, 2001, p. 41).

O individualismo empreendedor fundamentado na meritocracia é um componente ideológico essencial do programa de governo de Bolsonaro. De fato, a defesa da esfera privada parece ser a pedra fundamental do discurso bolsonarista: o seu argumento central é estruturado na ideia de que “as pessoas devem ter liberdade de fazer suas escolhas e viver com os frutos dessas escolhas” (TSE, 2018, p. 4). Esses frutos, no entanto, “quando gerados de forma honesta em uma economia de livre iniciativa, têm nome: PROPRIEDADE PRIVADA!” (IDEM). Por meio de um discurso superficial, que atribui a culpa da falência do sistema de proteção social aos “corruptos e populistas” (IDEM, p. 13) – que teriam, ademais, “aparelhado” as instituições estatais (IDEM, p. 54) –, defende-se como solução para o problema econômico o “enxugamento do Estado” (IDEM, p. 53).

Contudo, o sucateamento e privatização da máquina pública precisa, paradoxalmente, ser assegurado pelo Estado. Como detentor do monopólio da violência, cabe a ele garantir que o “esfacelamento” social decorrente das políticas de austeridade não afete a nova ordem. É nesse ponto que entra a segunda face do discurso ideológico neoliberal, pela qual

[...] naturaliza-se a figura do inimigo, do bandido que ameaça a integração social, distraíndo a sociedade que, amedrontada pelos programas policiais e pelo noticiário, aceita a intervenção repressiva do Estado em nome de segurança, mas que, na verdade, servirá para conter o inconformismo social diante do esgarçamento provocado pela gestão neoliberal do capitalismo (ALMEIDA, 2020, p. 206-207).

O “outro”, sempre necessário para operar os mecanismos de “exclusão” das comunidades, emerge na figura do “bandido”, do criminoso que não respeita as leis da propriedade privada. A luta nacional, por essa racionalidade, deve ser operada contra ele. Não surpreende a retórica bolsonarista que associa “comunistas”, “corruptos” e “bandidos” como sendo uma só coisa: afinal, pela

lógica do “novo nacionalismo”, pátria e propriedade privada estão absolutamente conectadas.

Ademais, vale notar os resultados da criminalização internalizada do outro numa sociedade que historicamente operou a desigualdade social por meio da noção de raça. Nesse contexto, a emergência do neoliberalismo faz com que o racismo se torne “um elemento de racionalidade, de normalidade, e que se apresenta como modo de integração possível de uma sociedade em que os conflitos se tornam cada vez mais agudos” (ALMEIDA, 2020, p. 207). A violência estatal, historicamente dirigida contra a periferia e os corpos negros e indígenas, volta-se instintivamente contra eles em busca do “outro” a ser eliminado. Numa nação que naturalizou a violência como componente fundante de sua identidade nacional, o conflito não é visível.

A política de segurança pública do programa bolsonarista, que prioriza o individualismo, a propriedade privada e a morte em detrimento da coletividade e da vida, fabrica um inimigo fictício a ser responsabilizado pela violência (a “esquerda”) e desemboca na evidência da exclusão. Propõe-se o recrudescimento penal e a revogação dos limites legais à violência privada e estatal, configurando-se uma perfeita síntese entre “Estado racista, Estado assassino e Estado suicidário” que caracteriza a necropolítica, na qual a morte se estrutura como projeto político (ALMEIDA, 2020, p. 116-117).

208

CONCLUSÃO: O nacionalismo desfigurado

É importante salientar que o nacionalismo do projeto bolsonarista não cria nada de absolutamente novo *per se*. Antes, ele atende demandas ideológicas profundamente enraizadas na sociedade brasileira e simplesmente reproduz o discurso pelo qual elas podem se “atualizar” e reposicionar no mundo contemporâneo globalizado e individualizado. Os mecanismos de exclusão e inclusão empregados na retórica bolsonarista foram gestados pela própria sociedade brasileira; a identidade nacional defendida pelo projeto bolsonarista é a identidade que se construiu ao longo do processo de formação do Brasil; o racismo estrutural que se articula no projeto político bolsonarista existe justamente como reflexo da sociedade brasileira.

Em um contexto de globalização e neoliberalismo, em que o modelo do Estado-nação se encontra em crise, é difícil falar em nacionalismo – ainda mais em se tratando de ideologias políticas que trazem em seu âmago o discurso neoliberal. Para Bauman (2005), o termo “nacionalismo” não seria sequer aplicável ao fenômeno. Antes, o que se observa seria uma “tentativa séria e desesperada, ainda que mal orientada, de encontrar um modo de proteger-se dos ventos globalizantes, ora gelados, ora abrasadores, uma proteção que os muros carcomidos do Estado-nação não mais provêm” (BAUMAN, 2005, p. 62).

Mas, como ferramenta retórica, o nacionalismo ainda parece cumprir uma função de “justificação” dos objetivos do capital leve da modernidade líquida. Por um lado, o discurso nacionalista impulsiona o processo de racionalização daquelas áreas do território nacional que ainda não foram submetidas à lógica de exploração capitalista; por outro, valida o uso da violência estatal na manutenção da “ordem”, visando proteger a propriedade privada, valor inviolável da ideologia neoliberal. Em ambos casos, a retórica que enfoca o “outro” como problema – seja esse outro o “indígena”, o “cigano”, o “bandido” ou o “comunista” – continua sendo útil. O “nacionalismo” bolsonarista serve a esses propósitos ao recuperar velhos conflitos da identidade nacional brasileira e internalizar os novos dilemas da ordem social neoliberal. E, ao fazê-lo, desfigura a própria ideia de nacionalismo, formulando-se numa estranha contradição que advoga o desmantelamento das instituições de proteção do Estado nacional em nome da própria nação que se alega defender.

209

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luis. *Racismo Estrutural / Silvio Luiz de Almeida*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade (Entrevista a Benedetto Vecchio)*; tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*; tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt; MAY, Tim. *Aprendendo a Pensar com a Sociologia*; tradução de Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BRASIL. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para assuntos jurídicos. Estatuto do Índio. Brasília, DF, 1973.

CNN Brasil. “STF divulga íntegra do vídeo da reunião ministerial de 22 de abril”. In: *Youtube*, 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TjndWfgiRQQ>>. Acesso em: 30/04/2021.

