

CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS

Modernidades e Modernismos, nunca mais

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**
Maria Antonieta Pereira – **UFMG**

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

Edgar Cézar Nolasco
Editor e Presidente da Comissão Organizadora

Marcos Antônio Bessa-Oliveira
Editor

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

Revisão
Edgar Cézar Nolasco, Marcos Antônio Bessa-Oliveira

Planejamento Gráfico, Diagramação e capa
Marcos Antônio Bessa-Oliveira

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

Produção Gráfica e Design
Lennon Godoi e Marcelo Brown

A reprodução parcial ou total desta obra, por qualquer meio, somente será permitida com a autorização por escrito do autor. (Lei 9.610, de 19.2.1998).
CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SNEL – Sindicato Nacional de editores de livros

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

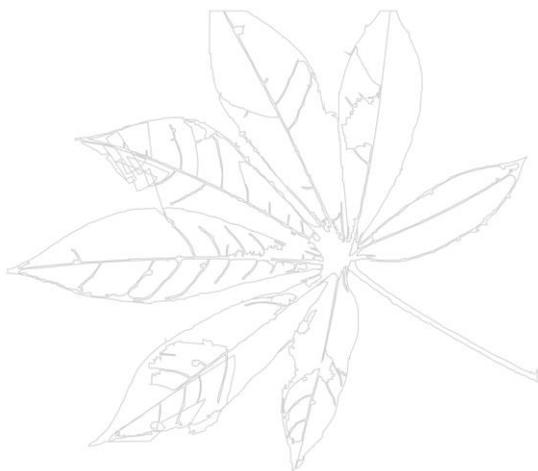
Cadernos de estudos culturais. – v. 1, n. 8 (2012)-. Campo Grande,

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

Semestral
ISSN 2763-888X

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

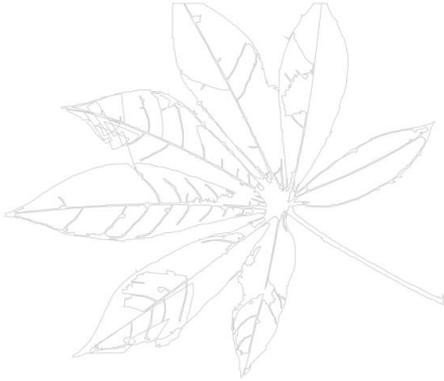
]. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.



CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS

Modernidades e Modernismos, nunca mais

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; volume 26º: Fazer-sendo – Não-europeu; volume 27º: Teorização descolonial; volume 28º — *Biogeografias*, os CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS voltam-se para **MODERNIDADES E MODERNISMOS, NUNCA MAIS**, por entender que essa temática contempla uma discussão que está na agenda da crítica atual, tanto no Brasil quanto no mundo. Tal reflexão demanda um modo outro de fazer crítica e de teorizar (des-modernizar), 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 des-modernamente na atualidade, como uma estratégia crítica de rever as lições modernistas canônicas que grassam e imperam nas discussões críticas atuais. A partir dessa visada epistemológica, podemos desmodernizar para re-modernizar de uma forma que não endosse 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 modernidade outra 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, teorizando e re-modernizando o mundo, afinal as teorias existem em todos os lugares, inclusive nos não reconhecidos pela teoria e pelo pensamento modernos. A política das *modernidades e modernismos, nunca mais* (BESSA-OLIVEIRA) nos mostra, e os textos confirmam, que há formas de des-modernizar outras que não aquelas presas ao discurso acadêmico e disciplinar, nem muito menos a conceitos que caíram numa estereotipia e que, por isso mesmo, não fazem mais *grandes sentidos*, como o de “Modernidade europeu”, “Modernismos”, “Estética moderna”, “Arte”, “Regionalismo” etc. E não que as coisas e os conceitos se pluralizaram puro e simplesmente, mas porque as coisas, os conceitos e as biogeografias 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 quase quinze 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 pelos pensamentos moderno e modernistas. 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 (não necessariamente moderna) 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 **MODERNIDADES E MODERNISMOS, NUNCA MAIS**.

Edgar César Nolasco & Marcos Antônio Bessa-Oliveira

SUMÁRIO

ENTRE MODERNISMOS E DESCOLONIALIDADES: desafios para uma teorização outra	
Edgar César Nolasco.....	9 - 22
ÍNDIA: a desigualdade e pobreza como consequência da colonização britânica, um olhar pós-colonial	
João Paulo Santos Araujo & Thaynara Castro Silva	23 - 46
LITERATURA DA DIÁSPORA INDÍGENA BRASILEIRA: um ensaio sobre a urgência	
Jr. Bellé	47 - 57
O CORPO NEGRO NA ENCRUZILHADA: construção identitária negra	
Lylían Rodrigues & Bruno Chagas	58 - 70
REPETIMOS A FAÇANHA DE 1922, MAS NÃO GOSTEI. E AGORA, O QUE SERÁ DO FUTURO?: CRIAÇÕES <i>BioGeoCorpoGráficas</i> EM ARTES VISUAIS	
Marcos Antônio Bessa-Oliveira.....	71 - 108
O DESAFIO DE UMA DOCÊNCIA PARA A CONTEMPORANEIDADE E A DEMOCRACIA: diversalidade, cultura e inclusão	
Marcos Antônio Bessa-Oliveira & Edineia dos Santos Calado.....	109 - 124
O BRASIL DO PRETÉRITO IMPERFEITO É O HOJE: <i>para Bolsonaro, a Bíblia pesa mais que a Constituição</i>	
Pedro Henrique Alves de Medeiros & Edgar César Nolasco.....	125 - 170

**TERRITÓRIO ANCESTRAL E O LINDÔ: práticas culturais no Quilombo
Cocalinho em Santa Fé do Araguaia (TO)**

Rejane Cleide Medeiros de Almeida & Josione Pereira da Silveira 171 - 190

**CORPO FICCIONAL e as marcas da chanchada em *Cine Holliúdy*
(2019)**

Valéria Amim & Louise Emilie Nascimento Marques Pinto 191 - 206

**COLONIALIDADE, A SEIVA DA MODERNIDADE: teorização à luz da
(des)colonialidade do Ser**

Indayá de Souza Nogueira & Edgar César Nolasco 207 - 218

SOBRE A PRÓXIMA EDIÇÃO

Editor, Editor Assistente & Comissão Organizadora 219 - 220

NORMAS EDITORIAIS

Papers, Artigos, Ensaios e Leituras Críticas 221



**ENTRE MODERNISMOS E DESCOLONIALIDADES: desafios para uma
teorização outra**

**ENTRE MODERNISMOS Y DECOLONIALIDADES: desafíos para una
teorización otra**

**BETWEEN MODERNISM AND DECOLONIALITY: challenges for
another theorization**

Edgar César Nolasco¹

Resumo: A ideia basilar deste ensaio resume-se, grosso modo, em comparar uma perspectiva teórica modernista (moderna) com uma perspectiva de ordem descolonial ou fronteira. Considerando, a priori, que em tal relação de proposição pode haver aproximação que não seja exclusivamente de contrastes entre ambas as perspectivas, vamos procurar estabelecer uma discussão declinada em uma teorização de base descolonial ou fronteira que, a seu modo, além de pontuar suas diferenças em sua visada teórica, também pontue as especificidades de uma discussão teórica presa aos postulados de um olhar que priorize os modernismos. Para alcançar o cerne da discussão proposta aqui vamos nos valer, a princípio, de duas abordagens específicas, ou pontos de vistas teóricos diferentes entre si. Refiro-me aos textos “Teorizar é metaforizar”, de Eneida Maria de Souza, presente em seu recente livro Narrativas impuras (2021), e “Desafios decoloniais hoje” (2017), de Walter Mignolo. Além desses dois textos, será de valia para a proposta o livro Fisiologia da composição (2020), de Silviano Santiago, e meu texto intitulado de “Podemos fazer teori(a)zação da fronteira-sul”, entre outros que se fizerem necessários no decorrer da reflexão aqui proposta.

¹ Edgar César Nolasco é docente da UFMS e Coordenador do NECC: NÚCLEO DE ESTUDOS CULTURAIS COMPARADOS. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8180-585X>. E-mail: ecnolasco@uol.com.br ou edgar.nolasco@ufms.br.

Palavras-chave: Modernismos; Descolonialidade; Teorias; Teorização.

Abstract: The basic idea of this essay is basically to compare a modernist (modern) theoretical perspective with a decolonial or frontier perspective. Considering, a priori, that in such relation of proposition there may be a proximity which is not exclusively made of contrasts between both perspectives, we will seek to establish a discussion tending to a decolonial or frontier-based theorization that, in its way, in addition to punctuating its differences in its theoretical aim, also points out the specificities of a theoretical discussion attached to postulates of a point of view that prioritizes modernism. To reach the core of the discussion proposed here, we will use, at first, two specific approaches, or different theoretical points of view. I refer to the texts "Teorizar é metaforizar", by Eneida Maria de Souza, comprehended in her recent book *Narrativas impuras* (2021), and "Desafios decoloniais hoje" (2017), by Walter Mignolo. In addition to these two texts, the book *Filosofia da Composição* (2020) by Silviano Santiago and my text entitled "Podemos fazer teori(a)zação da fronteira-sul" will be of value to the proposal, among others that are necessary in the course of the reflection proposed here.

Keywords: Modernism; Decoloniality; Theories; Theorization.

Abstract: La idea básica de este ensayo es, a grandes rasgos, comparar una perspectiva teórica modernista (moderna) con una perspectiva Considerando, a priori, que en tal relación de proposición puede haber una aproximación que no sea exclusivamente de contraste entre ambas perspectivas, nos esforzaremos por establecer una discusión basada en una teorización decolonial o fronteriza que, a su manera, no sólo subraye las diferencias de su perspectiva teórica, sino También las especificidades de una discusión teórica atada a los postulados de una visión que prioriza los modernismos. Para entrar en el meollo de la discusión que aquí se propone, utilizaremos en primer lugar dos enfoques específicos, o teóricos puntos de vista teóricos diferentes. Me refiero a los textos "Teorizar es metaforizar", de Eneida Maria de Souza, en su reciente libro *Narrativas impuras* (2021), y "Desafíos descoloniales hoy" (2017), de Walter Mignolo. Además de estos dos textos, el libro *Fisiologia da composição* (2020), de Silviano Santiago, y mi texto titulado "Podemos teorizar desde la frontera-sur", entre otros que puedan resultar necesarios en el transcurso de la reflexión aquí propuesta. necesarios en el curso de la reflexión aquí propuesta.

Palabras clave: Modernismos; Decolonialidad; Teorías; Teorización.

TEORIZAR É METAFORIZAR: teorias modernistas

A intelectual brasileira e teórica Eneida Maria de Souza não pode ser considerada uma teorizadora descolonial, é verdade, mas o seu modo político de desconstruir as teorias faz com que ela flerte com a teorização descolonial. Motivos e posicionamentos teóricos críticos não faltam dentro da escritura teórica

realizada por Eneida, que endossam tal abertura teórica, como, por exemplo, esta passagem inicial do ensaio “Teorizar é metaforizar”: “Na condição de professora de Teoria da Literatura há muitos anos, tomo a liberdade de iniciar este ensaio afirmando que o lugar (não lugar) da disciplina no meio acadêmico continua como sempre esteve: paradoxal, combativo, ousado, vanguardista e aberto às transformações e mudanças históricas.” (SOUZA, 2021, p. 363).

Na mesma direção, e para ficar preso ao traço biográfico de Eneida, busco transcrever outra passagem do mesmo livro que, de meu ponto de vista, deixa entrever sua abertura teórica:

Pretendo, neste breve comentário sobre Literatura Comparada, demonstrar minha constante intolerância quanto às críticas dirigidas aos rumos e desvios que, nos últimos tempos, tem sofrido a disciplina. A razão das controvérsias reside na concepção ainda moderna e pré-globalizada, que impera nos departamentos de letras, impedindo o avanço da discussão em torno da Literatura Comparada. (SOUZA, 2021, p. 301).

Vê-se que, seja pela abordagem feita em torno da Teoria da Literatura, seja por da Literatura comparada, Eneida não mede esforços para abrir o leque de possibilidades de um diálogo mais aberto e produtivo entre as teorias literária, comparatista e cultural.

Pontuado e exemplificado sua abertura teórica à guisa de começo de conversa, transcrevo uma outra passagem que, em meu entender, além de somar todas as vertentes teóricas por ela priorizadas ao longo de sua vida teórica, traz a presença do bios que foi recorrente na discussão presa à crítica biográfica e que se abre para uma visada epistemológica de ordem subalternista que beira a descolonialidade:

Tanto a literatura comparada quanto os estudos culturais – e mais especificamente a crítica cultural – não se definem mais como campos disciplinares definidos e estáveis. “Teorias sin disciplina”, título referente ao projeto apresentado pelo “Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos”, tendo Santiago Castro-Gomez como um dos membros, poderia ser uma das saídas para a complexa discussão sobre o campo disciplinar contemporâneo. O trânsito das teorias, a contaminação salutar de conceitos de várias disciplinas, a elasticidade e tolerância das fronteiras textuais,

seria ilusório e impossível se pensar numa situação epistemológica dessa natureza? (SOUZA, 2007, p. 151)².

A referida passagem aparece em subtítulo intitulado justamente de “teorias sem disciplina”, presente no livro *Tempo de pós-crítica*(2007), e em cujo momento de sua discussão crítica Eneida aborda sobre a importância do sistema pós-disciplinar, no qual se podem conviver a diluição dos campos de saber e a abertura que justificaria a rubrica teoria sem disciplina: “a abertura do campo disciplinário autorizou o questionamento e a desconstrução do saber moderno, pautado por classificações hierárquicas, por seleções excludentes dos saberes considerados ‘menores’, além da desconfiança diante de rótulos disciplinares, dotados de rigor e estabilidade conceitual.” (SOUZA, 2007, p. 148). A passagem, de meu ponto de vista, sintetiza o grau de abertura teórica empreendida por Eneida, por toda sua vida crítica, e ao mesmo tempo (e em parte) sinaliza até aonde ela chega com sua reflexão teórica modernista. A pergunta que ela termina por fazer de que seria ilusório e impossível se pensar numa situação epistemológica, cuja natureza contemplasse o trânsito das teorias, a contaminação salutar de conceitos de várias disciplinas, a elasticidade e tolerância das fronteiras textuais, vinha sendo respondida por meio de sua visada teórica pós-disciplinar que amalgamava a abertura transdisciplinar da reflexão empreendida vida afora. Sobressai até a impressão de que o desejo de abertura modernista transdisciplinar da autora avança inclusive para além do que de fato as disciplinas como a Literatura comparada, os Estudos culturais e a própria crítica cultural conseguem chegar de fato. Endossa o que estamos dizendo esta opção deliberadamente pensada pela autora: “O desejo de tornar o campo teórico da literatura um discurso sem fronteiras, me fez optar pela abertura interdisciplinar e pela transformação desse discurso numa forma de intervenção cultural, com vistas a contribuir para a compreensão dos acontecimentos que ocupam a nossa vida contemporânea” (SOUZA, 2007, p. 129).

Teorias sem disciplina e discurso sem fronteiras contornam a paisagem transdisciplinar que medeia a proposta de desconstrução teórica levada a cabo por Eneida, reiterando, por conseguinte, o quanto que sua proposta teórica, crítica e cultural contribuiu para a desconstrução do campo disciplinar contemporâneo e

² A mesma passagem vai aparecer, depois, presente no texto “Literatura comparada, indisciplinada”, no livro *Narrativas impuras*, p. 308.

quaisquer purismos e conservadorismos teóricos. Se, por um lado, a proposta teórica do pensamento dela roça, inclusive, até uma visada, ou opção, de ordem descolonial, por outro, não há dúvida de que a reflexão feita por ela nos trópicos avançou para além da política da desconstrução derridaiana, e isso se deu graças sobretudo aos postulados teóricos e biográficos da Crítica biográfica fundada no país pela intelectual.

Assim, tomado desse espírito transdisciplinar e pós-disciplinar defendido e partilhado pela intelectual, quero me deter agora em seu ensaio “teorizar é metaforizar”, presente em seu último livro *Narrativas impuras* (2021), por entender que a teorização metafórica feita ali me permite, às vezes, pontuar as aproximações e os devidos distanciamentos que a autora manteria com a teorização descolonial. Também o ensaio “ficções impuras”, do mesmo livro, pode me ajudar na ilustração da discussão que proponho. Grosso modo, minha intenção aqui resume-se em mostrar que a proposta teórica de Eneida, por estar assentada em uma política da metáfora, privilegia mais a ficcionalização da teoria, e, ao voltar-se mais para tal prática, reforça e endossa os postulados modernistas que não se desvincularam do projeto da modernidade. É escusado dizer que esse não foi mesmo o propósito da teorização pós-disciplinar defendida por Eneida; todavia tal constatação, por sua vez, afasta em parte sua reflexão da teorização de ordem descolonial.

Vejamos, então, como se daria essa questão, tendo por base os dois ensaios mencionados. Longe de uma visada teórica binária, o exercício teórico de Eneida se vale de uma prática teórica que se alimenta da aproximação estabelecida entre ficcionalização e vivência, por exemplo, relação esta atravessada pelo processo de metaforizarão. Nesse ensaio em particular, Eneida se pergunta “como se poderia admitir que o pensamento teórico compõe com os demais um *amálgama compósito*?” (SOUZA, 2021, p. 364, grifos meus). Sublinho a expressão *amálgama compósito* porque em ensaio bastante anterior intitulado de “Notas sobre a crítica biográfica”, ao tratar especificamente deste tipo de crítica, já afirmara: “a crítica biográfica, por sua natureza compósita, englobando a relação complexa entre obra e autor, possibilita a interpretação da literatura além de seus limites intrínsecos e exclusivos, por meio da construção de pontes metafóricas entre o fato e a ficção.” (SOUZA, 2011, p. 112, grifos meus). Nesse ensaio em particular, a autora se debruçava sobre a tendência da crítica literária brasileira, naquele momento histórico, que se voltava para a relação entre os estudos literários, a crítica biográfica e sobretudo os estudos culturais. Pontuando a

abertura teórica propiciada pelas abordagens contemporâneas, reiterava o enfraquecimento do campo disciplinar e, ao contornar o lugar e as notas específicas do pensamento teórico que resultava no que ela vinha chamando de crítica biográfica, já insistia na importância e em favor do exercício da ficcionalização da crítica, por meio do qual o sujeito teórico já se inscrevia como persona da narrativa teórica construída. Talvez esteja aí a possibilidade de primeira aproximação entre o proposto e defendido por Eneida, sobretudo no tocante às notas de crítica biográfica, e o defendido pelo pensamento descolonial, uma vez que neste caso também é imprescindível a presença e inscrição corpo-bio-política do crítico. Nesse sentido, Walter Mignolo, ao tratar da formação da razão subalterna e da teorização descolonial, chama a atenção para a questão crucial da presença *da inscrição da experiência colonial/subalterna do crítico em suas práticas teóricas* [...] (MIGNOLO, 2003, p. 156).

Essa questão da presença do crítico em sua teorização, que é constante na fundamentação dos postulados da crítica biográfica de Eneida, é determinante para a teorização bárbara descolonial, daí eu insistir um pouco nessa questão neste momento. Na sequência de sua discussão, Mignolo nomina a teorização descolonial de uma espécie de “teorização bárbara”:

Uma prática teórica daqueles que se opõem ao conceito nacional e asséptico de teoria e conhecimento, teorizando, precisamente, a partir da situação na qual foram colocados, sejam eles judeus, muçulmanos, ameríndios, africanos ou outros povos do ‘Terceiro Mundo’ como os hispânicos nos Estados Unidos de hoje. (MIGNOLO, 2003, p. 157).

Curioso observar que ao mesmo tempo em que vejo e pontuo uma aproximação incontestável entre os postulados da Crítica biográfica e os da teorização descolonial, vejo também esboçar-se uma diferença. Enquanto para a crítica biográfica, grosso modo, a ficcionalização do crítico se daria pela junção entre teoria e ficção, obra e vida etc, em que seu lugar se resolveria por meio de uma inscrição de ordem puramente textual, no caso da teorização descolonial é preciso a presença, ou consciência crítica, de um “a partir de”, ou “lôcus filosófico” (KUSCH), como postula Mignolo, ou ainda e mais apropriado para nosso caso um lócus teórico, o qual não se restringe apenas ao espaço textual/ficcional, posto que tal localização/presença do crítico não seria apenas

geográfica (nem muito menos textual), mas histórica, política e epistemológica³. Se, dentro da discussão empreendida por Eneida, como podemos constatar, o conceito de teoria não se desvincula totalmente da razão moderna, por mais que sua proposta teórica leve às últimas consequências o projeto da desconstrução derridaiana e a uma abertura máxima exigida pela transdisciplinaridade (pós-disciplinar), ainda ocorre um diálogo, mais do que uma ruptura, com a visada teórica moderna e pós-moderna. Já na discussão de ordem descolonial, Mignolo defende a *teorização que se formula a partir da fronteira e sob a perspectiva da subalternidade*. A Expressão “a partir da fronteira” faz toda a diferença na articulação teórica descolonial. Porque tal expressão significa pensar teoricamente a partir do *conceito moderno de teoria e daquelas formas anônimas de pensamento silenciadas pelo moderno conceito de teoria*: “pensar teoricamente é dom e competência de seres humanos, não apenas de seres humanos que vivam em um certo período, em certos locais geográficos do planeta e falem um pequeno número de línguas específicas.” (MIGNOLO, 2003, p. 159).

O título do ensaio “teorizar é metaforizar”, de forma especular, reflete e contempla a abertura teórica levada a cabo por Eneida por toda a vida, uma vez que é recorrente na discussão teórica proposta e defendida por ela uma visada que sempre se pautou fora de quaisquer binarismos. Quero entender que o grau máximo de tal abertura teórica e conceitual chega ao seu auge quando Eneida propõe e adentra o campo minado da crítica biográfica, aproximando, por conseguinte, as esferas entre teoria e ficção e vice-versa. Vejamos, nesse sentido, a justificativa que a autora mesma dá ao título do ensaio:

Teorizar é metaforizar, enunciado apresentado no título deste texto, corresponde à dobra dos discursos, à substituição de princípios rígidos pela maleabilidade e justaposição de valores os quais se pautam pela ausência de apego à teoria, considerada de forma rígida e absoluta. No processo de metaforização, ocorre tanto a condensação quanto o deslocamento de lugares discursivos, a interpenetração ficcional da literatura no teórico, sem que cada segmento conserve a rigidez e separação disciplinares. No gesto metafórico desse procedimento, a cena literária passa a ser entendida na vertente teórica, pelo exercício da experimentação e do movimento sempre contínuo do pensamento. Interpretar fatos e acontecimentos no interior da literatura exige o acurado e livre trabalho de associações e deslocamentos metafóricos. (SOUZA, 2021, p. 364).

³ Cf MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 157-158.

A passagem é extensa, mas com o propósito de pontuar que metaforicamente ela também serve para ilustrar o próprio procedimento teórico defendido por Eneida ao valer-se de um modo de pensar teoricamente que se estabelece, *grosso modo*, preso às associações e deslocamentos e voltado para as aberturas interpretativas. O título do ensaio também trata, sobretudo quando se considera o campo minado da crítica biográfica compósita proposta pela autora, do avanço que a discussão teórica permite com relação aos postulados da disciplina Teoria da literatura e, por extensão, da própria Literatura comparada (ainda mais quando nós lembramos que a crítica biográfica não se desvincula de uma prática comparatista), lugares disciplinares esses ocupados pela visita da autora por toda sua longa vida profissional como intelectual. O avanço teórico que ambas as disciplinas sofrem, como consequência e desdobramento da abertura teórica empreendida, não por acaso parece encontrar ressonância em afirmativas feitas por Silviano Santiago em seu recente livro *Fisiologia da composição* (2020). Mas aqui com a pequena inversão diferencial de que se trata, neste caso, de Silviano relendo Eneida, e não o contrário como tão comumente acontecia na prática de leitura teórica e crítica entre ambos.

Vou ilustrar o que quero pontuar com duas passagens transcritas do livro *Fisiologia da composição*, sendo uma voltada para, mais especificamente, a teoria da literatura e a outra para a literatura comparada, disciplinas essas que sempre atravessaram e fomentaram a discussão teórica e crítica de Eneida. A primeira passagem na verdade é a nota de número 35 do referido livro. Lê-se nela:

Há todo um trabalho a ser feito sobre o modo como, desde o formalismo russo, a teoria literária recalca a questão da grafia-de-vida do autor na leitura do texto. Este ensaio é um esforço para retirar, na teoria e na prática da leitura, a mordada de sua boca. O importante seria começar por desconstruir, pela *fisiologia da composição*, o conceito de *literaturnost* (literariedade). Retirar também o ponto de vista da leitura da obra a partir do texto (na maioria das vezes, já impresso) e alocá-lo ao momento em que o escritor compõe sua obra. Em outras e mais singelas palavras: a leitura da obra literária pode se dar ao final do túnel da criação, ou à porta do túnel da criação. Ler um texto como acabado é bem diverso de ler um texto como em construção. (SANTIAGO, 2020, p. 88, nota 35).

A partir da passagem de Silviano, no meu entender Eneida vinha nessas duas últimas décadas, e mais precisamente com a formulação teórica do que ela mesma cunhou de “crítica biográfica” e tendo agora a expressão “teorizar é metaforizar” como máxima teórica, propondo uma revisão/atualização crítica dos postulados da teoria da literatura por priorizar, em sua abertura teórica, a presença

da vida do autor e do crítico (Eneida não fala em corpo) na leitura do texto literário ou teórico. Ensaaios anteriores como “Notas sobre a crítica biográfica”, Teoria em crise”, “O não-lugar da literatura” e “Madame Bovary somos nós”, todos presentes em *Crítica cult* (2002), já antecipavam a seu modo o que em “Teorizar é metaforizar” se enuncia deste o título. Também a partir da passagem de Silviano, vejo que Eneida, se, por um lado a teoria literária recalcou a presença biográfica do autor na leitura e prática de leitura, como diz Silviano, teorizou no sentido de que o autor e o crítico sempre se inscrevessem na composição teórica e ficcional. A abertura teórica trabalhada e defendida por Eneida contribuiu para que todas as mordanças fossem desconstruídas, como as fronteiras disciplinares, dando lugar a um gesto metafórico crítico e inventivo por excelência. Ainda com relação à passagem de Silviano, parece que este está relendo-a, sobretudo quando ela conclui:

A retomada da prática do conceito de literariedade, inaugurada com o Formalismo Russo no início do século XX, embora seja reconhecido até hoje como inaugural, confirma o isolamento de teorias literárias e comparadas no seu campo específico de ação, sem a oportunidade de conviver com outras áreas do saber. Torna-se importante circunscrever princípios metodológicos para as pesquisas de literatura comparada, uma vez que as entradas interpretativas se sujeitam a múltiplas tendências, tal a fertilidade e heterogeneidade das propostas analíticas. [...] Tanto os discursos literários quanto os métodos comparativos sofreram transformações ao longo dos anos, notadamente em virtude das mudanças culturais e geopolíticas da atualidade. As disciplinas são pautadas pelo decurso da história, com suas variações e movimentos contínuos, não tendo mais prerrogativas de ordem essencial e absoluta. A mutabilidade e o espaço nômade dos conceitos e reflexões só tendem a ampliar o horizonte nem tão sombrios da disciplina/indisciplina literatura comparada. (SOUZA, 2021, p. 312).

Em suas respectivas passagens aqui transcritas, o que tanto Silviano quanto Eneida parecem deixar evidente é que ao invés de se fechar no campo metodológico da *literariedade*, deve-se abrir-se para o campo epistemológico da geopolítica (e acrescentaria eu da corpo-política) da teoria e da produção dos saberes em geral. A proposta de teorização metafórica de Eneida se pautou nessa defesa e se encaminhou nessa direção de um modo de pensar outro cuja abertura transdisciplinar se lançava ao fora do texto. No meu entender, o que se sobressai em filigrana na discussão teórica realizada por ela é um avanço pensado e elaborado no sentido de reatualizar continuamente o papel e lugar da teoria da literatura em específico, sobretudo quando propõe uma abertura teórica para a qual, ou a partir da qual, convergem a Teoria da literatura, a Literatura comparada

e os Estudos culturais. Ainda aludindo uma última vez à passagem transcrita de Silviano, a partir da qual procuro pontuar que ele estaria relendo Eneida, uma vez que o diálogo crítico entre ambos sempre fora evidente, pontuo que a leitura teórica praticada por ela, sobretudo quando se leva em conta a política da crítica biográfica, sempre se pautou pela composição da obra, seu projeto de composição textual, até porque sempre esteve na agenda biográfica dela a inter-relação entre vida e obra do escritor estudado. Para me valer das palavras finais de Silviano, diria que Eneida sempre privilegiou a porta de entrada da criação do texto, tomando-o em estado de des-construção, para aludir à discussão conceitual acerca da desconstrução proposta por Derrida e empreendida por Eneida por toda sua vida teórica. Quero entender que esta passagem ilustra o que acabo de dizer:

Embora a proposta literária do escritor-crítico tenha se voltado para a indagação sobre o ato de escrever e dos encontros ficcionais entre escritores e, por esses motivos, seja criticado pelos adeptos da literatura como dotada de poder de fruição, é ainda por essa via que grande parte dos argumentos teóricos contemporâneos encontram a fonte conceitual. Em lugar de discutir, por exemplo, no espaço da crítica acadêmica, as diferenças entre gêneros narrativos tão explorados pela literatura atual, tais como os de biografia, autobiografia, autoficção ou memória, talvez se torne mais produtivo recorrer a obras em que são embaralhados e questionados tais procedimentos. (SOUZA, 2021, p. 368).

18

Metaforicamente, a passagem acima não deixa de nos falar da própria prática teórica executada por Eneida vida afora, na medida em que a reflexão mesma parece acontecer no ato de pensar, de teorizar, ao valer-se da estratégia da criação de metáforas para o ato de pensar teórico, deixando-nos entrever a inscrição de um corpo do sujeito teórico (Eneida) que poderia ser nominado de *escritor-teórico*. Ou seja, ao metaforizar as teorias e as vidas de outrem, Eneida metaforiza sua própria vida em seu discurso crítico.

Chego, agora, à segunda passagem antes referida por mim do livro *Fisiologia da Composição*. E me detenho nela para pontuar que, se, por um lado, podemos entrever Silviano relendo Eneida, por outro, podemos pontuar que a discussão teórica proposta e defendida por ela acaba reatualizando o lugar não lugar mesmo da teoria da literatura e da crítica comparada, atravessadas ambas pelo olhar da crítica biográfica em particular. Transcrevo a passagem de Silviano:

Uma nova metodologia de leitura da literatura brasileira teria necessariamente de desconstruir a metodologia de leitura dominante na literatura comparada a fim de dar conta dos valores de *cópia* e de *contribuição*, reconhecendo, ainda, os princípios de *originalidade* em cópia inevitável. A desconstrução teria de recondicionar a

cronologia histórica, acreditando que a dita evolução literária se dá em movimento para a frente e também para trás. Há um novo valor, o *anacronismo criativo e periférico*, que é impossível de ser compreendido na radicalidade evolutiva da historiografia iluminista, a não ser pela retomada do exigente conceito de *suplementariedade* (a não ser confundido com *complementariedade*) exposto por Jacques Derrida na crítica aos efeitos da autocentragem europeia na constituição e análise dos objetos do saber. (SANTIAGO, 2020, p. 35).

A passagem é longa porque sumamente importante no seu todo; todavia vou me valer tão somente destas duas questões em específico: quando Silviano fala de *desconstruir a metodologia de leitura dominante da literatura comparada* e em *anacronismo criativo periférico*. Espero justificar a contento o meu recorte. Trata-se, na verdade, de querer mostrar que Eneida endossa (ou já endossava), por meio de sua teorização, tanto uma revisita crítica da metodologia da teoria da literatura (incluindo aí a literatura comparada, a crítica biográfica e até mesmo a crítica cultural), quanto estava operando um novo valor assentado num *anacronismo criativo biográfico e teórico*. Antes de me deter em minha reflexão visando justificar meu recorte, transcrevo uma passagem de Eneida, do livro *Janelas indiscretas* (2011), primeiro e único que leva o subtítulo de “ensaios de crítica biográfica”, por entender que ali ela dialoga diretamente com a passagem transcrita de Silviano:

A crítica biográfica se apropria da metodologia comparativa ao processar a relação entre obra e vida dos escritores pela mediação de temas comuns, como a morte, a doença, o amor, o suicídio, a traição, o ódio, as relações familiares, como o tema dos irmãos inimigos, da busca do pai, da bastardia, do filho pródigo e assim por diante. [...] A diferença quanto à crítica biográfica praticada durante esses últimos anos consiste na possibilidade de reunir teoria e ficção, considerando que os laços biográficos são criados a partir da relação metafórica existente entre obra e vida. (SOUZA, 2011, p. 20 - 21).

Lendo ambas as passagens de forma complementar e suplementar, quer me parecer que Eneida, ao atravessar a crítica biográfica pelos postulados metodológicos da literatura comparada (e vice-versa), acaba por nos propor uma nova metodologia de leitura teórica que desconstrói leituras binárias e fechadas, inicialmente presas tão somente ao objeto-texto, e não abertas ao ato de criar, ou de compor, como defendido por Silviano em *Fisiologia da composição*. (Se não há a presença de um corpo, como ocorre na discussão convocada por Silviano em *Fisiologia da composição* e e em uma leitura descolonial como condição política da mesma, há uma vida material que ali se inscreve na forma de pensar teórica de

Eneida. E seria o acréscimo desse *bios que vai minar suplementariamente a teorização metafórica realizada por ela.*)

Para deter-me a partir de agora no recorte por mim privilegiado, volto ao ensaio “teorizar é metaforizar”, em parágrafo conclusivo do texto: “Gostaria de concluir esta breve incursão sobre os *lugares não lugares da teoria da literatura* reafirmando a necessidade de ser incentivado o desejo de se criar, quando se trata do gesto crítico, aceitando os desafios impostos pela atualização e experimentação de determinados caminhos teóricos” (SOUZA, 2021, p. 371, grifo meu).

Quando a autora conclui dizendo que fez uma incursão sobre os *lugares não lugares*, da teoria da literatura, quero entender que, na verdade, ao ela descentralizar à exaustão, e metaforicamente, *o lugar não lugar* da teoria, instaura, paradoxalmente, a criação de um *lugar novo* para a própria teoria da literatura, lugar este envolto a um *anacronismo criativo teórico*. No meu entender, o desejo-proposta de criar/propor um novo lugar para a teoria, por parte de Eneida, advém, inicialmente, de sua teorização biográfica de atar as pontas entre ficção e teoria, vida e obra, como tão comumente fez em seus ensaios teóricos. Ressalvadas as quase inexistentes diferenças, a proposta literária que move o escritor-crítico acerca de seu ato de criar é correlato à proposta teórica que move a discussão crítica de Eneida, na medida em que ambas estão atravessadas por um espaço biográfico. Valendo-se, como sempre fizera, aliás, de uma visada assentada na desconstrução derridaiana, Eneida é categórica ao afirmar: “desconstruir os lugares-comuns da crítica não significa negá-los, mas apontar os riscos de exaustão interpretativa e da sujeição às vezes ingênuas quanto a regras e métodos.” (SOUZA, 2021, p. 368). A saída, segundo ela, seria o descentramento interpretativo, em todos os sentidos possíveis. Não é de se estranhar que, qualquer descrédito pela teorização enquanto um ato de conhecer e revitalizar o saber passa, necessariamente para ela, por ignorar que o exercício interpretativo independe da natureza de cada obra e que, por conseguinte, se prende tanto à razão quanto à emoção, e que, por isso mesmo, incita o debate acerca dos lugares e não lugares ocupados pela teoria. Diante do exposto, não me curvo em dizer que os “não lugares” teóricos descentralizados pelo discurso crítico de Eneida escavam um lugar-teórico em sua reflexão. Ao partilhar dos teóricos dos quais se vale, a intelectual funda o discurso teórico do passado no presente da história, e ao fazer isso, revista os lugares teóricos, descentralizando-os, posto que também obedece a critérios de simultaneidade temporal no modo de teorizar. Ao agir assim, endossa o *anacronismo criativo periférico* proposto por Silviano, ou

melhor, mostra-nos que, de alguma forma, Silviano também vinha lendo-a. Conceitos como os de sobrevida e sobrevivência servem como passaporte para essa política de um *anacronismo criativo teórico* trabalhado por ela. Defendendo sempre o estado paradoxal da teoria, constata: “a sobrevivência das formas artísticas e das construções teóricas justifica-se pela convivência entre experiências por meio das quais se ignora o culto de valores ultrapassados e o desprezo pelo passado como indigno de ser evocado.” (SOUZA, 2021, p. 372).

Se, por meio de seu anacronismo criativo periférico, Silviano ficcionaliza os conceitos, a exemplo do de “entrelugar”, Eneida, esboçando gesto semelhante, ao metaforizar os conceitos do passado os re-inventa no presente, permitindo que, assim, a lição canônica da Teoria da literatura seja refundada no presente. Nesse contexto, palavras ou conceitos como descentramento, sobrevivência, sobrevida e entrelugar constituem tanto uma ficção impura quanto uma teorização impura, para aludir ao título do último livro de Eneida *Narrativas impuras* (2021), de onde leio o ensaio “Ficções impuras”, antes aqui mencionado. E nada mais oportuno do que eu transcrever partes do parágrafo conclusivo deste ensaio:

Ficções impuras conservam, como tentei demonstrar, alto grau de miscigenação entre autores, narrativas e tempos distintos de suas realizações. A inusitada comparação entre teorias e conceitos os quais, a princípio, não representariam matéria de aproximação comparativa, encontra eco na conjunção heteróclita de princípios defendidos por filósofos, escritores e historiadores de arte.[...] O procedimento de montagem ilustra e incentiva o teor impuro das manifestações artísticas, pela liberdade experimentada nas associações, no diálogo entre formas e autores, em que são respeitadas tanto as diferenças quanto as semelhanças entre os objetos. (SOUZA, 2021, p. 216).

Teorias impuras podem metaforizar a proposta teórica paradoxal, descentralizada e transdisciplinar executada por Eneida e que, não menos metafórica, pontua o lugar não lugar do novo valor que podemos encontrar na teorização anacrônica criativa efetuada por ela, num crescendo, ao longo da vida. A política das *teorias impuras* propostas permite aproximações e distanciamentos teóricos conceituais no presente da reflexão crítica, sejam de ordem comparatista, biográfica ou cultural, desde que contribuam com a quebra de paradigmas teóricos conceituais, bem como com meros gêneros narrativos como biografia, autoficção, autobiografia etc. O livre arbítrio teórico permite a construção de um lugar-teórico que se constrói para além de qualquer visada disciplinar. As *teorias impuras* propostas por Eneida dialogam com todas as demais teorias e, por assumirem este lugar de impuras mas não incertas, roçam-se até com teorizações que

necessariamente não partilham da política da desmetaforização, a exemplo da teorização descolonial pensada a partir da América Latina⁴.

REFERÊNCIAS

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo horizonte: Editora UFMG, 2003.

NOLASCO, Edgar César (org.). *Eneida Maria de Souza: amizades perto do coração*; Campinas, SP: Pontes Editores, 2023.

SANTIAGO, Silviano. *Fisiologia da composição: Gênese da obra literária e criação em Graciliano Ramos e Machado de Assis*. Recife: Cepe, 2020.

SOUZA, Eneida Maria de. *Narrativas impuras*. Recife: Cepe, 2021.

SOUZA, Eneida Maria de. *Janelas indiscretas: ensaios de crítica biográfica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

SOUZA, Eneida Maria de. *Tempo de pós-crítica: ensaios*. São Paulo: Linear B; Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2007 (Coleção obras em Dobras).

22

Artigo recebido em: 18 de agosto de 2023.

Artigo Aprovado em: 01 de outubro de 2023.

⁴ Numa segunda parte deste texto, intitulada de “Teorizar é desmetaforizar”, pretendo me deter na teorização descolonial, visando estabelecer um contraponto com o discutido até aqui.



ÍNDIA: a desigualdade e pobreza como consequência da colonização britânica, um olhar pós-colonial

INDIA: Inequality and poverty as a consequence of British colonization, a post-colonial perspective

INDIA: Desigualdad y pobreza como consecuencia de la colonización británica, una perspectiva poscolonial

João Paulo Santos Araujo¹ & Thaynara Castro Silva²

Resumo: O objetivo deste trabalho é analisar o período referente a colonização do Império Britânico no território indiano, assim como as transformações ocorridas nesse espaço de tempo, e investigar se as taxas excessivas de pobreza e desigualdade do país asiático podem ser vistas como um dos resultados do período colonial. A abordagem teórica utilizada na construção do trabalho é o pós-colonialismo, uma vez que é uma abordagem de suma importância para a compreensão das sociedades atuais e as consequências do processo de colonização. A problemática apresentada é: A pobreza e a desigualdade social presente na Índia são resultados da colonização britânica? Os resultados da pesquisa apontaram que a colonização britânica realmente agravou o cenário de pobreza e desigualdade social na Índia, existindo resquícios até os dias atuais, no entanto, também são apresentados outros fatores que integram essa conjuntura, como a atuação dos governos pós-independência, o sistema de casta e a falta de políticas direcionadas.

Palavras-chave: Índia; Desigualdade Social; Pós-Colonialismo.

¹ João Paulo Santos Araujo é docente no Centro Universitário IESB. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1841-9729>. Email: joão.araujo@iesb.edu.br.

² Thaynara Castro Silva é graduada em Relações Internacionais (2022) pelo Centro Universitário IESB. Email: silvacastrothaynarass@gmail.com.

Abstract: The aim of this work is to analyze the period of British Empire colonization in the Indian territory, as well as the transformations that occurred during this time, and to investigate whether the excessive rates of poverty and inequality in the Asian country can be seen as one of the results of the colonial period. The theoretical approach used in the construction of this work is post-colonialism, as it is an approach of paramount importance for understanding current societies and the consequences of the colonization process. The issue presented is: Is poverty and social inequality in India a result of British colonization? The research results indicated that British colonization did indeed exacerbate the scenario of poverty and social inequality in India, with remnants existing to this day. However, other factors that contribute to this situation are also presented, such as the actions of post-independence governments, the caste system, and the lack of targeted policies.

Keywords: India; Social Inequality; Post-Colonialism.