HOBSBAWM, Eric. *A Era das Revoluções: Europa 1789-1848*; tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

LACERDA, Antônio Corrêa *et al.* *Economia Brasileira*. 6ª ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

“NOTA técnica: A instrução normativa da FUNAI nº 09/2020 e a gestão de interesses em torno da posse de terras públicas”. In: *APIB*, 2020. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2020/04/28/nota-tecnica-a-instrucao-normativa-da-funai-no-092020-e-a-gestao-de-interesses-em-torno-da-posse-de-terras-publicas/>>. Acesso em: 04/05/2021.

SCHWARCZ, Lília Moritz. “*Espetáculo da miscigenação*”. In: *Estudos Avançados*, 8(20), p. 137-152, 1994.

“MINISTRO Celso de Mello autoriza acesso a vídeo de reunião ministerial”. In: *STF*, 2020. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=443959>> Acesso em: 15/04/2021.

210

“O caminho da prosperidade: proposta de governo”. In: *TSE*, 2018. Disponível em: <https://divulgacandcontas.tse.jus.br/candidaturas/oficial/2018/BR/BR/2022802018/280000614517/proposta_1534284632231.pdf> Acesso em: 26/04/2021.

“UNIÃO e luta dos povos indígenas contra os vírus que nos matam”. In: *APIB*, 2021. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2021/04/05/uniao-e-luta-dos-povos-indigenas-contra-os-virus-que-nos-matam/>>. Acesso em: 04/05/2021.

Artigo Recebido em: 17 de agosto 2021

Artigo Aprovado em: 05 de dezembro de 2021



**ARQUIVIVÊNCIA NOS ENTRE-LUGARES DA CRÍTICA LITERÁRIA:
Silviano Santiago hoje**

**ARCHIVIVENCIA EN LOS ENTRE-LUGARES DE LA CRÍTICA LITERARIA:
Silviano Santiago hoy**

**ARCHIVALIFE IN BETWEEN-PLACES OF LITERARY CRITICISM:
Silviano Santiago today**

Fábio do Vale¹ & Edgar César Nolasco²

Resumo: A literatura brasileira e o divisor de águas: Silviano Santiago. Este artigo – descolonial de alma e teorizações práticas – sugere uma virada de página após passos paulatinos nos entre-lugares do referido autor. Para além das discussões e atravessamentos críticos, assim como Alfredo Bosi e Antonio Candido têm seus lugares na mística crítica literária brasileira, presto-me para apresentar à sociedade latino-americana o conceito da *arquivivência* que – por mim estabelecido – salpica os anseios dos arquivos de Jacques Derrida e as *experivivências* de Marcos Antônio Bessa-Oliveira, assim e por esta (des)razão, conceituo aliançando os vocábulos: *arquivo* e *experivivências* dos autores supracitados para sugerir à crítica literária a prática da *arquivivência*

¹ Graduado em Letras e Pedagogia é Doutor pela UFMS e Pós-doutorando pela mesma instituição. É professor e coordenador acadêmico da Faculdade Insted. Membro dos Grupos de Pesquisa NECC/UFMS e NAV(r)E/UEMS. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8713-309X> Email: professorfabioletras@gmail.com

² Graduado em Letras e Doutor pela UFMG e Pós-doutor pela UFRJ. É professor e escritor, docente titular da UFMS em que preside e coordena o NECC – Núcleo de Estudos Culturais Comparados. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8180-585X>. Email: ecnolasco@uol.com.br

que pude descobrir ao me aproximar e me deixar ser tocado pela verve contribuinte de Silviano Santiago. Destaco neste artigo epistêmico e não hegemônico, que só pude propositar esse conceito por saber que enuncio com e a partir da crítica biográfica fronteiriça.

Palavras-chave: Silviano Santiago; Arquivivência; Crítica Literária.

Resumen: La literatura brasileña y el separador de aguas: Silviano Santiago. Este artículo, – decolonial de alma y teorizaciones prácticas – sugiere un cambio de página después de los pasos graduales por los entre-lugares. Además de las discusiones críticas, así como Alfredo Bosi y Antonio Cándido tienen su lugar en la mística crítica literaria brasileña, me dispongo a presentar a la sociedad latinoamericana el concepto de *archivivencia* que – establecido por mí, salpica las angustias de los archivos de Jacques Derrida y las experiencias de Marcos Antônio Bessa-Oliveira, así y por esta (des)razón, conceptualizo combinar las palabras: *archivo* y *experivivencias* de los autores citados para sugerir a la crítica literaria la práctica de *archivivencia* que pude descubrir acercándome y dejándome tocar por el brío contribuyente de Silviano Santiago. Resalto en este artículo epistémico y no hegemónico, que sólo pude proponer este concepto por saber que enuncio con y desde la crítica biográfica fronteriza.

Palabras clave: Silviano Santiago; Archivivencia; Crítica literaria.

212

Abstract: Brazilian literature and the writer waters divider: Silviano Santiago. This article – decolonial of soul and practical theorizations – suggests a turning of the page after the author's gradual steps in between-places. In addition to the discussions and critical crossings, just as Alfredo Bosi and Antonio Candido have their places in the mystical Brazilian literary criticism, I am ready to present to Latin American society the concept of *archivalivalife* that – established by me – sprinkles the anxieties of the archives of Jacques Derrida and the *experiences-on-life* of Marcos Antônio Bessa-Oliveira, thus and for this (un)reason, I conceptualize combining the words: *archive* and *experiences-on-life* of the aforementioned authors to suggest to literary criticism the practice of *archivalivalife* that I was able to discover by approaching and letting myself be touched by the contributing verve of Silviano Santiago. I emphasize in this epistemic and non-hegemonic article that I was only able to propose this concept because I know that I enunciate with and from the borderline biographical critique.

Keywords: Silviano Santiago; Archivalivalife; Literary criticism.

UM INTELCTUAL LATINO-AMERICANO: justiça à fortuna crítica do escritor Silviano Santiago

Seja desde Antônio Candido em “Formação da literatura brasileira” (1959), passando por Roberto Schwarz em “Ao Vencedor as Batatas: Forma Literária e Processo Social nos Inícios do Romance Brasileiro” (1977) ou até mesmo chegando a Silviano Santiago com os conceitos de cópia e modelo em “Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural”, especialmente no ensaio “O entre-lugar no discurso latino-americano” de 1971. Numa perspectiva muito breve, ancorados em reflexões viageiras, europeias e estadunidenses quase sempre, se não sempre, as perspectivas crítico-comparatistas no Brasil mais fizeram ressaltar afinidades parentais com/em nossas produções “entre artes” daqui filiadas àquelas.

BESSA-OLIVEIRA. Os estudos comparativos não são pensamento descolonizado, p. 53.

Abro um parêntese aqui para inserir o intelectual crítico e escritor brasileiro Silviano Santiago, por entender que ele, por meio de sua crítica e de sua ficção, ao invés de endossar o arquivo ocidental moderno, propõe a abertura de um arquivo outro que consigna sujeitos, narrativas e memórias que se encontram na exterioridade do arquivo da tradição moderna.

NOLASCO. Fronteira-Sul, p. 03.

Por melhor discernir, Santiago trabalha o pensamento próprio que aqui compreendemos como o manejo de liberdade crítica e seus arranjos estético-textuais, logo, a sua criticidade enunciativa. Em indubitável anuência concordo com Silviano Santiago quando se refere que devemos desconstruir a metodologia de leitura dominante na literatura comparada. A crítica literária contemporânea brasileira requer essa aplicabilidade do bom gestor-crítico como Silviano executa. Não é de hoje que pensar o comparatismo parece ser tarefa fácil.

VALE. *A literatura comparada no Brasil hoje*, p. 503.

A literatura brasileira – de vastidão incomensurável no mundo – tem estado nos holofotes da comunidade cultural e acadêmica cada vez com maior assiduidade na América Latina (BESSA-OLIVEIRA, 2021, p. 59). Tenho dito isso e ao passo que me toca enquanto professor e pesquisador brasileiro, reitero que a resposta para esse movimento se dá por estar imbricada na força que os críticos brasileiros têm conseguido angariar nos corredores latino-americanos. Devo ainda destacar que não posso hesitar em dizer que esse frutífero resultado tem sido despencado homeopaticamente em nossa contemporaneidade, pois, tem-se cumprido ritos que antes não nos fora creditado, e por essa (des)razão e (des)comparação o produto crítico brasileiro tem entoado cânticos com verves das

nossas brasilidades o que nos provoca a (des)pensar o bolo-comparativo para tensões, ou melhor, teorizações desnudadas de moldes e doutrinações. É por esses entre-lugares que o intelectual Silviano Santiago tem transitado.

No resumo deste trabalho menciono dois valorosos críticos brasileiros, mas já no início desta apreciação (des)comparo Silviano Santiago por desprender o referido intelectual brasileiro para apresentar a nova página da fortuna crítica latino-americana circunscrita pelo imortal da Academia Mineira de Letras, casa que cumpriu o valioso papel selando a imortalidade do ensaísta brasileiro que já era tão cara e entendida por bons críticos no meio acadêmico-universitário. Por esse viés, cheguei à concepção do conceito da *arquivivência* que discernirei neste diálogo. Pude auferir, sentir e propor esse conceito à comunidade acadêmica para e pelo fato visceral de Silviano Santigado inscrevendo seu corpo nesse eixo-crítico decidir – sinestesticamente – visitar e sacudir suas memórias. Diante disso e com isso, revistei a proposta de Jacques Derrida e o conceito de *arquivo*. Essa tensão, o que prefiro chamar de prática de teorização, me aliançou ao voto tensionado pelo também intelectual Marcos Antônio Bessa-Oliveira, autor para quem chamo neste diálogo também, com disposição de se valorar o conceito da *experivivência*.

Notem que a proposta deste trabalho – dialogal por excelência – traz um conclave latino-americano à biografia, e por mais sensato dizer, à grafia-de-vida (VALE; NOLASCO, 2022, p. 508) de Silviano Santiago. A memória inserida e (re)visitada por Santiago em sua crítica literária abriu as portas para que o meu eu-epistêmico pudesse perceber, após prefigurar esse desenho-sinestésico em meu olhar desviante (à prática opressora incessantes de um patriarcalismo e outros ismos como o sufocante capitalismo de farsas meritocratas, ranço para a última)³ que valora o brindar do *arquivo* em memória consciente para e com essas memórias saltarem muralhas construídas com tijolos modernos de muros com chapiscos de mãos subalternas. Vislumbro e busco enaltecer a logística laboral de Silviano que vive com memórias (des)futurando o agora com sua inscrição notória ao tecer prelos e bordas para uma literatura criticamente cartesiana, sobretudo, no Brasil.

³ Devo conscientemente destacar que a página nova para a fortuna crítica produzida pelo intelectual Silviano Santiago, por mais que tenha transitado por rios modernos, não têm esses como seu ponto de partida, por isso fisgo este destaque para não fugir da prática aquilo que discurso.

A confluência com o conceito do professor Marcos Antônio Bessa-Oliveira, *experivivência*, escritor também mineiro, fez-me pensar na (des)comparação que me ativa e me lança para as visadas que tenho discernido também como escritor de literatura. Quando lancei o meu primeiro romance, intitulado *O Refém do Abandono* (2017), transitei pela ficção histórica, e precisei, assim como passeia Silviano Santiago, confluir vieses sociais em uma das epígrafes que registra: “*Qual a ideia por trás de um casamento da História com a Geografia realizado no altar da Literatura? Atlas das representações literárias das regiões brasileiras – IBGE*”, trago esse breve recorte para demonstrar que sendo sul-mato-grossense, e residindo no mesmo estado de nascimento até hoje (MS), abri o arquivo histórico e memorialístico da minha região, para, com a ficção brindada com a história e geográfica, dedilhadas pela literatura, pudesse contar parte da cultura de criação do meu estado ao passo que o fiz pelo salpique literário.

A fortuna crítica de Silviano Santiago qualifica essa tomada de decisão. Elegi – no referido romance – considerar *experivivências* da memória cultural de Mato Grosso do Sul aliançada à abertura de dados cuja obra – grande parte do espaço se dá no estado no Minas Gerais – para dizer, linha por linha dessa prosa, que abria os arquivos do estado do Pantanal para lançar à mesa literária os prosaicos ritmos que melhor me aprofundaram narrar. Considerando, portanto, a *grafia-de-vida* de Mato Grosso do Sul, *grosso modo*, aqui deleitada, com a história de sua criação, logo, visualizo e promovo o conceito da *arquivivência* novel em publicações, chega, a partir da minha bancada de pesquisa, espaço que me inscrevi perpetuando raízes, quando me refiro ao NECC – Núcleo de Estudos Culturais Comparados da UFMS, presidido pelo colega deste diálogo, e amigo-de-afetos descoloniais, Edgar Cézár Nolasco.