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar el período de colonización del Imperio Británico en el territorio indio, así como las transformaciones ocurridas en ese lapso de tiempo, e investigar si las altas tasas de pobreza e desigualdad en el país asiático pueden considerarse como uno de los resultados del período colonial. El enfoque teórico utilizado en la elaboración de este trabajo es el poscolonialismo, ya que es un enfoque de suma importancia para comprender las sociedades actuales y las consecuencias del proceso de colonización. La cuestión planteada es: ¿La pobreza y la desigualdad social presentes en la India son resultados de la colonización británica? Los resultados de la investigación indicaron que la colonización británica realmente exacerbó la situación de pobreza y desigualdad social en la India, con secuelas que perduran hasta el día de hoy. Sin embargo, también se presentan otros factores que contribuyen a esta situación, como las acciones de los gobiernos posteriores a la independencia, el sistema de castas y la falta de políticas dirigidas.

Palabras clave: India; Desigualdad Social; Poscolonialismo.

INTRODUÇÃO

A forte presença britânica no cenário internacional durante os séculos XIX e XX, e a intensificação da globalização nesse mesmo período, possibilitou a consolidação do grande Império Britânico, um dos maiores e mais extensos do mundo, dominando quase um quarto do planeta. Dentre os territórios dominados,

a Índia se destacou como uma de suas maiores fontes de riqueza, sendo por muito tempo considerada a joia da coroa britânica³.

A Índia, no período pré-colonial, era a maior exportadora de produtos têxteis do mundo, mas com a chegada do domínio britânico, foi forçada a uma desindustrialização e diminuída ao cargo de fornecedora de recursos naturais. Com o alastramento dessa dominação, a estrutura socioeconômica do país foi profundamente modificada pelos interesses da metrópole, criando grandes obstáculos para o desenvolvimento do país, mesmo após a independência.⁴

No presente trabalho buscou-se fazer uma contribuição aos estudos asiáticos brasileiros ao se tratar de um importante período da história recente da Índia, a colonização britânica, que teve fim apenas em 1947. Esse estudo utilizou como base os fundamentos teóricos do pós-colonialismo, que se propõe a analisar os desdobramentos das forças imperiais nas nações que foram colonizadas, além de dar voz ao subalterno, quebrando o paradigma de uma narrativa única sobre fatos históricos, que em sua maioria são enviesados pelo pensamento ocidental.

O presente trabalho está dividido em três seções, mais a introdução e as considerações finais. A primeira seção trata da abordagem teórica utilizada na composição deste artigo, o pós-colonialismo. Na segunda seção é feita a contextualização histórica do Raj britânico, da chegada da Companhia das Índias Britânicas - que abriu caminho para a colonização -, até a Independência. Por fim, a terceira seção traz uma análise com foco no objetivo geral da pesquisa: entender se a pobreza e desigualdade social que perduram na Índia advém do período colonial.

25

1. ABORDAGEM TEÓRICA: pós-colonialismo

A abordagem teórica deste artigo tem como base o pós-colonialismo. Para assimilar o que é e como funcionou a abordagem pós-colonial, faz-se necessário

³ WAHI, Namita. **Property and Sovereignty: Creating, Destroying and Resurrecting Property Rights in British India (1600-1800)**. Centre for Policy Research, 2020, p. 1-2.

⁴ CAMPOS, Bruno de. **Notas sobre o desenvolvimento econômico e a industrialização da Índia**. In: IX Congresso Brasileiro de História Econômica e X Conferência Internacional de História de Empresas, 2011, Curitiba. Anais, p. 4-5

antes compreender brevemente o processo de colonização e o colonialismo. O processo de colonização está intrinsecamente ligado à concepção de território, povoamento e exploração. Trata-se de utilizar aquele território colonizado em proveito econômico da metrópole⁵. Os países colonizados eram usufruídos como instrumentos de auxílio aos interesses das potências coloniais, por meio da exploração e dominação social, cultural e econômica. Assim, suas economias eram organizadas em função das necessidades das metrópoles, enquanto a sociedade era administrada por métodos que permitam a exploração da força-trabalho a baixo preço e, ao mesmo tempo, mantinham o equilíbrio necessário para evitar revoltas contra o domínio vigente⁶. Como afirma Marx⁷, “um país se enriquece às custas de outro país” igual a “uma classe se enriquece às custas de outra classe”.

A ação colonial, ocorrida ao longo do século XIX, perturbou brutalmente a história dos povos a ela submetidos, provocando guerras, agressões e a imposição, em larga escala, de trabalho forçado às populações colonizadas. Nesse contexto, surge o conceito de colonialidade, concepção introduzida pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, no final dos anos 1980 e início dos anos 1990, fenômeno que pode ser definido como “uma estrutura de dominação ou padrão de poder que permanece enraizado em nossa sociedade, mesmo após o fim das relações coloniais.”⁸. A dinâmica contemporânea das relações internacionais é um exemplo de resquício do colonialismo, o que pode ser analisado na classificação dos países em “Primeiro” e “Terceiro” mundo, cuja base é a configuração hierárquica do globo. O resquício colonial se tornou mais do que um simples traço do sistema internacional contemporâneo, é um fator que afeta o desenvolvimento de agendas

⁵ SOUZA, João Paulo A. de. **Entre o sentido da colonização e o arcaísmo como projeto: a superação de um dilema através do conceito de capital escravista-mercantil**. São Paulo: Estud. Econ., 2008, v. 38, n. 1, p. 173-203

⁶ BOBBIO et al. **Dicionário de Política**. Trad. João Ferreira et al. 11. ed. Brasília: UnB, 1998, p. 181.

⁷ CASANOVA, Pablo G.. **Colonialismo interno: uma redefinição**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006, p. 432.

⁸ AVILA, Milena Abreu. **Colonialidade a Colonialidade: você conhece esses conceitos?**. Politize: 2021. Disponível em: <https://www.politize.com.br/colonialidade-e-decolonialidade/>

e pautas nos fóruns e instituições multilaterais, e, portanto, na formulação de práticas dos atores do sistema internacional⁹.

O autor Aníbal Quijano era membro de um importante grupo formado por autores latino-americanos, o Grupo Modernidade/Colonialidade. A reflexão promovida por eles era acerca da defesa de uma construção alternativa à modernidade eurocêntrica. Seus principais representantes, além de Quijano, são E. Dussel, W. Mignolo, R. Grosfoguel, C. Walsh, N. Maldonado-Torres e A. Escobar.¹⁰

O pós-colonialismo pode ser entendido inicialmente por meio de duas acepções principais, segundo o professor Boaventura de Sousa Santos¹¹. A primeira é diz respeito ao seu período histórico, sendo aquele que se sucede à independência das colônias, e a segunda é a de ser um conjunto de práticas e discursos que desconstruem a narrativa colonial, sedimentando mentalidades coloniais descritas do ponto de vista do colonizador, e procuram substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado¹². O pós-colonialismo pode ser considerado uma ruptura da história única, termo utilizado na obra de Rosane Vieira Pezzodipane¹³, pois abre portas para os escritos de autores de perspectivas que por muitos anos foram suprimidas por subverter a ordem colonial. Os estudos pós-coloniais têm possibilitado um debate epistemológico sobre a produção de conhecimento, que por muito tempo foi pautada pelo modelo ocidental colonizador e excludente, proporcionando um espaço para a construção de novos

⁹ GÓES, Virginia Santiago dos Santos. **Colonialidade do saber nas Relações Internacionais: um debate epistêmico**. Anais Eletrônicos do Congresso Epistemologias do Sul: v. 1, n. 1, 2017, p. 193-194.

¹⁰ BARBOSA, Regiane R.; MASO, Techela F. **Possíveis contribuições de Aníbal Quijano para as relações internacionais**. ENEPEX—encontro de ensino, pesquisa e extensão, 80 ENEPE, 2014, p. 2-3.

¹¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Interidentidade**. São Paulo: Novos Estudos, 2003, p. 26.

¹² *Ibid*, p. 26.

¹³ PEZZODIPANE, Rosane Vieira. **Pós-colonial: a ruptura com a história única**. Revista Eletrônica Simbiótica, Ufes, v. 1, n. 3, 2013.

paradigmas metodológicos para além da tradição eurocêntrica que reproduz a relação colonial.

O pós-colonialismo implica na ascensão de intelectuais do denominado “Terceiro Mundo”. Dando ênfase aos autores orientais, um grande exemplo dessa trajetória é o historiador e crítico literário palestino Edward Said, que com sua obra, *O Orientalismo*, alcançou a esfera internacional em 1978 e passou a ser considerado um dos precursores do pensamento pós-colonial. Em sua obra, Said coloca em questão as relações de dominação que se prolongam por meio do saber-poder que estão vigentes nas relações entre o Ocidente e o Oriente. A partir da influência direta e indireta de Said, outros autores advindos do Terceiro Mundo, como os indianos Homi Bhabha, autor das obras *Nation and Narration [itálico]* (1990) e *The Location of Culture* (2008), e Gayatri Spivak, considerada hoje uma das principais referências da epistemologia e das perspectivas feministas e dos estudos pós/decoloniais, ganharam legitimidade e reconhecimento internacional nas décadas de 80 e 90, enquanto autores pós-coloniais.

Outro precursor dentro desse campo de conhecimento é o chamado *Subaltern Studies*. O grupo Estudos Subalternos do Sul da Ásia, fundado em 1982, era composto por pesquisadores sul-asiáticos apoiado pelo governo indiano e de tendência nitidamente marxista, tinham inicialmente como pautas o nacionalismo e as revoltas populares, principalmente os movimentos camponeses. Entretanto, com o tempo abrangeram suas discussões e começaram a questionar o sentido do grupo indiano no contexto da economia capitalista globalizada. Nesse processo, foram incorporados novos fatores na agenda, destacando-se a tentativa de construção de uma teoria crítica da subalternidade que fosse além do contexto da Índia colonial e do movimento nacionalista, em conformidade com uma nova conformação da “esquerda” em termos globais. Os *Subaltern Studies* passam a ser um meio para formulações críticas ao passado e as tradições intelectuais do Ocidente. Os denominados subalternistas tornaram-se, aos poucos, uma linha de auxílio ao amplo campo contemporâneo de estudos pós-coloniais, centrados nos temas do discurso e da textualidade. O grupo reunia jovens historiadores, ingleses e indianos, liderados pelo indiano Ranajit Guha. Os demais integrantes eram

Shahid Amin, David Arnold, Partha Chatterjee, David Hardiman e Gyanendra Pandey.¹⁴

Em síntese, os estudos pós-coloniais são uma consequência do colonialismo e sua herança no sistema internacional contemporâneo. Eles possibilitam a reconstrução dos discursos em sociedades onde se estabeleceu o saber/poder da colonialidade, sem espaço para a interpretação do outro, enfatizando a necessidade de reescrever os relatos hegemônicos de maneira descentrada e diaspórica. A autora Camila Góes¹⁵ afirma que:

A crítica pós-colonial buscou repensar, de forma radical, as identidades sociais e todo o conhecimento autorizado e de autoria do colonialismo e do ocidente. Para isso, partiu da premissa que nem o nacionalismo, nem o marxismo, teriam conseguido se “libertar” de discursos eurocêtricos (PRAKASH, 1994, p. 1475). Desta forma, apresentou como objetivo geral “desfazer o eurocentrismo” produzido pela trajetória ocidental, e de sua apropriação do Outro pela História.

A produção de um trabalho sob uma abordagem pós-colonial traz uma maior amplitude para a discussão sobre certos paradigmas históricos presentes nas Relações Internacionais que, por sua vez, acabam reforçando a marginalização e até mesmo a subalternização do oriental. O presente artigo propõe apresentar o fato histórico da colonização britânica na Índia, e analisar, tendo como base a perspectiva pós-colonial, se a pobreza e desigualdade social do país indiano é uma consequência do colonialismo britânico.

29

2. RAJ BRITÂNICO

O subcontinente indiano (ou Península do Hindustão) corresponde ao território peninsular do Sul da Ásia, historicamente composto por diversos grupos étnicos, religiões e culturas, e atualmente é onde se situam os países de Bangladesh, Butão, Maldivas, Nepal, Paquistão, Sri Lanka e a Índia. O domínio britânico nessa região foi introduzido por meio da Companhia Britânica das Índias Orientais, fundada em 1600 por comerciantes em Londres através de uma carta real da Rainha Elizabeth I. A Companhia detinha o monopólio do comércio com

¹⁴ GÓES, Camila. **Repensando a subalternidade: de Antonio Gramsci à teoria pós-colonial.** Revista Outubro, n. 26, julho de 2016, p. 90-95

¹⁵ *Ibidem*, p. 93

as “Índias Orientais” por um período de 15 anos, intervalo que foi prolongado posteriormente, mas acabou por negociar principalmente com o subcontinente indiano e a China Qing. Dispunha de suas próprias práticas diplomáticas e forças armadas, além de certa soberania, já que o governo inglês possuía apenas controle indireto sobre ela.¹⁶

Ainda em 1600, a Índia estava aberta a vários comerciantes estrangeiros e começou a estabelecer acordos, não só com os britânicos, mas também com os holandeses, os franceses e portugueses. Inicialmente, o interesse da Companhia não ultrapassava o caráter comercial, sem pretensão em adentrar as estruturas internas. Diante do sucesso comercial dos portugueses e franceses na região, a Companhia iniciou um movimento de expansão de influência, com o objetivo de dominar o comércio de produtos europeus. Assim, pouco a pouco foram expulsando seus concorrentes, ao mesmo tempo em que chegaram a acordos com o Império Mogol, ou Mughal, que governava grande parte do subcontinente. O Império Mogol apoiava o comércio com os europeus e desde que a relação fosse proveitosa para ambas as partes. Assim, a Companhia conseguiu privilégios fiscais e estabeleceu depósitos comerciais e fábricas nas cidades de Bombaim, Madras e Calcutta.¹⁷ Para proteger seus interesses nessas cidades, a companhia pagou por seus próprios exércitos privados na Índia, compostos por funcionários britânicos, que ocupavam as mais altas patentes, e indianos, chamados de cipaios, que ocupavam as posições mais baixas na hierarquia militar.¹⁸

Durante esta primeira fase (1600-1700), marcando o primeiro século após sua criação, a Companhia das Índias Orientais na Índia era meramente uma empresa comercial com monopólio exclusivo sobre o comércio com a Índia e que não detinha nenhuma soberania sobre o território indiano. Os únicos direitos de propriedade territorial que possuía eram direitos de posse sobre pequenos espaços em que se encontravam suas “fábricas” comerciais, conquistadas sob favor do

¹⁶ TRUEBA, Alejandro Pascual. **La India: de la explotación colonial al movimiento por la independencia**. Universidad de Cantabria: 2018, p. 3-5.

¹⁷ WAHI, Namita. **Property and Sovereignty: Creating, Destroying and Resurrecting Property Rights in British India (1600-1800)**. Centre for Policy Research, 2020, p. 24.

¹⁸ GUIMARÃES, Andréa Bastos da Silva. **Companhia das Índias Orientais e a Conquista Britânica da Índia: Terra, Tributo, Comércio e Moeda 1765-1835**. Rio de Janeiro, 2010, p. 87.

imperador mogol.¹⁹ Rossellini²⁰ ressalta que inicialmente a Companhia inglesa trouxe, de certa forma, contribuições para que o comércio indiano se tornasse próspero por meio de uma relação amigável, mas ao se desenrolar-se foi se tornando cada vez mais invasiva, e em pouco tempo colocou a Índia em um estado de retrocesso, no qual o país deixou de ser produtor e passou a ser subserviente.

Em 1707, a morte do Imperador mogol desencadeou hostilidades entre o Império Mogol e o Império Marata, que por muitos anos disputaram a influência dentro do subcontinente indiano. O conflito durou até 1750, e nesse contexto deu-se início ao declínio do governo mogol na Índia. Em 1757, o governador de Bengala e da Província Bihah e Orissa, Siraj-ud-Daula, com o apoio dos franceses, organizou uma revolta contra a Companhia Britânica das Índias Orientais, que se fortaleciam no porto de Calcutá (principal entreposto da Companhia) e abusavam de seus privilégios fiscais, vendendo licenças para mercadores locais realizarem negócios sob sua proteção, livres de impostos.²¹ Segundo o autor Bruno de Campos²², a Companhia acabou monopolizando o comércio de chá na região, as transações comerciais com a China, o transporte de mercadorias para o continente europeu, além de passar o domínio de algumas mercadorias, como o sal e o ópio, para seus altos funcionários, que possuíam livre arbítrio para fixar seus preços, prejudicando diretamente os camponeses indianos. Essas medidas tinham a intenção de dominação sobre os recursos indianos, com isso a Índia ia perdendo sua soberania e o imperialismo inglês avançava. Por esses motivos, entre outros, Siraj tomou Calcutá e entrou em guerra com a Companhia inglesa, conflito que ficou conhecido como a Batalha de Plassey.

A Batalha de Plassey ocorreu entre 1757 e 1763 e foi um conflito decisivo para a dominação da Índia. A Companhia Britânica das Índias Orientais saiu

¹⁹ WAHI, Namita. *op. cit.*, p. 23-25.

²⁰ ROSSELLINI, Roberto. **Roberto Rossellini: fragmentos de uma autobiografia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 79.

²¹ REICHERT, E.. **A corporação que mudou o mundo: como a Companhia das Índias Orientais moldou a multinacional moderna**. Revista História: Debates E Tendências, v. 13, n. 2, jul./dez. 2013, p. 406.

²² CAMPOS, Bruno de. **Formação Social Indiana: modo de produção asiático, imperialismo e industrialização tardia**. 2013, p. 56.

vitória e assumiu o controle de Bengala, a província mais rica do país. Junto a isso, entre 1757 a 1780, os britânicos desfrutaram de uma grande quantidade dos capitais que o comércio exterior havia levado para a nação indiana, levando para a Europa cerca de 40 milhões de libras. Ainda utilizaram desse mesmo dinheiro para quebrar a indústria têxtil indiana. A revolução da máquina de Manchester, que desencadeou o pioneirismo da Inglaterra no uso de máquinas a vapor, não teria ocorrido sem os investimentos dos empregados da Companhia que haviam lucrado na Índia. Em resultado, as máquinas a vapor de Manchester começaram a fabricar tecidos em série, que concorriam vantajosamente com os artesãos indianos que teciam à mão.²³

A partir de 1790 iniciou-se o desmantelamento das estruturas pré-coloniais que ainda existiam em território indiano e foram feitos esforços para integrar novas áreas administrativas para a Companhia Britânica. Ela passou a assumir o controle da maior parte do subcontinente indiano por meio de diversos conflitos, tratados e anexações, submetendo a maior parte da Índia à determinação de governadores fantoche. Os britânicos agora exerciam enorme influência sobre a esfera política e militar e, conseqüentemente, adquiriram concessões significativas para perdas anteriores e receitas do comércio. Usaram ainda mais essa receita para ampliar seu poder militar e expulsar as outras potências coloniais europeias, como os holandeses e os franceses, do sul da Ásia, expandindo assim o Império Britânico na Índia.²⁴ Após o ano de 1790, os exércitos britânicos foram ampliados de forma que nenhum poder regional indiano conseguiria superar sua força²⁵. Segundo Bowen²⁶, em 1805, a companhia tinha três exércitos na Índia, contando quase 200 mil homens.

Por volta de 1847, o último Estado independente da Índia foi dominado, o Punjab. Com a expansão britânica, aos poucos foi se estabelecendo um processo de desintegração da identidade indiana, seguidos de atos violentos e exploratórios

²³ ROSSELLINI, Roberto. *op cit.*, p. 407

²⁴ BLACKWELL, Fritz. **The British Impact on India, 1700-1900**. Education About Asia, 2008, p. 35

²⁵ BOWEN, H. V. **The Bussiness of Empire: The East India Company and Imperial Britain, 1756-1833**. 3rd printing. Cambridge: Cambridge University Press, UK, 2007, p. 47

²⁶ *Ibidem*, p. 47

por um longo período de tempo. As tradições, a variedade linguística e cultural da Índia foi, quando não ignoradas, subalternizadas pelos colonizadores. Uma das tendências instituídas pela administração colonial foi a substituição das línguas locais pelo inglês.²⁷ Ao longo do processo de colonização na história do mundo, a língua tornou-se uma importante forma de dominação dos colonizadores para com os colonizados.²⁸ A partir, portanto, desta sobreposição epistêmica, as relações de poder se tornaram mais evidentes nesta multifacetada nação, pois a língua inglesa, a religião cristã e a cultura ocidental se instalou na vida dos sujeitos indianos, em detrimento das línguas, das religiões e das culturas locais.²⁹ Este processo tinha como objetivo introduzir as estruturas de pensamentos e ações europeias para criar um grupo populacional que compreenderia o Império e participaria de sua extensão e manutenção. Houve grande resistência a esse processo, principalmente dos próprios grupos orientalistas metropolitanos que rejeitaram essa destruição injustificada de valores e costumes indianos.³⁰

Com a Revolução Industrial na Grã-Bretanha houve modificações nas relações metrópole-colônia. O mercado colonial começou a ser praticado em maior escala, vendo a Índia como um grande mercado para exportar e de onde importar. A Índia, que era o maior exportador de têxteis do mundo antes da chegada da Companhia Britânica, foi proibido de vender seus tecidos e passou por um processo de desindustrialização, ocupando apenas o espaço de exportador de algodão cru para a metrópole, de onde voltava tratado e manufaturado, invadindo o mercado interno e intensificando a miséria na colônia.

Em meados do século XIX, a conquista territorial estava praticamente terminada e a companhia havia organizado os sistemas administrativo, militar e

²⁷ SAMPAIO, Thiago Henrique. **O discurso de Karl Marx ao domínio britânico na Índia e suas considerações sobre a Revolta dos Cipayos (1857-1859)**. Revista de História da UEG, v. 5, n. 1, 2016, p. 208.

²⁸ SARTRE, J. P. **Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade**. In: SARTRE, J. P. Situações I. Tradução de: GOMES, Rui M. Lisboa: Europa-América, 1968. p. 33

²⁹ SANTOS, Sandra de Jesus dos. **Índia pós-colonial: discursos hegemônicos e apagamento da diversidade**. UCSAL, Universidade Católica do Salvador: 2020.

³⁰ TRUEBA, Alejandro Pascual. *op. cit.*, p. 9.

econômico da colônia, este último baseado na tributação e na exploração colonial dos recursos indianos. Esses sistemas, sem dúvida, beneficiavam os interesses da Companhia, mas não tanto a população da colônia, que sentiam cada vez mais as transformações radicais realizadas pelos ingleses.³¹

O primeiro marco da resistência indiana frente à dominação britânica ocorreu com a Revolta dos Cipayos, em 1857 e 1858. Os cipayos, como eram chamados os soldados indianos que serviam no exército da Companhia Britânica das Índias Orientais, deram início a uma série de motins marcados pelo assassinato de diversos oficiais ingleses, demonstrando o seu descontentamento com a administração militar britânica. Entre as causas para essa revolta as principais são, a obrigatoriedade dos jovens indianos em se alistar para o exército da companhia, o desrespeito com suas religiões (predominantemente hindu e muçulmana), o fato de pessoas de castas diferentes comporem o exército, a cobrança de impostos, péssimas condições de trabalho e a baixa remuneração. Por fim, o principal estopim para esse conflito foi a utilização de gordura animal, essencialmente da vaca e do porco, no revestimento das cápsulas das armas utilizadas pelos soldados indianos. Como eles tinham de rasgar as cápsulas com a boca, acabavam ingerindo aquela gordura, o que era considerado intolerável uma vez que era sagrado, tanto pelos hindus (vaca) como pelos muçulmanos (porco).³²

34

Com a revolta, os cipayos conseguiram invadir a cidade de Delhi, atual capital da Índia, e lá assassinaram indiscriminadamente europeus. Membros do governo britânico foram as principais vítimas da revolta. Com isso ficou claro que a cidade havia saído do controle britânico. Delhi na época estava sendo administrada pelo Imperador Bahadur Shah, posição concedida pela companhia, que ao se ver cercado pelos cipayos, não viu outra opção a não ser apoiá-los. A revolta assim adquiriu uma espécie de legitimidade porque agora poderia ser continuada em nome do imperador e, com isso, o conflito rapidamente se alastrou por toda a Índia³³. Embora a revolta fosse formidável e generalizada, ela ainda era, em grande medida, limitada e desorganizada, em contraste com a Companhia

³¹ *Ibidem*, p. 10.

³² MOHANTY, Tarakanta. **Sepoy Mutiny (On the completion of one hundred and fifty years)**. Orissa Review: 2006, p. 61-69.

³³ *Ibidem*, p. 67-70.

Britânica, que detinha mais armas, poder e organização. Em consequência dessas condições a Revolta dos Cipayos foi violentamente reprimida. Foi concedido aos oficiais militares e até mesmo britânicos comuns o poder de punir os indianos suspeitos de rebelião, utilizou-se do poder militar da Companhia Britânica em grande escala³⁴. O filósofo e autor Karl Marx³⁵ enfatiza nesse contexto que, “por mais infame que seja a conduta dos cipayos, ela não é mais do que um reflexo da conduta da Inglaterra na Índia não só durante a época da fundação do seu Império oriental, mas mesmo durante os últimos dez anos da sua longa dominação”.

No fim, a Revolta dos Cipayos não levou a emancipação indiana que havia sido idealizada, ao contrário, resultou na dissolução da Companhia Britânica das Índias Orientais e o estabelecimento de um governo direto pela Coroa Britânica e em 1877 a Rainha Vitória foi proclamada Imperatriz da Índia. Apesar das narrativas dos colonizadores de que a revolta foi um fato sem relevância, os indianos destacam que foi um marco histórico para construir a independência. Ainda que tenha fracassado, a revolta abalou a confiança britânica de forma que passaram a conceder cargos públicos e estabelecer novas políticas voltadas para os indianos. Entretanto, essa ação foi feita sob a estratégia de acentuar as diferenças entre religiões e castas, para prevenir quaisquer sentimentos de cunho nacionalista unificado³⁶. Sobre esse período, o autor Jerônimo Nóbrega³⁷ pontua que:

Fica claro que quando se percebeu a força do colonizado, logo uma administração mais direta foi providenciada para que a contenção dos surtos fosse eficaz e o prolongamento do imperialismo pudesse ser possível. [...] Entretanto, as boas ações tomadas pelos britânicos, ao fim do conflito, não apagaram a forma como eles reprimiram a revolta, impiedosos, de forma tirânica, sem retroceder frente à crueldade cometida.

³⁴ CHANDRA, Bipan, et al. **India's Struggle for Independence**. Penguin Books: New Delhi, 1987.

³⁵ MARX, K. **A Violência dos Colonizadores**. *Revista Posição*, [S. l.], v. 3, n. 09, p. 6–10, 2022. Disponível em: <https://redelp.net/index.php/pos/article/view/143>. Acesso em: 4 nov. 2022.

³⁶ OLIVEIRA, Jerônimo Carlos Nóbrega de. **Resistência e Repressão: um olhar pós-colonial sobre a política imperialista britânica durante a revolta dos cipayos**. UEPB: João Pessoa, 2018, p. 14-15.

³⁷ *Ibidem*, p. 16.

Entretanto, mesmo com a contenção brutal da revolta e a tentativa do governo de desunificar os indianos, o sentimento de insatisfação ainda era convergente. Tendo como base o sentimento nacionalista, em 1885 foi fundado o partido do Congresso Nacional Indiano (CNI), que reunia todos aqueles que almejavam a independência do país, e alguns anos depois, em 1906, foi criada a Liga Mulçumana, organização política com objetivo de proteger o direito dos mulçumanos indianos, em resposta a tentativa do vice-rei do Raj Britânico, lorde Curzon, de dividir a província de Bengala em uma parte ocidental e outra oriental. O seu fracasso foi mais um sinal do fortalecimento do nacionalismo e do desacerto do sistema político arranjado após as rebeliões de 1857.³⁸

Entretanto, com a chegada da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), o movimento nacional ficou estagnado. A Índia foi uma grande apoiadora da Inglaterra e compôs o maior exército voluntário da época, isso se deu pelas promessas da coroa britânica que garantiu uma maior representatividade indiana no parlamento inglês se, em troca, recebesse a ajuda indiana na guerra. A promessa não foi cumprida, o que causou grande revolta. Tendo a Revolução Russa, em 1917, como inspiração, o movimento nacional passou por um grande amadurecimento, passando a abordar questões sociais e econômicas, sendo que antes o foco era apenas político.

É nesse contexto que ocorre a ascensão de Mahatma Gandhi na luta nacionalista. Gandhi, que fazia parte do Congresso Nacional Indiano, apoiava a ajuda indiana aos ingleses na Primeira Guerra Mundial em troca de maior representatividade política, mas ao ver o descumprimento da promessa, se inicia uma revolução pacífica, utilizando a desobediência civil, na qual ele se torna líder. Para Panikkar³⁹, ao final da Primeira Guerra Mundial o objetivo principal da política inglesa na Índia era ganhar tempo. Já estava claro que a independência era inevitável e se aproximava, mas os britânicos desejavam uma independência conveniente aos seus interesses.

Em 1919, vendo o fortalecimento nacionalista, os britânicos instituíram a lei Rowlatt, que permitia a prisão de protestantes por até 2 anos, sem julgamento. Em

³⁸ CAMPOS, Bruno de. *op. cit.*, p. 57.

³⁹ PANIKKAR, Kavalam Madhava. **A dominação ocidental na Ásia: do século XV aos nossos dias**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 30-47.

protesto a essa lei, Gandhi e os demais líderes iniciaram um ‘Satyagraha’, isto é, um movimento de não cooperação com objetivo de provocar a paralisação das instituições inglesas. Dessa forma, em 1920, Gandhi consegue cada vez mais aproximar os camponeses do partido, “que rapidamente transforma-se numa organização de massas, e começa adquirir proeminência na luta pela independência”⁴⁰ por meio da desobediência civil. Segundo Emiliano Unzer Macedo⁴¹:

A força maior de Gandhi, contudo, foi ter conseguido apelar a um enorme contingente populacional camponês e tradicional e fazer-se entender, na linguagem deles, sobre a sua precária condição marginal numa Índia em transformação. E foi a escala numerosa de protestantes que se tornou um problema que não poderia ser ignorado pela opinião pública britânica e mundial.

Na década de 30, Gandhi se tornou uma figura de liderança eminente em toda a Índia, admirado por quase todos os indianos, fortalecendo o movimento nacionalismo em prol da independência. Esse processo levou a vários embates que resultaram em mortes e feridos, como o conflito em Charui-Choura e o massacre de Amritsar, desiludindo Gandhi da luta pacifista e o afastando um pouco do movimento⁴². Com a entrada da Inglaterra na Segunda Guerra Mundial (1939-1945), se modificou a questão indiana e do Império Britânico. Os líderes do Congresso Nacional Indiano, como Nehru, que por vontade de Gandhi lhe sucedera na presidência do Congresso, não fizeram oposição na questão da Índia ser levada pra guerra pela mão dos ingleses, mas em troca dos milhões de soldados indianos, os líderes nacionalistas exigiam a promessa imediata da declaração da independência da Índia logo após o desfecho do conflito.

Com o fim da guerra, o governo trabalhista inglês, presidido por Clement Attlee, contra a vontade de Churchill e do partido conservador, começou a negociar a independência da Índia, mas a irredutibilidade do líder da Liga

⁴⁰ MACEDO, Emiliano Unzer. **História da Ásia: Uma Introdução à sua História Moderna e Contemporânea**. Universidade Federal do Espírito Santo: Vitória, 2016, p. 57.

⁴¹ *Ibidem*, p. 57.

⁴² COISSORÓ, Narana. **Ghandi, o activista da paz**. Academia de Ciências de Lisboa (ACL): Lisboa, 2017, p. 10-11.

Muçulmana, de querer um novo Estado para os muçulmanos dentro do subcontinente, veio a dificultar os planos. Guilherme Sampaio⁴³ explica que:

Os britânicos influenciaram diretamente pelo fato de enxergar a consolidação muçulmana como positiva pois aumentava as tensões e os britânicos queriam prolongar o seu domínio. [...] Gandhi aceitou a independência do continente indiano nos moldes ingleses, ou seja, concordando com a independência do Paquistão, por justamente acreditar que se esse fato não ocorresse daquela forma, a Índia permaneceria por mais tempo como colônia. A partição da Índia e Paquistão acabou provocando uma das maiores migrações populacionais da história em meio a violentos confrontos que deixaram centenas de milhares de mortos.

A Independência finalmente foi alcançada em 1947, porém os impactos da colonização em uma nação não se dissolvem ao fim do processo, a perversidade do processo colonial tem como algumas de suas consequências a colonialidade em três principais dimensões (ser, saber e poder). Para Castro-Gómez⁴⁴, se a colonialidade do poder apresenta a dimensão econômica-política das heranças coloniais, a colonialidade do saber faz referência à dimensão epistêmica da mesma e a colonialidade do ser, à dimensão ontológica.

3. POBREZA NA ÍNDIA E DESIGUALDADE SOCIAL: herança colonial?

38

O processo de colonização foi determinante no desenvolvimento econômico e social da Índia. Estando o país na condição de colônia, foi exacerbadamente explorado, sofrendo processos brutais de transformação, e depois, quando nação independente, os laços históricos costurados entre colônia e metrópole deixaram sua herança no desenvolvimento indiano.

Diante de uma perspectiva pós-colonial, aborda-se nessa seção o legado da colonização na sociedade indiana, a colonialidade. O que teve fim com a independência foi a ocupação territorial estrangeira, no entanto, o modo de dominação colonial continuou sob outras formas. A colonialidade, conceito introduzido pelo grupo latino-americano Colonialidade/Modernidade, compreende

⁴³ BARBEDO, Guilherme Sampaio. **Relações Índia-Paquistão: uma análise a partir da independência sob o prisma da segurança regional**, 2017, p. 34

⁴⁴ CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Los avatares de la crítica decolonial**. Bogotá: Tábula Rasa. n.16, p. 219.

a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, se estendendo ao presente. Neste trabalho, procura-se compreender a colonialidade sobre a Índia, sobretudo no fenômeno da pobreza e desigualdade social que perduram na história indiana até os dias de hoje, buscando relacioná-los com os efeitos da colonização britânica.

No período pré-colonial, a Índia era destaque na indústria têxtil, chegando a deter 25% da produção mundial. No entanto, por volta do século XIX, os britânicos se tornaram “senhores” da Índia, e com isso vieram grandes mudanças. O país asiático foi forçado a um processo de desindustrialização, transformando-o em predominantemente ruralista, sendo reduzido de maior exportador de produtos têxteis do mundo para apenas um exportador de algodão cru para a metrópole, tendo ainda que enfrentar diversas represálias que prejudicaram o progresso indiano. Rossellini⁴⁵ retrata o período colonial da seguinte forma:

Dinheiro, ideias, matéria-prima, homens: pode-se dizer que os ingleses tomaram tudo da Índia, provocando nesse país a mais formidável devastação econômica e social que uma nação já conheceu. Os tecelões indianos desapareceram, tragados pela miséria; a agricultura viu chegar um enorme fluxo de mão-de-obra; seguiu-se um empobrecimento geral. Autores considerados sérios não hesitam em afirmar que a vampira Inglaterra deve à Índia o século de supremacia industrial cujas delícias consumiu entre 1815 e 1914.

Assim, grande parte da responsabilidade pela ausência de uma revolução industrial ou comercial na Índia pode ser atribuída ao imperialismo britânico. O processo de pilhagem contínuo de matérias-primas, recursos e riqueza pela Grã-Bretanha para se enriquecer à custa da crescente pobreza, violência, fome e analfabetismo da Índia, por muito tempo restringiram o desenvolvimento⁴⁶. As poucas indústrias nativas que ainda existiam na época da colonização tinham que concorrer com as fortes empresas britânicas, melhor equipadas e melhor financiadas.

Foi somente depois que deixou de ser colônia, em 1947, que a Índia pôde mudar o caráter econômico do país, que por muito tempo foi dominado pelos

⁴⁵ ROSSELLINI, Roberto. **Roberto Rossellini: fragmentos de uma autobiografia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 120

⁴⁶ MEENA, Hareet Kumar. **The Meaning and Methods of Drain of Wealth in Colonial India**. *Internacional Research Journal of Management, IT & Social Sciences*, 2016, p. 65-72

interesses da metrópole, para uma economia com foco no desenvolvimento interno.⁴⁷ Contudo, a conquista da independência não mudava o fato do país estar completamente desestruturado. Barrington Moore⁴⁸ afirma, que quando se deu a independência da Índia em relação aos britânicos, existia apenas um pequeno impulso no sentido da industrialização, pois os recursos não eram dirigidos para construção de fábricas. Para ele, a agricultura estava estagnada e produzia pouco. Assim, a zona rural gerava pouco recursos para serem usados no crescimento industrial.

Para maior elucidação dessa conjuntura, pode-se utilizar a teoria da Drenagem de riquezas (*Drain of Wealth theory*), formulada, em 1867, pelo nacionalista indiano Dadabhai Naoroji. Como explicado na obra de Sarkat Sumit⁴⁹, ele foi o primeiro a concluir que os fatores internos indianos não eram a principal razão da pobreza na Índia, mas sim o domínio colonial que estava drenando a riqueza e prosperidade. É impossível saber com precisão a quantidade de riquezas que saíram da Índia durante o domínio colonial. Dadabhai Naoroji estimou que a perda foi de aproximadamente de 200 a 300 milhões de libras. Essa teoria recebeu críticas desde o início, sendo apontada como um exagero dos nacionalistas, no entanto, Naoroji certamente tinha razão ao apontar que o montante drenado representava um excedente potencial que poderia ter aumentado consideravelmente a renda indiana se investidos adequadamente dentro do país. É indiscutível que a colonização britânica deixou sua marca na sociedade indiana.

Apesar de seu passado recente, logo após a independência, a Índia deu início a instauração de um governo democrático, posteriormente conquistando um status de referência em democracia no mundo, e estímulo ao crescimento econômico, que durante a época colonial variou apenas entre a estagnação e o declínio.⁵⁰

⁴⁷ CAMPOS, Bruno de. **Notas sobre o desenvolvimento econômico e a industrialização da Índia**. In: IX Congresso Brasileiro de História Econômica e X Conferência Internacional de História de Empresas, Curitiba. Anais, 2011, p. 2.

⁴⁸ *Apud*. CAMPOS, Bruno de. **Índia: de colônia britânica ao desenvolvimento econômico nacional**. Espírito Santo: História Econômica & História de Empresas, 2015, p. 17.

⁴⁹ SARKAT, Sumit. **Modern India 1885-1947**. New York: Palgrave Macmillan, 1989, p. 24-28.

⁵⁰ DRÉZE, Jean; SEN, Amartya. **Glória Incerta: a Índia e suas contradições**. Tradução de Ricardo Doninelli Mendes e Leila Coutinho. São Paulo. Companhia das Letras, 2015, p. 17-21

Apesar dessas iniciativas, a Índia continuou atrasada - apresentando um desenvolvimento em um ritmo mais lento dada as condições do país - por décadas. Felizmente, nas décadas recentes a Índia conseguiu se estabelecer como uma potência emergente, apresentando crescente influência política e econômica no mundo, mas a pobreza e a desigualdade social não deixaram de existir de forma excessiva.⁵¹

Certamente, embora o processo lento, ocorreram grandes melhorias na Índia após a independência, tanto nos indicadores econômicos quanto nos sociais, mas apesar da imagem de um país avançando rapidamente rumo ao desenvolvimento, o alcance social do progresso econômico tem sido limitado.⁵² Ainda que a Índia atual apresente um dos maiores crescimentos econômicos do mundo, o país ainda enfrenta uma difícil situação social.

De acordo com o que foi apresentado, o domínio colonial Britânico na Índia foi a raiz de grande parte dos problemas indianos contemporâneos. Como descrito por Cruz⁵³:

Saídos de um processo de independência que terminou com a partição do país de seus sonhos, tendo que lidar com problemas linguísticos com possibilidades separatistas e negociar em bases aceitáveis à integração dos principados no território do novo Estado, a principal tarefa que os dirigentes políticos da Índia enfrentavam em meados do século passado era a construção nacional. Modernizar a economia era um aspecto proeminente do projeto, mas estava subordinada à necessidade de consolidação do poder, da pacificação interna e da transformação social.

Contudo, junto aos problemas enraizados no período colonial, diversos fatores se somaram para resultar na Índia que se conhece hoje. O que se pode constatar é a falha dos governos indianos de conciliar o crescimento econômico com a redução da pobreza e da desigualdade social. Durante os primeiros anos de independência, o cenário deixado pela colonização era catastrófico, tornando difícil a transição de colônia para nação independente, os problemas mais

⁵¹ *Ibidem*, p. 1-5

⁵² *Ibidem*, p. 8-12.

⁵³ *Apud*. CAMPOS, Bruno de. **Notas sobre o desenvolvimento econômico e a industrialização da Índia**. In: IX Congresso Brasileiro de História Econômica e X Conferência Internacional de História de Empresas, 2011, Curitiba. Anais, 2011, p. 6.

preocupantes estavam relacionados à superpopulação, fome e pobreza. Durante as quatro décadas seguintes à independência, foram adotadas políticas visando o desenvolvimento interno, baseando-se no processo de substituição de importações, com foco no estabelecimento de uma indústria de base forte e independente. Apesar dos esforços, esse período foi marcado pelo lento crescimento da economia indiana, principalmente pela Índia ser, historicamente, um país majoritariamente rural e a desindustrialização forçada pelos britânicos. Em 1951, mais de 80% da população vivia em áreas rurais.⁵⁴

O período seguinte foi marcado pelo crescimento dos problemas econômicos internos, junto ao encerramento da Guerra Fria e o fim da URSS, que tinha uma ampla relação com a Índia. Se intensificou, nesse contexto, a necessidade de melhorar o desempenho econômico do país por meio de uma abertura comercial. Assim, 1991, deu-se início a reformas liberais na Índia, dando um maior foco para as concentrações industriais. A partir das reformas, o PIB começou a registrar um rápido crescimento na economia, tornando a Índia um país de destaque como potência emergente.

Contudo, o rápido crescimento teve como consequência um grande impacto negativo na redução da pobreza, tendo quase metade da população em extrema pobreza. Além disso, houve um aumento na concentração de riqueza da camada social mais alta. Nota-se nesse contexto que, que alguns segmentos tiveram um rápido aumento em seus ganhos, enquanto a massa trabalhadora ainda vive no país abaixo da linha de pobreza.

Além disso, por muito tempo os britânicos se apoiaram na divisão social indiana em castas para manter o seu poder utilizando a desunificação da população. Na religião hindu, existe uma hierarquia que determina o status que um indivíduo adquire ao nascer. Este sistema é chamado sistema de castas. Tendo nascido em uma das quatro castas principais na Índia, o indivíduo segue leis e códigos religiosos que determinam sua posição em uma hierarquia.

Em 1950, após a independência, o sistema de castas foi abolido por lei. Não é raro, no entanto, pessoas que ainda seguem os ditos do sistema de castas e excluem aos que seriam das castas mais “baixas”, como os intocáveis. Com isso

⁵⁴ LINS, Rodrigo Galvão Pinho. **A desigualdade econômico-social indiana e sua política comercial: mútua influência de agenda**. Universidade Federal de Pernambuco: 2014, p. 1-6.

torna-se mais difícil para essa parte da população alcançar estabilidade financeira e conseguir emprego. Segundo o autor Costa⁵⁵, um pouco mais de um terço dos intocáveis estão abaixo da linha da pobreza.