Busco com essas justificativas – sem ao menos me preocupar em fazê-las – que literatura comparada hoje, já percebida e assistida pela partícipe ABRALIC – Associação Brasileira de Literatura Comparada, a qual fazemos parte (Edgar Cézár Nolasco) e eu, compromete-se com a visada (des)comparatista, ou seja, como *neccense*⁴ e inscrito pesquisador a partir e com o núcleo de pesquisa supracitado, vejo, intenciono e decodifico, que basta transitar pela crítica comparatista biográfico fronteira fomentada e erigida por Edgar Cézár Nolasco

⁴ Adjetivo proferido aos membros do NECC – Núcleo de Estudos Culturais Comparados da UFMS.

que descolonialmente perceber-se-á toda a intelectualidade de Silviano Santiago que mescla *arquivo*, suas *grafias-de-vida*, e diversas *experivivências* dos mais de 80 anos de idade para compor sua crítica literária brasileira, logo, ao pensar todos esses atravessamentos, releio em Derrida, abarcando as *experivivências* de Bessa-Oliveira, reconhecendo minha crítica biográfica fronteiriça corroborando assim para a proposta da *arquivivência* que busca sugerir como primeira e boa definição, a prática da crítica literária que, assim com Silviano Santiago, considera *corpus*, lugares (*loci*), vidas (*bios*) e voz, privilegiando arquivos e memórias exumadas com afeto para – ao toque das *experivivências* – tecer qualquer criticidade.

Seguindo neste artigo epistêmico e de exercício descolonial, pude pensar a fusão dos conceitos de: *arquivo* (Jacques Derrida) e *experivivência* (Marcos Antônio Bessa-Oliveira) por correspondência dialógica que eu e Nolasco fazemos com essa valorosa decisão de representar, a partir da bancada laboratorial que pesquisamos, quando ainda me refiro ao NECC/UFMS, que a *arquivivência* muito embora seja um conceito acadêmico, demonstra que a cultura, a crítica e a literatura, são por nós, também escritores, também sul-mato-grossense e também de confluência teórico-laboral, que o exercício da crítica comparatista biográfico fronteiriça, quando discernida com o corpo e labuta investigativos, passam a apresentar respostas e, assistida(mente) digo, caminhos para que as respostas qualitativas reais nos sejam ofertadas após empenho desmedido para com aquilo versado em criticidade cultural, epistêmica e literária.

Portanto neste intróito, destacamos Silviano Santigado, imortal de vez e voz, como um intelectual latino-americano em consonância com a valia de se reconhecer nele e com ele a sua responsiva fortuna crítica que emerge para destacar que foi possível perceber, a partir e com o laboratorial espaço acadêmico-contemporâneo que participo, NECC/UFMS, a presteza do núcleo de estudos culturais que nos leva à *arquivivência*.

LITERATURA COMPARADA CONTEMPORÂNEA: pela voz e vez do intelectual brasileiro Silviano Santiago

A *experivivência* é sobre ter experiência e poder contar as pessoas como foi ter vivido aquele tal assunto, ou por ter passado por alguma coisa, sempre passamos por experiências semelhantes aos dos outros e com ela podemos partilhar e dizer como passamos por tal situação.

BESSA-OLIVEIRA. Os estudos comparativos não são pensamento descolonizado, 2021, p. 63.

Reconheço que, apesar de partir aqui de Derrida, sua discussão parece não encampar esse conceito de arquivo da exterioridade que busco, por tratar-se de um arquivo descolonial, fronteiro, ex-cêntrico, enquanto seu conceito de arquivo padece de um mal de arquivo radical e moderno. Todavia reconheço também que a exterioridade da qual fala o filósofo pode ser o ponto de partida para a discussão que busco.

NOLASCO. Fronteira-Sul, 2019, p. 03.

Em um dos seus últimos trabalhos de 2021, o intelectual, professor escritor e pesquisador Marcos Antônio Bessa-Oliveira, interagiu conosco por meio do artigo: **“Os estudos comparativos não são pensamento descolonizado: arte, cultura e produção de conhecimentos biogeográficos fronteiros”**, publicado internacionalmente pela Revista Paraguaia *ÑEMITÿRÁ – Revista Multilingüe de Lengua, Sociedad y Educación* através da *UNA - Universidad Nacional de Asunción*, demonstrando total apreciação de como a literatura comparada, ou por melhor dizer, o exercício laboral de se comparar tem sido vislumbrado na contemporaneidade. Nesse prisma dialogal, Bessa-Oliveira participou nesse artigo com uma confluência de memória, pois, não poderia deixar de forma redacional demonstrar que a discussão da crítica literária atravessa – grande parte das vezes – feridas de práticas que se replicam, sobremaneira, no exercício medicamentoso que não dão conta de enfermidades hodiernas:

Haja vista que para acessar a essas obras, na perspectiva comparatista, por muitas vezes, tinha-se que dominar línguas e as culturas de onde as grandes obras emergiam/partiam em viagens para o Brasil. Nesses tocantes, este trabalho não quer discutir os mesmos pressupostos históricos já tratados em relação aos “velhos” Estudos Comparados. Comparar diferenças entre artes, culturas e suas formas de produções de conhecimentos, por exemplo, para inferiorizá-los em relação a outrem quaisquer (BESSA-OLIVEIRA, 2021, p. 58).

E acrescenta:

Já que esse exercício metodológico desenvolvido pela grande maioria dos comparatistas serviu-nos, quando muito, para mostrar que a nossa grande maioria de obras artísticas, culturas e conhecimentos aqui produzidos não o são como tais porque não são comparáveis àqueles. Por tudo isso é que minha reflexão descolonizada está tangenciando discussões que já defendem a *desbritanização* (Fábio do Vale), mas que também já falo em desfrancezação e a desespanholização, na mesma toada, vamos dizer assim, para poder *desteorizar* e assim *re-teorizarmos* com foco na re-existência para, por conseguinte, despertar em nós latinos a

consciência de que também tempos sapiência para produzir artes, culturas e conhecimentos *a partir/da/na* fronteira das nossas interioridades das exterioridades aos projetos moderno e pós-moderno (europeu e estadunidense, respectivamente) (BESSA-OLIVEIRA, 2021, p. 58).

Silviano Santiago pode ser percebido pela literatura (des)comparada. Pensar a voz e vez do predito intelectual brasileiro é pensar a *arquivivência*. Nos recortes anteriores, Bessa-Oliveira (2021) enfatiza a questão dos “velhos” Estudos Comparados, não por veemência arcaica, mas, sobretudo, pela preocupação da forma-maneira de se trabalhar a literatura comparada que – por insistência de muitos críticos – parece ainda ser modismo e respeito cultural nada arqueável. Ora, quando decidi passar por Jacque Derrida, moderno por excelência, considere que sua criticidade, visivelmente freudiana, me levava a pensar algumas questões, porém, reconheço também que Jacques Derrida, bem como Sigmund Freud, não dão conta das demandas contemporâneas em sua integralidade, aliás, o pensamento, antes mesmo de sua conjectura, ou seja, materialização, precisa ser maturado com consciência laboral e responsiva.

Colocar, por exemplo, na bacana crítico-literária de hoje, autores como Adolfo Caminha e Monteiro Lobato com lentes contemporâneas desconsiderando a integralidade dos períodos por eles experienciados, certamente teremos outros autores conceitualmente falando, portanto, consciência temporal, das questões de vida, espaço e sociedade, é para a crítica comparatista biográfico fronteiriça, enaltecida pelo o meu colega Edgar Cézár Nolasco, como uma opção, descolonial por vez, e de consciência perpétua. Silviano Santiago ao se inscrever no processo crítico e, para além dessa inscrição, vasculhar arquivos de experiências diversas, demonstra que a crítica literária brasileira em destaque das demais da nossa América Latina, insiste ainda, destoar que aparece com as práticas críticas que vem apresentando o quão é preciso (des)pensar a criticidade debruçada no exercício do bojo crítico literário brasileiro, ao promover essa prática, Silviano Santiago aplica a *arquivivência* laboral percebida quando os demais ainda insistem em tecer valores tecnicistas para com trabalhos que também expectaram proposições políticas, sociais, culturais e indispensavelmente, cívico-morais.

Muito embora a literatura como expressão de arte não tenha compromisso regulatório, porque caso tivesse seria uma expressão artística de prejulgamentos, ela nos serve, através da arte, como ponte-salvífica quando me refiro à reposta para tudo que ainda parece ser uma possível incógnita. Pensar os entre-lugares de Silviano Santiago é lembrar que existe o lado de cá e o lado de lá. Não no aspecto

limítrofe-geográfico como uma fronteira, mas na vicissitude da consciência partilhada por tudo aqui que se vive, por todos os lugares em que passamos, e por toda a responsabilidade que compartilhamos.

O conceito da *arquivivência*, portando deve aludir à prática da crítica literária que remonta o viés da grafia-de-vida já disposta pelo intelectual mineiro como podemos ver a seguir em outro trabalho que já publicamos:

O funcionamento da literatura comparada no Brasil hoje é deveras frívolo. Muito se aplica das teorias estadunidenses e europeias – majoritariamente – quando por ora buscamos teorizações e não trabalhar com teorias inflexíveis. Assim como Silviano Santiago propõe pensarmos as grafias-de-vida propomos que as práticas teóricas sejam (des)britanizadas pelo responsivo toque de se trabalhar na prática literária a fuga do dependentismo teórico para práticas de teorizações, ou seja, a funcionalidade de se trabalhar com conceitos contemporâneos que deem conta das problemáticas também contemporâneas (VALE; NOLASCO, 2022, p. 518).

Silviano Santiago proposita o conceito da grafia-de-vida destoando do vasculhar típico da biografia e isso se dá pela (des)metrificação de práticas não modernas. Pode-se, por exemplo, com a nova prática conceitual, identificar o desejoso movimento contemporâneo do imortal da academia de letras e da crítica brasileira de romper com a teorização que não considera a vida como partícipe do processo, logo, ao conseguir a escrita da vida (grafia-de-vida) Silviano Santigado deixa claro não por discurso, mas pela operacionalização de o fazer crítico não pode partir do viés colonial, mas de outra face própria, ou seja, descolonial, pois pensamos o sujeito e seus *corpus e loci* para além da temática, mas o que levou, serviu, resultou tais acontecimentos. Assim e por isso mesmo a crítica literária contemporânea do autor que dialogamos neste trabalho foge do convencional cumprindo o papel lícito: pensar a crítica brasileira com uma docilidade de atravessamentos e vida integral nesse processo.

Temos dialogado como a crítica literária brasileira – através do intelectual Silviano Santiago – deve se comprometer para que resultados ainda não atingidos sejam conquistados, nesse processo, nada temos de pretensão em ensinar como fazer ou muito menos doutrinar práticas. Sabemos, portanto, conscientemente que com as ações, sendo as mesmas na forma-maneira de agir criticamente, jamais sairemos dos resultados frívolos já angariados pela crítica moderna que tenta, insiste e qualificar a América Latina como periferia do mundo sem contribuição cultural. Nada de problemas vemos em pertencermos ao Terceiro Mundo tracejado pela força hegemônica que tenta ser dominante, contudo, se buscamos,

como Silviano Santiago faz, as práticas pelas nossas *arquivivências* teremos não apenas um rito diferente por considerar espaço e vida, mas ajustaremos classificativas que ainda nos marcam colonialmente predispondo feridas que não foram cicatrizadas e que ardem diariamente.

Na qualidade intelectual como grande crítico literário pelo viés do ensaio, Silviano Santiago passou – de maneira monumental – a contribuir para rito comparatista desviante, considerando, por exemplo, elementos essencialmente culturais enquanto na história moderna, muito se fez minimante comparando narratológicas com bem fez o francês Gérard Genette e estadunidense Norman Friedman. A crítica literária contemporânea está para além do comparatismo técnico. Vemos aqui, então, que o *modus operandi* eleito e por nós acompanhado da não-hermenêutica demonstra que a ideia do arquivo, mesmo que de forma oriunda de sola moderna, conseguiu nos levar à consciência da *arquivivência* no preciso sentido da face sinestésica corroborando, por sua vez, ao enaltecimento de Silviano Santiago para práticas que nos circundam, bem como, nos reúne.

A *arquivivência* nessa esteira reduz – ao passo que objetiva – a proposta do valor de arquivo com a nossa experivivências confluindo para o que estamos dialogando: a consciência de uma crítica literária não hegemônica que parte das bordas que nos acolhe de histórias que nos colonizaram e mesmos sofridos, saímos fortalecidos. Utilizo essa fenda para dizer que o sair, verbo disposto aqui, não significa ter esquecido, porém, assumimos a eficácia de que a literatura comparatista contemporânea nos deixa perceber, descolonialmente, que Silviano Santiago foge no rito-comum por utilizar a cultura como ferramenta comparatista nos dando e nos permitindo pensar e interpretar distinta(mente):

Se coube tão somente aos guardiões do saber moderno interpretar o arquivo (pensamento) moderno, reafirmo eu agora que cabe aos sujeitos excluídos o direito epistêmico de interpretar o arquivo da exterioridade, uma vez que este sujeito provocou uma desobediência epistêmica e assumiu uma opção descolonial criando, por conseguinte, uma epistemologia fronteira cuja única perspectiva é a que permite olhar de-dentro de tal arquivo. Aliás, e não por acaso, lemos em Mignolo que é do “habitar a exterioridade que surge a epistemologia como método de pensar descolonial” (MIGNOLO, 2010, p. 44).⁶ Nessa direção, entendo que a ideia de “anamnese autobiográfica” (DERRIDA, 2001, p. 20) discutida por Derrida a partir de Freud pode me ajudar a pensar a condição do sujeito fronteiro e do arquivo da exterioridade (NOLASCO, 2019, p. 05).