Em suma, as raízes históricas da colonização britânica tiveram grande influência na sociedade indiana, a pobreza e a desigualdade na distribuição de renda existente desde o período colonial nunca foram realmente resolvidas. Dessa forma, o movimento de crescimento econômico indiano não foi plenamente acompanhado pelo desenvolvimento social do país.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação entre o Império Britânico e a Índia teve início com uma relação comercial, aparentemente inofensiva, promovida pela Companhia das Índias Britânicas. Em pouco tempo, essa relação passou a adquirir um caráter exploratório, enfraquecendo a nação indiana e espalhando o colapso por todo o seu território. A Índia, então, se tornou uma colônia britânica, e por muito tempo foi utilizada em prol dos interesses da metrópole.

Por muito tempo o pós-colonialismo foi ignorado dentro do campo de estudo das relações internacionais, no entanto, sua contribuição nessa dimensão é de suma importância para a compreensão das sociedades atuais. Assim, a utilização da teoria pós-colonial neste trabalho deu base para a discussão sobre a herança colonial deixada pelos britânicos na Índia. Analisando a relação entre o período de domínio e os seus desdobramentos no pós-independência, especificamente em relação aos aspectos da pobreza exacerbada e as desigualdades na distribuição de renda do país.

Partindo da análise do contexto histórico do início da colonização até o seu fim, são visíveis os rastros deixados pelas transformações na Índia durante esse período. Foi transformada em um país com uma conjuntura idealizada para a exploração, sem se preocupar com os indianos. Toda a estrutura da Índia foi destruída, sem preocupação com sua reconstrução.

Apesar do elevado crescimento econômico da Índia nos últimos anos, os problemas sociais decorrentes do período colonial nunca foram realmente

⁵⁵ COSTA, FLORENCIA. **Os Indianos**. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

solucionados. Esses problemas perduraram por dois motivos principais: a gravidade do cenário deixado pela colonização e pela atuação ineficaz dos governos indianos, que focaram no desenvolvimento econômico sem dar muito espaço para a resolução dos problemas sociais. Dessa forma, conclui-se que, se faz necessário investir mais nas políticas sociais do país, principalmente nas áreas rurais, aproveitando o seu crescimento econômico para se desenvolver e superar suas dificuldades socioeconômicas.

REFERÊNCIAS

AVILA, Milena Abreu. **Colonialidade a Colonialidade: você conhece esses conceitos?**. Politize: 2021. In: Politize. Disponível em: <https://www.politize.com.br/colonialidade-e-decolonialidade/> - acesso em: 23/07/2022

BARBEDO, Guilherme Sampaio. **Relações Índia-Paquistão: uma análise a partir da independência sob o prisma da segurança regional**, 2017, p. 34

BARBOSA, Regiane R.; MASO, Techela F. **Possíveis contribuições de Aníbal Quijano para as relações internacionais**. ENEPEX—encontro de ensino, pesquisa e extensão, 80 ENEPE, 2014, p. 2-3.

BLACKWELL, Fritz. **The British Impact on India, 1700-1900**. Education About Asia, 2008, p. 35.

BOWEN, H. V. **The Bussiness of Empire: The East India Company and Imperial Britain, 1756-1833**. 3rd printing. Cambridge: Cambridge University Press, UK, 2007, p. 47.

CAMPOS, Bruno de. **Formação Social Indiana: modo de produção asiático, imperialismo e industrialização tardia**. 2013, p. 56.

_____. **Índia: de colônia britânica ao desenvolvimento econômico nacional**. Espírito Santo: História Econômica & História de Empresas, 2015, p. 17.

_____. **Notas sobre o desenvolvimento econômico e a industrialização da Índia**. In: IX Congresso Brasileiro de História Econômica e X Conferência Internacional de História de Empresas, Curitiba. Anais, 2011, p. 2.

CASANOVA, Pablo G.. **Colonialismo interno: uma redefinição**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006, p. 432.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Los avatares de la crítica decolonial**. Bogotá: Tábula Rasa. n.16, p. 219.

CHANDRA, Bipan, et al. **India's Struggle for Independence**. Penguin Books: New Delhi, 1987.

COISSORÓ, Narana. **Ghandi, o ativista da paz**. Academia de Ciências de Lisboa (ACL): Lisboa, 2017, p. 10-11.

COSTA, FLORÊNCIA. **Os Indianos**. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

DRÉZE, Jean; SEN, Amartya. **Glória Incerta: a Índia e suas contradições**. Tradução de Ricardo Doninelli Mendes e Leila Coutinho. São Paulo. Companhia das Letras, 2015, p. 1-21.

GÓES, Camila. **Repensando a subalternidade: de Antonio Gramsci à teoria pós-colonial**. Revista Outubro, n. 26, julho de 2016, p. 92.

GÓES, Virginia Santiago dos Santos. **Colonialidade do saber nas Relações Internacionais: um debate epistêmico**. Anais Eletrônicos do Congresso Epistemologias do Sul: v. 1, n. 1, 2017, p. 193-194.

GUIMARÃES, Andréa Bastos da Silva. **Companhia das Índias Orientais e a Conquista Britânica da Índia: Terra, Tributo, Comércio e Moeda 1765-1835**. Rio de Janeiro, 2010, p. 87.

LINS, Rodrigo Galvão Pinho. **A desigualdade econômico-social indiana e sua política comercial: mútua influência de agenda**. Universidade Federal de Pernambuco: 2014, p. 1-6.

MACEDO, Emiliano Unzer. **História da Ásia: Uma Introdução à sua História Moderna e Contemporânea**. Universidade Federal do Espírito Santo: Vitória, 2016, p. 57.

MARX, K. **A Violência dos Colonizadores**. Revista Posição, [S. l.], v. 3, n. 09, p. 6–10, 2022. Disponível em: <https://redelp.net/index.php/pos/article/view/143> - Acesso em: 4 nov. 2022.

BOBBIO et al. **Dicionário de Política**. Trad. João Ferreira et al. 11. ed. Brasília: UnB, 1998, p. 181.

MEENA, Hareet Kumar. **The Meaning and Methods of Drain of Wealth in Colonial India**. Internacional Research Journal of Management, IT & Social Sciences, 2016, p. 65-72.

MOHANTY, Tarakanta. **Sepoy Mutiny (On the completion of one hundred and fifty years)**. Orissa Review: 2006, p. 61-69.

OLIVEIRA, Jerônimo Carlos Nóbrega de. **Resistência e Repressão: um olhar pós-colonial sobre a política imperialista britânica durante a revolta dos cipaios**. UEPB: João Pessoa, 2018.

PANIKKAR, Kavalam Madhava. **A dominação ocidental na Ásia: do século XV aos nossos dias**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 30-47.

PEZZODIPANE, Rosane Vieira. **Pós-colonial: a ruptura com a história única**. Revista Eletrônica Simbiótica, Ufes, v. 1, n. 3, 2013.

REICHERT, E.. **A corporação que mudou o mundo: como a Companhia das Índias Orientais moldou a multinacional moderna**. Revista História: Debates E Tendências, v. 13, n. 2, jul./dez. 2013. p. 406.

ROSSELLINI, Roberto. **Roberto Rossellini: fragmentos de uma autobiografia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 79-407

SAMPAIO, Thiago Henrique. **O discurso de Karl Marx ao domínio britânico na Índia e suas considerações sobre a Revolta dos Cipaios (1857-1859)**. Revista de História da UEG, v. 5, n. 1, 2016, p. 208.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Interidentidade**. São Paulo:Novos Estudos, 2003, p. 26.

SANTOS, Sandra de Jesus dos. **Índia pós-colonial: discursos hegemônicos e apagamento da diversidade**. UCSAL, Universidade Católica do Salvador: 2020.

SARKAT, Sumit. **Modern India 1885-1947**. New York: Palgrave Macmillan, 1989, p. 24-28.

SARTRE, J. P. **Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade**. In: SARTRE, J. P. Situações I. Tradução de: GOMES, Rui M. Lisboa: Europa-América, 1968. p. 33.

SOUZA, João Paulo A. de. **Entre o sentido da colonização e o arcaísmo como projeto: a superação de um dilema através do conceito de capital escravista-mercantil**. São Paulo: Estud. Econ., 2008, v. 38, n. 1, p. 173-203.

TRUEBA, Alejandro Pascual. **La India: de la explotación colonial al movimiento por la independencia**. Universidad de Cantabria: 2018, p. 3-5.

WAHI, Namita. **Property and Sovereignty: Creating, Destroying and Resurrecting Property Rights in British India (1600-1800)**. Centre for Policy Research, 2020, p. 24.

Artigo recebido em: 22 de março de 2023

Artigo Aprovado em: 23 de outubro de 2023.



**LITERATURA DA DIÁSPORA INDÍGENA BRASILEIRA: um ensaio sobre
a urgência**

**LITERATURE OF THE BRAZILIAN INDIGENOUS DIASPORA: an essay
on the urgency**

**LITERATURA DE LA DIÁSPORA INDÍGENA BRASILEÑA: un ensayo
sobre la urgencia**

Jr. Bellé¹

Resumo: Pensar a produção literária da diáspora indígena brasileira, e analisá-la a partir de campos interdisciplinares, é imprescindível para compreendermos fenômenos contemporâneos que reivindicam a ancestralidade, e discutem a complexa teia identitária nacional. Este ensaio é uma reflexão e um chamado para que pesquisadores e pesquisadoras tomem contato com a literatura produzida por indígenas levados a abandonar seus territórios: essa dinâmica que perpassa texto, biografia, violência e resistência vem ensejando grandes obras, que infelizmente ainda permanecem fora da maioria dos radares acadêmicos.

Palavras-chave: Literatura indígena; Diáspora; Ellen Lima.

Abstract: Thinking about the literary production of the Brazilian indigenous diaspora, and analyzing it from interdisciplinary fields, is essential to understand contemporary phenomena that claim ancestry, and discuss the complex web of national identity. This essay is a reflection and a call for researchers to make contact with the literature produced by indigenous people who were

¹ Jr. Bellé é mestre em Estudos Culturais pela EACH-USP, e doutorando em Estudos Literários pela UFPR. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7646-7630>. Email: jrbellejr@gmail.com.

forced to abandon their territories: this dynamic that permeates text, biography, violence and resistance has produced great works, which unfortunately still remain outside the majority of academic radars.

Keywords: Indigenous Literature; Diaspora; Indigenous Poetry; Ellen Lima.

Resumen: Pensar la producción literaria de la diáspora indígena brasileña, y analizarla desde campos interdisciplinarios, es fundamental para comprender los fenómenos contemporáneos que reivindican la ancestralidad y discutir la compleja trama de la identidad nacional. Este ensayo es una reflexión y un llamado a los investigadores a tomar contacto con la literatura producida por indígenas que se vieron obligados a abandonar sus territorios: esta dinámica que atraviesa texto, biografía, violencia y resistencia ha producido grandes obras, que lamentablemente aún permanecen fuera del la mayoría de los radares académicos.

Palabras clave: Literatura Indígena; Diáspora; Ellen Lima.

INTRODUÇÃO: chamado para a ação

Este breve ensaio deseja jogar luz sobre uma urgência que nos cabe, pesquisadores do campo dos Estudos Culturais e dos Estudos Literários, a de direcionarmos nossa atenção para a literatura produzida pela, e durante, a diáspora indígena brasileira, infelizmente ainda em curso. Antes, destaco um óbvio alerta (que mesmo sendo óbvio, ou talvez justamente por isso, precisa ser destacado): pesquisadores e pesquisadoras que, como eu, não pertencem diretamente a uma ancestralidade indígena, devem desenvolver tais investigações de maneira respeitosa, como um convite a pesquisadores indígenas, acadêmicos ou não, para tomarem as rédeas de futuros e mais profundos mergulhos neste tema, sempre com vistas à valorização desta produção literária.

No título deste ensaio evoco o conceito de “diáspora” para me referir à literatura feita por escritores e escritoras indígenas que sofrem ou sofreram um processo de migração forçada de seus territórios ancestrais. No entanto, este termo é apenas um empréstimo, e este ensaio é um chamado à reflexão: é possível que outra palavra já existente, ou ainda a ser cunhada, possa dar conta da realidade de desterro dos povos e das pessoas indígenas no Brasil de maneira mais adequada. Tal ponderação se mostra ainda mais cabível ao dialogarmos com o pequeno percurso histórico traçado pelas pesquisadoras Lúcia Helena Oliveira Silva e Regina Célia Lima Xavier no artigo “Pensando a Diáspora Atlântica”. Segundo

elas, o termo “diáspora” se refere maiormente à *dispersão forçada* do povo africano pelo mundo atlântico para, em seguida, ser estendido a processos semelhantes no Mediterrâneo e no mundo Índico. Mas é importante pontuar que “diáspora” é um conceito pinçado da Bíblia, particularmente de Deuteronômio 28:25, a partir das traduções gregas que unem o termo *dia*, que significa “através”, e o termo *sperirein*, que significa “semear” ou “dispersão”. (SILVA; XAVIER, 2018, p. 02).

Para além do sentido religioso aonde ele foi usado para definir a migração dos judeus dispersos pelo mundo depois do cativeiro da Babilônia, o termo também foi usado para designar migrações traumáticas. Em algumas publicações do século XX este termo foi utilizado para se referir às diásporas gregas e armênias e seu sentido voltado para dispersões religiosas judaica e cristã. Na década de 1960 o termo passou a ter seu sentido ampliado, mais precisamente em 1965, quando George Shepperson reuniu pela primeira vez os termos “diáspora” “africana”. Ao cunhar esta expressão ele afirma que quis explicitamente fazer paralelo entre a diáspora judaica e a dispersão de africanos como consequência do tráfico de escravos. (SILVA; XAVIER, 2018, p. 02)

A busca por um termo adequado carece de dados mais precisos a respeito da migração forçada de pessoas indígenas, para que, a partir deles, possamos dimensionar suas causas e consequências e, por extensão, ou ombreá-lo a outros eventos históricos semelhantes que já possuem um rol de conceitos, ou concluir que uma das primeiras tarefas é construir novos entendimentos e nomear seus processos.

Segundo o Censo de 2010², o último publicado até a produção deste ensaio, existe no Brasil aproximadamente 897 mil pessoas indígenas, 305 etnias e 274 diferentes línguas. Apenas 57,7% dessa população vive atualmente em Terras Indígenas oficialmente reconhecidas. Das demais 379 mil, cerca de 80 mil vivem em áreas rurais e 298 mil em áreas urbanas. Durante nossa pesquisa, encontramos inúmeros estudos qualitativos que tentavam pormenorizar as razões que imbuíam este enorme contingente populacional a abandonar suas terras originárias. E aqui nos deparamos com uma dificuldade: estes estudos costumam ser particularizados em povos e, ainda mais comumente, em Terras Indígenas específicas, afinal cada

² Os dados que serão apresentados podem ser conferidos no documento “O Brasil Indígena”, feito pelo IBGE, que compila alguns dos mais relevantes dados de 2010 e pode ser consultado no seguinte enlace: https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf

território possui características distintas e uma história bastante particular, o que influencia diretamente as condições e motivações migratórias. Ao tentar estabelecer padrões mais abrangentes de análise dessas migrações, os pesquisadores da UFMG, Claudia Ayer, Elaine Vilela, Wagner Chagas e Marden Campos, no artigo “A Migração dos indígenas em Minas Gerais na década de 2000”, resumiram a dificuldade.

No Brasil, textos tratando do tema foram publicados nos últimos anos por pesquisadores de áreas como a antropologia, a história, a geografia, a sociologia e a demografia. É importante destacar que, em sua maioria, esses trabalhos direcionam-se para o estudo de etnias específicas e pontos localizados no território, e não para áreas mais amplas ou mesmo para o país como um todo. São também focados nas migrações internas. Desse modo, há certa dificuldade em saber se há algum tipo de comportamento comum aos indígenas, em termos de migração no Brasil, ou se as especificidades contextuais impedem a construção de formas de análises generalizadoras ou abrangentes. (AYER; VILELA; CHAGAS; CAMPOS, 2019, p. 02)

Ainda que seja bastante arriscado recair em generalismos, é possível intuir algumas condições que atravessam particularidades socioculturais e territoriais. Certamente que para se alcançar um nível maior de segurança sobre os itens intuídos, ou para que evoluam da intuição para a verificação, é recomendável uma ampla revisão bibliográfica sobre o tema. Com o intuito de não escorregamos demais nesses perigos, permaneceremos na superfície, elencando razões históricas e contemporâneas bastante óbvias: conflitos de terra (e a violência e tortura física e psicológica que deles decorrem), pobreza e miséria, falta de assistência do poder público, busca por melhores condições de vida, busca por melhores condições de educação e saúde, possibilidade de ascensão social, necessidade ou desejo de encontrar um emprego, etc.

Essas razões trazem consigo heranças e geram consequências. Não é necessária muita perspicácia para inferi-las, um simples acompanhamento do noticiário já nos garante um excelente retrato desta realidade. Já para um retrato histórico há uma fartura bibliográfica, vinda da antropologia, da etnografia, da história e do jornalismo, que dão conta de ao menos parte da trajetória de desrespeito aos territórios, povos e pessoas indígenas ao longo de mais de 500 anos.

Outro material que nos aponta caminhos, particularmente para esmiuçamos o tema da violência, é o relatório da Comissão Pastoral da Terra³ (CPT), que anualmente quantifica e analisa os conflitos por terra e água, além de questões trabalhistas, em todo território nacional. Conforme os dados parciais de 2022, apenas no primeiro semestre ocorreram 759 conflitos no campo, envolvendo 113.654 famílias. Destes, 601 correspondem a conflitos por terra, 105 a conflitos pela água, e 42 a conflitos trabalhistas (41 casos de trabalho escravo e 1 caso de superexploração). Por fim, até o momento da publicação dos dados parciais, a CPT já contabilizava 33 assassinatos decorrentes destes conflitos, o que indica um aumento de, pelo menos, 5,44% em relação ao mesmo período do ano anterior.

Se pensarmos apenas nos conflitos por terra, no que diz respeito aos grupos que sofreram violências, os indígenas lideram com 34,66% dos casos, seguidos pelos quilombolas, com 23,10%. O maior causador da violência, com 27% das ações, foi o Governo Federal, seguido de fazendeiros, grileiros, empresários e madeireiros. O mesmo ocorre com a água, em que os principais atingidos por ações violentas são os indígenas, 26%, seguido dos quilombolas, 22%. Segundo a CPT, de 2019 a 2022, sete crianças e adolescentes foram mortos no campo, destes, quatro eram indígenas. Além disso, as maiores vítimas dos conflitos por terra registrados na Amazônia Legal foram também os indígenas, 36%, seguidos pelos quilombolas, 25%. Importante mencionar que o relatório da CPT já dava conta de um aumento de 75% no número de mortes por conflitos de terra no Brasil entre 2020 e 2021.

Quando se analisa um cenário mais amplo das causas de morte de pessoas indígenas, que incluem não apenas assassinatos, mas mortes causadas indiretamente pela violência no campo (invasão de garimpeiros a territórios originários, contaminação de plantações e águas, transmissão de doenças, etc.), a CPT contabilizou, em 2021, 109 mortes apenas na Amazônia Legal, sendo que 101 delas são pessoas do povo Yanomami. Além disso, são 27 tentativas de assassinato, 132 ameaças de morte, 75 agressões físicas com ferimentos diversos e 13 ocorrências de tortura.

³ Os dados aqui incluídos podem ser conferidos na página da Comissão Pastoral da Terra, especificamente por este enlace: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/6202-dados-parciais-aumentam-as-ocorrencias-de-conflitos-por-terra-resgatados-do-trabalho-escravo-e-assassinatos-em-2022>

Esta ligeira, porém desesperadora amostragem de dados, nos oferta um primeiro e parcial panorama sobre um dos motivos desta migração forçada - a violência histórica e permanente: ela atravessa quase todos os motivos que explicam parte da realidade diaspórica destas pessoas. Ou seja, nesse caso o abandono da terra originária não decorre de um desejo individual ou coletivo, mas de uma necessidade de sobrevivência. Assim, se apresenta diante de nós, mais uma vez, o mesmo desafio: como nomear esse processo? Seria uma migração pura e simplesmente? Muitos pesquisadores, como os da UFMG citados aqui, que muito contribuíram para as investigações em seus campos, lançam mão exatamente desse termo: se encerraria, portanto, a questão? Devemos rebatizar esse ensaio de “Literatura da migração indígena brasileira”?

Segundo a Organização Internacional para Migração das Nações Unidas⁴ (IOM), um migrante é uma pessoa que está em movimento, ou já se movimentou, seja por uma fronteira internacional ou nacional. No caso dos povos indígenas, esse trânsito diz respeito ao abandono de seu território para qualquer outro lugar. Para a IOM, não interessa a situação jurídica da pessoa, tampouco se a migração foi voluntária ou involuntária, não importam os motivos do deslocamento e nem sua duração: todos são migrantes⁵.

Se para as Nações Unidas é importante generalizar o termo “migrante”, a fim de ampliar a luta por direitos de um número maior de pessoas em diferentes condições e regiões; é importante para nós, pesquisadores dos Estudos Culturais e Literários, e de outros campos das ciências humanas, aprofundarmos e nomearmos adequadamente o fenômeno de migração forçada das pessoas indígenas em território brasileiro. Não me parece que estas pessoas sejam simples migrantes, mas talvez uma população diaspórica que, como a africana, é composta de diferentes etnias, culturas e realidades. Há diante de nós um desafio e um chamado.

LITERATURA: um portal de análise

⁴ A definição completa pode ser lida no site oficial da IOM: <https://www.iom.int/about-migration>

⁵ Para mais informações sobre o tema, sugiro o material “Indígenas Migrantes”, organizado por Débora Castiglione, que pode ser acessado neste enlace: <https://escola.mpu.mp.br/h/rede-de-capacitacao-a-refugiados-e-migrantes/atividade-em-belo-horizonte/indigenas-migrantes.pdf>

Estas pessoas, forçadas a deixar seu território, são expostas a incontáveis vulnerabilidades, entre elas a pobreza, a desintegração e quiçá o desaparecimento de suas formas tradicionais de vida e cultura, a perda de sua língua, as imensas complexidades de adequação à nova comunidade, bem como a ressignificação de sua própria identidade e de seus valores, a diferentes violências físicas e psicológicas, etc. Uma maneira de ler esse processo e compreender a extensão dessa realidade em suas labirínticas reverberações é através da literatura. As obras produzidas por escritores e escritoras indígenas que sofreram com o processo de migração forçada, ou que foram diretamente impactados por ele, é um portal de análise não apenas antropológico ou situacional, mas especialmente um campo de estudo literário capaz de se conectar de maneira íntima com outras áreas das ciências humanas, bem como com a própria realidade concreta, mesmo quando - e talvez especialmente quando - essa produção é fantástica ou figurativa.

Da mesma forma que as literaturas de nomes como Oswaldo de Camargo, Conceição Evaristo, James Baldwin e Toni Morrison, apenas para citar alguns, podem ser analisadas e colocadas em diálogo a partir da ideia de que são expressões da literatura da diáspora africana na América, e portanto uma maneira incrivelmente rica de ler suas contribuições para a história e a contemporaneidade; é possível colocar em diálogo, a partir da ideia de literatura da diáspora indígena brasileira, as obras de escritores, escritoras e poetas como Eliane Potiguara, Márcia Wayna Kambeba, Ellen Lima, Daniel Munduruku, Kaká Werá, Cristino Wapichana, etc.

Não quero aqui comparar ambas literaturas, negra e indígena, mas pontuar que a produção literária decorrente da diáspora africana na América já é um campo de estudo consolidado e que tem contribuído enormemente para diferentes áreas do conhecimento - Literatura Comparada, Estudos Literários, Estudos Culturais, Estudos Biográficos, etc. Me parece evidente que estudar a literatura da diáspora indígena (ou da sua migração forçada, ou da sua desterritorialização, ou o termo que venha a ser mais adequado) pode tornar-se, da mesma forma, um campo incrivelmente rico de análise para estas mesmas áreas.

O objetivo deste ensaio não é investigar as obras dessas escritoras, tampouco começar a talhar as ferramentas de investigação, mas atentar para essa excelente e volumosa produção literária através da lente do deslocamento, do trânsito, da dispersão. Atentar para uma realidade viva e pulsante que está, agora mesmo, sendo escrita e conquistando profundas expressões poéticas. Apenas

como breve exercício, e oxalá como inspiração, trago para a reflexão final um poema do (até agora) único livro da poeta Ellen Lima, intitulado “Ixé Ygara Voltando pra ’ Y’kûá (sou canoa voltando pra enseada do rio)”.

Yby⁶

A poranduba fazia calar:
mamõ-pe ere-îkobé?
Não sabia explicar
que venho de uma casa
com chão de água
e parede de ar.
Que na frente tem a estrada de barro,
e caminhos marcados de grão
vindo e indo pra todo lugar.
Casa, floresta ou cidade
não sabe de identidade
só sabe ser o que é.
A-ikobé mim pupé.
(LIMA, 2021, p. 19)

Apontamos que uma das vulnerabilidades a que são expostas as pessoas impactadas pela migração forçada, é a ressignificação de sua própria identidade e de seus valores. O poema “Yby”, de Ellen Lima, tematiza esse dilema. Ellen verseja que vem de uma casa “com chão de água”, ou seja, ao invés de sustentar o peso do seu corpo, o chão da casa o engole e nele a poeta afunda: não há estabilidade e concretude que um chão evoca, mas fluidez e profundidade. Essa referência à água, além do caráter metafórico, pode ser lida biograficamente como uma referência à cidade do Rio de Janeiro, como veremos. Em seguida, a poeta escreve que “não sabe de identidade”, se “casa, floresta ou cidade”, só sabe que vem de dentro de si mesma: “casa” é esse lugar com chão de água (a água que afoga, mas que limpa), “floresta” pode ser lido como um passado que a poeta busca reencontrar, e “cidade” é sua realidade diaspórica. Afinal, Ellen é indígena do povo Wassu Cocal, de Maceió, Alagoas, mas ainda pequena mudou-se com a família para a periferia do Rio de Janeiro, onde cresceu dividida entre duas identidades muito poderosas: a identidade indígena e a identidade periférica carioca. Ter o corpo, os valores, a alma e a história tensionados entre duas

⁶ Yby: Terra; Poranduba: pergunta; Mamõ-pe ere-îkobé: de onde você é/onde você vive; A-ikobé: eu venho/eu moro; Pupé: em/dentro de. (LIMA, 2021, p. 15,19).

identidades tão densas, e por vezes conflitantes, gerou na poeta complexidades muito particulares, bem como uma fonte de ebulição literária.

E eu sabia, de algum modo, que era filha da terra, da floresta, e da água. E que ser indígena também era algo como isso. Mas no meio do caminho tinha uma diáspora. E apesar de ter vivido uma parte da primeira infância lá, a filha de Bibiu, neta de dona Alice Menina, sobrinha de Hibes Menino (guerreiro Wassu cruelmente sequestrado e assassinado enquanto lutava pela demarcação das terras de Cocal), cresceu na periferia do Rio de Janeiro alimentada por conflitos daquilo que chamam de “identidade”. (...) E nas dúvidas entre Rio, periferia, aldeia e mundo; ficava eu, então, dentro de mim e da escrita. Escrever sempre foi um jeito de externar a melancolia de uma alma que não consegue juntar tantos fragmentos. (LIMA, 2021, p. 59, 60).

No trecho acima, que consta no posfácio biográfico da obra, Ellen elucida parte dos mistérios do poema e, paralelamente, nos convida a algumas reflexões: a) o poder da literatura como um refúgio onde escritores e escritoras diaspóricos indígenas podem se expressar com alguma segurança e distanciamento, para elaborarem suas próprias histórias, sentimentos e, a partir deles, repercutirem o mundo; b) o uso da palavra “diáspora” como um conceito que parece, ao menos à poeta, adequado para sua própria trajetória de vida; c) o potencial de vulnerabilidade psicológica que um deslocamento tão brutal pode causar não apenas em quem efetivamente o faz, mas nas gerações subseqüentes.

Chamo a atenção, por fim, para uma derradeira particularidade biográfica contida neste trecho: “E nas dúvidas entre Rio, periferia, aldeia e mundo”. Conhecemos a importância do Rio e da periferia, bem como da aldeia, mas agora somos apresentados ao *mundo*: essa me parece ser uma referência a outra migração, felizmente voluntária - a poeta, enquanto escrevia a obra, cursava o doutorado em Modernidades Comparadas, na Universidade do Minho, em Braga, Portugal. Ainda que possivelmente temporária, essa migração agrega uma nova identidade ao conjunto estilizado da poeta, cuja alma “não consegue juntar tantos fragmentos”: a identidade da imigrante brasileira na Europa ibérica, da sul-americana que vai buscar melhores oportunidades na Europa, a terceiro-mundista que disputará espaço num país colonizador, etc. Soma-se a isso, evidentemente, uma questão de gênero, afinal as mulheres brasileiras, ao migrarem para o velho continente, são alvos frequentes dos mais variados preconceitos.

Este curto percurso que fizemos pela poesia de Ellen Lima (onde encontramos traços de pertencimento e não-pertencimento, atravessamentos de

ocidentalização, desejo de retomada, profunda angústia, e tantos outros aspectos que sequer tocamos) é apenas uma singela amostra do potencial que a literatura da diáspora indígena possui e pode nos ofertar, caso a leiamos com respeito e seriedade. Espero que estas palavras, que ambicionam ser apenas um convite à reflexão e um chamado ao tema, inspirem pesquisadores e pesquisadoras, acadêmicos ou não, a voltarem seus olhos, senão para este campo de investigação, ao menos para a excelente literatura produzida por autores e autoras indígenas contemporâneos.

REFERÊNCIAS

AYER, Claudia; VILELA, Elaine; CHAGAS, Wagner; CAMPOS, Marden. “A Migração dos indígenas em Minas Gerais na década de 2000”. In: *Cadernos do Leste*, [S. l.], v. 18, n. 18, 2018. DOI: 10.29327/249218.18.18-6. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/caderleste/article/view/13604>. Acesso em: 10 jan. 2023.

BONNICI, Thomas. “Teoria e crítica pós-colonialistas”. In: ZOLIN, Lucia Osana; BONNICI, Thomas (orgs.). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Maringá: Eduem, 2009, p. 223-239.

CASTIGLIONE, Débora. *Indígenas migrantes*. Belo Horizonte: Escola Superior do Ministério Público da União, 2019. 19 slides, color. Disponível em: <https://escola.mpu.mp.br/h/rede-de-capacitacao-a-refugiados-e-migrantes/atividade-em-belo-horizonte/indigenas-migrantes.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2023.

Dados parciais: aumentam as ocorrências de conflitos por terra, resgatados do trabalho escravo e assassinatos em 2022. *Comissão Pastoral da Terra*, Goiânia, 24 out. 2022. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/6202-dados-parciais-aumentam-as-ocorrencias-de-conflitos-por-terra-resgatados-do-trabalho-escravo-e-assassinatos-em-2022>>. Acesso em: 11 de jan. de 2023.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (org.). *O Brasil Indígena*. Brasília: IBGE, 2023. 8 slides, color. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/download>. Acesso em: 10 jan. 2023.

LIMA, Ellen. *Ixé Yagara Voltando Pra ' Y'Kûá*. Cotia: Editora Urutau, 2021.

Principles and Guidelines, supported by practical guidance, on the human rights protection of migrants in vulnerable situations. Gênova: Office Of The United Nations High Commissioner For Human Rights, 2018. 160 slides, color. Disponível em:

<https://migrationnetwork.un.org/resources/principles-and-guidelines-supported-practical-guidance-human-rights-protection-migrants>. Acesso em: 12 jan. 2023.

SILVA, Lúcia Helena Oliveira; XAVIER, Regina Célia Lima. “Pensando a Diáspora Atlântica”. In: *Revista História*, v.37, p. 1-11, 2018. Disponível em: Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-4369e2018020>.

Artigo Recebido em: 27 de abril de 2023.

Artigo Aprovado em: 05 de outubro de 2023.



O CORPO NEGRO NA ENCRUZILHADA: construção identitária negra

BLACK BODY ON CROSSROADS: black identity construction

EL CUERPO NEGRO EN LA ENCRUZILHADA: construcción de la identidad negra

Lylian Rodrigues¹ & Bruno Chagas²

Resumo: Na descolonização racial moderna, estranhar pele, reconhecer a diferença e criar uma identidade não-branca é um processo de descarrego e despacho. Apresentamos impasses da construção identitária de um corpo negro ancestral, que em sua gênese diaspórica, sofreu atrocidades pelo sistema escravista por séculos até hoje. Mas, não sem resistência e reencontro com ancestralidade, de onde emana potência e tecnologia preta para desfazer males e caminhar em novas direções. Partimos da visão de Franz Fanon, elucidando o cenário colonial danoso às subjetividades em termos da psique dos corpos atingidos pela perversão da colonização - negação da construção ontológica do ser negro. No estado de ser, na manifestação da existência, abre-se uma brecha epistemológica com desconstruções paradigmáticas pós-modernas para qual o corpo negro ocupa uma zona de não-ser: a encruzilhada. Caminhos são abertos para uma reviravolta epistêmica e uma forma poética de descarrego colonial de toda má sorte despejada sobre os corpos negros.

Palavras-Chave: Diáspora Africana – Encruzilhada – Identidade Negra

¹ Lylian Rodrigues é Professora da Universidade Federal do Amapá, Doutora em Comunicação. ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0003-8290-7887>. E-mail: lylian@unifap.br.

² Bruno Chagas é Professor na Escola Estadual Professor Silvio Elito de Lima Santos, Graduado em Filosofia e está se especializando em Ciências da Religião na Universidade Federal do Amapá. ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0004-1932-191X>. E-mail: chagascbjr@gmail.com.

Abstract: In modern racial decolonization, deconstructing own skin, recognizing differences, and creating a non-white identity is a process of unloading and dispatch. We present impasses in identity construction of an ancestral black body, which in its diasporic genesis, suffered atrocities by the slave system until today. But, not without resistance and reencounter with ancestry, from which emanates power and black technology to undo evils and walk in new directions. We start from Franz Fanon's vision, elucidating the colonial scenario harmful to subjectivities in terms of the psyche affected by the perversion of colonization – denial of the ontological construction of the black being. In the state of being, in the manifestation of existence, an epistemological gap opens with postmodern paradigmatic deconstructions for which the black body occupies a zone of non-being: crossroads. Paths are opened for an epistemic turnaround and a poetic form of colonial unloading of all bad luck showered on black bodies.

KeyWords: African Diaspora – Black Identity – Crossroads

Resumen: En la descolonización racial moderna, preguntarse la piel, reconocer la diferencia y crear una identidad no blanca es un proceso de descarga y despacho. Presentamos impases en la construcción identitaria de un cuerpo ancestral negro, que en su génesis diaspórica, sufrió atrocidades por parte del sistema esclavista. Pero, no sin resistencia y reencuentro con la ascendencia, de la que emana poder y tecnología negra para deshacer males y caminar en nuevos rumbos. Partimos de Franz Fanon, dilucidando el escenario colonial perjudicial para las subjetividades en términos de la psique - negación de la construcción ontológica del ser negro. En el estado del ser, en la manifestación de la existencia, se abre una brecha epistemológica con las deconstrucciones paradigmáticas posmodernas para las cuales el cuerpo negro ocupa una zona del no ser: la encrucijada. Se abren caminos para un giro epistémico y una poética de descarga colonial de la mala suerte.

Palabras Claves: Diáspora Africana – Encrucijada – Identidad Negra

PELE NEGRA, máscaras brancas

A leitura da obra de Fanon (2008) é uma evidência teórico-prática da alienação do negro e do branco com mecanismo notável do sistema colonial. Todo o processo de sua experiência e saber psicanalítico reflete o processo de internalização do complexo de inferioridade do Negro em relação ao Branco, construção de uma longa história de humilhação e alienação. Assim, o autor produz uma obra que é uma análise da psicologia do racismo e do colonialismo, a partir da própria angústia. “É preciso descolonizar as nações, mas também os seres humanos. Descolonizar é criar homens novos, modificar fundamentalmente

o ser, transformar espectadores em atores da história” (FANON, 2010, p. 52). Ressalta, ainda, um fenômeno violento para se descolonizar, rompendo amarras e desvendando uma nova existência que precisará deixar para traz a própria pele imaginária, que já impregnou o rosto. A descolonização não é só dos sujeitos de pele negra, mas dos sujeitos de pele branca, que não enxergam outra cor de pele nem em si, nem fora de si.

O autor acredita que só uma quebra radical física e, sobretudo, intelectual poderia terminar com o sistema colonial. Por esta crença, Fanon foi percebido como um profeta da violência, pois afirma tacitamente que o colonialismo é violência no seu estado natural. Para demonstrá-lo, o capítulo final relata as complicações mentais da guerra colonial de alguns dos seus pacientes. O livro é um exemplo das ligações entre a mente humana e a política internacional e, por isso, é um manual para muitos estudantes e ativistas de uma verdadeira desalienação do negro. Para o processo de inferiorização, um duplo processo foi construído e são as mesmas realidades a serem enfrentadas: o econômico e o epistêmico (quando a inferioridade é interiorizada). A segunda realidade é a que nos interessa discutir neste texto de modo mais aprofundado, é nominada por Fanon como epidermização da inferioridade.

Para o processo de colonização sustentar-se, o destino e o objetivo do negro é ser branco, instituindo o racismo estrutural como base do sistema colonial, espalhado pelos continentes do mundo. Enquanto o branco busca se apossar da condição de ser humano, o negro é excluído da humanidade por encontrar sua negação no campo social. Portanto, o grupo racial negro não tem cultura e não tem passado histórico. Com isso o negro sofre um processo de alienação no qual coloca em questão a sua própria existência, que acaba por construir sujeitos subordinados. Mas, não apenas o indivíduo negro vive essa condição mental; é um fenômeno construído por um mecanismo do colonialismo construtor da realidade social, na qual os brancos olham o negro como sujeito que tem sua vida iniciada com a escravização, um subordinado, um serviçal, um marginal, um animal.

O período colonial é a consolidação capitalista, em suas diversas abrangências econômica, ideológica, ética, tecnológica e legal. As primeiras denúncias sobre a estrutura de classe não alcançaram as questões coloniais e raciais, mas já evidenciam uma base social estratificada e uma distribuição assimétrica. Assim como uma relação de poder fundada na subordinação e na dominância; assentada por um poder comunicacional. Fanon observa a

colonização não só como subordinação material de um povo, mas no cerne da linguagem, dos métodos científicos, da produção cultural.

Os discursos hegemônicos são arquitetados pelos sistemas de propriedade privada, de fortalecimento do patriarcado, de tecnicismo e de racismo; funcionando por mecanismos de distribuição de privilégios em uma sociedade marcada pela desigualdade. Tudo isso leva a uma dominação de uma raça pela outra; a prevalência de uma narrativa histórica e o apagamento da memória de outra; um complexo de inferioridade da raça subordinada, devido ao sepultamento de sua originalidade cultural, desconsiderando que ela mesma possua cultura, civilização e um longo passado histórico. O racismo envolve processos perversos de desmonte naturalizado do sujeito negro até uma soma de perversidades históricas que une apropriação dos corpos, criminalização, sexismo, violências físicas, psíquicas e emocionais.

O caráter extremo dessa alienação colonial da pessoa – esse fim da “ideia” do indivíduo – produz uma urgência inquieta na busca de Fanon por uma forma conceitual apropriada para o antagonismo social da relação colonial. O corpo de sua obra fende-se entre uma dialética hegeliano-marxista, uma afirmação fenomenológica do Eu e do Outro e a ambivalência psicanalítica do Inconsciente. Em sua busca desesperada e vã por uma dialética da libertação, Fanon explora a extremidade desses modos de pensamento: seu hegelianismo devolve a esperança à história; sua evocação existencialista do “Eu” restaura a presença do marginalizado; sua moldura psicanalítica ilumina a loucura do racismo, o prazer da dor, a fantasia agonística do poder político (BHABHA, 1998, p. 71).

61

Como podemos reconhecer essa identidade alienada? O que gerou esse processo nos corpos negros diaspóricos trazidos forçosamente para a América? Essa questão rodeia uma fase de ser negro, a construção dessa individualidade do corpo negro e a universalidade de um corpo estigmatizado por um processo externo de assimilação de lugares, espaços determinados por dispositivos que carregam consigo uma violência simbólica, branca e racista. Esse conjunto violento atinge o processo de identificação subjetiva do autorreconhecimento pela própria cor, por uma categoria histórica e espacial - o autorreconhecimento em frente ao espelho pelo seu reflexo social - compreendida no imaginário social, e incorporado na subjetividade - se relacionado com a formação histórica, política e econômica.

Ser negro é tomar consciência do processo ideológico, do tráfico de corpos que carregam em si uma forma imanente de saberes e uma ontologia que posso

chamar de tecnologia ancestral. A reinvenção, a partir dos cacos despedaçados pelo advento da modernidade, confronta a não existência incutida pelo devir negro (e o simulacro de humanidade branca a serviço da dominação colonial). Trata-se de uma virada epistemológica, como parte de um processo decolonial, implicada em uma política de preservação da vida em sua integralidade e imanência. A diversidade de saberes possíveis no combate ao desencantamento do mundo exige a emergência de outras antologias, poéticas e seus respectivos desdobramentos.

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema da sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que depende seu valor e sua realidade humana (Fanon, 2008, p. 180).

O olhar do outro é sempre um espaço para determinar uma posição em certo lugar, o mesmo lugar que está sempre em disputa, a substância que existe entre o eu e o outro. Pela formação de uma identidade imposta pelo olhar do colonizador, o papel de uma desobediência epistêmica, não obstante de uma desvinculação dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento, é inventarmos novos seres. Enfrentemos nossos traumas, seguimos nossas feridas no sol que cai sobre nossas existências, recolhemos os cacos de nosso despedaçamento ontológico para, de forma resiliente, nos reinventarmos. Erguem-se dos cacos despedaçados, seres que incorporam saberes outros, movimentam-se de múltiplas formas, rumam em prol da transgressão, miram e praticam a decolonialidade. Resiliência e transgressão – estes são termos que de forma cruzada pautam a inventividade desses novos seres.

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado. Assim, a chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2005, p. 7).

CARREGO COLONIAL: Negritude no Brasil, na Zona do Não-Ser

O olhar escravocrata caracterizou uma única identidade dos povos africanos, marcada pelo início da escravização dos seres africanos na história e pela mercantilização destes corpos no tráfico negreiro. Não existem escravos, existem povos escravizados, arrancados do seu território e das suas raízes ancestrais, lançados a milhares de quilômetros em oceano para uma viagem intercontinental.

Não se pode mais eliminar as atividades anteriores ao processo escravocrata. O colonizador construiu no imaginário social a coisificação do sujeito africano, deixando-o completamente desmotivado e contribuindo para a sua miserabilidade física e mental. Nesse sentido, os torna seres incapazes de colaborar com o pretense pensamento crítico. O ato de coisificação foi exponencial nessa ação redutora do ser negro, o papel da escravização dos povos africanos foi determinante na invisibilização do legado africano, no Brasil.

Criou-se uma necessidade lógica e prática para satisfazer as necessidades psicológicas e materiais do colonizador, eliminando de si seu lugar e suas referências. Esse trabalho é sistêmico, na linguagem e nas instituições modernas, deu-se em conjunto entre uma dominância de Estado, tecnologicamente preparado para guerras, e uma ética cristã religiosa, ideologicamente associada a superioridade e inferioridade de raças e, desde o início da Reforma, articulada à concentração de renda. O racismo está enraizado na formação colonial no Brasil, desprovendo de cultura e praticando o genocídio contra os povos indígenas e, séculos depois, os negros africanos são sujeitos das práticas etnocêntricas. O colonizador não é só o Estado europeu, quando invade as terras nas Américas, é também a Igreja e seus comandos, no período colonial, por sua catequização católica como única e oficial religião.

63

O pós-abolicionismo no Brasil, quando os negros se tornaram livres, significou um período sem assistências por meio de políticas públicas, sem trabalho e de corpos mistificados como demônios em suas manifestações culturais, religiosas e artísticas. Tudo que era negro era visto como ruim, feio e não civilizado por não encontrarem no humanismo ocidental as dimensões de sua personalidade, de sua negritude que fez nascer um sentimento de frustração em seu intelecto “o que nós queremos é ajudar o negro a se libertar do seu arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial” (FANON, 2008, p. 44). Corpos negros que foram afetados por estados de complexidade, escravidão, neuroses e inferioridade no recorte racial da cor da pele, nos fios dos seus cabelos e nos traços físicos. Essas condições existenciais criam uma realidade social de inexistência de condição humana para a negritude brasileira, assimilada a uma zona de não-ser, segundo Fanon, uma região extraordinariamente estéril e árida.

Ao se deparar com o racismo, o negro introjeta um complexo de inferioridade e inicia um processo de autoilusão, buscando falar, pensar e agir como branco, até o dia em que se depara novamente com o branco, frente a frente.

“O branco está convencido de que o negro é um animal; se não for o comprimento do pênis, é a potência sexual que o impressiona. Ele tem necessidade de se defender deste ‘diferente’, isto é, de caracterizar o Outro. O Outro será o suporte de suas preocupações e de seus desejos” (FANON, 2008, p. 147). A zona interior do não-ser permite uma conexão com o colonialismo que quer impor, na categoria existencial do ser, a superioridade racial branca. A subjetividade, o círculo interior do ser negro, a matéria escura a sua própria existência é negada, por um dispositivo de opressão que o próprio corpo negro estabelece nos conceitos de homem, o idealismo do corpo branco. “O negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano” (FANON, 2008, p. 27). Em não sendo branco, portanto, buscaria a máscara branca para a condição de ser.

O homem não é apenas possibilidade de recomeço, de negação. Se é verdade que a consciência é atividade transcendental, devemos saber também que essa transcendência é assolada pelo problema do amor e da compreensão. O homem é um SIM vibrando com as harmonias cósmicas. Desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente (Fanon, 2008, p. 26).

Fanon pretende tirar do homem negro o si próprio, pois o universo em que ele existe é uma aberração afetiva. As metafísicas do ser branco e do ser negro são destrutivas e a busca da qual trata o autor é pela liberdade do ser. “O negro que quer embranquecer a raça é tão infeliz quanto aquele que prega o ódio ao branco” (FANON, 2008, p. 26). Ambos estão fechados em si mesmos, em processos narcísicos e o esforço do autor em sua redação – sempre posta também como redenção – é pôr um fim a este círculo vicioso e findar o universo mórbido que construiu esta relação entre branco e negros. Sem deixar de ser assertivo em mencionar que também há necessidade de afirmar a riqueza do pensamento do negro e a potência da sua existência.

É como se o conceito de negro merecesse uma reinvenção que atuasse como um escudo imunizante, coisa que não poderia existir caso continuasse a ser utilizado como algo apenas reativo. Ele foi criado pela produção do roubo da energia vital pelos colonizadores. Hoje, ele é um conceito movente e abarca corpos e mentes não só pretas, mas de toda natureza que foi subordinada ou marginalizada por ação dos colonizadores, como o caso dos indígenas; e, pensando no colonizador atualizado, podemos falar em pessoas LGBTQIAP+, feministas, palestinas, etc. É uma condição, um devir minoritário racial que leva a

uma condição de um estado de negritude a diversos povos. Essa é a ideia de Mbembe (2014). O problema de uma negritude baseada neste tipo de essencialismo estaria no fato de querer construir uma identidade negra a partir de estereótipos criados pelos brancos para afirmar sua suposta superioridade (FANON, 2008).

O entendimento da identidade na sociedade contemporânea é resultado da aplicação de uma dupla perspectiva sobre questões que não se sobrepõem, mas que apresentam tensões: a reflexão sobre as crises das formas de comunicação discursiva como lugar principal da identidade presente e a necessidade imperiosa de construir discursos de experiência que suturem os déficits de legitimação nos discursos anônimos que nos são dirigidos (MARINAS, José Miguel *apud* MARTIN-BARBERO, Jesús).

Segundo Martin-Barbero (2006), falar de reconhecimento impulsiona o direito a participar e a intervir. A explosão das identidades renova a política social, neste novo século, na direção de uma política de emancipação humana. Surge uma nova política – de identidade – e um novo sujeito político. Há um sentido de reconhecimento e conscientização no processo. Para os herdeiros dos negros africanos que atravessaram forçadamente para o Brasil, a cultura permaneceu latente na mente, no corpo, nas histórias, nas memórias. Todo o resgate ancestral emerge neste novo século em um sentido libertador e reparador sobre a própria história, reconhecendo origem e diferenciando-se. Também atravessou o oceano uma história ancestral milenar.

A religiosidade de matriz africana é uma ação política, no campo da imanência do corpo ancestral. Uma recusa da assimilação colonial, uma rejeição política, um conjunto de valores do mundo negro que é reencontrado e amplia sua manifestação por encontrar espaço de direito de expressão e prática. Ainda enfrentando preconceito religioso, invasões aos espaços sagrados e até mesmo assassinatos a líderes religiosos, a potência ancestral e o direito ao reconhecimento cultural fortalecem símbolos de uma originalidade da organização sociocultural dos negros no Brasil. Não escapamos de defender, assim, uma política de contracultura, ou seja, desalienação autêntica da colonização de séculos. A luta do negro contra o racismo e o colonialismo é pela conquista do reconhecimento de uma identidade, que muito mais além trata da reconquista da autonomia para constituir sua subjetividade, e, assim, o negro e o branco a reconhecer a humanidade do negro. Nessa perspectiva, torna-se necessário desatarmos o aperto da moral e da hipocrisia que nos encarna o *ethos* cristão. A colonização não ergueu civilização, mas sim barbárie. Rebelarmo-nos em ações

de nosso inconformismo com as injustiças é também uma ação de esperança, que comungam do ideal decolonial. O candomblé é a ancestralidade que nos resgata.

O CORPO NEGRO NA ENCRUZILHADA: Lugar potente do Ser

“*Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje*”³. Utilizando da cosmologia africana, a ancestralidade que está presente nos cultos do candomblé, as macumbas e o catimbó trazem ontologias, poética e caminhos para a decolonialidade. No princípio, cavoucamos esse lugar que o corpo negro é colocado desde a diáspora, em condição de escravo, sem ser o que se é; ainda que faça crer que se seja. O corpo negro é um espaço no tempo ancestral, carrega consigo uma fresta cósmica, a construção identitária negra. A subjetividade do não ser branco - o corpo negro na encruzilhada - é uma provocação ao eurocentrismo epistemológico e todo o pensamento colonial. O corpo na encruzilhada ocupa um lugar em processo de construção de uma identidade, uma nova zona de não ser branco, invocando as potências de Exu, divindade iorubá translada na diáspora.

A disponibilidade conceitual assente na encruzilhada de Exu oferta o símbolo de um projeto político/poético/educativo antirracista/decolonial. O corpo, as tecnologias do corpo do sofrimento violentado e violado, a reviravolta epistemológica do conceito de “raça”, as tecnologias ancestrais, saberes, ritual e magia apresentam múltiplos caminhos na encruzilhada, que é um entrecruzar de possibilidades de saídas. Caminhos enquanto possibilidades de reinvenção de seres. É chegado o momento de lançarmos em cruze as sabedorias ancestrais que ao longo de séculos foram produzidas como esquecimento, descredibilizadas e desviadas. Porém, antes, cabe ressaltar que essas sabedorias de fresta, encarnadas e enunciadas pelos corpos resilientes e transgressores, sempre estiveram a favor daqueles que as souberam reivindicar.

A encruzilhada emerge como elemento fundamental nesse processo, uma vez que a noção de restituição é ponto central na possibilidade de inscrição de uma nova história. Essa que deve vir a ser construída implicada com a invenção de novos seres e no acabamento do mundo pautado pela responsabilidade com a justiça e a reparação. A encruzilhada como um campo de possibilidades, horizonte disponível

³ Aforismo nagô. Trata-se de uma frase curta, contendo um princípio para a vida prática e/ou moral, transmitido de geração em geração oralmente.

para as transformações radicais nos perspectiva aquilo que Fanon (2008) já anunciava como a necessidade de um “novo humanismo”, e também o que Mbembe (2014) apontou como uma “consciência comum do mundo” (RUFINO, 2017, p. 41).

O entendimento de encruzilhada, vinculado diretamente à dimensão do movimento – domínio e potência de Exu –, fia uma série de problematizações acerca das presenças, dos saberes e das linguagens do ser negro. Este entendido, a partir da perspectiva de Mbembe (2014), como um devir-negro do mundo: essa humanidade subalterna produzida pelo capitalismo e pela Europa desde as plantações escravagistas e, após, replicando modelos a judeus, ciganos, homossexuais em estados de exceção como os campos de concentração.

A invenção do ser negro como elemento estruturante dos regimes de dominação e da expansão do capitalismo traz à tona a problemática do devir desses “não seres” encruzados à própria reivindicação de um mundo não dicotômico. Assim, o que vem a se configurar como centro e periferia, humano e peça, cultura e natureza são, na verdade, perspectivas cruzadas impulsionadas pelo próprio movimento de edificação da modernidade; desenhando-se, assim, a própria modernidade ocidental como uma encruzilhada. Explorar as fronteiras do mundo, embora tenham sido construídas a priori para cindi-lo, revela a trama complexa que o codifica. Neste espaço fronteiro, as dobras e os interstícios têm sido tensionados e rompem a modernidade, despedaçando-se em cacos fraturados de uma pós-modernidade, um tempo de reinvenção a partir dos pedaços. Reconstruir-se é uma política de preservação pela vida.

A ancestralidade como sabedoria pluriversal ressemantizada por essas populações em diáspora emerge como um dos principais elementos que substanciam a invenção e a defesa da vida. Combater o esquecimento é uma das nossas principais armas contra o desencante do mundo. Assim, tomo como base a reivindicação do preto velho (Césarie, 2008), que grita que não esqueceremos as atrocidades feitas, as mutilações, as aldeias queimadas e o chão irrigado a sangue. O nosso não esquecimento é substancial para a invenção de novos homens e mulheres, livres e combatentes de qualquer estreitamento do poder colonial (RUFINO, 2017, p. 39).

A colonização acarreta o destroçamento dos seres subordinados a esse regime, os colonizados, mas também a bestialização do opressor, o colonizador. Em nossas condições existenciais e históricas, não há razão para termos pudor de discutir e lembrar a violência, posto que convivemos com este fenômeno desde que fomos “descobertos”, como peças para a máquina mercantil e inventados como o “novo mundo”. O ser negro nasceu nos navios negreiros, um corpo em sofrimento.

No nosso imaginário habita – de forma conflituosa – as imagens de uma África idílica e de uma África marcada pela violência colonial, e, mesmo parecendo perspectivas distintas, ambas se assentam no mesmo substantivo: a raça. Assim, adentramos a encruzilhada como caminho possível para a emergência de outras orientações, rotas que nos permitam rebater aquilo que nos foi lançado como perspectiva única. A história que encarna o poder de Exu expande-se confrontando os regimes de verdade, típicos de uma artimanha deste princípio que age produzindo dúvidas, cisma e desconfiança. A história que se fideliza ao princípio de Exu é indisciplinada diante dos grandes feitos e heróis. Ela se articula aos anônimos, às desordens e aos mentirosos, renega as certezas, verdades e revelações, vigora-se no enigma, na negação. Em suma, é a história que é tecida para que desacreditemos de outras.

A descolonização dos saberes, dos corpos, como um ato de resiliência e transgressão, é uma ação rebelde, inconformada, um ato revolucionário. Por mais contundente que venha a ser o processo decolonial, é também um ato de ternura, amor e responsabilidade com a vida. Exu, como espiral do tempo, aquele que acerta o pássaro ontem com a pedra que atira hoje, é um dos princípios fundamentais para a fundamentação do conceito de ancestralidade, elemento procriador e comunicador que nos permite o alargamento do tempo/espço e a interação dos seres em perspectiva multidimensional.

Exu, Senhor da Rua, do riso e do movimento como princípio das próprias existências, é o signo a ser reivindicado e encarnado. “Sob o signo Exu, resguarda-se uma infinita gama de saberes e um vasto repertório explicativo de mundo” (RUFINO, 2017, p. 159). Todos os princípios, domínios e potências se articulam e interagem correspondendo ao caráter primordial do signo Exu, que é a sua face dinâmica. Exu é o dínamo da existência, é a potência que precede qualquer forma de criação, como também é o dinamismo necessário a toda e qualquer forma de criação e reinvenção.

A encruzilhada de Exu representa bem o seu poder como propiciador das possibilidades e também no entendimento de caminho enquanto possibilidade. Dessa forma, as interpretações sobre os poderes e façanhas de Exu nas travessias da diáspora africana tendem a se multiplicar. A diáspora africana é uma potente multiplicação de caminhos como uma encruzilhada, sendo carregados e transportados para um tempo/espço desconhecidos e infinito. O corpo negro na encruzilhada é um lugar de saber, o ser negro cresceu e se compreende também a

partir dessa jornada. A violência histórica é transmutada em potência, a angústia levou os saberes não apenas além-mar, mas também para uma além-humanidade branca eurocêntrica. Hoje, confrontamos e anunciamos a morte ao colonialismo mundial com amplas frentes de confronto amparadas no direito, na comunicação, na filosofia, nas ciências que se reformularam para uma além-modernidade.

SAARA RÈ EBÓ KÚ ÒNÒN: ebó de limpeza

O corpo potencializado pelo transe (deslocamento e trânsito por múltiplas dimensões) passa a não ser meramente passivo às violências a ele empregadas, se desgarra da fixidez material imposta pelo substantivo racial e passa a operar inventando/inventariando ações de transgressão e montagem. Nesse sentido, reposicionar o corpo a partir de um curso de ser/saber outro, perspectivado pelas encruzilhadas de Exu, perpassa por credibilizá-lo como potência (RUFINO, 2019, p. 68).

A descolonização dos conhecimentos e dos corpos emerge como um ato de resistência e desafio, representando uma ação de rebeldia, inconformidade e, em essência, revolução. Além disso, expressa um gesto carregado de afeto, amor e compromisso com a existência. As novas criações viabilizadas pelas potencialidades do símbolo de Exu no corpo conduzem a novas maneiras de abordar o conhecimento, o amor, o bem-estar e a felicidade.

Erradicar as ramificações prejudiciais sobre os corpos negros e deixar de lado práticas danosas, como Saara rè *ebó kú ònòn*, desencadeia a liberação de pesos obsoletos que já não têm pertinência para a existência. Esse processo é viabilizado através da aplicação da tecnologia do conhecimento presente nos símbolos e rituais do candomblé. A energia negativa é então redirecionada para o domínio da anulação que sucede à vida. Os complexos enredos de sofrimento e anulação cedem espaço a um novo território propício à inovação.

Abrindo novos horizontes para o entendimento do corpo negro, emerge um pensamento de matriz negra intrinsecamente ligado à experiência de uma comunidade, uma nação e uma linhagem ancestral. Esse pensamento é enriquecido pela tecnologia dos rituais provenientes de sua raiz diaspórica, enriquecidos por meio do processo político e estético que moldou sua resistência.

REFERÊNCIAS

BERNARDINO-COSTA, J. *A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!* In: CIVITAS Revista de Ciências Sociais. Último acesso em 30/08/2023. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/civitas/a/Gy3hNTtTpgyKWttsz4L674C/#>

BHABHA, H. *O local da Cultura*. Tradução Myriam Avila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Minas Gerais: Editora UFJF, 2010.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, D. A emoção é negra e a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do. Revista Tecnologia e Sociedade (Online), v. 1, p. 121-136, 201. Último acesso em 30/08/2023. Disponível em:

<https://www.redalyc.org/pdf/4966/496650340012.pdf>

HALL, S. *Identidade e Pós-modernidade* 2005

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. 1ª ed. Antígona Portugal, 2014.

NASCIMENTO, E. Representações dos homens negros nas telenovelas brasileiras: uma análise entre raça, masculinidade e mídia. In: *13º Congresso Mundos de Mulheres & Seminário Internacional Fazendo Gênero 11*, 2017, Florianópolis. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos). Florianópolis, 2017.

ROCHA, G. *Antirracismo, negritude e universalismo em Pele negra, máscaras brancas de Frantz Fanon*. In: Revista SANKOFA (SÃO PAULO), v. 8, p. 110, 2015

RUFINO, L. *Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas*. 2017. 231 f. Tese (Doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. Rio de Janeiro. 2017.

_____. *O que pode Elegbara? Filosofias do corpo e sabedorias de fresta*. VOLUNTAS: ESTUDOS SOBRE SCHOPENHAUER, v. 10, p. 65-82, 201.

Artigo recebido em 30 de agosto de 2023.

Artigo Aprovado em: 28 de outubro de 2023.



REPETIMOS A FAÇANHA DE 1922, MAS NÃO GOSTEI. E AGORA, O QUE SERÁ DO FUTURO?: CRIAÇÕES *BioGeoCorpoGráficas* EM ARTES VISUAIS¹

REPETIMOS LA HAZAÑA DE 1922, PERO NO ME GUSTÓ. Y AHORA, ¿QUÉ SERÁ DEL FUTURO?: CREACIONES *BioGeoCorpoGráficas* EN ARTES VISUALES

WE REPEATED THE FEAT OF 1922, BUT I DIDN'T LIKE IT. AND NOW, WHAT WILL BE OF THE FUTURE?: *BioGeoCorpoGraphic* CREATIONS IN VISUAL ARTS

Marcos Antônio Bessa-Oliveira²

¹ Este trabalho teve, inicialmente, como sua primeira constituição a premissa de orientar aos projetos Teóricos e Artísticos desenvolvidos por acadêmicos e acadêmicas dos cursos de Licenciaturas em Dança e Teatro da UEMS-UUCG na disciplina de Artes Visuais para o ano de 2022. Este ensaio está vinculado a um Projeto de Pesquisa maior cadastrado na PROPI/UEMS intitulado “PRÁTICAS CULTURAIS LATINO-FRONTIÉIRAS: ARTES DE “PAISAGENS”, SILÊNCIOS E APAGAMENTOS EM CENA NA CULTURA SUL-MATO-GROSSENSE” e ao Grupo de Pesquisa NAV(r)E – CNPq/UEMS.

² Professor da UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul em Dança e Teatro e no PROFEDUC – mestrado e doutorado. É líder do Grupo de Pesquisa NAV(r)E (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>. Editor chefe do periódico *Cadernos de Estudos Culturais*. Email: marcosbessa@uems.br.

Resumo: Por 100 anos viemos ressaltando o Modernismo brasileiro (1922) como o momento marco-crucial de libertação da arte brasileira. Supostamente libertas das amarras da tradição, os artistas modernistas lançaram mão das características nacionais para fazer evidenciar uma arte que representasse/representou/representaria o Brasil nesse último século e para sempre. Entretanto, considerando o mote – devorar para construir – vários sujeitos da arte (críticos, pesquisadores, historiadores, professores, artistas, sociedade espectadora, entre outros) não perceberam que sem a devida devoração ainda assim não nos constituímos nesses cem anos sem os avais das tradições: universais e/ou globais. Agora, a fim de pensar para mais do que daqui 100 anos, o que será da nossa produção artístico-cultural da atualidade de 2122 em diante (?), este trabalho quer, numa perspectiva descolonial, fazer evidenciar que depois de repetir tais façanhas nos arrependemos e não gostamos de ter devorado o que já deveria ter sido à muito vomitado para fazer vir à tona paisagens *BioGeoCorpoGráficas* por meio de nossas produções artístico-corpo-culturais.

Palavras-chave: Arte. Modernismo brasileiro. Modernidade. Colonialidade. Descolonialidade.

Resumen: Llevamos 100 años destacando el Modernismo brasileño (1922) como el momento de liberación del arte brasileño. Supuestamente liberados de las ataduras de la tradición, los artistas modernistas utilizaron las características nacionales para destacar un arte que representaba/representaba/representa a Brasil en este último siglo y para siempre. Sin embargo, teniendo en cuenta el lema - devorar para construir - varios sujetos del arte (críticos, investigadores, historiadores, profesores, artistas, espectadores, entre otros) no se dieron cuenta de que sin devorar adecuadamente, todavía no nos hemos constituido en estos cien años sin los avales de las tradiciones: universales y/o globales. Ahora bien, para pensar más allá de 100 años, qué será de nuestra producción artística y cultural actual a partir de 2122 (?), este trabajo pretende, desde una perspectiva decolonial, dejar claro que después de repetir tales hazañas nos arrepentimos y no nos gusta haber devorado lo que hace tiempo debimos vomitar para sacar a la luz paisajes *BioGeoCorpoGráficas* a través de nuestras producciones artísticas y cuerpo-culturales.

Palabras clave: Arte. Modernismo brasileño. Modernidad. Colonialidad. Decolonialidad.

Abstract: For 100 years we've been highlighting Brazilian Modernism (1922) as the landmark moment of liberation for Brazilian art. Supposedly freed from the bonds of tradition, modernist artists used national characteristics to highlight an art that represented/represented/represented Brazil in the last century and forever. However, considering the motto - devour in order to build - various art subjects (critics, researchers, historians, teachers, artists, spectators, among others) failed to realize that without the proper devouring, we still haven't constituted ourselves in these hundred years without the endorsements of traditions: universal and/or global. Now, in order to think beyond 100 years from now, what will become of our current artistic-cultural production from 2122 onwards (?), this work wants, from a decolonial perspective, to make it clear that after repeating such feats we regret and don't like having devoured what should have been vomited up a long time ago in order to bring out *BioGeoBodyGraphic* landscapes through our artistic-body-cultural productions.

Keywords: Art. Brazilian modernism. Modernity. Coloniality. Decoloniality.

PRÓLOGO – nunca mais repetir, mas re-começar para re-existir³

Primeiro, uma questão a ser deixada bem clara nesta reflexão, é que estou tentando pensar em práticas culturais/sociais, circunscritas comumente nos rótulos de Arte(s) (com inicial maiúscula – que é liderada pela lógica que relaciona práticas culturais aos conceitos de tradição, universal, para um suposto bem, mas também à hegemonia, homogeneidade, entre outros que se colocam para o mal); e arte (com inicial minúscula) que estariam circunscritas aquelas práticas que não se inscrevem na primeira opção (Arte). Mas, igualmente, estarei tratando de práticas culturais que englobam as produções que sequer entram naquele (Arte) ou nesse (arte) defendidos por alguns como díspares. Como se uma coisa não pudesse ser a outra e vice-versa.

Então, que fique bem esclarecido, aos leitores (que lerão e apreciarão depois os trabalhos) e aos acadêmicos e acadêmicas que trabalharão a partir deste, levando em consideração o propósito orientativo deste trabalho, mas também investigativo, que estaremos (estivemos) buscando tratar de práticas culturais não rotuladas disso ou daquilo, pois, é evidente que, já que falamos de práticas **BioGeoCorpoGráficas**, falaremos de trabalhos artístico-culturais que emergirão, ainda que discutindo epistêmico-criticamente o tema proposto (REPETIMOS A FAÇANHA DE 1922, MAS NÃO GOSTEI. E AGORA, O QUE SERÁ DO FUTURO?: CRIAÇÕES *BioGeoCorpoGráficas* EM ARTES VISUAIS), de corpos (*bio*) situados em lugares (*geo*) que fazem emergir narrativas (*grafias*)

73

³ As discussões aqui apresentadas propõem também uma revisitação ao Modernismo Brasileiro (caracterizado pela Semana de Arte Moderna de 1922) a fim de propor uma discussão que ora vai mostrar que já tínhamos movimentos libertos na arte nacional, ora evidenciará que a arte brasileira continuou vinculada aos princípios básicos da colonização mantendo a colonialidade na produção de arte, cultura e conhecimentos ainda na atualidade brasileira. Logo, a ideia ainda é, assim como foi visto na disciplina de Teoria e História da Arte II (ministrada aos/às estudantes no 1º semestre/2022), discutir como pensarão a arte da atualidade daqui a mais de 100 anos (2122), levando em consideração que o que produzimos veio sendo vinculado ao passado e lugar históricos da Arte, para propormos uma produção agora, nessas reflexões, que re-instaure nosso lugar na arte mundial por uma ótica corpo-local sem pretensão de pertencer (sendo ou não) às ideias de universal e/ou global porque priorizaremos uma perspectiva **BioGeoCorpoGráfica**.

múltiplas/outras/exteriores aos sistemas que re-forçaram a criação/constituição/manutenção desses rótulos anteriores de Arte, arte, artesanatos, entre outros para o presente e futuros.⁴

É, também, parte deste princípio primeiro nesta reflexão compreender que as práticas artísticas em construção pelos acadêmicos e acadêmicas no âmbito do LAVAB – Laboratório de Artes Visuais dos Cursos de Dança e Teatro da UEMS-UUCG dar-se-ão levando em consideração o aspecto investigativo e prático da linguagem plástica das Artes Visuais. Antes, a fim de dar-lhes, como futuros professores da disciplina de Arte na Educação Básica de escolas públicas e/ou privadas, a possibilidade de reorganização de conteúdos/temas em/de Artes Visuais – comuns na disciplina na grande maioria das escolas – para Dança e ou Teatro a partir do reconhecimento e manipulação, nesta pesquisa teórico-prática, de processos criativos formais e informais plástico-visuais. Logo, alguns entendimentos primários sobre e que acercam as questões das pesquisas em Artes são fundamentais para compreendermos esses processos construtivos:

A primeira ideia que devemos ter em relação à pesquisa em arte está assentada na pluralidade de objetos, técnicas e sujeitos artísticos da atualidade. Por isso a noção primária deve ser “pesquisas em artes”, no plural, quando se quer estabelecer alguns paradigmas para pensar os processos investigativos para a construção do que virá a ser desenvolvido como uma pesquisa em arte. Seja por quem for: artista, professor ou pesquisador. Portanto, “[...] a abertura da universidade para além de seus muros [...]” (SOUZA, 2011, p. 09) torna-se fundamental considerando a universidade como o único lugar da produção do saber intelectual disciplinar para convergir esses elementos da arte para o lugar da produção do conhecimento através da arte (BARRETO; BESSA-OLIVEIRA, 2018, p. 37).

Logo, à medida que compreendemos essa pluralidade de objetos também a serem desenvolvidos no âmbito do LABAV, e fora dele, eles não somente ilustram essa questão para com os projetos de pesquisas em artes nas suas multiplicidades.⁵

⁴ Apesar da tônica deste trabalhos para orientar trabalho naquele contexto da disciplina de Artes Visuais (2022), resolvi por mantê-la considerando que estas podem orientar trabalhos a partir da leitura deste.

⁵ É importante lembrarmos ainda da necessidade/obrigatoriedade de desenvolvimento dos projetos – especialmente os plástico-visuais (artísticos) (no caso dos trabalhos das turmas) – somente serem permitido no âmbito do LABAV: salvo algum caso específico DESDE QUE AUTORIZADO PELO PROFESSOR DA DISCIPLINA. Isto estará imbricado na discussão sobre “Processo

Mas, também, bom seja que saibamos, é a proposta de uma pesquisa em arte que tem como princípio o próprio corpo do sujeito que a produz. Quer dizer: estaremos trabalhando a partir das nossas experivivências⁶ como ponto crucial para pensar uma cultura que nós atravessamos e que nos converge em/para composição dos nossos corpos. Portanto, se o Projeto Modernista foi uma ideia pretendida que parece hoje ter naufragado; não seremos nós quem salvará a cultura fingindo representar um todo da cultura brasileira que não é representável – o todo sempre deixa de fora parcelas significativas das diferenças de suas ideias de representações homogêneas/universais – dadas as suas diversidades⁷. Preferiremos/preferimos trabalhar a partir da nossa corporeidade brasileira. Mas considerando para isso nossa perspectiva **BioGeoCorpoGráfica**⁸. Portanto, quem somos nós (eu, você, cada um de nós (se pergunte isso)), nessa noção de cultura brasileira, e o que temos produzido que serão considerados/compreendidos daqui cem anos, por exemplo, como aspecto da cultura da nossa atualidade (2022), do século XXI?

Mas voltemos à questão da pesquisa ou pesquisas em Arte ou Artes.

Criativo Colaborativo” em desenvolvimento pelo autor deste trabalho acerca de várias discussões já realizadas em publicações e eventos dessa natureza de pesquisa em Arte.

⁶ Sobre o conceito de experivivência que venho desenvolvendo para pensar as práticas artístico-culturais latinas, recomendo a leitura de algumas bibliografias em que aprofundo a ideia conceitual: NOLASCO, Edgar Cézár; ROJAS, Francine Carla de Salles Cunha. (Orgs.). **Experivivências Criativas e Teóricas**: teorização em tempos pandêmicos. Campo Grande, MS: Life Editora, 2022; ADAMISKI, Eleida da Silva Arce; SILVA, Lucimara Nascimento da; VALVERDE, Luiz Henrique Ortelhado; JUNIOR, Marcos Vinicius Campelo. (Orgs.). **Diário das eletivas**: experivivências no ensino fundamental. Mato Grosso do Sul (Estado). Secretaria de Estado de Educação. Campo Grande: SED, 2022.

⁷ Sobre o conceito de diversidade que venho desenvolvendo para pensar as práticas educacionais latinas, recomendo a leitura de algumas bibliografias em que me detive no desenvolvimento da reflexão: BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. PEDAGOGIAS da *diversidade*. **Cadernos de estudos culturais** – Pedagogias Descoloniais, Campo Grande, MS, v. 1, jan./jun. 2019, p. 61-85. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/9691>. Acesso em: 12 Mar 2022.

⁸ Sobre esta perspectiva **BioGeoCorpoGráfica** tratarei mais detalhadamente no decorrer desta escrita. Mas adianto referir-se: **Bio** = sujeito + **Geo** = espaço + **Corpo** = corporeidade com seus contatos + **Gráfica** = narrativas artístico-culturais/sociais.

Evidente que não estaremos falando de pesquisas em Artes a partir da ciência na perspectiva científica que normalmente a sociedade tem reconhecimento, ainda que sem levarmos em consideração os desmerecimentos descabidos pelos quais têm passado até a lógica de ciência laboratorial na atualidade que, por exemplo, investiga processos científicos medicamentosos (aqui estava e ainda estou me referindo às políticas ideológicas de extrema-direita que mentem até a ciência). Pois, nesse sentido, estaríamos discutindo uma ciência que não nos cabe, porque não queremos e porque não é a que desenvolvem as investigações a partir da Arte e de práticas culturais sociais que querem compreender as culturas a partir de suas manifestações. Não buscamos reparo às artes por meio de reconhecimento social. Isso me parece piegas e moderno demais em pleno século XXI. Assim, no primeiro caso não nos interessa a ciência laboratorial porque não estamos buscando evidenciar a cura da sociedade por meio da arte, menos ainda buscaremos o reparo de feridas que curativos sequer poderiam estancar/tamponar facilmente.⁹ Nesse sentido, portanto, não estamos/estou pensando na ciência cartesiana que entende que a pureza dos elementos é condição necessária para seu desenvolvimento – se é que ainda assim podemos compreender a possibilidade de existência pura de alguma coisa(?). Não estamos pensando em praticar uma pesquisa em arte que desconsidera a existência da real interferência do pesquisador e, mais ainda, que não seja a partir dos lugares e experiências nos/dos quais esses estejam envolvidos.¹⁰

76

Até porque a arte toma, cada vez mais, das reflexões e subjetividades dos sujeitos que existem porque seus conhecimentos estão ancorados nas experiências pessoais, indiferentemente da noção de universalização dos seus conhecimentos. Podemos dizer, portanto, que os corpos e sujeitos não-europeus, – latino-americanos de toda sorte – *Sentem, logo existem!* (BARRETO; BESSA-OLIVEIRA, 2018, p. 38).

⁹ Sobre essas três questões – arte X temporalidade; arte X ciência; arte X natureza – nos últimos meses desenvolvi discussões que aprofundam as reflexões acerca dessas: (BESSA-OLIVEIRA, 2023; 2023a; 2023b).

¹⁰ Os Projetos – teórico e/ou artístico – que desconsiderar/desconsidera esses aspectos últimos simplesmente não estarão/estão contemplando a proposta deste trabalho orientativo/investigativo. Logo, não terá alcançado o solicitado/buscado como aspecto da disciplina de Artes Visuais, menos ainda o será um trabalho que não esteja vinculado às hegemônias universais/globais sobre Arte e/ou arte.

Portanto, se nós somos do grupo de sujeitos que *Sentem, logo existem!*, dos que desenvolvem por meio da arte uma inquisição de questões que circunstanciam outras tantas (política, social, cultural e econômica, por exemplo), das culturas com as quais lidamos/pertencemos, é porque desenvolvemos as investigações a partir da Arte e de práticas culturais sociais que significam ou têm significados nos próprios contextos dessas práticas. Também quero dizer que, pensando a partir desse lugar de pesquisa com arte, não deveremos buscar nos Projetos dos acadêmicos e acadêmicas, igualmente nos projetos artísticos outros que aqui se fundamentarem, representação de culturas alheias aos seus próprios corpos e contextos de arte, cultura e produção de conhecimentos por meio de suas produções artísticas. Seja ou não usando de elementos formais, informais ou inventivos com os quais as artes já foram representadas nas culturas brasileiras. Ou seja, não estaremos preocupados em descobrir novas fórmulas inventivas (práticas) para a produção de objetos artísticos na atualidade. A ideia não é vincular nossas produções também aos conceitos históricos de arte: do Pré-histórico ao chamado na atualidade de Contemporâneo por meio de usos de práticas, materiais, estilos, normas, regras ou a falta desses como ilustração de uma lógica do “tudo é arte” ou “nada é arte”, ao mesmo tempo.¹¹

77

“[...] isso tem a ver com as experiências que cada um de nós tem em relação às coisas do mundo” (BARRETO; BESSA-OLIVEIRA, 2018, p. 38). Não quero o contrário, que os trabalhos desse grupo de acadêmicos e acadêmicas se relacionem com passados, histórias, memórias, lugares e experiências alheios aos seus próprios corpos de estudantes de Arte em uma universidade pública situada no Centro-Oeste do Brasil colossal. Lugar, primeiro, situado geograficamente alheio ao eixo de quase tudo do Brasil: político, social, cultural e que, com pequenas mudanças agora, esteve até bem pouco tempo alheio até ao eixo econômico do país.¹² Digo isso porque agora estamos, literalmente, sendo “salvos” pelo

¹¹ Esta última questão faz parte de uma longa discussão estabelecida na disciplina de Teoria e História da Arte II nos cursos de Dança e Teatro desde o ano 2021 no primeiro semestre. Valem, aos acadêmicos e acadêmicas (assim como aos/às leitores) a lembrança e abordagem daqueles aspectos ali tratados para pensar agora nos seus Projetos desta disciplina de Artes Visuais – 2022 (e/ou os que podem ser produzidos fora dela).

¹² As recentes mudanças que estão elevando o agronegócio ao status de grande negócio mundial que “salva o planeta da fome” – *agro é pop, agro é tec, agro é tudo* – tem feito dos estados que compõem o Centro-Oeste brasileiro lugares de ponta da economia nacional. Mas, mais ainda, no

agronegócio que também tem, de modo não muito bom, reforçado e ressaltado coisas que são paritárias às políticas mais perversas, contra as artes, culturas e produções de conhecimentos alheios aos defendidos pelas atuais políticas brasileiras de padronização das diferenças.¹³ Nesse sentido, também, para o bem ou para o mal, essas questões igualmente circunstanciarão os projetos desses alunos e alunas, haja vista que isso, do mesmo jeito, faz parte da nossa cultura local e (culturas locais nacionais), igualmente, os projetos não deverão pensar apenas em benevolências ou somente em maldades para constituírem-se. Pois, para o bem ou para o mal também, as culturas são contempladas por coisas boas e ruins em medidas quase iguais senão semelhantes.

Quando proponho uma reflexão crítica acerca de uma produção artística específica (sem rótulos de estilo, época, qualificação etc) – seja de um determinado artista, seja de algum determinado lócus *geoistórico* – esta reflexão já traz consigo, conseqüentemente, o sujeito biográfico como pano de fundo da discussão. O sujeito biográfico é entendido também o autor das ações (artísticas), por exemplo. Não mais aquele mero observador das obras de artes clássicas e modernas (BESSA-OLIVEIRA, 2016, p. 25).

Isso estará diretamente se colocando de forma muito diferente do que foi/propôs o Projeto Modernista brasileiro. Porque não teremos a pretensão de salvar cultura alguma de alguém. Do mesmo modo não faremos, com a proposição desses trabalhos, ilustração de qualquer que seja um sujeito alheio aos corpos dos próprios alunos e alunas dessa disciplina de Artes Visuais dos cursos de Dança e Teatro – licenciaturas da UEMS. Ou, mais ainda, não pretendemos produzir mais nada devorando mais ninguém ou coisa alguma. Pois, se aquela lógica de devorar para construir não refletiu grandes resultados de salvaguardar a cultura brasileira livre das importações das culturas europeias e também estadunidenses, agora preferiremos, talvez, vomitar o que fora engolido para, assim, a partir daqui, produzirmos *a partir de* nossos próprios corpos *BioGeoCorpoGráficos*.

78

contexto da escrita deste texto, exatamente, estava me referindo, ao nada neo, mas ao liberalismo de toda a sorte de agrotóxico do mundo para as plantações brasileiras durante o “reinado” da famosa “Rainha do agrotóxico”, ex-Ministra da Agricultura, Pecuária e Abastecimento do Brasil entre 2019 e 2022, Tereza Cristina.

¹³ Apesar de naquele momento estarmos vivendo os fins do mandato daquele ex-actual presidente, o receio de manutenção das suas políticas eram enormes, até porque as ideologias continuam aí.

A crítica biográfica, na esteira de Eneida de Souza (2012), evidencia que, tanto o sujeito que observa, lê e teoriza sobre os fazeres artísticos, seja ainda como biógrafo, como os próprios atores das produções em “observações”, *exerce a tarefa* de inscrever-se como sujeito/autor da obra. Igualmente, esse sujeito biográfico é entendido neste trabalho como aquele que ocupa um lócus *geoistórico* específico no espaço – geográfico, social e cultural. Ou talvez seja melhor dizer que o sujeito está inscrito como anteparo epistêmico da produção? Haja vista que toda e qualquer observação, leitura e pesquisa sobre os fazeres artísticos (pedagógico, prático e epistêmico), da ótica que se quer aqui estabelecida, passam antes pelo *bios* do sujeito.

Portanto, eis as questões que se estabelecem: sujeito como ciência, arte como produção de conhecimento ou arte local como sujeito do conhecimento? Ou seja, como não tomar da ciência (aquela noção acadêmica e moderna) para falar de produções e/ou representações na cultura de determinados artefatos — só por que são artísticos? — produzidos por sujeitos de um lugar geográfico e geoistórico específico: sujeitos *biogeográficos*? Ainda cabe perguntar: como não se valer exclusivamente de discursos acadêmicos tradicionais, visando indisciplinar o meu próprio discurso crítico, para articular um debate sobre produções artísticas de “linguagem pictórica” ou não buscando inscrever tanto o sujeito que cria, como o sujeito que olha, tanto quanto o espaço geográfico ocupado por essas questões num outro lócus geográfico que aqui irei nominar de lugar epistêmico das “paisagens *biogeográficas* visuais” que não estejam marcados pelo rótulo da Ciência Moderna? (BESSA-OLIVEIRA, 2016, p. 25-26).

79

E é sobre isso que falo quando ressalto que por mais de 100 anos viemos ressaltando o Modernismo brasileiro (1922) como o momento que foi o marco-crucial da arte brasileira no passado para o futuro daquele que agora é nosso presente. Como se aquele tenha sido o Projeto que libertou das amarras da tradição as artes que produzimos na atualidade – esta chamada agora de Arte Contemporânea. Mas preciso perguntar: contemporâneo de quem, para quem, e por quê? Nesse sentido, já sabemos que os artistas modernistas lançaram mão das características nacionais/nacionalistas periféricas/marginais/exóticas para fazer evidenciar uma arte que fosse a representação naquele momento, mas também para o nosso passado que é hoje parte do nosso presente e que, supostamente, deve ficar para o futuro do Brasil por mais do que esse último século e, talvez, até para sempre. Mas, mais uma pergunta, à custa de quem? Do que? E, ainda, para quem?

Se o Projeto Modernista tinha como intenção ressaltar/salvar a cultura brasileira por meio das artes precisamos nos perguntar, então, por onde andaram, por todos esses 100 anos, as mulheres pretas e indígenas artistas, até mesmo onde ficaram os

homens pretos, indígenas, pobres e as várias periferias do Brasil externas ao eixo até hoje reforçado como único eixo artístico no país (Rio-São Paulo)? Além disso, é claro, se pensarmos na atualidade (já que aquele Projeto também propôs libertar para um futuro), onde foram parar depois desses cem anos – um século de arte brasileira – os corpos das diferenças que sempre contemplaram a cultura brasileira, até então, nas críticas, pedagogias e até obras artísticas (que reforçam o modernismo), para além de alegorias de um país de caricaturas de gentes de pés grandes e cabeças pequenas (fig. 1)?¹⁴ Essas perguntas visam, tão somente, orientações acerca da ressalva/salvação e libertação das artes brasileiras das artes europeias/estadunidenses que disseram (os modernistas) e dizem os “contemporâneos” do século XXI ter sido a proposta daquele Projeto.