Endossando ainda:

Vejam os que o autor está dizendo que por meio da teorização podemos pensar numa autonomia e libertação das memórias das narrativas (como as de Silviano Santiago) e dos sujeitos da exterioridade, teorização esta que pode ser correlata a uma prática de desarquivamento crítico. No bojo da discussão aqui buscada, vale a pena me deter também nos conceitos de razão subalterna e gnose liminar, ambos trabalhados pelo autor de *Histórias locais\Projetos globais* (2003) e fundamentais para a ancoragem de um discurso da exterioridade e abertura desse arquivo. Antes de tudo, talvez não seja demais lembrar que estou embasado nos postulados da Crítica biográfica fronteira que, mesmo valendo-se dos conceitos advindos da teoria pós-colonial e os da crítica biográfica, parte da premissa da reinserção do bios e do lócus no cerne de sua discussão (NOLASCO, 2019, p. 05).

A abertura – exumação – do *arquivo* sugerido por Jacques Derrida, ou por coerente dizer, o (des)arquivamento exuma vidas e corpus para com as *experivências* auferidas por Marcos Antônio Bessa-Oliveira, demonstra que a prática crítico-literária de Silviano Santiago se confluí na *arquivivência* aqui proposta neste diálogo. Quando, portanto, o crítico literário contemporâneo, como o então intelectual mineiro cumpre, articula essa prática, temos então o que arriscamos chamar de *críticonsciente* não para forçar a ideia de que os demais não foram conscientes, mas de para se pensar o não pensado é preciso que se desnude a forma de bordas arranhadas para formatos *outros*, por excelência descolonial, e com esse partícipe exercício caminhar pela fronteira crítico-sinestésica da nossa contemporânea prática da crítica que emerge uma exumação memorialística a partir e com a exterioridade (NOLASCO, 2019, p. 08) e assim, firmar com as clarezas intelectual, cultural e epistemológica o valor real de Silviano Santiago hoje por esses entre-lugares da *arquivivência*.

Silviano Santiago, nascido na cidade de Formiga – estado de Minas Gerais – carrega em sua naturalidade as mitológicas histórias da fundação dessa pequena urbe interiorana. Neste diálogo, comparatista por excelência, bem nos apraz trazer esse tom comparação para demonstrar o valoroso instrumento crítico do autor mineiro. A cidade, nominalmente alcunha um inseto: a formiga. Esse referido inseto carrega uma hábil facilidade de lutar por um objetivo, que grande parte das vezes é defender o seu cordão, também alcunhado como formigueiro. Essa dedicação instintiva das formigas, bem como a capacidade de carregar um peso até cem vezes maior do que o próprio peso se concatenam a enérgica contribuição de Silviano Santiago. Notemos que assim como rio da cidade, que a batizou, o Rio Formiga, carrega em suas águas a bravura se sua essência, bem como a essência se seus filhos, como o intelectual Silviano Santiago.

Precisamos destacar essa comparação, pois, a égide do *arquivo* e das *experivivências* se dá pelas origens e questões vividas. Imbricado nessa premissa do corpo, e suas experimentações ao longo da vida – bios – e do espaço – lócus que somos inseridos e, principalmente, decidimos transitar por esses entre-lugares prefigurando assim as políticas para o conceito da nossa *arquivivência* qualificado crítica e literariamente pelas contribuições aquilatadas neste diálogo crítico-sinestésico, epistêmico, latino-americano e, decididamente, descolonial.

Outra vez decido trazer a apreciação do intelectual Marcos Antônio Bessa-Oliveira ainda sobre o mesmo artigo que descrevemos em que se propôs dialogar com os trabalhos que estamos (des)pensando acerca da cultura e, sobremaneira, da proposição comparada no movimento contemporâneo em que nos encontramos pós século XXI:

A experivivência, é, de acordo com a também interpretação expressa por Fábio do Vale na sua pesquisa de tese, quando sabiamente diz, extrapolando as minhas próprias esperanças em relação ao conceito, que: Ao passo desse entendimento como professor, escritor e pesquisador, desfruto que a qualquer momento posso recordar ou me ancorar no pôr do sol, mas essa visada grossa por uma questão de opção, logo, minhas experivivências paraguaias, fronteiriças ficam e são memórias, quando elejo, decido, escolho recordar, basta olhar para o **meu eu-epistemológico**, cujo retrovisor da minha biogeografia estará lá, pronto para mostrar-me o pôr do sol latino-americano que sempre me aquece epistemologicamente (p. 139, 2021, grifos meus). É evidente, portanto, que quando falo de experivivência **não** estou falando da experiência moderna – nem mesmo da benjaminiana – que ressalta o acúmulo de histórias e memórias não experimentadas no corpo dos indivíduos colonizados pelo prisma da construção dessas histórias (BESSA-OLIVEIRA, 2021, p. 63-64).

222

A exumação do arquivo só é possível quando esse existe. A existência do arquivo aqui prefigurado como memória – e já discernido no começo deste diálogo como algo que se difere da história – por isso a emergência da teorização de se pensar a prática de se desteorizar para re-teorizar e isso se dá, como Bessa-Oliveira endossa, quando (des)comparamos:

Quando falo em teoria epistêmica crítica é porque estou pensando nos “comparatistas” que descomparam (para não dizer que fizeram o ato de comparar tradicional) – no sentido restrito do termo – as práticas culturais descoladas das obediências epistêmicas em relação às grandes obras artísticas do mundo europeu e/ou estadunidense. Mas, mais importante ainda, considero esta argumentação também para a percepção artístico-cultural descomparatista à tradição porque penso naquele leitor/fruidor/experivivenciador da obra artístico-cultural como fundamental à sua cultura que decorre e discorre na pele. Neste caso, portanto, por isso grafo que

são percepções que se dão a partir da cultura em emergência e nunca visualiza/analisa uma obra pensando na sua tratativa/narrativa dela sobre ou para ou ainda de uma determinada cultura (subalterna/subordina) que se relacionam com outras culturas (tradicionalistas/hegemônicas) a fim de continuidades, empréstimos, apadrinhamentos ou, como pensaram muitos, de produções que ocupam lugares intervalares em relação à exclusão e aos incluídos nos sistemas homogêneos de arte, cultura e produção de conhecimentos (BESSA-OLIVEIRA, 2021, p. 64).