Figura 1 – Reprodução da Tela de Tarsila do Amaral, **Abaporu**, 1928 – óleo sobre tela, 85 cm x 72 cm – no Museu de Arte Latino-americana; de Buenos Aires (MALBA). Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-47808327>. Acesso em: 20 mar. 2020.

¹⁴ Isso aqui tem a ver com o título do **PRÓLOGO – nunca mais repetir, mas re-começar para re-existir** que ainda retomarei para discussão.

É quase absurdo falar daquela semelhança já apontada antes entre a imagem na tela e a fisionomia física da pintora Tarsila do Amaral, cabe pensarmos se não é mais uma daquelas explicações estapafúrdias da “crítica” sobre a pintura brasileira com **uma intenção de situação na cultura europeia para a inscrição da produção brasileira naquela. Como se para ser tivéssemos que comer para poder fazer.** Logo, além de distorcer a imagem da própria artista ao afirmarem que *“O que eu acho é que a inspiração para fazer essa obra é um autorretrato. Ela estava em frente a um espelho e ela nessa posição: sentada, com a mão na cabeça, o pé descalço e provavelmente ela estava nua”*¹⁵. É pior ainda, por exemplo, quando constatamos de modo exagerado (quase absurdo) que a imagem da tela de Tarsila pode ser uma “releitura” [a lá Abordagem Triangular] do “O pensador” de Auguste Rodin (figura 2) (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 192-193, grifos e acréscimos meus atuais).

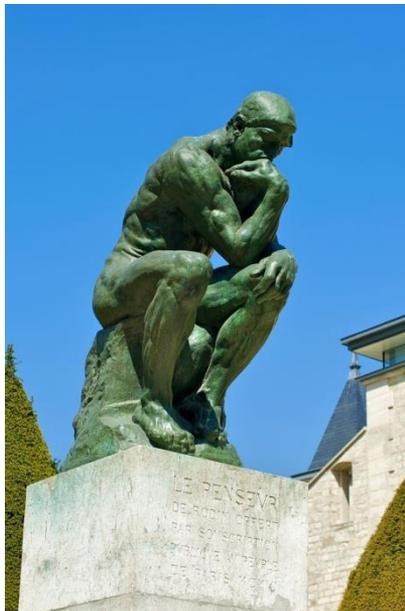


Figura 2 – Reprodução da Escultura de Auguste Rodin, **O Pensador (Le Penseur)**, 1904 – bronze, 1.86mt de altura – no Museu Rodin, Paris, França. Disponível em: <https://www.culturagenial.com/o-pensador-de-rodin/>. Acesso em: 22 mar. 2020.

¹⁵ SITEOFICIALTARSILADOAMARAL. “Sobrinha de Tarsila do Amaral revela um novo sentido para ‘Abaporu’: ‘É um autorretrato’”, 2019, *online*.

Neste caso, portanto, pensando na proposta deste trabalho acerca da orientação dos projetos teóricos e artísticos de acadêmicos de Artes (Dança e Teatro), tais perguntas devem orientá-los e orientá-las na proposição dos seus projetos a fim de fazer evidenciar, em que medida, o nosso futuro garantirá a essas *personae* (mulheres, homens e corpos das diferenças de todas as naturezas impostas pelos projetos colonizadores – históricos e atuais) lugar de existência sem ser representação ficcional de corpos das diferenças tornados outros (diferentes) por aqueles que sempre fizeram do outro mais do Mesmo. Podemos, então, falar de re-existência para corpos das diferenças. Nesse sentido, sem esperar simples reproduções imagéticas desses corpos da exterioridade nos projetos desses acadêmicos e acadêmicas, esta proposta quer fazer discutir que o Modernismo não passou de mais uma boa intenção de quem podia até ter “boa intenção” acerca das diferenças que aqueles mesmos também contribuíam para os tornarem diferentes. Mas como diz o ditado: “de boa intenção também o inferno está cheio”. Portanto, reprodução não deve ser nem a nossa intenção hoje, menos ainda deve ser a ideia dos Projetos desses estudantes para um futuro das artes brasileiras para mais do que daqui a cem anos.

PONTOS DE QUESTÕES – circunstanciando as questões sobre Arte, Modernismo brasileiro, Modernidade, Colonialidade e Descolonialidade para pensar a devoração de tempo e lugar

82

1 – Memória

Para alguns autores e autoras, a memória volta. Pois, na lógica que assim se pressupõem, as experiências são acumulativas e o vivenciado no passado, próprio ou alheio, retorna, voluntário ou involuntariamente, no presente e vai-se fazer presente também no futuro ainda por vir das culturas. Logo, então, podemos supor que uma memória sempre volta. Neste sentido, certamente, poderíamos dizer que a vida é um eterno *déjà vu* (do francês pronunciado *Déjà vi* que traduzido para o português é *deja Vu*) e que significa “já visto”(?).¹⁶ Mas, considerando que não

¹⁶ “Significado de Déjà Vu. O que é Déjà Vu: Déjà vu, pronuncia-se Déjà vi, é um termo da língua francesa, que significa “já visto”. Déjà vu é uma reação psicológica que faz com que o cérebro transmita para o indivíduo que ele já esteve naquele lugar, sem jamais ter ido, ou que conhece alguém, mas que nunca a viu antes. Déjà vu é uma sensação que surge ocasionalmente, ocorre

estamos aqui mais para viver experiências alheias e menos ainda o regresso de memórias que não experivivenciamos, é preciso que nos perguntemos: se a memória sempre volta, se o retorno da memória é até aqui involuntário porque o “já visto”, ainda que não vivido de fato, volta, quem viveu a primeira memória que sempre volta? Antes de tentar responder à pergunta, quero descrever brevemente por que trato no item seguinte, para vocês leitores e leitoras (acadêmicos e acadêmicas), o que entendo por experivivência:

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.¹⁷ Quando muito, indígenas e africanos, experimentaram essas histórias e memórias institucionalizadas em seus corpos por meio das imposições dessas através de muita chibata e/ou tiros de espingardas. O acúmulo – a teorização feita no Brasil hoje – sequer nos permitiu reconhecer-nos. A comparação, do mesmo modo, sequer permitiu-nos sair do limbo, ou do *lado mais escuro da modernidade* que hoje, sem sombra de dúvida, é a colonialidade por meio de poderes (políticos, sociais, culturais, de conhecimentos, mas também econômicos, de arte e corpos) que pairam nas culturas periféricas como já ressaltou Aníbal Quijano. A nossa teorização, a praticada até hoje nos departamentos institucionais, não nos permite ser não-sendo-europeu e/ou não-sendo-estadunidense. Em contrapartida, para pensar-sendo latinos (brasileiros, sul-mato-grossenses e campo-grandenses) é preciso desteorizar para re-teorizar por meio da consciência/experivivência de que se tem sapiência para fazê-lo na diferença

quando fazemos, dissemos ou vemos algo que dá a sensação de já ter feito ou visto antes, porém isso nunca ocorre. O *déjà vu* aparece como um “replay” de alguma cena, onde a pessoa tem certeza que já passou por aquele momento, mas realmente isso nunca ocorreu. O *déjà vu* ocorre porque o cérebro possui vários tipos de memória, como a memória imediata, que é capaz de repetir um número de telefone e depois esquecê-los. A memória de curto prazo dura algumas horas e a memória de longo prazo, que dura meses ou até anos. O *déjà vu* é na verdade, uma falha no cérebro, onde os fatos que estão acontecendo são armazenados diretamente na memória de longo ou médio prazo, quando o correto seria ir para a memória imediata, dando assim a sensação que o fato já ocorreu antes.” Significados. Disponível em: <https://www.significados.com.br/deja-vu/>. Acesso em: 18 ago. 2022.

¹⁷ “Sobre questão muito próxima, Walter Mignolo diz que os museus e as universidades foram, são e seguem sendo as principais instituições de colonização do ser e do saber. Interpreto, eu, que, o primeiro porque coleciona diversidades culturais exóticas que são o que a segunda, as universidades nacionais, de-formam em identidades padrões ao terem seus espaços adentrados por sujeitos das diferenças coloniais (diversalidades)” (NOTA DO AUTOR).

colonial: histórica e contemporânea¹⁸ (BESSA-OLIVEIRA, 2021, p. 64, grifos do autor).

Nesta lógica, portanto, a de experivenciar para ter uma memória distinta e distante da memória que sempre volta; ora, então, é a memória moderna que também faz reforçar que a falta de memória é o que impõe ao sujeito que repete o “já visto” que esse não tem memória. Pois, se ele não experimentou (de experiência) o fato ocorrido, mas retém essa memória como sua porque a vive em *déjà vu* (*Déjà vi*), é porque essa memória nunca é suplantada por um fato outro (velho ou novo) a fim de tornar-se uma memória. Logo, portanto, o sujeito da atualidade sequer tem direito à memória sua experivenciada como possibilidade de existência; re-existência, então, não se comenta. Pois esse deve apenas fazer reforçar a memória acumulada pelos discursos da modernidade. Já que é dessa lógica que nasce a ideia de experiência como acúmulo do experimentado por corpos alheios para os corpos posteriores. Mas,

A memória, condição básica de nossa humanidade, tornou-se uma das grandes molduras da produção artística contemporânea, sobretudo a partir dos anos 1990. Nesse momento, proliferam obras de arte que propõem regimes de percepção que suspendem e prolongam o tempo, atribuindo-lhe densidade, agindo como uma forma de resistência à fugacidade que teima em nos situar num espaço de fosforescência, de uma semiamnésia gerada pelo excesso de estímulos e de informação diária (CANTON, 2009, p. 21).

Na passagem, entre outras coisas importantes, vou me ater à ideia da autora que ressalta que as artes da atualidade, *contemporânea* como ela nomina,

¹⁸ “Ter consciência de que se tem sapiência é nada mais que saber que temos capacidade de pensar nós mesmos por meio das nossas práticas artístico-culturais, por nossas culturas para produzirmos nossos conhecimentos. Sem precisar de aval de teoria ou teórico estrangeiro porque essa ou aquele têm maior capacidade consciente de sapiência. Esses, nossos saberes produzidos, por suas vezes, não serão melhores e menos ainda piores que outros. Mas serão diferentes porque emergem de nossas sensibilidades *biogeográficas* que são específicas. Assim como emergirão outros de outras culturas com suas sensibilidades *biogeográficas* particulares. Agora, se depois disso tudo você continua achando que precisa comparar uma prática artística, uma cultura ou conhecimento produzido por determinada cultura a outras, buscando heranças, semelhanças, cópias, modelos, fontes ou influências, ou outro adjetivo com caráter fraternal que encrave esses corpos *biogeográficos* em lugares de limbo, **é melhor olhar no espelho da modernidade e ver se você de fato está refletido lá, porque, de certo modo, o seu reflexo mostrará que o seu retrato desenhado pela modernidade/pós-modernidade é o de um corpo sem cabeça**” (NOTA DO AUTOR), (Grifos meus).

suspendem e prolongam o tempo por meio do trato/uso da memória como artifício de produção artística. Na esteira do que sugere Katia Canton, podemos entender que o sujeito da arte na atualidade faz uso do tempo mediado por questões outras que não circunstanciaram as artes de outros tempos(?). Será? Logo, é possível argumentar que a consciência do tempo passado, por exemplo, possibilita ao artista atual o regresso ou não ao passado. Entretanto, quero preferir pensar se o regresso ao passado de tempos alheios aos sujeitos das artes (a exemplo de vocês alunos e alunas) – o tempo/memória não experimentado pelo sujeito artista – forem impossibilitados a esses artistas o seu acesso? Pois, se a ideia é fazer valer tempo e memória experimentados e vivenciados, vou preferir ressaltar que o tempo passado, a exemplo do nosso tempo-modernista, é inviabilizado de ser acessado, ainda que por ora se feito de qualquer forma sem criticidade. Pois,

O que é considerado um ato ou pensamento de liberdade em determinado momento histórico pode não ser em outro. Por isso, em se tratando de arte, é necessário prestar atenção nos sinais dos tempos e em seus significados.

E para que serve a arte? Para começar, podemos dizer que ela provoca, instiga e estimula nossos sentidos, descondicionando-os, **isto é, retirando-os de uma ordem preestabelecida e sugerindo ampliadas possibilidades** de viver e de se organizar no mundo (CANTON, 2009, p. 11, grifos meus).

85

Quer dizer, então, a arte é, ou deve ser, portanto, lugar em que tempo e memória são da ordem das possibilidades ampliadas e descontinuadas de lógicas pré-estabelecidas. Mas, então, voltemos à retórica primeira que nos leva à esta reflexão “REPETIMOS A FAÇANHA DE 1922, MAS NÃO GOSTEI. E AGORA, O QUE SERÁ DO FUTURO?: CRIAÇÕES *BioGeoCorpoGráficas* EM ARTES VISUAIS”: porque continuamos insistindo na ideia de que é o passado que constitui o presente e que, por conseguinte, nesta lógica eloquente, é quem deverá constituir o futuro? Antes de respondê-la para si, pensemos, primeiro, que estou falando de um passado não experimentado por nós. Aí sim, a partir dessa lembrança, pensemos a respeito para construir nossos trabalhos artísticos. Pois, após isso, nesta sequência, rememoro à ideia de que se para uns e outras a memória retorna, para a arte o tempo e a memória preestabelecidos devem ser descontinuados para possibilitar possibilidades ampliadas.

Assim, pois, se entendemos a atualidade descontinuada do tempo e memórias passados, é possível dizer que

O tempo contemporâneo surge como um elemento que perfura o espaço, substituindo a sensação de objetivação cronológica por uma circularidade plena de

instabilidade. **Turbulento, esse tempo parece fugaz e raso. Retira as espessuras das experiências que vivemos no mundo, afetando inexoravelmente nossas noções de história, de memória, de pertencimento.**

O grande perigo desse tempo raso é justamente a falta de espessura, a sensação de atemporalidade e de que, no lugar de um processo de deslocamento, existe apenas o agora (CANTON, 2009, p. 20, grifos meus).

Mas este não é o (bom) sinônimo do nosso tempo “contemporâneo”?

O que não nos faltam são turbulências nesse tempo de atualidades! Mas, na mesma esteira, cabem as perguntas: nosso agora (tempo-memória) é raso? Ou são as nossas noções de história, memória e pertencimento é que são tão “profundas” em histórias, memórias e lugares alheios que não contemplam as nossas diversidades próprias? Logo, em que tempo estariam situados nosso tempo e memória? Em que lugar se encontra encravado nossos corpos das diferenças se a memória sempre volta, baseada nas mesmas histórias e lugares, mas não contempla nossas especificidades? Agora, por conseguinte,

Já vimos como as narrativas enviesadas da arte contemporânea quebraram a sequência cronológica de passado-presente-futuro e o viés do começo-meio-fim, deslocando as estruturas de temporalidade para novos estatutos que, nos recortes e remendos, nos jogos que misturam justaposição, sobreposição e repetição, configuram outras formas de produzir histórias e criar sentidos (CANTON, 2009, p. 25).

No entanto, precisamos pensar às custas do quê e de quem essas quebras da “arte contemporânea” cronológica – *passado-presente-futuro e o viés do começo-meio-fim* – foram propostas? Pois também já sabemos que essa quebra apresentada não propiciou, de fato, a inscrição das diferenças na lógica artístico-cultural tempo-espaco dessas quebras cronológicas realizadas pela tal arte contemporânea. Haja vista que muitos corpos das diferenças continuam de fora da arte brasileira, por exemplo, desde sempre – do suposto descobrimento à atualidade. Do mesmo modo, se as formas de produção se abriram com a arte contemporânea listada pelo Sistema da Arte atual, as produções de formas outras das diferenças coloniais não foram permitidas por esse mesmo Sistema se não são encaixadas nele.

2 – Experivivência

A experiência moderna e pós-moderna, bem como a suposta experiência que temos na contemporaneidade vêm atreladas aos arquivos que não somos educados para abriremos mão ou nos desvencilharmos. Pelo contrário, todas as nossas bases educacionais – familiar e institucionais de todas as categorias – são para reforçar a manutenção desse arquivo como inviolável/imutável dos seus bastidores. Portanto, essa experiência a que estamos habituados a chamar de nossa, sequer um dia esteve contida em nós. A saber, experivivência não pode ser tomada como uma palavra solta no ar: “Nomear o que fazemos, em educação ou em qualquer outro lugar, como técnica aplicada, como práxis reflexiva ou como experiência dotada de sentido, não é somente uma questão terminológica” (BONDÍA, 2002, p. 21).

Menos ainda experivivência deve ser compreendida como uma metodologia científica que “facilita” o trabalho docente como se fosse possível aplicar a “solução” alcançada com um sujeito de experivivência na prática a outros e outras tantos vários sujeitos diferentes. A experivivência como mecanismo de atuação docente, por exemplo, tem como princípio de que as histórias, memórias e vivências cotidianas dos corpos dos alunos e das alunas devem ser cruciais para a aplicação de conteúdos de experiências alheias a esses corpos.

É nesse tocante, por exemplo, que experivivência também é completo pano de fundo para as práticas da atualidade. Saibam que não quero nominá-las de práticas artísticas contemporâneas. Haja vista que estou descorporeificando essa ideia de história, memória e experiência, mas também passado que constitui o presente e que deverá constituir o futuro numa ordem cronológica em que não vivemos e menos ainda experimentamos em nossos corpos. Portanto, ao falar de experivivências *BioGeoCorpoGráficas* como condição para que se constituam os trabalhos acadêmicos que serão desenvolvidos *a partir* de corpos das diferenças, estou pensando exatamente em sujeitos, lugares, corpos e grafias que se constituem em tempo/espaço, memória/história, arquivo/identidades repletos desses. No entanto, sujeitos, lugares, corpos, grafias, tempo/espaço, memória/história, arquivo/identidades que os tempo e lugar da homogeneidade e hegemônico (da história e memória constituídas pela narrativa linear (da pré-histórica às chamadas da contemporaneidade)) nunca consideraram para constituírem-se como preenchidos e profundos de histórias e memórias hoje reconhecidamente coloniais. Logo, claramente, isto está posto contradizendo, também, à ideia anterior de que nosso tempo de *agoras* é raso e fugaz.

A diferença que ancora, sobremaneira, as “Experivivências *biogeográficas* fronteiriças como prática epistêmica descolonial” está direta e intrinsecamente ligada às vivências corpobiogeográficas.¹⁹ Logo, é impossível falar de experiência para esses corpos sem que eles à tenham vivido. Aquelas são, no máximo, fatos históricos de um passado remoto que, talvez, talvez, reforço, possamos ter nos corpos das exterioridades fronteiriças coisas melhores, piores e até iguais àquelas, mas que não são reconhecidos porque não somos corpos da experiência moderna.

O ato de experivivenciar não está diretamente relacionado ao ato de teorizar ou de tornar metodologicamente um conteúdo conhecido (informado), especialmente na América Latina, mais ainda no caso do Brasil em lugares como Mato Grosso do Sul que não desteriorizou-se para re-teorizar-nos (constituir um conhecimento) que seja a partir das nossas condições e situações fronteiriças da exterioridade. Mas, é lógico que a experivivência, de modo evidente, acaba por experienciar também um ato oposto ao de ensinar moderno (*repassar ensinamentos sobre (algo) a; doutrinar, lecionar. transmitir (experiência prática) a; instruir (alguém) sobre*) como se esse fosse vazio para evidenciar/encher uma intercoporeização (sensibilidade *biogeográfica*) da obra ou fazer por meio dos/nos corpos, lugares e narrativas nas culturas em que estão emergindo.

88

Isso, na mesma direção, acaba por escancarar que o ato de transmitir um conteúdo como superior entre culturas distintas, no método didático pedagógico tradicional, mas também artístico como ato de representação (modernista) não contemplam a experivivência porque estes privilegiam, por exemplo, domínios de línguas, raças, gêneros, fés, classes e a ciência, igualmente de técnica e das mesmas narrativas historiográfico-memorialísticas como dominâncias das suas conclusões. A experivivência, é, de modo veemente, a consciência da nossa sapiência: *meu eu-epistemológico* docente, dirigente, professor, professora, mestre e mediador, artista, pesquisador com os/as alunos e alunas e espectadores de conhecimentos diferentes nas escolas, museus, galerias entre outros espaços artísticos e educativos.

¹⁹ O título “Experivivências *biogeográficas* fronteiriças como prática epistêmica descolonial” refere-se ao título de um trabalho a ser publicado em JITSUMORI, Carlos Igor de Oliveira; NOLASCO, Edgar César; VALE, Fábio do. (Orgs.). **Pedagogias e práticas educacionais: ancoragens político-descoloniais contemporâneas** (2022).

Estou tratando, para pensar nas “Experivivências *biogeográficas* fronteiriças como prática epistêmica descolonial” para esses trabalhos artístico-acadêmicos, de corpos da arte, das culturas e produtores de conhecimentos (atuais, por exemplo) que não tiveram, têm ou terão lugar nas temporalidades modernas, pós-modernas, na nossa própria que agora nominam/nominamos de contemporaneidade e, pior, num futuro breve de 50 a 100 anos ou distante nos séculos por virem. Logo, “Experivivências *biogeográficas* fronteiriças como prática epistêmica descolonial” na produção artística, pedagógica e teórico-crítica emergem de corpos das exterioridades/fronteiras que emergem junto com a colonialidade/modernidade que são mantidos pela pós-modernidade/globalização. Corpos que ocupam lugar limitado pelas suas experivivências e experiências alheias, mas corpos que também vivem abertos às fronteiras alheias que acercam seus próprios limites e de vários outrem.

As experivivências sempre fizeram parte da história colonial/moderna/pós-moderna/globalizante. Entretanto, igualmente à possibilidade da descolonialidade desses corpos-experivivências foram arquivados pelos sistemas modernos/pós-modernos e ainda o são na contemporaneidade ao preferirem dizer que os nossos muitos tempos podem ser esvaziados do tempo passado graças aos nossos imediatismos e acessos a mais coisas. “O pensamento fronteiriço que conduz à opção de[s]colonial está se convertendo em uma forma de ser, pensar e fazer da sociedade política global (MIGNOLO, 2017, p. 29)²⁰ que emerge a partir desses corpos das diferenças com suas experivivências não consideradas.

Do mesmo modo, estou reconhecendo a possibilidade de que já havia a existência desse arquivo da descolonialidade que estamos desenterrando hoje do nosso lugar sob os escombros da colonialidade/modernidade desde o mundo antigo. Desde sempre. Mas, do mesmo jeito que tem a ideia de modernidade que foi constituída e que, segundo Enrique Dussel, deu-se no ano de 1492 em que o

²⁰ Não vou me ater especificamente agora a esta questão: “- A reocidentalização mediante a continuidade do projeto incompleto da modernidade ocidental. – A desocidentalização dentro dos limites da modernidade ocidental. – A de[s]colonialidade no surgimento de uma sociedade política global que se desprende da reocidentalização e da desocidentalização.” (MIGNOLO, 2017, p. 28). Pois, em situações anteriores (2019a; 2020a) nos **Anais da ANPAP** – Associação Nacional dos Pesquisadores em Artes Plásticas – já debati essas questões de modo mais aprofundado. Por ora, resta informar que a questão agora argumentada já emerge *a partir/de* um pensamento descolonizado em situAção fronteiriça.

Renascimento foi tornado luz sobre as supostas trevas da Idade Média, o seu marco inaugural como projeto de uma única/universalização da experiência, a descolonialidade/experivivência foi anulada para a manutenção daquelas (modernidade/pós-modernidade). Logo, a modernidade é o en-cobrimento das diferenças coloniais que, por conseguinte, encobrem toda e qualquer possibilidade de experivivência, estética, ética, política, corpo, fé, raça, classe, gênero, línguas, conhecimentos e também artístico-culturais alheios e diferentes.

3 – Arte/Modernismo brasileiro, Modernidade/Colonialidade, Descolonialidade e Criações *Biogeográficas*

Um cenário nada promissor se desenhou ao “Sul” do mundo nos meses com o avanço da COVID-19 (2020-2021). Desde que a pandemia foi deflagrada, o Brasil e alguns países do Continente – Estados Unidos e o México – contribuíram para que já no dia 12 de julho de 2020, como demonstrava o gráfico da OMS daquele dia (figura 3), as Américas se tornavam o epicentro da pandemia pela COVID-19. Com números quase três vezes maiores que a Europa, as Américas despontaram, claramente mais nesses países, por questões de desordens políticas e pela falta de atitudes de seus governantes contra a pandemia que relativizaram e desconsideraram-na, em várias situações, por exemplo: a inexistência de pandemia; a desqualificação dos discursos da OMS – Organização Mundial da Saúde; a defesa do não isolamento em vias de preferirem dar importância às suas economias em contrário às vidas dos outros; além de incentivarem o não uso de máscaras, de álcool em gel 70% ou de sequer lavar as mãos, dentre outras coisas, contrariando ações básicas de prevenção contra a expansão dos números de doentes e mortos hoje certamente alarmantes no Continente. Quer dizer, a situação de explosão da COVID-19 no Brasil e nesses outros países das Américas esteve ligada a descrença de governantes na realidade da pandemia.

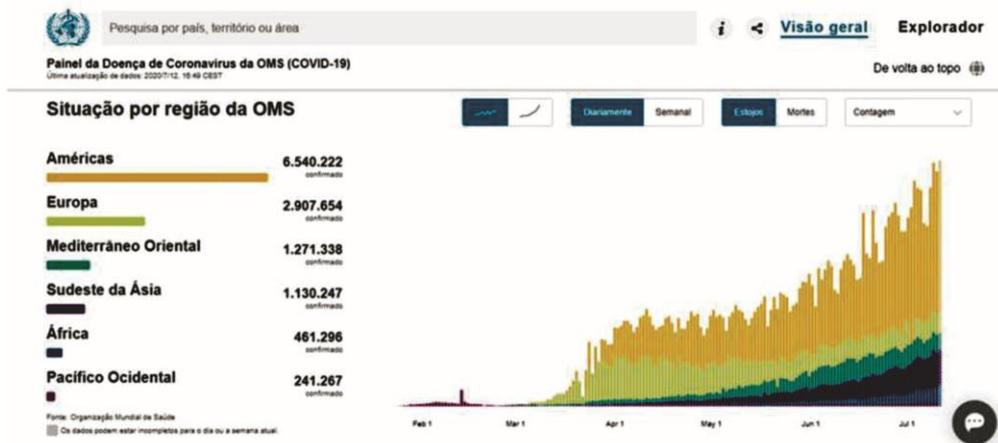


Figura 3 – Painel da Doença de Coronavírus da OMS (COVID-19), 2020. Imagem de divulgação, s/t. Fonte: Organização Mundial da Saúde. (OMS, 2020, on-line).

Assim como América constituiu-se como um anagrama de Iracema – quando da construção das Américas em vistas dos processos de colonização do século XVI em diante – em que viramos reflexos dos europeus nos espelhos dos nossos próprios colonizadores quando “des-cobertos”. Continuados no Brasil também pela perspectiva do Modernismo brasileiro de 1922 que re-forçou o continuísmo achando tê-lo interrompido. Hoje me parece que podemos constituir depois de tempos de pandemia no contexto Americano em pleno século XXI, com seus processos de colonialidades dos poderes imperantes, ainda segundo o gráfico (figura 3), COVID-19 como anagrama, no muito mau sentido, de CONVITE ou CONVIDE. Obviamente mantive aqui a grafia em caixa alta nos termos para aproximar ainda mais os prováveis anagramas, esses que estou pensando, ao nome da doença. Faço essa referência entre anagramas, na verdade de um modo claro, pelo simples fato de que continuamos reproduzindo coisas aprendidas e apreendidas dos colonizadores, devorando-os como quiseram/fizeram os modernistas brasileiros, para o bem ou para o mal: antes, no século XVI, dos europeus pelos processos de colonização (modernização), trazidos à baila em nosso contexto pela lógica do “sem cabeça, mas **com-tendo** corpo europeu”, agora por meio dos processos de colonialidades dos poderes (capitalistas, globalizantes) estadunidenses.

Logo, COVID-19 = a CONVITE = a CONVIDE, relacionando-os a processos criativos e à pandemia, bem como com a postura dos governantes

desses países em que a COVID-19 matou mais, são também um anagrama de CADÁVERES. Pois, um convite à morte era divulgado e exaltado o tempo todo e me pareceu que era possível perceber que, em determinadas situações, ainda que atualmente, as coisas têm se colocado a contragosto das pessoas, especialmente porque naquele contexto a cada dia morria mais gente e hoje vários corpos continuam de fora das artes. Ou seja, do Brasil ao México, nos Estados Unidos ou em outros Países de Continentes diferentes no planeta, em que os governantes optaram por não acreditar na pandemia, as pessoas estavam sendo levadas por meio de um “convite” indesejado e às avessas a morrerem pela simples falta de cuidados dos despresidentes (com sentido de uma presidência para a morte, por exemplo) com a pandemia. Hoje, é possível fazermos uma analogia, considerando que a arte também promove a morte à medida que se diz representada por perspectivas que privilegia semelhanças em detrimento de diferenças. Assim, à medida que esses governantes se descuidavam da proteção das vidas dos seus compatriotas, a fim de preservação das economias (BESSA-OLIVEIRA, 2020d), mais inclinada era a curva dos números de casos de morte pela doença, assim como o é o número de pessoas excluídas das artes quanto mais os editais privilegiam as semelhanças.

92

De certo modo, o mundo teve que parar de meados de dezembro de 2019 para cá. Se não parou, ao menos a grande maioria dos lugares freou as coisas que vinham acontecendo continuamente de forma naturalizada, em todos os sentidos das sociedades atuais, para repensar a continuidade após pandemia de tudo isso. Nesse sentido, por exemplo, no Brasil, desconsiderando a pendenga que se instalou entre Governo Federal e os muitos Governadores e Prefeitos brasileiros, esses últimos contra o primeiro em relação ao isolamento e/ou ao desisolamento, muitos profissionais ficaram dentro de suas casas desde o fatídico 16 de março de 2020 (BESSA-OLIVEIRA, 2020c)²¹. No caso da classe que me interessa mais agora, artistas, professores e pesquisadores das Artes, inscritos aqui como um sujeito “Artista, professor, pesquisador” (BESSA-OLIVEIRA, 2018), quero tratar dos processos artísticos criativos desse indivíduo triádico inseparável a fim de evidenciar que nem só de CADÁVER acercamos nossa produção artística em tempos de COVID-19, mas fizemos dessas, ainda mais hoje, produções que se

²¹ Data do decreto, para a UEMS, por exemplo, da obrigatoriedade do trabalho remoto para evitar o contágio pela doença da COVID-19.

voltaram para os nossos corpos que ficaram naquele momento “dentro de casa” obrigatoriamente.

Já é possível dizer que não tratarei de uma criação divina, divinizada, divisada ou de uma arte que se consagrou endividada como o foram as produções construídas antes, durante e muitas das produções artísticas que foram realizadas após o Renascimento e/ou, em nosso caso específico, após o Modernismo brasileiro de 1922. Pois, vou preferir levar em consideração nessa circunstância, para formular minhas discussões e construções epistêmicas sobre processos criativos artísticos, uma produção artística que sequer esteja vinculada a qualquer ideia de constituição divina, mas também geoistórica (europeia/estadunidense, séculos XVI/XX, respectivamente). Ainda que sem também desconsiderar aquela produção que se diviniza – muitos artistas-professores-pesquisadores ainda mantêm essa relação com o sagrado para um fazer artístico. Mas vou preferir as produções que têm como princípio um labor de critério que considera o corpo *biogeográfico* enquanto receptáculo das ações do mundo colonial e das colonialidades dos poderes – as que acercaram, acercam e que continuam acercando o corpo da diferença após a pandemia, ainda, com técnicas, modelos e padrões como forma de construção processual artística. Obviamente, falo de um corpo que não está circunscrito exclusivamente ao espírito, menos ainda estará restrito ao objeto abstrato do fazer artístico, mas, antes disso tudo, considero o corpo como organismo vivo que sofre, sente, vive, morre, toca e é tocado por tudo – já que falamos de pandemia e de histórias das artes – e que também está se realizando de um modo ou de outro porque tem experivivências que o atrave(r)ssam.²²

Vou priorizar não vincular minha reflexão a divinização, portanto, nem ao sagrado e nem ao profano, nem às histórias hegemônicas e nem à noção de histórias populares, menos ainda aos passados e memórias que não experivivenciamos. Ambos aqui são prejudiciais, pois ressaltam continuidades indesejadas. O primeiro porque vinculou e sempre vincula a arte às ideias de serventia ou de subversão baratas ao sagrado para produção, pesquisa ou ensino

²² Estou me baseando em uma perspectiva que, ainda em pleno século XXI, tem que fazer evidenciar que o corpo que atrave(r)ssa fronteiras é o único capaz de viver a plenitude dos gêneros na arte, na cultura e na produção de conhecimentos por meio da Educação, da produção e da sua própria cultura em contato com os diferentes e suas especificidades.

das Artes formais. Já o segundo porque está ligado na atualidade teórico-crítica tradicional à noção de que uma arte subversiva, profana, em sentidos religiosos, a *priori*, estaria para uma ideia de arte liberta, desvinculada das políticas de manutenção e/ou exclusão do sistema das Artes formais, quando na verdade sabemos muito bem que não é bem por aí que a arte chamada informal transita (Cf. BESSA-OLIVEIRA, 2020b). Mas, de algum modo, até os fazeres artísticos podem sim estarem vinculados a um ou outro (sagrado ou profano, histórias e memórias históricas e populares) como processos para criações artísticas. Entretanto, quero a independência reflexiva para não haver uma fetichização, compreendida por parte do leitor, desse ou daquele (bendito ou malquisto) interferindo em meu ponto de vista epistemológico investigativo para não refletir nos trabalhos que emergirão considerando esta reflexão.

Quando um sistema político chega ao poder central, geopolítica, econômica e militarmente, diviniza-se: “— Ave Cesar!” — declaravam os gladiadores no circo antes de morrer. “Os espanhóis imolam a seu deus que é o ouro, grande quantidade de índios”, dizia-se no século XVI na América Latina. “Gott ist mit uns” estava escrito na cruz suástica da Alemanha nazista. “We trust in God”, escreve-se no dólar (que além disso tem uma Trindade desenhada, o olho da divina sabedoria e muitos outros sinais fetichizantes). A doutrina na “segurança nacional” que a CIA propõe é afirmada no Brasil como defesa da civilização ocidental e cristã. É em nome da matéria – diante da qual Holbach, Engels e até Goethe tinham sagrado respeito – que reina mais de uma burocracia. (Deve-se sublinhar que entre a Matéria como totalidade e a Idéia não há nenhuma diferença prática ou ontológica; sua lógica e sua divindade são as mesmas). Uma vez divinizado, quem pode atrever-se a blasfemar irreverentemente contra a dignidade do Estado absoluto, *Leviathan* na terra, diria Hobbes? (DUSSEL, 1982, p. 103-104).

É clara também a divinização como meio de controle das subjetividades e dos corpos das diferenças na cultura ocidental (latina). Mais especificamente no caso do Brasil, a celebração da primeira missa registrada em pintura homônima que – *Primeira missa no Brasil*, de Victor Meirelles (figura 4), *quadro exposto pela primeira vez no Salão de Paris em 1861* – já retratava o controle dos cristãos sobre os corpos e das subjetividades “pagãs” dos indígenas desde 1500 divinizando imagens “brancas”. Entretanto, como a questão não parou ali, pois até hoje se vê que se diviniza/fetichiza o Sagrado (a alma) em detrimento do corpo (matéria) quando ainda ressalta-se que “No dia 26 de abril de 1500, Frei Henrique, com mais alguns padres, presidiu a primeira Missa celebrada no Ilhéu da Cora (*sic*) Vermelha, na Bahia. Ali, pela primeira vez, foi anunciado o Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo e, pela primeira vez, Jesus se tornou presente pela

Eucaristia neste país” (SANTOS, 2020, on-line). Do mesmo modo, a cristianização é divinizada, de modo muito claro, por meio de políticas partidárias que fetichizam Deus (como as atuais do Governo Federal que coloca “Deus acima de todos”) quando na verdade deveria ter, uma que fosse, política de saúde pública efetiva para preservar (corpos) vidas que morrem pela COVID-19 sendo ou não cristãos.



Figura 4 – Primeira Missa no Brasil, 1860. Victor Meirelles, óleo sobre tela, 268.00 cm x 356.00 cm. Museu Nacional de Belas Artes (MNBA). Reprodução fotográfica Lula Rodrigues. Fonte: Enciclopédia Itaú Cultural. (2020, on-line).

Do mesmo modo, podemos dizer que ainda na atualidade do século XXI continuamos fetichizando um passado e uma memória que não vivemos. Essas, por suas vezes, só vêm átona porque a crítica, a pedagogia e até o fazer artísticos, no caso do Modernismo de 1922, por exemplo, as fazem voltar às memórias e histórias da atualidade como se fossem nossas representações identitárias por meio de um reforço (como se fosse negação) da tradição que se pretendeu universal pela exclusão das diferenças. Logo, fazem-se uma contraditória negação da tradição a fim de, na verdade, reforçar sua existência nos presentes, para os futuros como se essa fosse nossa a fim de nos fazer sentirmo-nos pertencentes.

Quando, na verdade, devoramos e fizemos digestão indigesta da tradição que nunca promoveu pertencimento aos corpos das exterioridades. Igualmente a quase tudo “nosso” que foi construído pela im-pressão do outro em nós que se constituiu como o nosso próprio Eu, o

Fetichismo vem do português *feitiço* (de raiz latina *facere*, fazer, é o fato, de onde deriva igualmente feitiço) e significa o feito pela mão dos homens, mas que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinante, tremendo, diante do qual se treme de espanto, terror, admiração; Ora, todo sistema tende a fetichizar-se, totalizar-se, absolutizar-se. (DUSSEL, 1982, p. 103).

É nesse tocante que nos cabem perguntas: “Mas seria possível à percepção humana olhar uma tela pintada sem fazer, a partir dela, nenhuma associação com as bagagens da história pessoal, da memória, **sem a associação que todos nós produzimos com as questões da vida?**” (CANTON, 2009a, p. 22, grifos meus). E, igualmente, como associar questões históricas e memorialísticas a uma imagem de uma tela, a uma cena de um espetáculo, com algum corpo da interioridade moderna/pós-moderna sem tê-las vivido, pior, que não seja por um simples fetichismo ao passado e memória de outros que você tanto deseja/inveja ser?

Portanto, a arte também sempre esteve muito acercada do divino, da divinização, do profano ou do fetichismo para constituir-se enquanto tal até quando precisava demonstrar controle sobre os corpos das diferenças. Assim, é importante dizer que a discussão epistêmica que se acercou de uma ontologia fetichista (histórico modernista, por exemplo) para pensar inclusive a arte, mas também o mundo das coisas e das pessoas nas periferias, não me é aqui necessariamente útil à medida que me valho de uma construção epistemológica de processos criativos, mas também de arte, de cultura e de conhecimentos que emergem de corpos da exterioridade e que se baseiam nas “transontologias” (DUSSEL, 1982) ou na “sociogênese” de Franz Fanon que “[...] incorpora tudo: desprendimento, pensamento fronteiro e desobediência epistêmica; desprendimento das opções filogenéticas e ontogenéticas, da dicotomia do pensamento territorial moderno” (MIGNOLO, 2017, p. 21-22). Logo, penso em processos criativos das sensibilidades *biogecorpoográficas* que emergem de corpos que viveram um contexto de pandemia e vivem a exterioridade à história da arte brasileira Modernista de 1922 contrários aos fetichismos e divinismos na arte que, por exemplo, controlaram corpos “pagãos”; encarceraram corpos profanos ou que se sentem no direito de ainda hoje julgar os corpos não classificáveis (pretos, pobres, mulheres, trans, entre muitos outros) dentro dos

padrões de arte, de cultura e de ciência por vias das categorias coloniais de gênero, raça, classe, fé cristã, línguas oficiais ocidentais e/ou pela ciência cartesiana. Por conseguinte, continuam sendo corpos sob-controle dos projetos de arte moderno, pós-moderno e até o chamado contemporâneo na atualidade.

O antifetichismo, noção negativa que quer velar intencionalmente sua infinita afirmação metafísica, é a garantia da perene dialética da história, da destotalização que a libertação produz em todo sistema fossilizado. O ateísmo do sistema vigente é a condição da práxis inovadora, procriadora, libertadora. (DUSSEL, 1982, p. 103).

Assim, nem o Salvador, nem Deus, nem ouro, menos ainda a *cruz suástica da Alemanha nazista* ou a *Trindade desenhada, o olho da divina sabedoria*, elementos fetichistas e *fetichizantes*, ou os nossos elementos simbólicos oficiais da cultura brasileira agora, também usados como marcas do modernismo de 1922, com as políticas de descaso e de opressão vigentes, que foram tornados fetiches ideológicos, comporão ou estarão compondo os processos criativos em artes que discuto neste texto.

Pois, de modo lógico, priorizarei para além da ontologia de *ser e tempo* heideggeriana, da fenomenologia hegeliana ou ainda da noção de “fé nacional” kantiana que, ambas, se sustentam e se autossustentam, uma perspectiva hegemônica na outra, faz muito tempo, para fazer prevalecer uma arte histórica, produzida por um padrão de indivíduo *humanitas* e pior, exclusivamente localizada em contextos geográficos específicos. E esta especificidade, tendo em vista o Modernismo brasileiro, sequer contemplou as artes dos lugares alheios aos Sistemas das artes sem que aqueles fossem tratados, no máximo, como exóticos e/ou exorbitantes a ponto de re-tratar o homem com pouca cabeça (inteligência) e muito corpo para ainda satisfazer ao fetiche europeu.

Portanto, não priorizaremos tratar de técnicas de artes visuais, por exemplo, porque essas estão certamente muito assentadas nessa lógica ontofenomenológica de salvação nacional de Uma História, Um Corpo, Uma Geografia específicos grafados com iniciais sempre maiúsculas para se diferenciarem daqueles que produzem com os próprios corpos nas exterioridades. Logo, a nosso pergunta-base, para a confecção desses trabalhos, deve ser: em que lugar eu estou na produção que se diz me representar? Nesse sentido, portanto, se você se vê representado pelo corpo do outro, que é o mesmo que te diz ser outro, tudo bem siga sua vida. No entanto, se a diferença contempla seu corpo e sua mente é preciso se perguntar em que medida a representação do todo feita me contempla

ainda na atualidade? Desses corpos, obviamente, estou falando daqueles que produzem en-cravados nas fronteiras como espaços epistêmicos de arte, de cultura e de produção de conhecimentos.

Igualmente, não me interessam nesses processos criativos em desenvolvimento formas e fórmulas absolutas ou obsoletas que definiram que esse ou aquele suporte é melhor ou pior, mais ou menos apropriado, ideal ou não. Prefiro que o artista lide com o que ele menos domina para fazer evidenciar, por exemplo, o que foi descartado como artesanania. Igualmente, minha abordagem não se delimitará de uma perspectiva de criação que visa à mercantilização, globalizante, como lógica de sobreviver ao sistema mercadológico das Artes. Não temos, como já dito, nenhuma pretensão estatal com os trabalhos que emergirão desta prática desenvolvida de modo coletivo e colaborativo, mas cada um com seu corpo presente em seu próprio trabalho. É nesse sentido, por exemplo, que ex-por-se é condição fundamental em todo o processo: das construções das ideias à finalização do projeto o corpo *biogeocorpográfico* tem que estar em evidência no trabalho. **E aviso aos desavisados: isso não se trata de colonialidade, mas de epistemologia descolonial que também é sistematizada/organizada a partir de pretensas que não são modernas e por isso não visam encaixar os trabalhos artísticos em lugar algum para além de seus próprios corpos, ainda que vinculados à lógica ignorante da modernidade em que entende a descolonialidade como baderna, algazarra ou falta de sistema e coisa para lidar e oportunizar preguiçosos a terem mais para continuar suas sobrevivências inúteis no mundo.**

98

Pois, de modo muito íntimo as obras e artistas que se vincularam no passado histórico às igrejas cristãs ou aos grandes patrocinadores mecênicos das artes, as instituições daquele sistema da arte imperante – um se escondendo ancorando-se no outro, agora, do século XX para cá, grande parte das produções não estiveram e ainda não estão muito preocupadas com os sistemas *biogeográficos* de arte. Logo, da chamada Arte Moderna até as produções acercadas da nomenclatura de Arte Contemporânea, muitos artistas, críticos, teóricos, professores, historiadores, galeristas, museólogos, *marchands*, entre outros profissionais do Sistema das Artes atual – incluindo indivíduos do sexo feminino –, numa grande maioria, fizeram dos fazeres artísticos uma dura corrente inquebrável (armadura) de políticas que se beneficiaram de/dos (mesmos) discursos “diferentes”: ora políticos, ora religiosos, ora profanos, ora sagrados, ora locais, ora globais, de nacionalização, de internacionalização, de continuísmos, de canibalismos, de

rupturas, devorações, comunismos, capitalismo e de muitas outras coisas para manterem-se dentro dos circuitos artísticos estabelecidos pelo próprio Sistema que esses alimentam (Cf. BESSA-OLIVEIRA, 2020e).

Descontinuar aqui é a ideia primordial, em se tratando de processos criativos, e se refere à lógica de que aquele “des-ocidentalizar” (GÓMEZ, 2014) não continua a “re-ocidentalização” (GÓMEZ, 2014), mas que ambos ainda não o são uma descolonização da colonialidade, como se busca com esta reflexão, nos processos da arte brasileira que continuam nas Academias sendo ensinados nos moldes modernos de produção artística, por exemplo. A lógica da noção moderna e pós-moderna de ruptura ainda o são, na minha concepção de pensar descolonialmente artes e processos, nestas duas noções colocadas (a re-ocidentalização e a des-ocidentalização, mas também no pensamento contemporâneo de muitos que dizem romper com ambos), a continuação de mais do mesmo.

Pois, romper não quer dizer mudar paradigmas. É apenas provocar uma “leve” quebra da linha contínua (na historiográfica), mas sem desviar o caminho daquela por meio de um pensamento *outro* (processos e artes *biogeográficos*) que modifica trajetórias impostas, reconhecendo histórias locais, desfazendo aquela como linear. Enquanto que na lógica de desrazão descolonial que tenho construído, aqui ou em outros projetos (pesquisas, artísticos e pedagógicos), a reflexão propõe uma “disrupción/desrupção” (Cf. MIGNOLO, 2003) da iniciação moderna (europeia séc. XVI) ou da continuidade pós-moderna (estadunidense séc. XX) por meio de mudar a consciência para *aprendendo a desaprender para reaprender* na contemporaneidade da nossa atualidade (séc. XXI) em todos os lugares agora afetados pelas atrocidades políticas, doenças, economias ou não a fazer uma arte que é, sente e sabe o seu fazer *biogeocorpográfico*.

Considerando esses corpos artísticos, docentes e de pesquisadores que faço abordagens de seus projetos processuais nesta reflexão, esses terão suas histórias *biogeográficas* reconhecidas e ex-postas, ainda que considerando a dificuldade do isolamento no contexto de pandemia, como foram observados, para melhor relacionar seus processos às suas vidas e trabalhos poÉTICOS. Pois, certamente, como todos e todas estavam isolados obrigatoriamente – já que eram professoras e professoras – cada vida foi o ponto de partida de construção dos trabalhos artísticos. Desse modo, os processos criativos artísticos de professoras, artistas e

pesquisadores deram resultados artísticos que também dividem experiências de outras e outros vários indivíduos que igualmente estiveram obrigados a ficar em suas casas. Logo, referiam-se na situação obrigatória de termos que ficar *dentrode casa* e preocupados com os outros, mas sem ir para as casas de pessoas que amamos, por exemplo, quando os queremos como processos e obras artísticas acessíveis e sensíveis às diferenças locais (BESSA-OLIVEIRA, 2020c) para diferentes sujeitos *biogeocorpográficos*. Caso dos trabalhos em evidência a partir deste laboratório artístico, vamos dizer assim, que poderão, ou até não, dialogar com outros corpos das diferenças alheios a todo este processo que estamos vivendo. De certo modo, as “paisagens *biográficas*” (BESSA-OLIVEIRA, 2018a) de uns podem complementar as imagens *biogeocorpográficas* de outras e outros indivíduos e ambas serão contribuições – nas idas e vindas entre experiências – das paisagens *biogeográficas* próprias e alheias que igualmente estão experienciando situações em que nos permitem voltar-nos para nós mesmos enquanto sujeitos que vivem a diferença social a fim de respeitar o direito do outro em prol de si e das vidas dos outros.

O primeiro dos trabalhos aqui ilustrando as questões é o desenho na figura 5 nomeado de “Desenho de borboleta em processo(s)” da artista, professora, pesquisadora Kelly Queiroz cedido por email – em 11 de jul. de 2020 às 10h56min – onde escreveu: “Bom dia professor, Não sei bem se era isso que o senhor queria, mas, aí **algumas das minhas produções na quarentena RS Abraços**” (grifos meus). O trabalho é um processo não pela construção desse desenho, mas certamente pelo momento de investigação que a pesquisadora atravessava estando prestes a defender sua dissertação de mestrado. Ali é evidente, ao menos para mim, uma relação dialética clara entre vida e morte, mas que resulta mais em vida do que na morte em si. A hibernação (isolamento) das lagartas que, antes do encasulamento, “Para sobreviver às condições desfavoráveis do ambiente, como a seca no Cerrado, as lagartas do girassol – que posteriormente se tornarão borboletas de cor preta e laranja – entram em um processo de hibernação, chamado tecnicamente de *diapausa*” (LOPES, 2014, on-line) também para se protegerem da “morte”. Porém, pensando na relação vida e morte, da lagarta e da borboleta, lembramos-nos do encasular da primeira para tornar-se a segunda. Processos da sapiência da Natureza, tanto o de *diapausa* quanto o de encasular, que trabalham pela vida e nunca pela morte dos entes queridos ou não, uns para os outros. Caso contrário das (des)políticas – que não deixam de ser uma alta política organizada, só que para a morte – que preferem economias em

detrimentos de vidas de pessoas que morreram de COVID-19 nos anos de 2019 e 2021 no Brasil que se diz patriota.



Figura 5 – Desenho de borboleta em processo(s), 2020. Kelly Queiroz (@Kellyquei). Técnica a caneta sobre papel, s/t. Kelly Queiroz, fotocelular, 14.00 cm x 8.00 cm. Fonte: Acervo Pessoal da autora.

ALGUMAS CONCLUSÕES ANALÍTICAS de arte, cultura e conhecimentos

BioGeoCorpoGráficos

“As produções artísticas e culturais de lugares “sem” história e “memória”, na contemporaneidade, vêm, cada vez mais, tendo suas interioridades artísticas, culturais e de conhecimentos postas à exterioridade moderna de arte, cultura e conhecimentos; aquela que está posta e que é reconhecida como suposta história, memória e lugar geográfico privilegiados. Seja porque as produções artísticas não europeias e/ou estadunidenses não correspondem aos modelos desses; sejam então porque as produções artísticas, de modo quase geral, estão tendo edificadas, em seus contextos de exterioridades,

barras/fronteiras que as impedem a livre circulação e o direito daquelas de terem voz e vez!” (BESSA-OLIVEIRA, 2018b, p. 103).

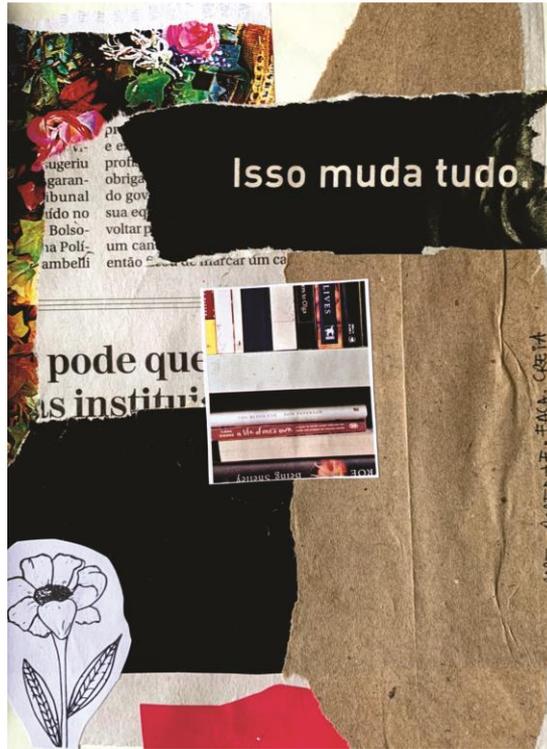


Figura 6 - Desenho de borboleta em processo(s), 2020. Kelly Queiroz (@Kellyquei). Técnica caneta a caneta sobre papel, s/t. Kelly Queiroz, fotocelular, 14.00 cm x 8.00 cm. Fonte: Acervo Pessoal da autora.

O desenho da Kelly (na **figura 5**) mostrou a leveza da borboleta em processo(s) ainda que já não mais em metamorfose de ter sido lagarta. Mas em metamorfose em processo de investigação que fortemente mostra a construção de conhecimentos dela (artista, professora, pesquisadora), não por tomar para si as leituras feitas – como se a borboleta quisesse ser a lagarta ou vice-versa –, mas para a construção do seu próprio conhecimento ao metamorfosear o conhecimento produzido por outros sem fazer desse conhecimento produzido mais importante do que o conhecimento que passa pelo e emerge do seu próprio *biogeocorpográfico*.

Também é sintomática desta discussão agora analítico-conclusiva a colagem da **figura 6** –“Des-colagem ‘Isso muda tudo.’” – em que a autora usou de recortes

de revistas para construir seu trabalho artístico, mas, é claro, colagem de textos para construir seu outro texto da pesquisa de dissertação que, no último “**II PRÊMIO TAL-PG-UEMS-2022 – Prêmio Talentos em Pós-graduação – UEMS**, acaba de receber no dia 08 de novembro pela sua pesquisa a menção honrosa. Estou priorizando esta relação da vida artística da autora com a vida-artística-pesquisadora dela para relacionar processo criativo artístico com os resultados – as obras artísticas e investigativas – que ela consolida do seu momento de isolamento ou *algumas das produções na quarentena*. Pois, como se lê no mesmo trabalho da figura 6: “AME. ACREDITE. FAÇA. CREA” são palavras que muito bem relacionaram-se com a vida-crença da artista, mas também com a situação de pandemia que enfrentamos e que, para mudar, a saída é, de certo modo, no Ocidente, a crença sem fetiche como já vimos.

Essas últimas questões ressaltam a importância dos procedimentos também adotados nesta disciplina de Artes Visuais desde que a assumi como professor titular em 2015. Logo, qual seja, a elaboração, a partir de aulas, leituras, vídeos, entre outros aspectos ofertados durante as aulas – conversas, diálogos, etc – de projetos teórico-críticos baseados nesses para, somente em seguida, executarem a elaboração do projeto artístico-plástico como resultado de todas as pesquisas. Ainda, é fundamental argumentar desta importância considerando que as pesquisas, além de estarem atrave(r)ssadas pelos corpos, estão, de modo muito evidente, discutindo questões de arte, cultura e conhecimentos originados em lugares longínquos a seus corpos, bem tratando de aspectos intrínsecos aos seus corpos, espaços e narrativas *biogeográficas*.

Os homens distantes, os que têm perspectiva da fronteira para o centro, os que devem definir-se diante do homem já feito e diante de seus irmãos bárbaros, novos, os que esperam porque ainda estão fora, estes homens têm a mente límpida para pensar a realidade. Nada têm que ocultar. Como teriam de ocultar a dominação se a sofrem? (DUSSEL, 1982, p. 10).

Na cultura contemporânea da arte, corpo e mente são igualmente salvação e pecado (daqueles que são cooptados ou daqueles que se desvinculam), criação e cópiação (para aqueles que se deixam cooptar), solução, dúvida e dívida (para todos que querem dos sistemas participar) – mantendo os mesmos binarismos entre o que é ou o que não pode ser arte. As consequências que silenciaram e fizeram dos corpos das diferenças sujeitos impossibilitados de compor parte do diálogo entre centro e periferia, interioridades e exterioridades, por exemplo, estiveram até hoje impondo a esses corpos o lugar de objetos de manobras nas

mãos do Sistema ao seu bel prazer. Haja vista a arte do Modernismo Brasileiro que não representa ainda hoje – ancorado nos discursos sistêmicos da arte – as diversidades brasileiras e, não porque eles não puderam, mas porque a representação do todo é sempre faltosa. Mas o Sistema ainda reconhecer que aquele representa o todo é um dos atos mais falhos da crítica e teoria das artes brasileiras.

O Universo da Arte ainda é binário – preservam-se almas – cristianismo – e perdem-se corpos – profanação; se salva a economia – despolíticas com políticas de mortes – e perdem-se vidas – COVID-19. Ainda se descorporifica a arte para poder dizer que é arte com corpo – porque os corpos representados nas artes ainda é um corpo padrão, quase nunca os *biogeocorpográficos* das diferenças. E, na lógica das políticas dos desgovernantes das Américas, a *doutrina na “segurança nacional” que a CIA propõe é afirmada no Brasil como defesa da civilização ocidental e cristã* que hoje (2020-2021) morreu de COVID-19 porque tem militar onde deveria haver médico. Até hoje no Brasil vê-se que se diviniza/fetichiza o Sagrado (a alma) em detrimento do corpo (matéria) porque este último salva-se para o prazer da carne e do trabalho dos dominadores.

Uma vez divinizado, quem pode atrever-se a blasfemar irreverentemente contra a dignidade do Estado absoluto? O alter ego Divino de ser Militar neste País, mais que nunca, divinizado pelo próprio Poder Executivo, é que o fetiche militar se achava tão absoluto que esse se dá o direito de ter poder para pisar no pescoço do seu semelhante, matá-lo e ficar impune, simplesmente porque são corpos para quem essas tradições fetichistas militares são alheias e com elas também não se importam. “Ora, todo sistema tende a fetichizar-se, totalizar-se, absolutizar-se” (DUSSEL, 1982, p. 103). E o Sistema da Arte não é diferente: é um fetiche/divino ainda hoje de muitos artistas, professores e pesquisadores – grassados – desgraçados na especialização que lhes demandou a dívida eterna com a institucionalização.

104

Referências

ADAMISKI, Eleida da Silva Arce; SILVA, Lucimara Nascimento da; VALVERDE, Luiz Henrique Ortelhado; JUNIOR, Marcos Vinicius Campelo. (Orgs.). **Diário das eletivas:** experiências no ensino fundamental. Mato Grosso do Sul (Estado). Secretaria de Estado de Educação. Campo Grande: SED, 2022.

BARRETO, Adeline Silva; BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. “Pesquisa(s) em Arte(s) – pensando processos investigativos na UEMS”. In: BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. (Org.). **NAV(r)E – Pesquisa e Produção de Conhecimento em Arte na Universidade**: artista, professor, pesquisador. Campo Grande, MS: Life Editora, 2018, p. 37-48.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. QUAL SERÁ O PASSADO DA ARTE CONTEMPORÂNEA DAQUI 50 OU 100 ANOS?: TEMPORALIDADE NA ARTE OCIDENTAL.. In: **Formas de Vida - Anais do 32º Encontro Nacional da ANPAP**. Anais...Fortaleza(CE) IFCE, 2023. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/32anpap2023/649442-QUAL-SERA-O-PASSADO-DA-ARTE-CONTEMPORANEA-DAQUI-50-OU-100-ANOS--TEMPORALIDADE-NA-ARTE-OCIDENTAL>. Acesso em: 07/12/2023.

BESSA-OLIVEIRA, MA. **Ciência e Arte como saberes e saberes como arte e ciência: a natureza dos saberes descolonizados**. **SciELO Preprints**, 2023a. DOI: 10.1590/SciELOPreprints.6491. Disponível em: <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/6491>. Acesso em: 7 nov. 2023.

BESSA-OLIVEIRA, MA. **Arte. Natureza. Corpo. Biogeocorpografias de vidas e do mundo**. **SciELO Preprints**, 2023b. DOI: 10.1590/SciELOPreprints.6492. Disponível em: <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/6492>. Acesso em: 7 nov. 2023.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. Os estudos comparativos não são pensamento descolonizado: arte, cultura e produção de conhecimentos biogeográficos fronteiriços. **Ñemityrã**, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 51–67, 2021. DOI: 10.47133/NEMITYRA2021200A5. Disponível em: <https://revistascientificas.una.py/index.php/nemityra/article/view/2464>. Acesso em: 18 ago. 2022.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. “SILVIANO SANTIAGO/ABAPORU: “homem que come gente””. In: NOLASCO, Edgar César; MEDEIROS, Pedro Henrique Alves de; (Orgs.). **Um livro para Silviano Santiago**: entre-lugares críticos e literários. 1. ed.. Campinas, SP: Pontes Editores. 2020, p. 177-202.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **Arte Biogeográfica, Processos Criativos & a Covid-19**. Campo Grande, MS: Life Editora, 2020a.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **Artevírus, Arte de Dentro de Casa & a Covid-19**. Campo Grande, MS: Life Editora, 2020b.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **Educação, Tecnocolonialidade, Docência Remota & a Covid-19**. Campo Grande, MS: Life Editora, 2020c.

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, 2020. Foz do Iguaçu, PR, Online, 22 a 26 de junho, p. 1-21, 2020d. (Texto acervo do autor).

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. A arte do Barroco já era Moderna, sem ser continuísmo e sem precisar comer gente!. Comunicação apresentada no **ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISADORES EM ARTES PLÁSTICAS – On-line**, 29, Dispersões, Cidade de Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2020e. p. 1-16.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. PEDAGOGIAS da *diversalidade*. **Cadernos de estudos culturais** – Pedagogias Descoloniais, Campo Grande, MS, v. 1, jan./jun. 2019, p. 61-85. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/9691>. Acesso em: 12 Mar 2022.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. “Artista, professor, pesquisador: uma matéria em questão nas artes”. In: BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. (Org.). **NAV(r)E – Pesquisa e produção de conhecimento em Arte na Universidade**: artista, professor, pesquisador. Campo Grande, MS: Life Editora, 2018, p. 255-266.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **Paisagens Biográficas pós-coloniais**: retratos da cultura local Sul-mato-grossense. Campo Grande, MS: Life Editora, 2018a.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. BIOGEOGRAFIAS ARTÍSTICAS COMO EXTERIORIDADE DOS FAZERES – *corpos latinos fronteiriços*. In: **Cadernos de Estudos Culturais**: Exterioridade dos Saberes – NECC 10 anos, Campo Grande, MS: Ed. UFMS, v. 2. n. 20. p. 101-140, jan.-jun., 2018b. Disponível em: <http://seer.ufms.br/index.php/cadec/article/view/7772/5589> – acessado em: 08 nov. 2022.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. “**BIOGEOGRAFIAS DESCOLONIAIS FRONTEIRIÇA**: perspectiva teórica em Artes no século XXI”. In: **Cadernos de Estudos Culturais**: Ocidente/Oriente: migrações, Campo Grande, MS: Ed. UFMS, v. 9. n. 18. p. 87-106, jan.-jun., 2017. Disponível em: <http://seer.ufms.br/ojs/index.php/cadec/article/view/5687/4233> – acessado em: 08 nov. 2022.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. Pesquisa em Artes a partir de uma perspectiva *Biogeográfica* e Paisagens Visuais. **Revista Científica FAP**. Curitiba. v.14, n.1. jan./jun. p. 23-46, 2016. Disponível em: <http://periodicos.unespar.edu.br/index.php/revistacientifica/article/viewFile/1071/1196> – acessado em: 19 de julho de 2018.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. Tradução de João Wanderley Geraldi. In: **Revista Brasileira de Educação**. Publicação de: ANPEd – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação. Área: Ciências Humanas. Versão impressa ISSN: 1413-2478 Versão on-line ISSN: 1809-449X, Jan/Fev/Mar/Abr 2002; Nº 19, p. 21-28. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/Ycc5QDzZKcYVspCNspZVDxC/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 18 abr 2022.

CANTON, Katia. **Tempo e Memória**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. (Coleção Temas da Arte Contemporânea).

CANTON, Katia. **Narrativas Enviadas**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009a. (Coleção Temas da Arte Contemporânea).

DUSSEL, Enrique. Aula Inaugural UFSC – Enrique Dussel – Para uma Estética da Libertação. **YouTube**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-IPpUv25XpM>. Transmitido ao vivo em 18 de abr. de 2022. Acesso em: 18 abr. 2022.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt**. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique D.. **Filosofia na América Latina**. Filosofia da libertação. Tradução Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola; Piracicaba, SP: Editora UNIMEP, 1982.

GÓMEZ, Pedro Pablo. Introducción: trayectorias de la opción estética descolonial. In: GOMEZ, Pedro Pablo. (*et.al.*). **Arte y estética en la encrucijada descolonial II**. Compilado por Pedro Pablo Gomez. 1ª ed.. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014, p. 11-30. (El desprendimiento/Walter Mignolo).

MIGNOLO, Walter D.. Desafios decoloniais hoje. Tradução de Marcos de Jesus Oliveira. **Revista Epistemologias do Sul**. Foz do Iguaçu, PR. V.1, n.1, 2017, p. 12-32. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/772/645>. Acesso em: 27 jul. 2022.

MIGNOLO, Walter D.. Prefacio a la edición castellana «Un paradigma outro»: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. In: _____. **Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Traducción de Juanmari Madariaga, Cristina Vega Solís. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2003, p. 19-60.

NOLASCO, Edgar César; ROJAS, Francine Carla de Salles Cunha. (Orgs.). **Experivências Criativas e Teóricas: teorização em tempos pandêmicos**. Campo Grande, MS: Life Editora, 2022.

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.

PRIMEIRA Missa no Brasil. In: **ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras**. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra1260/primeira-missa-no-brasil>. Acesso em: 15 Jul. 2020.

SANTOS, Uélisson. A Primeira Missa no Brasil. **CANÇÃO NOVA – Santuário do Pai das Misericórdias**. TERÇA-FEIRA, 25 DE ABRIL DE 2017, 9H20. Disponível em: <https://santuario.cancaonova.com/artigos-religiosos/primeira-missa-no-brasil/>. Acesso em: 15 jul. 2020.

Artigo Recebido em: 18 de setembro de 2023

Artigo Aprovado em: 26 de outubro de 2023.



O DESAFIO DE UMA DOCÊNCIA PARA A CONTEMPORANEIDADE E A DEMOCRACIA: diversalidade, cultura e inclusão¹

THE CHALLENGE OF TEACHING FOR CONTEMPORANEITY AND DEMOCRACY: Diversity, Culture, and Inclusion

LE DÉFI DE L'ENSEIGNEMENT POUR LA CONTEMPORANÉITÉ ET LA DÉMOCRATIE: Diversité, Culture et Inclusion

Marcos Antônio Bessa-Oliveira² & Edineia dos Santos Calado³

Resumo: Diversalidade, pertencimento e educação representam temáticas que se entrecruzam à premissa de um ensino democrático e acessível. Este artigo objetiva discutir como o conhecimento e ação docentes voltados às pedagogias orientadas à cultura, ao sujeito e ao pertencimento e engajamento educacional de estudantes que integram minorias em suas vivências educacionais

¹ Este texto teve uma republicação de versão primeira apresentada em congressos.

² Marcos Antônio Bessa-Oliveira é Professor da UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul em Dança e Teatro e no PROFEDUC – mestrado e doutorado. É líder do Grupo de Pesquisa NAV(r)E (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>. Editor chefe do periódico *Cadernos de Estudos Culturais*. Email: marcosbessa@uems.br.

³ Edineia dos Santos Calado é mestranda da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0000-9627-7351>. Email: edisantoscaldado@gmail.com.

iniciais. Foi realizada uma revisão de literatura, desenvolvida a partir de publicações relacionadas a estas pedagogias. Identificou-se que a diversalidade se apresenta desafiadora ao docente e requer disposição de pesquisa, investigação e envolvimento, especialmente nos anos iniciais, em que o professor tem a premissa de imergir às exterioridades dos discentes e ao seu contexto histórico, social, econômico e cultural de opressão, rompendo e problematizando os fatores críticos de contenção do sujeito em identificação à sua realidade, desestruturando aquilo que está explícito e implícito no sentido de colonializar e trazer um fazer transformacional, pautado no sujeito e em seu reconhecimento.

Palavras-chave: Ensino e Aprendizagem; Educação Sócio-Crítica; Prática Docente.

Abstract: Diversity, Belonging, and Education represent themes that intersect with the premise of democratic and accessible teaching. This article aims to discuss how teacher knowledge and actions focused on culture-oriented pedagogies, individuality, belonging, and educational engagement of students who are part of minorities in their initial educational experiences. A literature review was conducted, based on publications related to these pedagogies. It was identified that diversity presents challenges to the teacher and requires a willingness for research, investigation, and engagement, especially in the early years, during which the teacher is tasked with immersing into the students' external realities and their historical, social, economic, and cultural context of oppression. This involves breaking down and problematizing critical factors that constrict individuals' identification with their reality, dismantling what is explicit and implicit in terms of colonization, and bringing about transformative action based on the individual and their recognition.

Keywords: Teaching and Learning; Socio-Critical Education; Teaching Practice.

Resumen: Diversidad, pertenencia y educación representan temáticas que se entrecruzan con la premisa de una enseñanza democrática y accesible. Este artículo tiene como objetivo discutir cómo el conocimiento y la acción docente se enfocan en las pedagogías orientadas a la cultura, el sujeto y la pertenencia, así como en el compromiso educativo de los estudiantes que forman parte de minorías en sus experiencias educativas iniciales. Se realizó una revisión de literatura, desarrollada a partir de publicaciones relacionadas con estas pedagogías. Se identificó que la diversidad se presenta como un desafío para el docente y requiere disposición para la investigación, la indagación y la implicación, especialmente en los primeros años, cuando el profesor tiene la premisa de sumergirse en las realidades externas de los estudiantes y en su contexto histórico, social, económico y cultural de opresión. Esto implica dismantelar y problematizar los factores críticos que limitan la identificación del individuo con su realidad, desestructurando lo explícito e implícito en términos de colonización y promoviendo una acción transformadora basada en el individuo y su reconocimiento.

Palabras clave: Enseñanza y Aprendizaje; Educación Socio-Crítica; Práctica Docente.

INTRODUÇÃO: Pedagogias da Diversalidade como uma *biogeografia* na Educação

A educação é um ato político e não neutro. O docente precisa identificar os diversos aspectos envolvidos em sua prática, desde escolhas teóricas até abordagens dos alunos. O professor consciente de seu papel e da profundidade da educação encontra na diversidade a base de sua prática. Marcos Antonio Bessa-Oliveira (2019a) reflete que a diversalidade faz emergir a compreensão dos sujeitos e de suas exterioridades, pertencimentos *biogeográficos* e identidade, elementos que transcendem uma compreensão unicamente colonialista de quem são e como se alocam ao mundo.

Nessa perspectiva pedagógica, destacam-se movimentos críticos e conceituais que ligam o sujeito à sua realidade e levam o professor a reconhecer essas identidades como alicerce do seu fazer docente⁴ Essa prática é um retorno à busca de individualidades, expressões e sentidos anteriormente excluídos do ambiente pedagógico. Esses elementos foram suprimidos de considerações teóricas, didáticas e metodológicas por muito tempo. No contexto atual, a educação diversalista é um processo contínuo de reconstituição.

Ao se reconstituir neste fazer docente, o professor imerge em um processo complexo – em que sua didática, metodologia, posicionamento docente e identidade profissional são contatados, refletidos e reconsiderados à perspectiva da diversalidade. Walter Mignolo (2008) ilustrou este processo como algo tão profundo que pode ser comparado a uma *desobediência epistêmica*, em que o professor, enquanto sujeito de transformação e educação, se desvincula daquilo que foi historicamente colocado como esperado de sua prática, e se reconhece frente as influências coloniais, dominantes e gerais, como um ator que requer

⁴ Compreendida como uma possibilidade pedagógica, falar em diversidades é compreender um universo epistemológico que emerge do sujeito nas suas mais subjetivas condições/situações de ser no mundo. Nesse sentido, é evidente para o autor, por exemplo, que todos os corpos produzem arte, cultura e conhecimentos a partir de suas situações/condições socioculturais, e, essas, de modo evidente, atravessadas e expressas por todas as outras relações (políticas, econômicas, sociais e culturais, éticas, estéticas e democráticas) com outras subjetividades.

reconfigurações a fim de que seja suficiente pronto e apto a acolher as diferentes realidades, formas de ser e de viver e sentidos que se envolvem em sala de aula.

Diversalidade e pertencimento estão intimamente ligados. Ao longo da educação, o sentimento de pertença ao ambiente pedagógico é crucial. Nos anos iniciais, essa sensação é uma primeira experiência fundamental e base de aprendizagem. Elvira Tassoni (2013) relata que nos primeiros anos do Ensino Fundamental, os alunos constroem pertencimento e relações na escola. Experiências positivas e adaptação ao indivíduo favorecem a aprendizagem, enquanto abordagens excludentes levam a afastamento pedagógico.

Neste universo conceitual, este artigo foi desenvolvido tendo por objeto o protagonismo do sujeito educacional na *práxis* docente, frente aos desafios de uma pedagogia atual e democrática. A reflexão teórica trazida neste *paper* convida a uma análise de produções da literatura sobre a diversidade e a inclusão cultural, histórica e social em diferentes contextos, ajustadas aos anos iniciais e seus desafios docentes, posicionando sobre a importância do olhar crítico e transformacional.

Este artigo explora a reflexão docente sobre a abordagem plural dos sujeitos em sua cultura como parte essencial do ensino. Destaca-se a importância de reconhecer os impactos negativos das práticas que afastam a inclusão, enquanto enfatiza o potencial transformador de um ensino centrado na identidade do aluno, promovendo pertencimento, inclusão e aprendizado. A análise dos dilemas e desafios da abordagem docente é fundamental para uma pedagogia consciente e adaptável, capaz de reconhecer suas limitações e melhorar constantemente.

O tema deste artigo destaca a relação entre a atitude pedagógica e os valores do professor, influenciando sua abordagem aos alunos. O artigo explora como essa abordagem pode ser adaptada para ser mais central no aluno e transformadora. Serão abordados conceitos como Pedagogias das Diversidades, da Libertação e do Oprimido, entre outros, nos anos iniciais da educação. O foco é na transformação e crítica docente, visando ao direcionamento centrado no aluno. Sendo assim, a problemática condutora da investigação foi a investigação a respeito de quais são os desafios de uma docência democrática atual, a partir das pedagogias orientadas ao sujeito, nas possibilidades de aproximação e vinculação do sujeito educacional oriundo de minorias ao ambiente e relações de aprendizagem.

O objetivo deste artigo foi discutir como o conhecimento e ação docente voltados às pedagogias orientadas à cultura, ao sujeito e ao pertencimento e engajamento educacional de alunos que integram minorias em suas vivências educacionais iniciais. Os objetivos específicos foram: compreender as pedagogias orientadas ao sujeito em sua perspectiva cultural em suas premissas gerais; identificar quais os principais aspectos escamoteados do tratamento educacional que emergem do fazer pedagógico contemporâneo e discutir estratégias voltadas ao desenvolvimento democrático e amplo da educação.

MÉTODO: percurso de desenvolvimento

Foi realizada uma revisão de literatura, desenvolvida a partir de publicações relacionadas às pedagogias de interesse descrito, especialmente artigos de periódicos e livros, que foram extraídos de bases de pesquisa como Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Ensino Superior (CAPES), *Scientific Electronic Library Online* (SciELO) e, em complemento, de materiais oferecidos durante as aulas da disciplina de “Itinerários Culturais”, do Mestrado Profissional em Educação (PROFEDUC) da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS). Não foi adotado um corte temporal de seleção das publicações, mas foi considerado o eixo temático e o vínculo com o objeto abordado para a inclusão ou não no escopo de estudo. Foram incluídas publicações com suficiente vínculo temático, disponibilização integral para leitura, estrutura metodológica satisfatória e credibilidade da fonte de publicação e/ou indexação. Após a leitura, as publicações foram fichadas e incluídas no escopo teórico, sob análise crítico-reflexiva.

113

RESULTADOS E DISCUSSÃO: Pedagogias das Diversidades - o pertencimento e seu papel na docência desde os primeiros anos

Educar é intervir no contexto diverso do outro. A diversidade varia, e a intervenção pode refletir diferentes interesses, incluindo uma abordagem colonialista que reduz o eu do sujeito a um aspecto dominante. Esta relação de foi tratada por Marcos Antonio Bessa-Oliveira (2019a), quando discutiu que um ensino colonialista ignora as particularidades do sujeito em favor de conhecimentos globais, sem aprofundar políticas identitárias. Em contraste, a

educação diversalista se baseia na compreensão do indivíduo em seu ambiente, buscando democracia e valorização.

Dirleia Fanfa Sarmiento e Paulo Fossati (2012) afirmam que os anos iniciais do Ensino Fundamental são momentos em que o aluno forma sua visão sobre o ambiente educacional. Ele avalia se o ambiente é acolhedor e relevante para sua vida, ou se é distante. Essas avaliações se baseiam em vivências e determinam o sentimento de pertencimento do aluno ao meio educativo. Um fazer educacional que seja efetivo à contextual inclusão do sujeito em sua realidade e à flexão do fazer educacional para o indivíduo representa uma real oportunidade “[...] histórica par as redes de ensino, sejam elas públicas ou privadas, mobilizarem recursos, inventividade e compromisso na criação de novas formas de organização institucional, curricular e pedagógica, com a participação efetiva das comunidades circundantes” (SARMENTO; FOSSATI, 2012, p. 42).

O professor dos anos iniciais do ensino fundamental tem um papel central no ensino, sendo protagonista nas relações com os alunos e também nos eventuais distanciamentos. Este protagonismo foi descrito por Sara da Silva Caixeta (2017), como decorrente do fato da monodocência, ou unidocência presente nessa fase de ensino, em que:

O/a professor/a unidocente também conhecido/a como monodocente, polivalente, multidisciplinar tem sido caracterizado/a como um/a profissional que trabalha ensinando as várias matérias de ensino (ciências, literatura, arte, história, língua portuguesa, geografia, matemática, educação física dentre outras) que compõe o currículo escolar dos anos iniciais do ensino fundamental (CAIXETA, 2017, p. 8).

Na unidocência, o professor se aproxima do aluno com suas concepções. A postura do educador em relação a valores é determinante. A consciência do professor sobre a identidade do aluno, pertencimento e integração com o saber afetam a afinidade de aprendizado. Walter Mignolo (2008) afirma que, muitas vezes, a constituição da abordagem do sujeito se depreende da identidade em política. Assim, Mignolo (2008) reporta que o docente dos anos iniciais frequentemente molda sua prática com base em elementos que refletem a norma dominante. Valores dominantes, como a heteronormatividade, são tidos como padrão. As minorias muitas vezes não se encaixam nesses padrões, e um ensino construído sobre essas bases tem pouca conexão com elas.

Carlos Skliar (2008) permite depreender que essas relações definem se o ambiente escolar acolhe ou afasta o aluno. O professor nos anos iniciais é central

nesse processo e deve atentar para sua prática, pois o aluno é quem entra em suas perspectivas educacionais. No conteúdo trazido por Skliar (2008), é possível identificar que o professor pode se afastar da realidade ao imaginar identidades e comunidades, afetando o atendimento educacional. Ao confrontar essa discrepância e reavaliar a formação, o professor pode influenciar sua abordagem em relação ao aluno. Isso tem impacto nos resultados educacionais, afetando a relação e o aprendizado.

O professor dos anos iniciais, ao reconhecer seu papel, deve refletir sobre os elementos dominantes e ausentes nas experiências educacionais de seus alunos desde o início. Ele deve questionar quem são seus alunos além das premissas idealizadas, considerando identidades, comunidades e modos de vida. Com base nisso, o professor deve moldar sua abordagem pedagógica para conectar os alunos às suas realidades através de abordagens diversas.

Este trabalho é uma demanda centralmente docente, pois mesmo documentos formativos fundamentais como a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) não apresentam fluência e cobertura do sentido das diversidades em abrangência – embora sejam teoricamente inclinados à diversidade (esta, amplamente reconhecida, mas sem o aprofundamento de tensões e discussões de sua acomodação frente as correntes e pulsões dominantes). Neste sentido, Marcos Antonio Bessa-Oliveira e Marcela dos Santos Ortiz (2020) observam que, se não tomada de postura crítica ao exercício educacional, a escola termina servindo como um campo para o exercício de práticas de natureza universalidade, em que o que é considerado dominante e universal é levado ao campo pedagógico de forma incisiva como elementos com pouca abertura ao questionamento, e “[...] esses aspectos universalizastes [...] apresentam implicações também na materialização do trabalho docente em escolas que se deparam com sujeitos distintos dos aspectos universais” (BESSA-OLIVEIRA; ORTIZ, 2020, p. 76).

A colocação de Bessa-Oliveira e Ortiz (2020) permite depreender o fato de que, se o professor adere apenas a documentos normativos e evita a reflexão constante, o ensino não pode alcançar democraticamente os alunos heterogêneos. As minorias, geralmente ignoradas, podem ficar invisíveis, não abordadas em termos de relevância, individualidade e reconhecimento. Questões como identidade de gênero, diversidade racial e étnica, comportamento e apresentações individuais podem ser negligenciadas. Sem reflexão docente, a diversidade mencionada nos documentos educacionais brasileiros fica restrita e não alcança

uma transformação complexa e abrangente das diversas identidades e tensões. Essa transformação pode aproximar a docência, ensino, aprendizagem e identidade.

Essas aproximações, especialmente nos anos iniciais (mas não apenas neles), enfrentam conflitos e tensões ao se aproximarem da sala de aula. Marcos Antonio Bessa-Oliveira (2018) apresentou uma análise ampla a respeito do ensino da arte e suas dificuldades e possibilidades a partir da BNCC no Brasil e observou a presença de uma resistência crescente vinda de forças que buscam neutralizar respostas e pensamentos reflexivos e voltados à ruptura nas estruturas idealizadas, ou universalizantes, do saber educacional. Isso pode ser percebido a partir dos textos normativos e também de “[...] outros discursos que estão tentando se empossarem das escolas (“Escola sem Partido”, “Lei da Mordaza”) [...]” (BESSA-OLIVEIRA, 2018, p. 5).

Há resistência na remodelação da estrutura dominante, conforme Bessa-Oliveira (2018), devido às tensões sociais resultantes das mudanças na escola. Quando o professor traz diversidade para a sala de aula, ele não só se aproxima dos alunos, mas também se envolve em diálogo e reflexão social que vão além da pedagogia. Para uma abordagem docente democrática e atualizada, os desafios sociais também devem ser enfrentados. Quanto mais cedo isso for adotado e quanto mais cedo os alunos experimentarem ambientes não dominantes, maior a possibilidade de lidar com a diversidade como parte ativa da educação e maiores os benefícios para a prática docente.

Esta orientação de resistência e invisibilidade quanto a pautas de minorias e abordagens importantes no ambiente da educação básica que possam conduzir a diversidade podem ser vistas na análise de Cruz, Cássio e Bessa-Oliveira, na *live* Perspectivas críticas sobre a BNCC: artes e educação antirracista (2021), que destaca o sentido homogeneizador que apresenta o documento, em uma linha contrária da individuação e das particularidades. A integração de setores privados no ambiente educacional sustentaria tal medida, alinhando-se com a normativa vigente. Por outro lado, é crucial que as práticas se integrem precocemente na escola, com uma abordagem crítica e acolhedora aos sujeitos. Isso permitiria a criação de currículos e abordagens opostos à homogeneidade.

O posicionamento docente é crucial e idealmente precoce nessa orientação. Contudo, a formação docente nem sempre favorece a compreensão abrangente e crítica das diversidades. Ao mesmo tempo, é algo que urge e que importa como

medida para que a educação auxilie em responder o que, de forma datada, já foi requisitado por Frantz Fanon (1965, p. 171 *apud* BESSA-OLIVEIRA, 2019b, p. 103): “[...] se queremos que a humanidade avance com audácia, [...] então é necessário inventar e descobrir. Se queremos responder à esperança de nossos povos, não devemos fixar-nos apenas na Europa”.

Os saberes dominantes, enraizados em uma sociedade eurocentrada, não são adequados para uma educação crítica e transformadora. O professor, principalmente nos anos iniciais, deve identificar elementos que vão além das normas estabelecidas, valorizar a diversidade e orientar-se para uma educação que supere objetivos dominantes. As bases para isso incluem a Pedagogia Cultural.

A docência nos anos iniciais com uma perspectiva de diversidade implica num aprofundamento crítico sobre o outro e suas tensões no contexto de existência. As pedagogias associadas a essa prática devem ser distintas das tradicionais, com foco na imersão na compreensão do aluno e valorização dos seus saberes. Quando os professores adotam essa abordagem desde o início, os alunos entendem melhor o propósito da aprendizagem e se engajam mais. Isso permite lidar com suas necessidades individuais, reconhecendo diferentes histórias e trajetórias de desenvolvimento.

117

Nesse sentido, os estudos culturais permitem compreender a essência da pedagogia cultural, uma das bases iniciais deste contemplar o outro com unicidade. De acordo com Lata Mani (1992) *apud* Cary Nelson, Paula Treichler e Lawrence Grossberg (1995, p. 7), existe nesta perspectiva de conhecimento uma inclinação a imaginar “um local onde a nova política da diferença – racial, sexual, cultural, transnacional – possa ser combinada e articulada em toda sua intensa pluralidade”. Nessa perspectiva, o pensamento educacional que parte dessa premissa conecta conhecimentos, imergindo nos repertórios individuais e históricos dos sujeitos para uma abordagem contextualizada.