Nosso diálogo é franco e prático. Silviano Santiago desfila pela (des)comparação assim com o Rio Formiga corta a cidade de mesmo nome e é com isso que as brasilidades críticas passam a ganhar e estabelecer passos ainda não dados em nossa criticidade literária. A menção ao *arquivo*, *experivivência*, e a exumação dessa crítica literária com sinestésica face-laboral brinda o que propomos como sugestão conceitual a *arquivivência*. Ainda pela fuga às práticas hegemônicas, estudar a literatura comparada, responsiva(mente) como tem feito a ABRALIC – Associação Brasileira de Literatura Comparada, é um desafio, pois não estamos pronto para (des)comparar, mas acionar polos, corpos e feridas que precisam passar por situacionais críticos *outros*, ou seja, descoloniais, o que por nós foi permitido e atingido pensar e conceber a partir e com a Crítica biográfica fronteira (2015), conceito de Nolasco que dialoga com essa (des)composição dos ritos postos à mesa de quem não espera a mesma refeição todos os dias.

223

A voz e vez de Silviano Santiago são percebidos com notoriedade, pois traz para sua criticidade a consideração da sua grafia-de-vida (VALE; NOLASCO, 2022, p. 514) perfazendo com que a sua inscrição como crítico rompa ao feitos modernos cartesianos, estagnantes e por muitas vezes, opressores. Devo ressaltar que para nós, estudiosos da literatura comparada, que não pudera ser de outra maneira que chegássemos a esse entendimento se não nos fora permitido também pensar a fronteira e – sobretudo – com a fronteira. Destaco aqui a problemática da consciência e/ou sua ausência crítica. A periferia nos beija porque nos toca diariamente. Isso no serve para bradar o ponto de partida daquilo que nos roça cujos atravessamentos são circunscritos por este solo latino-americano descolonizado por tentativas cada vez mais aparentes e consistentes como podemos notabilizar na base cultural boliviana que emplaca em seu discurso a prática descolonial:



Fonte: <https://www.minculturas.gob.bo/>

A abertura do site do Ministério da Cultura boliviano é bastante sugestiva, pois descolonizam e despatriarcalizam através da cultura. Silviano Santiago (NOLASCO, 2019, p. 20) faz o mesmo com a cultura da crítica literária brasileira. Notemos com debruçada sensibilidade que isso tem acontecido em nosso Fronteira-Sul por – como já dissemos – enfatizarmos a necessidade de um pensamento anti-hegemônico, que para além desse pensamento, práticas fronteiriças que demonstram a decisão de ruptura com o que está posta e factível aos olhos – opressores – modernos. Nossa América Latina, Pátria Grande por excelências territorial e cultural tem demonstrado o quão salvífico e libertador como vocês enalteceu Aníbal Quijano é pensar a Colonialidade do Poder como ponto de não-replicação, mas como movimento libertador. A voz e vez de Silviano Santiago, como assinalamos neste debate convalida o pensamento periférico como praticável e necessário rito nos entre-lugares latino-americanos.

224

Noutra publicação, destacamos como Silviano Santiago passa a escrever as novas páginas da crítica literária brasileira. Nesse sentido não linear, aquecidos pelo sol da fronteira-sul, recordamos a covalência dessa premissa:

Assim como o crítico literário brasileiro Antônio Candido falecido em 2017, Silviano Santiago emplaca o seu estilo crítico-literário ensaístico da boa mesa da crítica literária brasileira. Ao trazer nova dosagem às produções de Graciliano Ramos (1892-1953) e Machado de Assis (1939-1908) Silviano Santiago propõe uma indumentária crítico-contemporânea que nos leva a perceber esses dois maviosos escritores da literatura brasileira sem um saber preestabelecido. Nessa esteira,

Silviano Santiago apresenta e aproxima esses dois autores com rupturas de posições modernas quando, por exemplo, nos sugere pensar uma grafia-de-vida neologismo que para ele faz com que (des) pensemos o plano cartesiano de uma proposta fossilizada e rotineiramente chamada de biografia. Assim conjugo: ele evita, eu evito e para uma leitura crítica comparatista biográfico-fronteriza deve-se – sensivelmente – evitar (VALE; NOLASCO, 2022, p. 507-508).

Com muita provação indagamos: Graciliano Ramos e Machado de Assis conhecidos e consagrados autores brasileiros de fato consagrados pela ótica da nossa brasilidade pós-colonial? Mais uma vez endossamos que Silviano Santiago, com seu laboral rito crítico-sinestésico nos levou a pensar dessa maneira, pois considerou em ambos os autores, questões não consideradas pela crítica de veia-moderna. Para além dessa preocupação, a maior delas é buscar, como o intelectual fez, (re)visitar obras e autores latino-americanos que massivamente foram qualificados por esteiras modernas de uma mesma ida, sem a volta, sem considerar-se o *bios*, os diversos *loci* a fronteira que grita sendo calada pelo crepúsculo mais gentil do mundo.

Propor que se deva (*des*)britanizar, ou seja, tecer a crítica de modo *outro*, precisa ser uma decisão, para nós, descolonial. Tempos atrás, por exemplo, tínhamos um Graciliano Ramos e um Machado de Assis, hoje temos possibilidades e assim é o que defendemos no desfecho deste diálogo, a prática contemporânea conceitual da *arquivivência*. A fortuna crítica de Silviano Santiago está fronteira(mente) consagrada na sociedade contemporânea e, certamente, conheceremos outros Brasis, outras fronteiras, quando aplicada fora, a forma-maneira da arquivivência pretendida e aqui praticada. A criticidade dessa vantagem sinestésica do pensamento de Silviano Santiago passou a ser possível após exumação de memórias que são aos textos apreciados por ele, dosadas milímetro a milímetro do corpos partícipes do processo:

Silviano Santiago decola para refazer a leitura de um trabalho entre corpos – quando me refiro às obras literárias exercitando essa sugestão motivadora de uma crítica comparatista não eurocêntrica. Silviano sensivelmente valora questões dos autores que comumente não se vê. Essa prática – inabilitada nas convenções eurocênicas – mostra compreensões que a arte literária consegue desnudar ao passo que edifica perspectivas outras na credibilidade do que lhe cabe enquanto ferramenta para se propagar a arte. Gosto da contemporaneidade e como pesquisador de um núcleo de pesquisa comparatista reitero que o contemporâneo, ou como gostam de chamar: movimento contemporâneo, não me faz pensar outra definição a não ser aquilo que está depois do agora – tempo-presente – e antes do futuro (VALE, NOLASCO, 2022, p. 512).