Nesse modelo educacional proposto por Nelson, Treichler e Grossberg (1995), o professor vai além do sentido pedagógico, explorando gênero, etnia, sexualidade e outros aspectos do sujeito. Ele compreende a diversidade do sujeito e estabelece práticas para intervenções mais eficazes no conteúdo transmitido. Assim, conteúdo, história e cultura convergem através das abordagens docentes. Nesse percurso, somando a visão de Nelson, Treichler e Grossberg (1995) às perspectivas possíveis à leitura de Eneida Maria de Souza (2019), as disciplinas tradicionais servem como sinalizadores das práticas e, especialmente, auxiliam a

compreender as diferentes dinâmicas pelas quais os processos de dominação e assujeitamento se constituem no ambiente educacional. Para o professor e para o pesquisador da pedagogia cultural, é necessário o desvínculo das metodologias tradicionais rumo a um fazer etnometodológico, em que o docente assume o sentido de descoberta e de reconstituição de sua prática para os alunos e suas demandas, aproximando as intervenções possíveis e criando conexões entre o universo dos estudantes e o universo de aprendizagem, já este destituído das dominâncias ao máximo e incluído das pautas das diversidades, a partir de uma visão crítica do sujeito incluído em seu meio histórico-cultural.

Nesse contexto, o professor dos anos iniciais se empenha em conhecer o aluno como indivíduo inserido em sua sociedade, história e cultura. É preciso conectar a vida, cultura e educação dos alunos, considerando seus repertórios e identidades. Com isso, o professor molda uma abordagem acolhedora na escola, adaptando sua prática, como observado por Juliano Ribeiro Faria e Marcos Antonio Bessa-Oliveira (2019). Pois:

O corpo estranho é a metade ausente com presença na cultura contemporânea pela imposição da colonialidade que insiste em estabelecer a resistência do corpo-modelo moderno que é também a supremacia da verdade e da realidade corpórea. Nessa dualidade, o corpo estranho é, igualmente, a metade oculta na escola do corpo que é esse outro-menos porque não aprende ou aprende a dançar, a cantar, atuar ou ser, sentir e saber. Neste sentido, a articulação de corpo estranho que segue não está apenas para a ideia de um objeto fora de um padrão estabelecido por normas aceitas. Articulam-se as questões aqui expostas para romper com padrões que estabeleceram que o fora da norma, do padrão, é objeto, muitas vezes inanimado, porque não si-move-se como quer ou pode porque a regra não permite. Quer dizer, não estou falando de corpos fora de padrões, mas de padrões impostos pela lógica moderna que estranha tudo/todos que é/são fora das classificações estabelecidas de gênero, raça e classe no século XVI e que foram expostos na condição de exterioridade (FARIA; BESSA-OLIVEIRA, 2019, p. 8).

Assim, é necessário atentar ao indivíduo e ao quanto se afasta ou dissocia daquilo que é considerado de expectativa e, a partir deste olhar, constituir a intervenção necessária a que seja acolhido, não alienígena no ambiente educacional, mas pertencente. Não há uma fórmula ao professor para atingir esta condição, contudo, existe uma demanda fundante a que seja atingida de o professor observar, contemplar o diverso, questionar os espaços de debate e contextualização de sua presença educacional e oferecer alternativas a que se faça presente e incluído neste meio. Este seria, dessa forma, o sentido da pedagogia cultural, pois o ensino partiria da reflexão entre o sujeito ideal e o real, e das

pontes para que essas idealizações não sejam opressoras do aprendiz, em um trabalho crítico e transformacional sobre o indivíduo.

Em extensão ao fazer docente está a pedagogia do oprimido. Freire (2019) destaca que, em um sentido de identificar grupos marginalizados e buscar a sua inclusão educacional, esta pedagogia tem sentido de resgate, em que estes indivíduos são identificados e trabalhados a fim de que identifiquem vias para que possam atingir a liberdade ideológica, social e sistêmica por meio da educação. Todas essas premissas são baseadas em uma metodologia que serve aos diferentes anos de ensino, mas especialmente se enquadra nos anos iniciais, a partir de sentidos de afetividade, empatia, solidariedade e de formação de elos fraternos que se inserem no fazer pedagógico. Nesse sentido, o docente estabelece um vínculo em que o indivíduo importa à constituição de seu fazer e dele parte todas as demais medidas adotadas – a fim dessa perspectiva libertadora.

Para atingir a essa diversidade em sua prática docente, é preciso que o professor se torne consciente de medidas e limites de sua prática, bem como de demandas a respeito de seu fazer educacional. Boaventura de Souza Santos (2019), com a obra “o fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul” traçou uma linha potente de percepções a serem assumidas que importam em um redimensionamento docente. O primeiro aspecto é que o professor não pode se acomodar na neutralidade – pois ao realizar isto, seu fazer pedagógico termina refletindo diretamente valente à prevalência das práticas colonialistas, patriarcais e também opressoras, que podem ser reconhecidas como as diferentes e fortes forças modernas de opressão. Assim, o professor tem o desafio de voltar o seu olhar às múltiplas culturas dos indivíduos e identificar as diferentes formas de ser e de viver o mundo, de forma intercultural, exercendo um trabalho constante de avaliação e reavaliação do seu fazer a fim de que se torne válido nessa dimensão multicultural. O professor que se implica na diversidade é também um profissional pesquisador, que investiga e não desenvolve fórmulas prontas, mas sim abordagens personalizadas aos diferentes sujeitos educacionais presentes e suas demandas, consciente de que “numa sociedade assim, permanecer neutro equivale a estar do lado dos poderosos e dos opressores” (SANTOS, 2019, p 75).

Assim, o professor dos anos iniciais que busca uma educação democrática e à contemporaneidade a partir das diversidades é, também, um pesquisador contínuo – e como tal, deve estar ciente dos riscos do pensar de forma hegemônica. Para atingir a perspectiva de uma pedagogia do oprimido, que liberta

e transforma pelo aprendizado, e reconhece as diferentes opressões, é preciso romper, muitas vezes, com o reconhecimento imediato de premissas, estudos e atitudes, que é tão usual se ocorrem de forma hegemônica, mas raros e complexos quando se rompe com tais cadeias. Essa relação é delicada e reflete diretamente em sala de aula, pois, segundo Kelly Queiroz dos Santos, Ana Carolina Pereira de Souza, Marcela dos Santos Ortiz e Marcos Antonio Bessa-Oliveira (2020, p. 56):

A modernidade desconsidera o negro, a mulher, o indígena, o crédulo de matrizes não cristãs e todo o sujeito subalterno que não fala uma língua “ocidental”, que não é fálico e que, por esses e outros motivos criados pelo discurso de poder, não produzem conhecimento, e mais, não produzem conhecimento científico. Esses sujeitos apenas serão reconhecidos e legitimados se suas próprias pesquisas se atentarem e mantiver o padrão de rigidez que a ciência moderna impõe, ou melhor: se não pensar (hegemonicamente) não existiremos!

Assim, para atingir a superação do oprimido, é necessário ir além destas desconsiderações e gerar um quadro de inclusão no fazer e no conhecer docente baseado na diversalidade, em que todos os elementos subalternizados acendam ao protagonismo ocidental, de forma equitativa. Nos anos iniciais, a necessidade que é possível depreender de Santos, Souza, Ortiz e Bessa-Oliveira (2020), e também de uma leitura mais extensiva a Walter Mignolo (2003), a fundamentalidade dessa abordagem, a que os sujeitos desde cedo, sintam-se pertencentes ao campo educacional e devidamente incluídos, passíveis de desenvolvimento, críticos e contextualizados. Se o fazer docente rompe com a subalternização, ao mesmo tempo, rompe com a exclusão e traz a possibilidade do antes oprimido então se nivelar e, dessa forma, atingir um sentido possível de criticidade e libertação.

E trazendo a libertação, é importante tratar ainda de um outro tripé das pedagogias que envolve um pensamento de diversalidade, a pedagogia da libertação. Essa pedagogia tem cunho fundamental à uma educação de fato capaz de romper com as limitações e barreiras excludentes, e isso pode ser claramente notado na percepção de Marcos Antonio Bessa-Oliveira (2021a), quando reflete que as culturas que se apresentam marginalizadas e, muitas vezes alvos do colonialismo de forma moderna e pós-moderna, foram também acometidas pelas colonialidades presentes e comuns da extrema direita, e com ela terminam gerando trocas que, em geral, acometem principalmente as vertentes de maior representatividade social destes grupos subalternizados, trazendo elementos dominantes à pedagogia, filosofia e contexto de corpos. Assim, tendo por base essa percepção, o trabalho educacional necessita trabalhar nessas vertentes em um

resgate de seu valor e recuperação paritária ao pensamento colonialista, reagindo e reconstruindo a sua sistematização e reprodução pelos sujeitos, da mesma forma que seu valor e reconhecimento.

Sendo desta forma, a melhor premissa libertadora seria uma educação descolonial, que pode ser compreendida a partir de Bessa-Oliveira (2021b), mas também é preciso pensar na premissa e nas bases dessa descolonialização, pois:

Tão certa é a questão exposta que a singularidade imposta pelas classificações modernas que delimitam a atuação das subjetividades dessas no mundo ocidental não permite sequer a existência do diferente sem que esse passe pelo crivo do julgamento de quem estabeleceu as classes. Assim, insistir no padrão de identidade, de conteúdo, de linguagem, de currículo como a escola está sendo obrigada a fazer (graças à BNCC (2017), por exemplo) é reforçar na precariedade da arte, da cultura e dos saberes (que não são tidos como conhecimentos) que “transitam” nos espaços escolares (BESSA-OLIVEIRA, 2021b, p. 82).

Assim, descolonizar precisa ir além do meramente instituído e mergulhar no aprofundamento atitudinal, reflexivo e filosófico de uma educação realmente transformadora, que supera a diversidade de forma superficial, e adentra na contextualização das diversidades. É um trabalho que precisa ser realizado em médio e longo prazo por ser desafiador e mesmo voltado a práticas que desestruturam saberes altamente enraizados, que se envolvem no ato de subjugar, ceder e dominar, como é possível identificar em Enrique Dussel (1977, p. 56), quando relata que mesmo na “*fysis* uns se adiantam como deuses e outros como homens, uns livres e outros escravos”. Tal percepção retira a própria culpabilização e violência dos atos dominatórios em prol de uma normalização. Ao professor que age em detrimento a isto, resta fortemente reconstituir, refazer o ato docente, recontextualizar a fim de desnaturalizar e reestabelecer limites, espaços e identidades a partir de um trabalho pautado no ato educacional.

Neste trabalho de descontextualização devem ser compreendidas grandes e pequenas missões, ainda que não explícitas, como destacado por Méndez (2019), Walter Mignolo (2006) e Zarias (2019), na demandante atenção que deve ser destinada ao corpo, que também representa elemento de controle e que pode ser utilizado no campo educacional como uma forma de dominação à expressão, identidade e gênero, entre outras frentes diversas. Os limites do vestir, posturas e comportamentos institucionais na sala de aula são cruciais para atitudes inclusivas docentes e precisam ser analisados. Esses limites podem tentar colonizar o corpo, suprimindo valores em favor de normas estabelecidas. O que isso busca

estabelecer? Implícito, o que esses limites dizem sobre as identidades e modos de vida? Assim como o ensino, o corpo também é alvo de práticas de dominação nas escolas, necessitando de contexto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: palavras de diversidade

Esta revisão evidenciou que as pedagogias centradas no aluno desafiam os professores a promover uma pedagogia inclusiva para as minorias. Especialmente nos anos iniciais, os professores precisam reconfigurar suas abordagens, analisar suas práticas e se dedicar à reflexão contínua, com foco no protagonismo do aluno. Isso envolve considerar as influências históricas, culturais e sociais nos sujeitos e contextualizar essas influências diante das tensões de dominação e colonialismo. O desafio é romper com modelos de dominação e adotar uma abordagem transformadora centrada no reconhecimento do sujeito.

REFERÊNCIAS

- BESSA-OLIVEIRA, M. A.; ORTIZ, M. S. BNCC - Caminhos e (Im) possibilidades para gênero: porque a educação escanteou as mulheres e seus corpos?. *Educação em Revista*, Belo Horizonte, Ano 21, p. 73-88, mar. 2020.
- BESSA-OLIVEIRA, M. A. A base nacional comum curricular: ensino de arte nas escolas, ainda é uma coisa possível? *Jornada Brasileira de Educação e Linguagem/ Encontro do PROFEDUC e PROFLETRAS/ Jornada de Educação de Mato Grosso do Sul*, Campo Grande, MS, Ano 1, n. 1, 2018. Disponível em: <<https://anaisonline.uems.br/index.php/jornadaeducacao/article/view/4862>>. Acesso em: 11 jun. 2023.
- BESSA-OLIVEIRA, M. A. Pedagogias da diversidade. *Cadernos de Estudos Culturais*, Campo Grande, Ano. 1, n. 21, p. 61-85, fev. 2019a.
- BESSA-OLIVEIRA, M. A. Arte, cultura e educação na formação docente com perspectivas dos Estudos de Culturas. *Movimento-Revista de Educação*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 100-136, jul./dez. 2019b.
- BESSA-OLIVEIRA, M. A. Arte, cultura, educação, COVID-19 & o pensamento descolonial crítico biogeográfico fronteiriço: por uma pedagogia/filosofia da libertação de corpos, almas e fazeres culturais. *Filosofia e Educação*, São Paulo, Ano 13, n. 1, p. 196-1995, maio. 2021a.

BESSA-OLIVEIRA, M. A. Arte-educação descolonial: Formação de professor de arte para um trabalho docente mediador. *Revista Educação-UNG-Ser*, São Paulo, Ano 16, n. 1, p. 63-88, fev. 2021b.

CAIXETA, S. S. *Unidocência: uma análise do trabalho de professores dos anos iniciais do ensino fundamental*. 2017. 134 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017.

DUSSEL, E. *Filosofia ética latino-americana: de la erótica a la pedagógica*. 1977. Disponível em: < <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/8241/1/filo6.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2023.

FARIA, J. R.; BESSA-OLIVEIRA, M. A. Meu/nosso corpo estranho, o que temos é dele/nele que somos: cultura, bios, educação. *Filosofia e Educação*, São Paulo, Ano 11, n. 1, p. 5-35, set. 2019.

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

MIGNOLO, W. De-linking: Don Quixote, globalization and the colonies. *Macalester International, Saint Paul*, Ano 17, n. 1, p. 8, mar./maio 2006.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF–Dossiê: Literatura, língua e identidade*, Niterói, RJ, Ano 34, p. 287-324, jan./jul. 2008.

MIGNOLO, W. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

NELSON, C.; TREICHLER, P. A.; GROSSBERG, L. Estudos Culturais-uma introdução. In: SILVA, T. T. da. (Org.). *Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 7-38.

PERSPECTIVAS críticas sobre a BNCC: artes e educação antirracista. Produção de África nas Artes. Realização de África nas Artes. Coordenação de Emi Koide. Live, 2021. (100 min.), Youtube, son., color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=xXspgZr1_gA. Acesso em: 12 jul. 2023.

SANTOS, B. de S. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. 1. ed.; 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, K. Q.; SOUZA, Ana Carolina Pereira de; ORTIZ, Marcela dos Santos; BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antonio. *Penso (hegemonicamente), logo existo: reflexões acerca da pesquisa acadêmica no mestrado profissional em educação*. Devir Educação, Lavras, MG, Ano 4, n. 2, p. 55-79, nov. 2020.

SARMENTO, D. F.; FOSSATTI, P. A docência na visão de futuras professoras dos anos iniciais do ensino fundamental. *Conhecimento & Diversidade*, Niterói, RJ, Ano 3, n. 6, p. 42-57, ago. 2012.

SKLIAR, C. A escrita na escrita. In: SKILIAR, C. (Org.). *Derrida e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 9-34.

SOUZA, E. M. de. *Notas sobre a crítica biográfica*. 2. Ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

TASSONI, E. C. M. Afetividade na aprendizagem da leitura e da escrita: uma análise a partir da realidade escolar. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Maracanã, RJ, Ano 13, n. 2, p. 524-544, ago. 2013.

ZARIAS, A. A ordem pública do corpo humano e suas fronteiras legislativas no Brasil. *Revista Sociologias*, Porto Alegre, ano 21, n. 52, 2019, p. 132-161. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/15174522-95512>>. Acesso em: 12 jun. 2021.

Artigo Recebido em: 30 de agosto de 2023.

Artigo Aprovado em: 05 de outubro de 2023.

124



O BRASIL DO PRETÉRITO IMPERFEITO É O HOJE: *para Bolsonaro, a Bíblia pesa mais que a Constituição*¹

THE BRAZIL OF THE IMPERFECT PAST² IS TODAY: *for Bolsonaro, the Bible weighs more than the Constitution*

EL BRASIL DEL PASADO IMPERFECTO ES HOY: *para Bolsonaro, la Biblia pesa más que la Constitución*

Pedro Henrique Alves de Medeiros³ & Edgar César Nolasco⁴

Resumo: Em torno das discussões acerca da proposta “Modernidades nunca mais”, o objetivo deste trabalho é estabelecer uma leitura descolonial da atualidade do Brasil Bolsonarista (2018-

¹ Este texto é a versão revisada e desenvolvida de uma primeira publicada no livro *Silviano Santiago: grafias-de-vida* (2023) organizado por Edgar César Nolasco.

² Optou-se por utilizar a tradução literal de “Brasil do pretérito imperfeito” por uma questão semântica desprendida da correlação gramatical com a língua inglesa, uma vez que nessa última não existe o tempo verbal “pretérito imperfeito” na mesma equivalência de sentido do idioma português.

³ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (PPGEL) pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e membro do Núcleo de Estudos Culturais Comparados (NECC). ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5872-1626>. Email: pedro_alvesdemedeiros@hotmail.com.

⁴ Doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), orientador e coordenador do Núcleo de Estudos Culturais Comparados (NECC). ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8180-585X>. Email: ecnolasco@uol.com.br.

2022) com base na perspectiva do pretérito imperfeito proposta pelo intelectual Silvano Santiago no texto “Nó, nós” publicado em 2020 na revista portuguesa *Electra*. Para isso, será utilizada uma metodologia bibliográfica de caráter descolonial com foco no conceito de matriz colonial de poder discutido por Walter Dignolo. O intuito do texto é comprovar como o presente político brasileiro, simbolizado pelo governo autoritário de Jair Bolsonaro, alimenta diversas formas de colonialidades explicitando como o presidente em exercício e seu movimento ideológico replicam políticas pautadas na suposta “aparência natural do mundo” em que ser homem, branco e heterossexual são características básicas para separar identidades similares e, principalmente, diferenciais.

Palavras-chave: Brasil; Bolsonarismo; teorização descolonial; política; Silvano Santiago.

Abstract: Around the discussions about the proposal “Modernities never again”, the objective of this work is to establish a decolonial reading of the current *Bolsonarista Brazil* (2018-2022) based on the perspective of the imperfect tense proposed by the intellectual Silvano Santiago in the text “Nó, Nós” published in 2020 in the Portuguese magazine *Electra*. For this, a decolonial bibliographical methodology will be used, focusing on the concept of colonial matrix of power discussed by Walter Dignolo. The purpose of the text is to prove how the Brazilian political present, symbolized by the authoritarian government of Jair Bolsonaro, feeds different forms of colonialities, explaining how the president in office and his ideological movement replicate policies based on the supposed “natural appearance of the world” in which being a man, white and heterosexual are basic characteristics to separate similar and, mainly, differential identities.

126

Keywords: Brazil; *Bolsonarismo*; decolonial theorization; politics; Silvano Santiago.

Resumen: En torno a las discusiones sobre la propuesta “Modernidades nunca más”, el objetivo de este trabajo es establecer una lectura decolonial del *Brasil Bolsonarista* actual (2018-2022) a partir de la perspectiva del tiempo imperfecto propuesta por el intelectual Silvano Santiago en el texto. “Nó, Nós” publicado en 2020 en la revista portuguesa *Electra*. Para ello, se utilizará una metodología bibliográfica decolonial, centrándose en el concepto de *patrón* colonial de poder discutido por Walter Dignolo. El texto tiene como objetivo probar cómo el presente político brasileño, simbolizado por el gobierno autoritario de Jair Bolsonaro, alimenta diferentes formas de colonialidades, explicando cómo el presidente en funciones y su movimiento ideológico replican políticas basadas en la supuesta “aparición natural del mundo” en el que ser hombre, blanco y heterosexual son características básicas para separar identidades similares y, principalmente, diferenciales.

Palabras clave: Brasil; *Bolsonarismo*; teorización descolonial; política; Silvano Santiago.

ESCRE(VI)VO UM BRASIL A PARTIR DA REVOLTA: desatando os nós da matriz colonial de poder⁵

[...] o cotidiano da vida sob Bolsonaro azucrinará mais a vida da gente que o passado. Quanto ao futuro da nação, ele só a Deus pertence. País do futuro – profetizou Stefan Zweig na cidade de Petrópolis, antes do suicídio com soporíferos. Enganara-se ele, *o Brasil é o país do pretérito imperfeito*.

Silviano Santiago. Nó, nós, p. 171, grifos meus.

É a partir da premissa de que *para Bolsonaro, a Bíblia pesa mais que a Constituição*⁶, explicitada por meu mineiro Silviano Santiago, que este texto, debruçado sobre a matriz colonial de poder imperante ainda no Brasil do pretérito imperfeito, inicia-se. Em outras palavras, o tom discursivo crítico biográfico fronteiriço aqui empreendido se delinea através dos nós incrustados no corpoferida Brasil os quais emergem à luz de um apregoamento subjetivo, social, cultural, econômico e político em paradigmas autoritários, coloniais, imperialistas e modernos, por excelência. Esses, por sua vez, foram, são e continuam sendo replicados à exaustão por vias do movimento ideológico Bolsonaroista liderado pela figura ignóbil e execrável de Jair Messias Bolsonaro e levado adiante por seus templários tanto no plano da sociedade civil quanto em boa parte dos grupos políticos dominantes disseminados quase que como traças corrosivas dos princípios minimamente éticos e morais de uma co-presença⁷ pluriversal⁸ de mundos possíveis⁹.

À semelhança do “mito”¹⁰, seus seguidores desmedidos, incondicionais e absolutamente desconectados das realidades que os cercam são aqueles que

⁵ Tendo em vista que ingressei no Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (PPGEL) em 2021, julgo necessário pontuar que este trabalho foi pensado e escrito no ano de 2022 considerando o atravessamento do (des)governo de Jair Messias Bolsonaro e do crescimento exponencial de seu movimento ideológico reacionário denominado “Bolsonarismo”.

⁶ SANTIAGO. ‘Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución’, s/p.

⁷ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32.

⁸ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 303.

⁹ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 296.

¹⁰ “Mito” é o termo – ou apelido – atribuído a Jair Messias Bolsonaro e repetido *ad infinitum* pelos diversos grupos de pessoas que o veneram cegamente, isto é, sem qualquer distanciamento crítico

tomaram para si a falácia de um patriotismo inegociável quase como um enraizamento social¹¹. No seu bojo, descortinam-se os ideais de uma suposta família tradicional (hetero, cis e patriarcal) enquanto paradigma mestre da vida¹² aliado à premissa da violência implacável, de cunho bélico e militarizado, que intenta se justificar através do argumento de “autodefesa”¹³ do dito “cidadão de bem”. Nesse preciso sentido, o eleitor de Bolsonaro, autointitulado “cidadão de bem”, acredita com veemência na meritocracia individualizada, em seu próprio trabalho duro e na presença incontestada do seu Deus¹⁴ universal acima de todos. No espaço do culto, em específico, neopentecostal, resguardam-se, *à la ego* e teopolíticas, *seus sustentáculos morais, afetivos, financeiros e no evangelho a lente para apreender a realidade do cotidiano*¹⁵.

Insinua-se, então, por vias do mencionado, uma política conservadora e reacionária, endossada por 57,8 milhões de brasileiros¹⁶, em que fica nítido o fato de que grande parcela do país não concorda com *posturas, lideranças e governabilidades igualitárias, inclusivas e democráticas*¹⁷. Pelo contrário, Bolsonaro e seu movimento de extrema direita descortinaram aos nossos olhos *outros* seus desejos pelo retorno aos valores “tradicionais”¹⁸ que, das suas ópticas, deveriam orientar não só os lugares públicos de existência, mas, para além, os âmbitos privados de cada brasileiro. Por isso, por mais que figuras como Donald

mediante às falas, posturas e ações do presidente em exercício. A esses, prefiguram-se as alcunhas de “Bolsonaristas” e, através de uma ironia latente, “Bolsominions”. No corolário do termo mencionado, consultar: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2021-07-07/bolsonaro-e-mito-sim.html>

¹¹ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 68.

¹² ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 68.

¹³ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 68.

¹⁴ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 68.

¹⁵ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 68.

¹⁶ Quantidade de votos recebida por Jair Bolsonaro no segundo turno das eleições presidenciais de 2018 contra o candidato à esquerda Fernando Haddad do Partido dos Trabalhadores (PT). Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/apuracao/presidente.ghtml>

¹⁷ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 68.

¹⁸ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 68.

Trump e Bolsonaro pareçam para nós, pesquisadores descoloniais e pós-abissais, figuras “picarescas”¹⁹ não o são para todos, pois venceram suas respectivas eleições e simbolizam a representação de uma mentalidade de milhões de pessoas que os elegeram. Angaria-se, então, a necessidade de entender e desvelar a lógica colonial/moderna escondida por detrás da *Nova República de uma democracia pretendida socialmente justa cujas bases se veem frente a um pesadelo*²⁰.

Diante desse pesadelo, um contexto político de degradação do tecido social plurilógico²¹ e dos preceitos mínimos de Estado democrático, iniciado em 2018²² no período de eleição presidencial e ainda reiterados em 2022, teorizo à luz da minha condição sul-fronteira²³ respaldada por um paradigma *outro*²⁴. Assim, só posso entender que escre(vi)vo nosso Brasil – uma vez que esse pertence tanto a mim quanto ao meu Silviano que, por uma opção intelectual e de vida quase que herdada homo-biograficamente pelas já obscurecidas *Mil rosas roubadas* (2014), atravessa meus escritos desde 2017 – a partir da revolta²⁵ angariando desatar esses

¹⁹ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 68.

²⁰ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 68.

²¹ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 303.

²² As eleições presidenciais de 2018, cujo desdobramento culminou na vitória do candidato reacionário e de extrema direita Jair Bolsonaro, apregoou na história democrática do Brasil uma transformação ou, em outras palavras, um abalo disruptivo que não se via desde o golpe militar de 1964. Tendo em vista os acontecimentos de 2013, decorrentes do aumento das tarifas de ônibus (“Não é só por 0,20 centavos”) durante o governo à esquerda de Dilma Rousseff, entreviu-se, nas palavras do intelectual Newton Bignotto, a emergência de movimentos clamando pela volta das Forças Armadas ao poder, a negação das conquistas dos direitos das minorias, alvos diretos da opressão moderna, colonial e imperialista, e, por extensão, o descortinar de uma política de extrema direita que, *a posteriori*, viria a assumir o poder. Primeiro, por meio de Michel Temer (2016) através do golpe aplicado à Dilma Rousseff (*impeachment*), da prisão inconstitucional de Luiz Inácio Lula da Silva (2018), impossibilitando-o de concorrer às eleições, e, logo mais, com a vitória de Bolsonaro (2018). Dessa maneira, naquele primeiro contexto de manifestação pública, perfilou-se a emergente degradação democrática que seria alargada à exaustão no futuro imperfeito que estava se desenhando frente aos nossos olhos. BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 233.

²³ NOLASCO. Por uma gramática pedagógica da fronteira-sul, p. 16.

²⁴ MIGNOLO. Prefacio a la edición castellana, p. 19.

²⁵ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 21.

múltiplos nós da matriz colonial de poder que o Bolsonarismo em curso insistentemente se coloca à disposição indiscriminada de alimentar e reproduzir, ainda que a partir de um lócus terceiro-mundista e subalterno situado no arrabalde quase que inexistente do planeta. Entrevejo, então, que é esse o biolócus²⁶, fronteiro e nacional, que me movimenta situando no tempo e no espaço minhas teorizações de matizes descoloniais, fronteiros e pós-abissais²⁷, ou seja, através de um *cotidiano de vida intermediado por Bolsonaro que azucrinas mais a vida da gente que o passado*²⁸, à maneira que aferiu meu mineiro na epígrafe aposta.

Por isso, situado no presente político que atravessa minha carne de homem brasileiro, fronteiro e homossexual escre(vi)vendo à luz da exterioridade da fronteira-sul²⁹ endossado por uma consciência e prática descoloniais, faz-se impossível pensar no Brasil como o país do futuro, somos, portanto, uma nação que se quer pós-colonial, independente e republicana ainda assolada pela escuridão da modernidade/colonialidade levada à última instância pela razão imperial itinerante hospedada aqui, primordialmente, pela reverência política irrestrita de Bolsonaro aos paradigmas estadunidenses, outrora simbolizados pelo ex-presidente Donald Trump. De modo coerente com *isso* que nos permeia dia após dia, emerge a premissa *outra* de Silviano no texto “Nó, nós” de que o Brasil é o país do pretérito imperfeito, em especial, no que compete ao recorte histórico de 2018-2022 intermediado pela ascensão do movimento Bolsonarista e pelo seu enraizamento social, cultural e subjetivo o qual trouxe à tona ao espectro público os princípios coloniais de racialização³⁰ os quais se encontravam mascarados, recalçados e enclausurados nos espaços privados de muitos brasileiros reacionários.

Assim, contextualizado esse cenário de degradação, ainda em prática nesse nosso Brasil, julgo pertinente justificar à voga discursiva da revolta fronteiriça³¹

²⁶ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 38.

²⁷ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32.

²⁸ SANTIAGO. Nó, nós, p. 171.

²⁹ NOLASCO. Por uma gramática pedagógica da fronteira-sul, p. 16.

³⁰ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 289.

³¹ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 23.

que aqui se desenha a conceituação inicial do que estou conclamando de pretérito imperfeito. Em rápida consulta a um dicionário *online*³², explicita-se que o pretérito imperfeito se refere aos fatos ocorridos no passado, mas que não foram devidamente concluídos. Com isso, expressa-se um ideário de continuidade pretérita de algo que aconteceu, foi interrompido e que, de alguma forma, permanece em estado de abertura na linha espaço-temporal. Nesse cenário, entendo que intermediado pelo Silviano que venho construindo para mim nesses anos de pesquisa acadêmica aportado em teorizações pós-abissais³³ consigo, situando-me em um entre-lugar³⁴ entre mim e o meu co-partícipe³⁵, des-escrever esse nosso Brasil do pretérito imperfeito desatando seus nós³⁶ coloniais a fim de aprender a desaprender para, enfim, re-aprendê-lo³⁷ pela emergência de um paradigma *outro*³⁸, uma sociedade comunal e, principalmente, uma política *outra*.

Ao desaprender para re-aprender, encontro-me frente *ao futuro do Brasil sempre adiado*³⁹. Em outras palavras, a persistência latente de desigualdades⁴⁰ reverberadas em múltiplas esferas sociais cujas formas políticas de contenção parecem, ora mais ora menos, nunca serem suficiente para obliterarmos nossas heranças coloniais⁴¹. Com isso, o Brasil de Jair Bolsonaro, dotado de um presente intermediado justamente pelo pretérito imperfeito do país, descortina um horizonte avassalador de injustiça social⁴², outrora reduzida por governos comprometidos com a redução da miséria, bem como uma perseguição incessante

³² Disponível em: <https://www.conjugacao.com.br/preterito-imperfeito-do-indicativo/>

³³ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32.

³⁴ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 50.

³⁵ PESSANHA. *Recusa do não-lugar*, p. 113.

³⁶ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 305.

³⁷ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 305.

³⁸ MIGNOLO. Prefacio a la edición castellana, p. 19.

³⁹ BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 194.

⁴⁰ BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 22.

⁴¹ BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 22.

⁴² BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 22.

ao alargamento das liberdades políticas e civis⁴³, em especial, dos grupos empurrados para a inexistência da exterioridade. Percebe-se que, mesmo decorridos 130 anos de história republicana⁴⁴, não conseguimos nos desvencilhar, tampouco vencer, *nossa herança colonial e escravagista em direção sequer à democracia*⁴⁵, menos ainda à uma perspectiva descolonial.

Essa dimensão preterida e imperfeita do país desvela os porquês e as dificuldades⁴⁶ de até hoje, e principalmente hoje, encontrarmo-nos no espaço do *futuro adiado*⁴⁷. Por isso, faz-se pertinente o exposto por meu co-partícipe Silviano ao aferir que *nosso cotidiano vivido sob Bolsonaro azucrina mais nossa vida que o passado, o porvir da nação só a Deus pertenceria*⁴⁸. Se no período de 2003 a 2010⁴⁹, através da presidência de Luiz Inácio Lula da Silva, munimo-nos de esperança no bojo da redução de desigualdades sociais, uma década à frente, *estariamos capturados pela efemeridade das ilusões*⁵⁰, uma vez que o transcorrer dos anos nos aproximaria, mais uma vez, de nosso passado oligárquico⁵¹ e colonial. Nesse intento, o intelectual Newton Bignotto, debruçado sobre a política nacional, alerta-nos que *se não conseguirmos aprender com nosso passado, não conseguiremos desenvolver um conhecimento de política, tendo em vista que nos encarceraríamos à exclusividade dos domínios de nossas experiências e condenados ao que conclama de cacarejar de opiniões*⁵².

⁴³ BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 22.

⁴⁴ BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 27.

⁴⁵ BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 27.

⁴⁶ BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 27.

⁴⁷ BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 194.

⁴⁸ SANTIAGO. Nó, nós, p. 171.

⁴⁹ BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 198.

⁵⁰ BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 198.

⁵¹ BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 210.

⁵² BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 238.

Diante desse contexto, percebe-se que boa parte da população brasileira deseja um presidente pretérito como Bolsonaro⁵³ no intento de dar prosseguimento à uma ideia de país também pretérita e imperfeita, na esteira das considerações descoloniais que venho tracejando. Ou seja, o governante e seu projeto ideológico encontraram aderência às massas, pois perceberam que certo passado, o universo colonial, moderno e imperial do si-mesmo, forneceria a conexão ideológica passível de respaldar um plano hegemônico de poder⁵⁴. Apropriando-se de elementos históricos nacionais, o tempo presente se constitui, sob essa óptica pretendida “universal”, enquanto desfaziamento⁵⁵, momento de *decadência religiosa, de corrupção política, de degradação dos costumes “tradicionais” e da insegurança social*⁵⁶. Com isso, a retórica abissal Bolsonaroista apregoa a ideia de que *a cada dia, há mais (falso) passado e menos futuro*⁵⁷.

Em outros termos, um movimento de regressão em que o passado, ainda que falso⁵⁸ no sentido de nunca ter existido como se narra, poderia se aderir e, ademais, ser utilizado como modelo, paradigma, sistema e via de comunicação⁵⁹ entre o agente do caos e seus templários incansáveis. No corolário dos intelectuais Newton Bignotto, Miguel Lago e Heloisa Murgel Starling, em *A linguagem da destruição* (2022), percebo os contornos da tentativa de disseminar uma utopia regressiva⁶⁰ em que parcelas consideráveis do país passem a habitar um mundo fictício⁶¹ que se mostra, imerso em si mesmo, supostamente coerente e seguro⁶².

⁵³ BIGNOTTO; LAGO; STARLING. Introdução, p. 17.

⁵⁴ BIGNOTTO; LAGO; STARLING. Introdução, p. 17.

⁵⁵ BIGNOTTO; LAGO; STARLING. Introdução, p. 17.

⁵⁶ BIGNOTTO; LAGO; STARLING. Introdução, p. 17.

⁵⁷ BIGNOTTO; LAGO; STARLING. Introdução, p. 17.

⁵⁸ BIGNOTTO; LAGO; STARLING. Introdução, p. 18.

⁵⁹ BIGNOTTO; LAGO; STARLING. Introdução, p. 18.

⁶⁰ BIGNOTTO; LAGO; STARLING. Introdução, p. 18.

⁶¹ BIGNOTTO; LAGO; STARLING. Introdução, p. 18.

⁶² BIGNOTTO; LAGO; STARLING. Introdução, p. 18.

Para sustentá-la, há um apelo irrestrito à destruição⁶³ enquanto *modus operandi* basilar, ou, nas palavras de uma epistemologia pós-abissal a qual me situo para escre(vi)ver, na separação entre os lados das linhas, ou fronteiras, situando demarcações hegemônicas do que seria verdadeiro/falso, legal/ilegal, existente/inexistente⁶⁴ etc.

*O passado nunca foi, o passado continua*⁶⁵, assegurou Gilberto Freyre na Constituinte de 1946, tal premissa, 76 anos depois, mostra-se mais pertinente do que nunca, à diferença que na atualidade (2022) a ideia pretérita foi absolutamente subvertida e transfigurada em um universo fictício povoado por heranças coloniais as quais até hoje nunca foram efetivamente resolvidas. Pelo contrário, mascaradas, são repetidas através das vociferações Bolsonaristas cujas bases ideológicas jamais consideram a capacidade cíclica⁶⁶ de reiterar e repetir problemas⁶⁷ que por essas terras há muito sobrevivem mais vivos do que nunca. O passado que nos assombra ressoa *não como mérito, mas na forma de um fantasma perdido, sem rumo, com base na escravidão, no colonialismo, nas estruturas de mandonismo, patriarcado, na corrupção renitente, nas muitas manifestações de intolerância, sendo todas essas forças hegemônicas sobressalentes em governos autoritários ou com aproximações a esse formato político de poder*⁶⁸.

Entremeado pela alcunha de que *o passado continua*⁶⁹, percebe-se que, diferentemente de outros países dos trópicos latinos, como Argentina e Uruguai⁷⁰, o Brasil jamais puniu à altura as práticas de tortura e os assassinatos cometidos pelos agentes Estatais⁷¹. Em especial, no que compete aos mais de vinte anos de

⁶³ BIGNOTTO; LAGO; STARLING. Introdução, p. 18.

⁶⁴ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 34.

⁶⁵ FREYRE *apud* SCHWARCZ. Quando o fim é também o começo, p. 224.

⁶⁶ SCHWARCZ. Quando o fim é também o começo, p. 223.

⁶⁷ SCHWARCZ. Quando o fim é também o começo, p. 224.

⁶⁸ SCHWARCZ. Quando o fim é também o começo, p. 224.

⁶⁹ FREYRE *apud* SCHWARCZ. Quando o fim é também o começo, p. 224.

⁷⁰ SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

⁷¹ SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

anos de ditadura militar desvelada pelo golpe de 1964, o qual, diga-se de passagem, Bolsonaro e seu movimento ideológico possuem afeição e apreço irrestritos a ponto de requerer e bradejar pelas ruas à volta das Forças Armadas⁷² ao poder. O fato explicitado elucida a maneira com a qual lidamos com nossos pretéritos imperfeitos e, sobretudo, com os traumas⁷³ que deles emergiram. Na realidade, projetos políticos autoritários como o Bolsonarismo escancaram aos nossos olhos de gente fronteira que vive, pensa e escre(vi)ve do outro lado da borda *a incapacidade de elaborarmos nossos traumas e, por essa razão, convivemos indefinidamente com seus sintomas*⁷⁴.

Nos termos críticos biográficos fronteiros, entendo os sintomas⁷⁵ enquanto paradigmas e estruturas hegemônicas advindas de uma matriz colonial de poder, que será desenvolvida conceitualmente *a posteriori*, que nunca foi desbaratinada por essas terras do arrabalde em nenhuma de suas extensões, sejam as de cunho epistêmico, social, econômico e, primordialmente, político. Nesse sentido específico, fazem-se necessários os questionamentos do meu Silvano quando indaga: *como desatar os nós?*⁷⁶ *Voltaremos a viver na nação que sempre vivemos?*⁷⁷ Dentre nossos traumas não resolvidos, posso citar, por exemplo, a escravidão⁷⁸ e a maneira como até hoje sua herança colonial⁷⁹ sobrevive e se transmuta em múltiplas formas de racismo, inclusive, reverberadas pelo próprio presidente da República como mostrarei à frente. Em suma, o que estou problematizando é que sendo o Brasil o país do pretérito imperfeito, atravessado por um *passado que continua*⁸⁰, nunca resolvemos (ou sequer nos predispusemos)

⁷² BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 233.

⁷³ SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

⁷⁴ SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

⁷⁵ SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

⁷⁶ SANTIAGO. Nó, nós, p. 165.

⁷⁷ SANTIAGO. Nó, nós, p. 173.

⁷⁸ SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

⁷⁹ SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

⁸⁰ FREYRE *apud* SCHWARCZ. Quando o fim é também o começo, p. 224.

a perlaborar nossas dívidas⁸¹ não só com as populações negras, mas com os povos originários, com as mulheres, com a comunidade LGBTQIAP+ dentre outras múltiplas formas de exterioridades que por aqui re-existem⁸² sob a hegemonia moderna, colonial e imperialista do Bolsonarismo.

Mais do que isso, o que o Bolsonarismo endossa, munido de seu paradigma autoritário, é o descortinar de um projeto político em que nossas feridas históricas, nunca cicatrizadas, sejam mobilizadas⁸³ ao seu favor e automanutenção. Ao fazê-lo, de maneira consciente, evocam afetos, ressentimentos, raivas e angústias⁸⁴ de diversas camadas da população que não se sentiam contempladas por governos anteriores de tendência ideológica à esquerda (como os de Lula e Dilma). Nessa esfera, a retórica Bolsonarista, engendrada pelo viés de extrema direita⁸⁵, apregoa em seu cerne uma imperfeição pretérita passível de projetar *disputas de imaginários, subjetividades e sensibilidade de mundo a partir das quais a emoção se aloca no centro de qualquer debate*⁸⁶. Essa, por sua vez, dá-se na tentativa de desenhar a ideia de uma pátria fantasma⁸⁷ *com base na sedução*⁸⁸ *discursiva da extrema direita em torno de uma comunicação respaldada por aspectos emocionais*⁸⁹ em que fronteiras binárias, polarizações, à maneira que afirmei na chancela das linhas abissais⁹⁰, são alimentadas e replicadas através das redes sociais guiadas pela massificação de *fake news*.

De acordo com o que Heloisa Murgel Starling assevera no plano da leitura política de nosso tempo, *à la* meu Silviano, tal qual venho evocando, Bolsonaro

⁸¹ SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

⁸² MIGNOLO. Desafios decoloniais hoje, p. 31.

⁸³ SOLANO. A bolsonarização do Brasil, p. 320.

⁸⁴ SOLANO. A bolsonarização do Brasil, p. 320.