Percebendo que o eurocentrismo já não é o nosso fio-condutor epistemológico após eleger a prática descolonial, acrescentamos:

O fato é que – ao teorizar essas visadas motivadamente descoloniais – sentimos que o suor derramado parece ser as calorias eurocêntricas que pouco a pouco vamos deixando. Nessa contextualização crítico-sinestésica, digo ainda que este trabalho apresenta não um modelo – porque deles fugimos – mas uma sugestão para se edificar um produto científico que valore questões antes não valoradas. Eis a esteira contemporânea de se pensar que estamos depois do agora e antes do futuro. É preciso que subamos nessa esteira – epistemologicamente falando – para que as calóricas-teorizações que ainda habitam em nossos corpos – corpus – sejam subtraídas culturalmente se necessárias. Não no sentido de esquecer-las, até porque basta olhar as fotos que a estética-crítica nos demonstrará, nos registros, que carregávamos essas colorias cuja esteira crítica sempre estará à disposição para vislumbrarmos outras visadas e categorias científicas ainda não exploradas. Disse nas últimas considerações como Silviano Santiago aplica novas motivações, essas, pós-coloniais, gesto notório na forma-maneira de como descreve, ou melhor, percebe os autores analisados em sua grafia-da-vida (VALE; NOLASCO, 2022, p. 513).

Metáforas podem nos trazer indicativos, porém o arquivo exumado, praticado, revirado, lambido e sacudido, dar-nos-ão a prática da *arquivivência* nos entre-lugares da crítica literária Silviano Santiago hoje. O intelectual – certo de estar no exercício da esteira contemporânea – aplica posicionamentos que fogem a métrica – fossilizada – de pensar o texto como produto técnico, considerando, como fez com a obra de Graciliano Ramos e Machado de Assis em sua obra *Fisiologia da Composição 2020*, portanto, a voz e vez deste – o mais célebre crítico literário contemporâneo – está em vigor, já vigorada, perpetuada e um divisor *outro*, fronteiroço, periférico, latino-americano dos corpos, bios, *loci* das páginas da fortuna crítica literária brasileira nos entre-lugares da literatura contemporânea.

REFERÊNCIAS

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. Os estudos comparativos não são pensamento descolonizado: arte, cultura e produção de conhecimentos biogeográficos fronteiroços. Disponível em: < <https://revistascientificas.una.py/index.php/nemityra/article/view/2464> >. Acesso 01 jun. 2021.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. Poéticas de processos artísticos biogeográficos: modos outros de cartografar bio-sujeitos, geo-espacos, grafia-narrativas. *Cadernos de estudos culturais*, v. 1, n. 19, 2018.

DERRIDA, J. *Mal de arquivo*. Trad. de Cláudia de Moraes rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

GIULIANO, F. (2018). *¿Podemos pensar los no-europeos?*. Buenos Aires: Del signo. NEMITYRA: Revista Multilingüe de Lengua, Sociedad y Educación-Vol3-N2, p. 51, 2021.

MIGNOLO, W. (2008). 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, p. 287-324. Disponível em: www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf – acessado em: 21/06/2022.

MIGNOLO, W. *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad* (antología, 1999-1014) Barcelona: CIDOB, 2015.

MIGNOLO, W. *Histórias locais/Projetos globais*. Trad. de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo horizonte: Editora UFMG, 2003.

NOLASCO, Edgar César (org.). *A literatura comparada no brasil hoje*. Editora Pontes, 2022.

227

NOLASCO, Edgar César. Fronteira-Sul: O Arquivo da Exterioridade. *RELACult-Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, v. 5, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>>. Acesso 21 jun. 2022.

SANTIAGO, Silviano. *Fisiologia da composição: gênese da obra literária e criação em Graciliano Ramos e Machado de Assis*. Recife: Cepe, 2020.

Leitura Crítica Recebida em 15 de agosto de 2021

Leitura Crítica Aceita em 12 de dezembro de 2021



SOBRE A PRÓXIMA EDIÇÃO

Editor, Editor Assistente

& Comissão Organizadora

Informamos que o nº 27 dos CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS, a sair no primeiro semestre de 2022, e cuja temática é **TEORIZAÇÃO DESCOLONIAL**, já se encontra em fase de preparação. Para tanto, intelectuais de várias partes foram convidados para contribuir, assim como a CHAMADA-CONVITE foi devidamente divulgada durante o segundo semestre de 2018. A temática proposta enseja uma discussão conceitual crítica acerca das várias tendências críticas, teóricas e pedagógicas que vêm alterando o modo de dialogar com os saberes de um modo geral nos dias atuais. Discutir acerca dessa temática também convoca a presença de uma série diferenciada de produções e de modos de pensar e de ensinar que têm emergido dos diferentes cantos do mundo atual. Tais produções pedagógicas descoloniais, por sua vez, além de trazerem inscritas em seu corpo as nuances de uma epistemologia descolonial ou fronteira específica, também não endossam os postulados teóricos e críticos de uma tendência pedagógica crítica moderna, como a que preponderou, *grosso modo*, no Ocidente, no Brasil e na América Latina como um todo. A título de ilustração da temática aqui proposta, lembramos oportunamente dos livros *¿Podemos pensar los não-europeos?* (2018), do argentino Facundo Giuliano, e *O teorizador vira-lata* (2022), de Edgar Cézár Nolasco. Resaltamos ainda que quando se pensa em

teorização descolonial, pensamos aqui em uma prática *do escrever com o corpo o que se quer escrever*: uma gramática de base descolonial, visando saberes outros, corpo subalterno outro, teorizações outras e não mais Teorias, enfim, pensamos numa prática de teorizações que não está necessariamente presa aos preceitos de uma Teoria Moderna cuja origem remonta à Grécia, berço da civilização/educação ocidental. Não por acaso, várias das temáticas já contempladas pelos CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS endossam a proposta agora lançada sobre **TEORIZAÇÃO DESCOLONIAL** nos dias de hoje, quando a *diversalidade de saberes e de ensino, assim como práticas teóricas outras*, 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 ajudam a compreender a *diversalidade teórica e epistemológica que resultam na produção dos saberes, dos pensares e dos fazeres*.



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, **232** **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,

reco 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, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do 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

242

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.