⁸⁵ SOLANO. A bolsonarização do Brasil, p. 320.

⁸⁶ SOLANO. A bolsonarização do Brasil, p. 320.

⁸⁷ STARLING. Brasil, país do passado, p. 97.

⁸⁸ SOLANO. A bolsonarização do Brasil, p. 320.

⁸⁹ SOLANO. A bolsonarização do Brasil, p. 320.

⁹⁰ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 34.

não é só inconveniente⁹¹, nas diversas significações do termo, mas *é falastrão e conta sempre uma história recorrente, a de que um dia o Brasil realmente foi o que teria que ser, o país a que estamos destinados a viver, aquele que merecemos*⁹². Nos termos da argumentação exposta, entendo que o Messias colonial-imperialista perfila o desejo de que existamos e sobrevivamos, de fronteira a fronteira, de lócus a lócus, de sensibilidade biográfica a sensibilidade biográfica, pelo atravessamento do Brasil do pretérito imperfeito custe o que custar, doa a quem doer. No entre-lugar situado entre o querer e o ser, seus templários incansáveis, com vistas mitigadas frente às feridas que nos cercam no existir do cotidiano, *arriscam-se a enxergar fantasmas e ignorar os escombros do nosso país que está perdido e culpabilizado por esse estado de degradação pelo presente do desfazimento*⁹³ *que, no corolário de uma perspectiva de justificativa fictícia*⁹⁴, *cercaria-o*⁹⁵.

No âmbito do contexto de afetos e emoções evocado por Bolsonaro, alia-se a enseada da nostalgia⁹⁶ sendo aquela *que une a amargura em torno de algo perdido e o sentimento de não pertencimento à realidade do hoje abrindo margem para uma retórica reacionária aceita pelos imaginários das massas e reproduzida à exaustão*⁹⁷. Alcinha-se, então, o que Heloisa Starling entrevê como algo próximo aos paradigmas de uma utopia⁹⁸, isto é, o ideário mais ou menos nebuloso e enviesado de uma pátria supostamente em ordenamento e segurança aportada em um passado “roubado” dos brasileiros, mas que não morreu⁹⁹. Permanece vivo¹⁰⁰ em seus imaginários desprovidos de quaisquer consciências

⁹¹ SANTIAGO. ‘Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución’, s/p.

⁹² STARLING. Brasil, país do passado, p. 97.

⁹³ BIGNOTTO; LAGO; STARLING. Introdução, p. 17.

⁹⁴ BIGNOTTO; LAGO; STARLING. Introdução, p. 18.

⁹⁵ STARLING. Brasil, país do passado, p. 97.

⁹⁶ STARLING. Brasil, país do passado, p. 97.

⁹⁷ STARLING. Brasil, país do passado, p. 97.

⁹⁸ STARLING. Brasil, país do passado, p. 97.

⁹⁹ STARLING. Brasil, país do passado, p. 97.

¹⁰⁰ STARLING. Brasil, país do passado, p. 97.

outras frente aos horizontes de desigualdades renitentes na nossa presentificação social, econômica, cultural, epistêmica e política. Para a intelectual citada, no século XXI, houve uma combinação entre política e nostalgia¹⁰¹ e, por essas terras tupiniquins que atravessam minhas reflexões revoltosas¹⁰², *talvez tenha se transformado em uma patologia cada vez menos tratável*¹⁰³.

A justificativa dessa constatação se resguarda no fato de que quando a nostalgia é evocada como instrumentalização política, há um desvirtuamento da realidade para a invenção¹⁰⁴ incorrendo, propositalmente no caso de Bolsonaro, na esfera do imaginário¹⁰⁵ falseado. Por extensão, ignora-se as urgências do presente histórico¹⁰⁶ a partir da falsificação de um pretérito que efetivamente nunca existiu da forma como é narrado¹⁰⁷. A partir desse *modus operandi* de controle, o espectro da confusão¹⁰⁸ criada acaba por aprofundar os sintomas e manobrar os artifícios de sedução e manipulação da nostalgia a fim de projetar uma pátria fantasma¹⁰⁹. Para fazê-lo, grupos defensores e replicadores desse ideal são convocados e organizados a partir da violência¹¹⁰ digital, verbal ou até mesmo física – como demonstram as notícias¹¹¹ de Bolsonaristas em diversas situações

¹⁰¹ STARLING. Brasil, país do passado, p. 97.

¹⁰² NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 21.

¹⁰³ STARLING. Brasil, país do passado, p. 97.

¹⁰⁴ STARLING. Brasil, país do passado, p. 98.

¹⁰⁵ STARLING. Brasil, país do passado, p. 98.

¹⁰⁶ STARLING. Brasil, país do passado, p. 98.

¹⁰⁷ STARLING. Brasil, país do passado, p. 98.

¹⁰⁸ STARLING. Brasil, país do passado, p. 98.

¹⁰⁹ STARLING. Brasil, país do passado, p. 98.

¹¹⁰ STARLING. Brasil, país do passado, p. 98.

¹¹¹ A exemplo da prática virulenta envolvendo grupos Bolsonaristas, menciono, entre diversos outros existentes, três casos como ilustração do exposto:

“Violência escala em atos bolsonaristas, e autoridades apuram terrorismo” em https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2022/11/23/interna_politica,1424594/violencia-escala-em-atos-bolsonaristas-e-autoridades-apuram-terrorismo.shtml. “Violência em manifestações cria um ‘curto-circuito’ na base de Bolsonaro” em

conflituosas e violentas – apregoando uma dimensão utópica¹¹² direcionada a um passado que se deseja ser presentificado, ainda que nunca tenha existido¹¹³.

Atravessado por essa perspectiva *outra*, pretérita e imperfeita do Brasil atual, ancora-se a *práxis* de des-escrever nossas histórias locais e biográficas, ainda que de um lugar de desconforto¹¹⁴, tendo em vista que esse é o próprio sintoma que apregoa minhas corpo-geo-grafias fronteiriças às minhas teorizações descoloniais no espaço-tempo presente. Indo além, meu biólócus de cunho fronteiriço e, no espectro mais geral do país, brasileiro, projeta-se, então, como uma própria extensão¹¹⁵ da minha corpo-política que hospeda e é hospedada pela imagem discursiva de Silviano e, por extensão, pelas suas reflexões *outras* descortinadas nesses mais de 40 anos de produções críticas e literárias escre(vi)vidas desse Brasil quase que situado como um corpo-ferida que dói e se encontra em sangramento irrestrito. Dessa feita, minhas corpo-geo-políticas, intermediadas pelo mineiro e pela revolta civil e epistemológica endossadas pela gramática da descolonialidade¹¹⁶, são continuidades¹¹⁷ das paisagens políticas coloniais que o Bolsonarismo vem rasgando em nossas sensibilidades re-existent¹¹⁸ aos seus autoritarismos e assimetrias coloniais/imperiais de poder.

Quero entender, portanto, que des-leio o Brasil aqui descortinado cujos paradigmas em curso se construíram e são reiterados a partir de teorias e ideologias vindas de longe (em especial, dos Estados Unidos) por vias dos

139

https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2022/11/28/interna_politica,1426654/violencia-em-manifestacoes-cria-curto-circuito-na-base-de-bolsonaro.shtml. “Radicalização e violência bolsonarista marcam campanha no Brasil” em <https://www.opendemocracy.net/pt/radicalizacao-violencia-bolsonarista-campanha-brasil/>.

¹¹² STARLING. Brasil, país do passado, p. 98.

¹¹³ STARLING. Brasil, país do passado, p. 98.

¹¹⁴ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 17.

¹¹⁵ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 17.

¹¹⁶ NOLASCO. Por uma gramática pedagógica da fronteira-sul, p. 13.

¹¹⁷ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 17.

¹¹⁸ MIGNOLO. Desafios decoloniais hoje, p. 31.

modelos modernos escolásticos¹¹⁹ de saber, de ser e, principalmente, de existir. Escre(vi)vo, sobremaneira, a partir de tudo o que se desvela em meu entorno¹²⁰ ensejando um bem-viver e um fazer comunal em aliança com muitos outros que constituo e sou constituído quase que de maneira intercorpo-descolonial. Assim, desejo escre(vi)ver o que eu quero¹²¹ no âmbito da tese de doutoramento que desenvolvo, ainda que eu possua a (auto)reflexão de que não seja possível em sua completude desejante. Entendo que escre(vi)vo a partir de dentro da matriz colonial de poder e dela não consigo me desvincular completamente¹²², ainda que queira, pois, no final das contas, estou preterido a, agora, viver pelo atravessamento do (des)governo Bolsonarista no meu corpo-pensamento, aliado ao sistema capitalista em minha (sobre)vivência e às exigências institucionais modernas que, somados, empurram-me para um entre-lugar de (des)obediência civil e epistêmica, ou seja, um espaço dialético de obediência/desobediência concomitantes.

Ensejo, dessa maneira, projetar-me em uma direção *outra* a fim de me desvincular dos jogos controladores das teorias políticas e das economias norte-americanas e eurocêntricas¹²³, no pluriverso do que Bolsonaro vem realizando em seu (des)governo das semelhanças-e-diferenças¹²⁴ em que se endossam linhas abissais¹²⁵ as quais não fazem outra coisa senão reverberar a figura presidencial e seu movimento ideológico de extrema direita enquanto sintomas da colonialidade europeia e do imperialismo estadunidense enraizados nos trópicos. Diante desse cenário Bolsonarista de autoritarismos implacáveis legitimados pela matriz colonial de poder reverberada por um imperialismo selvagem, cujos propósitos não se direcionam jamais em prezar pelas vidas, mas, sim, torná-las

¹¹⁹ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 18.

¹²⁰ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 18.

¹²¹ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 31.

¹²² MIGNOLO. *Colonialidade*, p. 10.

¹²³ MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 287.

¹²⁴ MIGNOLO. *Histórias locais/projetos globais*, p. 278.

¹²⁵ SANTOS. *Para além do pensamento abissal*, p. 32.

dispensáveis¹²⁶, trago à baila a partir do meu mineiro Silviano, mais uma vez, os seguintes pontos: *como desatar os nós?*¹²⁷, ou melhor, *voltamos a viver no país em que sempre vivemos? O país do pretérito imperfeito?*¹²⁸

Para além disso, questiono-me sobre como desatar os nós coloniais e imperialistas ascendidos em 2018 e em curso atualmente no Brasil, tendo esse país vivenciado outrora momentos políticos menos desiguais através das presidências de Lula (2003 – 2010) e de Dilma Rousseff (2011 – 2016) – sendo essa vítima de um golpe político¹²⁹ articulado, dentre outros, por Jair Messias Bolsonaro – os quais, mesmo com seus problemas governamentais internos, direcionaram-se aos grupos sociais mais vulneráveis no espectro latente das exterioridades brasileiras, em especial, no que se refere aos espaços fronteiriços Norte-Nordeste quase inexistentes no âmbito do que comumente se entende por Brasil, isto é, o binômio Rio-São Paulo. Somando-se a isso, no Bolsonarismo, hoje, reverberado por múltiplas massas reacionárias de brasileiros totalmente desprovidos de quaisquer consciências guiadas por uma ética *outra*, tampouco de consciência de classe, gênero, sexualidade, raça etc., há a presença incontestante daquilo que descolonialmente se denomina de suposta “aparência natural do mundo”¹³⁰.

¹²⁶ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 295.

¹²⁷ SANTIAGO. Nó, nós, p. 165.

¹²⁸ SANTIAGO. Nó, nós, p. 173.

¹²⁹ Para o cientista político, professor e jornalista André Singer, o golpe acometido à ex-presidenta Dilma Rousseff, justificado através da insígnia de “*impeachment*”, deve-se ao fato de que a governante tentara realizar, nas palavras do referido autor, uma proposta de ensaio republicano limitando esquemas clientelistas predatórios enraizados nos aparelhos estatais brasileiros. Ao fazê-lo, desagradou diversos grupos das elites do país rompendo com o equilíbrio entre os partidos populares, de classe média e do interior. A partir disso, Dilma não pôde sequer contar com o suporte de seu partido político (PT) e dos seus movimentos sociais apoiadores, segundo Singer, sucumbiu a uma crise que não tinha o manejo necessário para enfrentar nem controlar. Aliado a isso, acresço a perspectiva patriarcal, uma das heranças coloniais do Brasil, direcionada à primeira presidenta mulher da República, uma vez que, anos à frente, Bolsonaro estaria elegível de ser impedido por diversas questões (e até crimes) e, mesmo assim, tal ação nunca foi executada. SINGER *apud* BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 219.

¹³⁰ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 289.

Ou seja, os controles políticos de identidades¹³¹ se endossam pela compreensão colonialista de que há uma identidade natural¹³², que se pretende universal, em que ser branco, heterossexual e do gênero masculino são as características essenciais para se construírem identidades semelhantes e, primordialmente, diferenciais¹³³. Essas, no âmbito de suas corpo-geo-grafias políticas das exterioridades, são aquelas tornadas alvos da política branca, heterossexual, masculina e elitizada do Bolsonarismo em execução nesse nosso Brasil do pretérito imperfeito. Dessa forma, a retórica colonial/moderna alcunhada pelo movimento ideológico citado replica um suposto “*sensu comum*” alimentado por moralismos, isto é, julgamentos especulativos direcionados às normas de comportamento com base em dicotomias, ou linhas abissais¹³⁴, entre o que tudo aquilo que poderia ser verdadeiro/falso, legal/ilegal, bem/mal etc¹³⁵.

Na égide das dicotomias citadas, evoco a fala do político Bolsonarista Onyx Lorenzoni quando afirma que “Os homens e mulheres que estão aqui são do bem. A turma do mal está do lado de lá.”¹³⁶. A partir disso, o que fica aparente, com base no traçado dessas linhas abissais¹³⁷, é justamente o ideal de que a política como guerra¹³⁸ está apregoada nas veias desse nosso Brasil e a ascensão de Bolsonaro inseriu os dedos profundamente em uma ferida ancorada há muito na alma pretérita e imperfeita nacional¹³⁹. Então, na esteira da intelectual Angela Alonso, *o Bolsonarismo emerge a partir de uma perspectiva de mundo paralela e abissal*¹⁴⁰ ao criar e reproduzir códigos binários que nos dividem entre os

¹³¹ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 289.

¹³² MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 289.

¹³³ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 289.

¹³⁴ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32

¹³⁵ LAGO. Como explicar a resiliência de Bolsonaro?, p. 24.

¹³⁶ LORENZONI *apud* ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 52.

¹³⁷ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32

¹³⁸ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 56.

¹³⁹ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 56.

¹⁴⁰ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 68.

*qualitativos de bem e mal, sagrado e profano, pessoas de família e indecentes, cidadãos de bem e bandidos, éticos e corruptos, nacionalistas e globalistas*¹⁴¹ etc.

Ao fazê-lo, exercitam clivagens simbólicas¹⁴² que simplificam e hierarquizam as múltiplas realidades sociais¹⁴³ e, por extensão, as muitas gentes fronteiriças que nelas habitam, como, por exemplo, eu e Silviano enquanto dissidentes sexuais escre(vi)vendo à luz das nossas corpo-políticas homobiográficas. Articulando esses estereótipos coloniais/modernos administráveis¹⁴⁴, Bolsonaro e seu movimento ideológico endossam sentidos de inserção de determinados grupos que se entendem como “semelhantes”¹⁴⁵ e, por outro lado, reforçam políticas de identidades¹⁴⁶ que estigmatizam¹⁴⁷ e expurgam para a inexistência da exterioridade aqueles tornados “diferentes”, “os outros” da perspectiva descolonial. Dentre os paradigmas que endossam a retórica hegemônica direcionada à sua comunidade moral¹⁴⁸, sobressaem-se *o a suposta homogeneidade*¹⁴⁹, *o nacionalismo beligerante, as moralidades hierarquizadores e, em especial, a argumentação fragmentada, aforística e virulenta enquanto reiteração constante desses binarismos julgadores*¹⁵⁰.

Enquanto comprovação do exposto, menciono alguns dos muitos discursos proferidos pelo (des)governante Jair Messias Bolsonaro, sendo alguns deles, direcionados especialmente à comunidade LGBTQIAP+, a qual tanto eu quanto meu co-partícipe Silviano pertencemos, “Foram quatro [filhos] homens. A quinta

¹⁴¹ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 52.

¹⁴² ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 52.

¹⁴³ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 52.

¹⁴⁴ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 52.

¹⁴⁵ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 52.

¹⁴⁶ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 289.

¹⁴⁷ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 52.

¹⁴⁸ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 53.

¹⁴⁹ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 54.

¹⁵⁰ ALONSO. A comunidade moral bolsonarista, p. 53.

eu dei uma fraquejada, e veio uma mulher” (2017)¹⁵¹, “Para mim [a homossexualidade] é a morte. Digo mais: prefiro que morra num acidente do que apareça com um bigodudo por aí. Para mim ele vai ter morrido mesmo” (2011)¹⁵², “Não existe homofobia no Brasil. [...] 90% dos homossexuais que morrem, morre em locais de consumo de drogas, em local de prostituição, ou executado pelo próprio parceiro” (2013)¹⁵³, “Fui num quilombola em Eldorado Paulista. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada! Acho que nem para procriadores servem mais” (2017)¹⁵⁴, “Isso não pode continuar existindo. Tudo é coitadismo. Coitado do negro, coitado da mulher, coitado do *gay*, coitado do nordestino, coitado do piauiense. Vamos acabar com isso” (2018)¹⁵⁵, “Eu jamais ia estuprar você porque você não merece” (2003 e 2014)¹⁵⁶.

Explicitada a catástrofe anunciada que vem se delineando no Brasil não só a partir de 2018, mas, desde o golpe político à Dilma Rousseff em 2016, não dispenderei meu tempo refutando cada uma dessas imbecilidades atrozes proferidas pelo Messias colonial-imperialista, elas falam por si só. O meu ponto de problematização aqui, especialmente após o questionamento deslindado a partir de Silviano, *como desatar os nós?*¹⁵⁷, é justamente tornar explícito que meu fazer crítico biográfico fronteiro e em minha *práxis vivendi* de homem homossexual escre(vi)vendo à luz do crepúsculo sanguinolento da fronteira-sul do MS pelo atravessamento discursivo do meu Silviano Santiago desde 2017, só pode se direcionar a um lugar: à revolta. Essa, por sua vez, emerge com base no *nosso país do passado*¹⁵⁸ *com um futuro naufragado*¹⁵⁹, *ou melhor, quando o fim é*

¹⁵¹ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>

¹⁵² Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>

¹⁵³ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>

¹⁵⁴ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>

¹⁵⁵ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>

¹⁵⁶ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>

¹⁵⁷ SANTIAGO. Nó, nós, p. 165.

¹⁵⁸ STARLING. Brasil, país do passado, p. 70.

¹⁵⁹ STARLING. Brasil, país do passado, p. 80.

*também o começo por via dos fantasmas do presente*¹⁶⁰ *que acabam por cravar, da minha óptica, que o Brasil tem um enorme passado pela frente*¹⁶¹.

A revolta, portanto, é o ponto de partida existencial e epistemológico que me direciona ao lugar crítico biográfico fronteiro de escre(vi)ver o que eu quero e, por isso, cada vez mais tenho me direcionado, tanto no âmbito do Pedro cidadão, sul-fronteiro e homossexual criado pela mãe viúva que me possibilitou entrever a existência de mundos possíveis quanto do pesquisador-professor de literatura, ao prisma da teimosia¹⁶² frente a tudo aquilo e a todos que se predispuseram autoritariamente a definir critérios assimétricos de poder à luz dessa matriz colonial a qual não conseguimos, ainda que queiramos, pensar e/ou escre(vi)ver de maneira extrínseca¹⁶³.

Não à toa se deu minha drástica mudança de projeto de doutorado, em especial, após atravessar o horizonte de desigualdades perfilados pela pandemia de COVID-19 iniciada em 2020. Tendo sido essa, por sua vez, alargada pelo desprezo Bolsonarista às vidas, dado que meu Silviano continuou pulsando em minhas reflexões e escritas. Contudo, retirei-me do lugar de pensá-lo des-biograficamente para me valer de sua formulação inicial de Brasil do pretérito imperfeito a fim de abalizar uma hipótese crítica biográfica fronteira e fundamentar, a partir de uma tese conceitual, uma corpo-geo-grafia política do *nosso* Brasil desvelando a colonialidade e o imperialismo que por essas terras ainda se hospedam encontrando ressonâncias políticas e sociais.

Por isso e não somente, tenho, neste momento, despendido meu pensamento para discutir o *nosso* presente a partir da figura execrável do Messias colonial-imperialista e do seu movimento ideológico cujos paradigmas alimentam cada vez mais essa matriz colonial de poder que nos cerca, sub-humaniza e nos expurga para a quase inexistência frente à suposta “aparência natural do mundo”, outrora aqui problematizada. Sendo assim, só posso escre(vi)ver o que eu quero se o fizer

¹⁶⁰ SCHWARCZ. Quando o fim é também o começo, p. 223,

¹⁶¹ FERNANDES *apud* SCHWARCZ. Quando o fim é também o começo, p. 223.

¹⁶² NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 21.

¹⁶³ MIGNOLO. Colonialidade, p. 10.

a partir da revolta¹⁶⁴ enquanto uma opção de vida e epistemológica contra a matriz colonial de poder, seus lugares de controle e, por extensão, seus agentes – Bolsonaro, por exemplo – do/no Brasil os quais tomaram para si uma suposta autoridade de (auto)definir a si e aos ditos “outros”¹⁶⁵ com base em critérios diferenciais abalizados pelas diferenças coloniais¹⁶⁶, sendo essas nosso elemento compositivo enquanto “outros” desconsiderados pela “História oficial”¹⁶⁷ que estão tentando não só construir, mas, recontar pelo crivo da revisitação falaciosa da história brasileira.

Nesse ínterim, a revolta se desenha em meu fazer teórico descolonial e pós-abissal e em minha existência fronteira de tentar, cada vez mais, ser gente rodeado de muitas outras gentes pluriversais¹⁶⁸ enquanto um *destino teórico e de vida quase como um espaço biográfico*¹⁶⁹ cujos contornos se constroem discursivamente pelo roçar entre a minha corpo-política homo-biográfica sul-fronteira e a do *meu* mineiro. Mais do que isso, esses destinos estão aqui sendo explicitados pelo crivo das minhas teorizações que, de maneira consciente ou não, atravessam e estão atravessadas por múltiplas *tradições históricas, familiares, estatais, conversas, pensares, dizeres e sentires*¹⁷⁰. Em outras palavras, minha escrita-vivência desnudada nesses termos críticos biográficos fronteiros é *precisamente uma contrarresposta epistêmica aos fundamentalismos*¹⁷¹, *das nossas (minhas e de Silviano) atualidades socioculturais, sejam eles pretendidos*

¹⁶⁴ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 21.

¹⁶⁵ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 21.

¹⁶⁶ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 21.

¹⁶⁷ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 21.

¹⁶⁸ MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 303.

¹⁶⁹ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 23.

¹⁷⁰ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 23.

¹⁷¹ GROSFUGUEL. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais*, p. 457.

*hegemônicos ou mesmo marginais*¹⁷², como o caso do Bolsonarismo aqui problematizado elucidada.

Portanto, é ali, justamente nesse lugar conflituoso da revolta que subjaz o surgimento dessa gramática da descolonialidade¹⁷³ enquanto saída epistêmica para que eu possa dar conta do meu desejo pulsante de pesquisador de escre(vi)ver esse *nosso* Brasil do pretérito imperfeito explicitando que suas projeções de futuro não podem ser construídas baseadas nas ruínas das civilizações ocidentais¹⁷⁴, modernas, coloniais e imperiais enfocando seus agentes internos¹⁷⁵ responsáveis pelos processos de racialização. Conceituo-o, então, justamente pela chancela de uma exterioridade fronteiriça, dado que escre(vi)vo a partir de uma universidade periférica (UFMS), de um grupo de pesquisa quase invisível em comparação aos dos grandes centros nacionais (Núcleo de Estudos Culturais Comparados/NECC) e, de maneira primordial, re-existo¹⁷⁶ à luz de um corpo homossexual dissidente em relação ao que se conclamou colonialmente enquanto “ser homem”.

Afiançado por essa revolta corpo-geo-gráfica política e epistemológica, co-partícipe com meu Silviano, tendo em vista que minha conceituação descolonial de um Brasil do pretérito imperfeito emerge de sua primeira formulação em “Nó, nós” (2020), debruço-me agora sobre o que venho conclamando de matriz colonial de poder, em especial, no que se refere à enunciação espaço-temporal aqui situada – um Brasil (des)governado colonial-imperialmente por Bolsonaro e seu Bolsonarismo ascendido em 2018 e ainda em curso em 2022. À maneira que explicitou Walter Dignolo em “Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade” (2017), o conceito citado advém do peruano Aníbal Quijano alcunhado enquanto *pátron colonial de poder*¹⁷⁷ com base em quatro domínios que se atravessam, sendo esses: o controle econômico, da autoridade, do gênero e

¹⁷² GROSFOGUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais, p. 457.

¹⁷³ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 24.

¹⁷⁴ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 290.

¹⁷⁵ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 290.

¹⁷⁶ MIGNOLO. Desafios decoloniais hoje, p. 31.

¹⁷⁷ MIGNOLO. Colonialidade, p. 05.

da sexualidade, do conhecimento e da subjetividade¹⁷⁸. Não à toa, todos os discursos de Bolsonaro outrora citados se relacionam com esses domínios desvelados por Quijano reverberando, mais uma vez, a subserviência Bolsonarista à matriz colonial de poder.

Isso se torna ainda mais palpável quando entrevemos que a gênese *del pátron* se deu a partir de homens brancos e cristãos guiados por uma única forma possível de se relacionar sexualmente¹⁷⁹, ou seja, pelo crivo da normatividade heterossexual a qual Bolsonaro se posiciona quase como um templário direcionado a uma defensiva implacável através de argumentos pseudo universais de valorização tradicional familiar. O uso do singular não é mera opção linguística, dado que seu conceito de família, à maneira dos proponentes *del patrón*, só pode ser concebido de uma única forma (heterossexual) excluindo quaisquer possibilidades pluriversais de construções *outras* parentais. Em suma, o que estou defendendo aqui é justamente o aspecto fundamental de Bolsonaro e, por extensão, do Bolsonarismo, enquanto sintomas de uma matriz colonial de poder que, em certa medida, nunca deixou de existir nesse *nosso* Brasil do pretérito imperfeito, ainda que nos coloquemos no lugar de República “democrática” e pós-colonial há quase dois séculos.

148

Por isso, só posso escre(vi)ver esse *nosso* Brasil, meu, de Silviano e de todas essas múltiplas gentes fronteiriças, através dos termos de uma gramática descolonial afiançada em uma perspectiva *outra*. Ao fazê-lo, coloco-me em uma dupla contracorrente ao Bolsonarismo; primeiro, por me situar em sua contrariedade ideológica absoluta; segundo, por me valer de uma teorização descolonial e, portanto, não ter a necessidade teórica de referendar teorias modernas itinerantes oriundas de um pensamento europeu de esquerda, como o marxismo e o comunismo. Esses são alvos constantes¹⁸⁰ do Messias colonial-

¹⁷⁸ MIGNOLO. Colonialidade, p. 05.

¹⁷⁹ MIGNOLO. Colonialidade, p. 05.

¹⁸⁰ Para Newton Bignotto, Bolsonaro e seu movimento ideológico de extrema direita recebem de uma espécie de comunismo fantasmático “supostamente existente” (entre muitas aspas) no Brasil de hoje e, por isso, enxergam-no em todos aqueles que tensionam quaisquer críticas ao (des)governo em exercício podendo ameaçar sua posição hegemônica privilegiada. Tal qual expus neste trabalho quanto à rememoração de um passado falseado, a questão do comunismo em nossa temporalidade atual se alcunha de maneira semelhante, dado que não há nem nunca houve uma

imperialista, de maneira equivocada tendo em vista sua pujante incompetência intelectual, sempre que se perfilam críticas ao (des)governo desvelando o reduzido universo de conhecimento que possui, pois, para além do já explicitado, guia-se também por políticas de boicote aos saberes críticos, tal qual ilustra Silviano quando afere que “[...] as finanças em declínio entraram de permeio e se constatou a falência da comercialização do livro no Brasil de Michel Temer e de Jair Bolsonaro.”¹⁸¹.

Para finalizar esse parêntesis, o que quero dizer é que escolho uma perspectiva *outra* que me alicerce *naquilo tudo* que me pertence enquanto gente fronteiriça e, em especial, pesquisador descolonial ao me aportar em espaços críticos diferenciais tanto *del patrón* alimentado pelo Bolsonarismo quanto das teorias itinerantes de esquerda que se hospedaram nos trópicos brasileiros. Voltando-me à matriz colonial de poder, Mignolo, no bojo de Quijano, explicita que esses domínios interrelacionados se sustentam, ainda, por duas “pernas” sendo essas os fundamentos raciais e patriarcais¹⁸² dos conhecimentos cujos matizes legitimam as ordens autoritárias dos agentes coloniais¹⁸³, à maneira que venho demonstrando a partir de Bolsonaro e, para além dele, do Bolsonarismo replicado por muitos brasileiros que nos cercam não só nos espaços públicos, mas, também nos privados, como nas famílias, nas rodas de amigos, colegas de trabalho etc.

Ademais, os intelectuais citados corroboram ainda que o fundamento primordial da matriz colonial de poder, e do seu enraizamento nas sociedades ocidentais, foi, como condição *sine qua non*, o teológico vis-à-vis à egopolítica¹⁸⁴ em contraponto latente às corpo e geo-políticas, especialmente, das exterioridades.

tentativa minimamente real de instaurar qualquer regime político desse caráter nestas terras tupiniquins, nem mesmo durante governos à esquerda, como os de Lula e Dilma. Valendo-me das palavras de Bignotto, entrevejo que é *absolutamente exterior à realidade material comparar, por exemplo, o PT a partidos comunistas tradicionais ou mesmo às forças das esquerdas radicais*. BIGNOTTO. O Brasil à procura da democracia, p. 236.

¹⁸¹ SANTIAGO. Nó, nós, p. 165.

¹⁸² MIGNOLO. Colonialidade, p. 05.

¹⁸³ MIGNOLO. Colonialidade, p. 05.

¹⁸⁴ MIGNOLO. Colonialidade, p. 05.

Em resumo, o cenário que se desenha é, no mínimo, contraditório, mas entendível se partirmos do ponto de vista que o Bolsonarismo e seus defensores são sintomas de uma colonialidade/imperialismo que também os afeta – ainda que não possuam a (auto)reflexão disso. A princípio, é contraditório, pois Bolsonaro (des)governa um país terceiro-mundista localizado geoistórico e epistemologicamente no arrabalde do Sul global¹⁸⁵ e, por esse fato, habita uma posição periférica e desprivilegiada em relação ao Norte, a exemplo, dos Estados Unidos, país o qual Bolsonaro era um devoto escancarado no que convinha ao ex-presidente Donald Trump e sua política imperialista.

Segundo, é compreensível se nos voltarmos à gênese *del patrón* à luz de seus agentes internos, dado que, como Bolsonaro, esses também eram homens brancos, cristãos e heterossexuais, contudo, diferente do ignóbil que nos (des)governa, formularam seus paradigmas internos, modernos, coloniais e imperialistas a partir de sua condição interna de *humanitas* a fim de reverberá-la diferencialmente pelo crivo da alteridade dos supostos “outros” (*anthropos*), a qual Bolsonaro, queira ou não, também está incluso, ainda que disso talvez nunca tenha o sobressalto da (auto)reflexão. Ou seja, o então presidente da República acaba por alimentar e replicar premissas coloniais e imperialistas aquilatadas por imagens do sofrimento humano de maneira sistêmica e injusta desenvolvidas pelo capitalismo global¹⁸⁶, coadunado pelo colonialismo ainda imperante, ou então, por reiterar o lado mais obscuro e abissal da modernidade não só invisibilizando, mas levando cada vez mais para as bordas os lados assujeitados e racializados mais esquecidos e vilipendiados pelos poderes Estatais e suas instituições¹⁸⁷.

Em suma, Bolsonaro é um sintoma do próprio sistema que o criou, que hoje o sustenta e que é *pari passu* alimentado por sua política colonial e imperialista de desprezo às vidas, às sensibilidades, aos corpos, às histórias locais, às instituições, aos saberes acadêmicos e à compreensão mínima de Estado democrático. Assim, dado esse cenário de contradições e reiterações, justifica-se o intento de Silviano ao afirmar que *para Bolsonaro, a Bíblia pesa mais que a Constituição*¹⁸⁸.

¹⁸⁵ MENESES; SANTOS. Introdução, p. 23.

¹⁸⁶ NOLASCO. Por uma gramática pedagógica da fronteira-sul, p. 13.

¹⁸⁷ NOLASCO. Por uma gramática pedagógica da fronteira-sul, p. 13.

¹⁸⁸ SANTIAGO. ‘Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución’, s/p.

Alargando essa premissa, meu mineiro me é necessário para que eu traga a esta cena enunciativa não só o já comentado fato de que o (des)governo em questão não se comporta como um presidente que respeita as leis, a Constituição, tampouco, as formas em apresentações ou declarações públicas¹⁸⁹. Mas, para além desse óbvio cenário, dadas as características autoritárias aqui sumarizadas, segundo meu aliado, *para Bolsonaro a Bíblia tem peso maior que a Constituição*¹⁹⁰.

Em discurso de 2017 em um evento na Paraíba para seus apoiadores, o Messias colonial-imperialista reforçou mais do que nunca sua subserviência ao fundamento teológico *del patrón*: “Somos um país cristão. Não existe essa historinha de Estado laico, não. O Estado é cristão. Vamos fazer o Brasil para as maiorias.”¹⁹¹ e, não satisfeito, complementou “As minorias têm que se curvar às maiorias. As minorias se adequam ou simplesmente desaparecem”¹⁹². Ademais, no mesmo campo semântico colonial dos discursos anteriores, reproduzo abaixo o *slogan*¹⁹³ da campanha política de Jair Messias Bolsonaro em 2018:

¹⁸⁹ SANTIAGO. ‘Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución’, s/p.

¹⁹⁰ Silviano formula sua assertiva crítica a partir do fato de que Bolsonaro se contrapôs à decisão do Superior Tribunal de Justiça ao equiparar o crime de homofobia ao de racismo. Para o presidente em exercício, o próximo juiz da Corte Suprema teria de ser um evangélico, pois, um juiz com essa característica teológica guiando suas decisões se abalizaria na Bíblia para fundamentar sua recusa à legitimação legal da homofobia enquanto crime, dado que o texto religioso citado condena veemente as práticas sexuais dissidentes, como as minhas e as de Silviano. SANTIAGO. ‘Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución’, s/p.

¹⁹¹ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>

¹⁹² Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>

¹⁹³ Heloisa Murgel Starling, em “Brasil, país do passado” (2022), relembra-nos que o emprego do *slogan* presidencial de Bolsonaro nas eleições de 2018 não é recente. Sua utilização já havia se dado na *Revista Veja*, em 1986, a partir de um artigo publicado por ele intitulado “O salário está baixo”. À época, o veículo de comunicação citado era o de maior circulação nacional e tal ato de indisciplina desencadeou sua prisão por transgressão disciplinar e hierárquica, ainda que tenha o projetado para o país. Contudo, há um elemento histórico pontuado por Heloisa em relação ao *slogan* que não posso ignorar. Segundo a intelectual, o bradejar “Brasil acima de tudo” foi influenciado pela canção nacionalista alemã “*Das Lied der Deutschen*” (“A canção dos alemães”), composta em 1841 por August Heinrich Hoffmann, com base no trecho que diz “*Deutschland über alles*” (“Alemanha acima de tudo”). *A posteriori*, em 1930, houve uma apropriação da música



Figura 1 – *Slogan* da campanha política de Bolsonaro nas eleições de 2018

Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/pt/5/55/Campanha_Bolsonaro.jpg

Em face às retóricas teológicas abalizados pela matriz colonial de poder e reproduzidos nas falas e no *slogan* de Bolsonaro, interpola-se o corolário de re-existência do escritor e intelectual mineiro quando assevera que *ao falar de resistência contra ditadura, na realidade, está se referindo não a iminência do golpe de 1964, mas, sim, ao presente*¹⁹⁴. Então, só podem oferecer re-existência política aqueles corpos que (sobre)vivem a partir do que Silviano denomina de inconveniência cujo ponto fulcral de elaboração crítica se aquilata a partir golpe

152

citada pelos nazistas que se valeram de sua primeira parte (“Alemanha acima de tudo”) acrescentando-a aos versos do hino do partido e, por extensão, às suas saudações nazistas. Em resumo, o que Heloisa argumenta é que a conexão entre a canção de 1841 e o partido nazista alemão é inevitável e irreversível. E, no que se imbrica ao recorte temático deste trabalho, de alguma forma com o Bolsonarismo enquanto movimento ideológico de extrema direita. Para a autora, “‘Brasil acima de tudo’ está no núcleo da utopia regressiva. Carrega uma rede de correlações, revela pontos de encontro do reacionarismo e recoloca em contexto histórico as referências ao nazismo que estão profundamente cravadas no imaginário brasileiro.” STARLING. Brasil, país do passado, p. 109-110.

¹⁹⁴ SANTIAGO. ‘Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución’, s/p.

de 1964, a ditadura militar a qual Bolsonaro possui um apreço e uma admiração inegáveis. Quanto a isso, ele mesmo assevera: “O erro da ditadura foi torturar e não matar” (2008 e 2016)¹⁹⁵, “Pela memória do coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, o pavor de Dilma Rousseff [...] o meu voto é sim” (2016)¹⁹⁶ e “Ele merecia isso: pau-de-arara. Funciona. Eu sou favorável à tortura. Tu sabe disso. E o povo é favorável a isso também” (1999)¹⁹⁷ –reproduzo abaixo em nota de rodapé o desenvolvimento do discurso pró-golpe (2016) do Messias à Dilma Rousseff¹⁹⁸.

Quanto à correlação entre os discursos e as práticas coloniais desvelados pela reverência de Bolsonaro a práticas e sujeitos autoritários, a conceituação descolonial de matriz colonial de poder nos ajuda a entender que a própria lógica administrativa de sua gênese interna, arraigada por uma estrutura lógica que rasura a totalidade das civilizações ocidental, já se expandiu para além dos homens brancos, heterossexuais do Norte global que a criaram pelo crivo de sua interioridade de *humanitas*. E é justamente aí que se justifica minha problematização de Bolsonaro enquanto sintoma colonial e imperialista *del patrón* na posição de agente de degradação do tecido social plurilógico¹⁹⁹ e dos preceitos

¹⁹⁵ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>

¹⁹⁶ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>

¹⁹⁷ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>

¹⁹⁸ “Nesse dia de glória para o povo brasileiro, tem um nome que entrará para a história dessa data, pela forma como conduziu os trabalhos nessa Casa. Parabéns, presidente Eduardo Cunha. Perderam em 1964. Perderam agora em 2016. Pela família e pela inocência das crianças em sala de aula, que o PT nunca teve. Contra o comunismo. Pela nossa liberdade. Contra o Foro de São Paulo. Pela memória do coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, o pavor de Dilma Rousseff. Pelo Exército de Caxias, pelas nossas Forças Armadas. Por um Brasil acima de tudo e por Deus acima de todos, meu voto é sim!”. BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 28-29. No bojo do discurso citado, evoco algumas considerações do jornalista Fernando de Barros e Silva: “Em poucos segundos, Bolsonaro estabeleceu a conexão histórica entre os dois golpes (1964-2016) – o primeiro militar, o segundo, jurídico-parlamentar –, como se desenhasse uma moldura para homenagear o centro do quadro o ‘pavor de Dilma Rousseff’. Ao acrescentar esse apostro ao nome do torturador, o deputado de alguma maneira fez reviver a própria tortura, num exercício de sadismo de que pouca gente é capaz. De forma provavelmente inédita no Congresso Nacional desde o fim do regime militar, estavam sendo atiradas no lixo a democracia como experiência histórica e a democracia como ideia e referência fundamental da vida política.”. SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

¹⁹⁹ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 303.

mínimos de Estado democrático. Diante dessa definição de matriz colonial de poder correlata às *práxis* Bolsonaristas, suas semelhanças se tornam ainda mais latentes e sobressalentes quando as lemos pelo crivo dos nós histórico-estruturais heterogêneos.

Em suma, os nós supracitados são os responsáveis pela construção e execução *del patrón* e se conectam pela “/” (barra) que, ao mesmo tempo, separa-aproxima as definições descoloniais de modernidade²⁰⁰ e de colonialidade. Ademais, operam também nas correlações entre leis imperiais e regras coloniais, bem como entre a dicotomia centro/periferia²⁰¹ sendo esses os fundamentos básicos de uma construção global abissal endossada por preceitos oriundos da matriz colonial de poder e, por extensão, da sua lógica perversa de reiteração pseudo universal da dita “aparência natural de mundo”²⁰². Assim, faz-se necessário pontuar que os nós histórico-estruturais estão, como condição *sine qua non*, interligados e, por essa razão, não atuam de maneira independente um do outro²⁰³. Em outras palavras, conectam-se através da lógica colonial/moderna que *gera, reproduz, altera e mantém hierarquias que se conectam mutuamente*²⁰⁴.

Dentre os múltiplos nós os quais Walter Mignolo se debruça sobre na esteira de Aníbal Quijano, lança luz àqueles que atravessam não só esse nosso Brasil do pretérito e presente imperfeitos, mas, de maneira primordial, àqueles que permeiam nossa carne homo-biográfica, a minha e a de Silvano, enquanto homens *gays* escre(vi)vendo, hoje, em 2022, a partir desse biolócus quase inóspito

²⁰⁰ No que compete a este trabalho, compreendo a modernidade não enquanto um momento histórico a partir do qual nós assujeitados-fronteiriços não podemos nos desvincular. Pelo contrário, descolonialmente, nossa compreensão se dá pelo crivo de que sua formulação se deu com base em histórias locais do Norte global as quais foram convertidas em projetos globais de dominação se tornando, portanto, uma narrativa criada em um lugar e por pessoas específicas que tomaram para si o lugar de falar e classificar “todo o resto do planeta”, especialmente o Sul global. Modernidade, aqui, é o outro lado da colonialidade, uma se imbrica, ou até mesmo se mascara, na outra operando, portanto, conjuntamente. Tais reflexões emergem a partir do texto “Desafios decoloniais hoje” (2017) de Walter Mignolo.

²⁰¹ MIGNOLO. Colonialidade, p. 10.

²⁰² MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 289.

²⁰³ MIGNOLO. Colonialidade, p. 10.

²⁰⁴ MIGNOLO. Colonialidade, p. 10.

e (des)governado chamado Brasil. A citar, menciono a formação racial global²⁰⁵, o sistema interestatal político-militar²⁰⁶ governado por uma elite de homens brancos, heterossexuais e cisgênero, uma hierarquia racial/étnica²⁰⁷ mundial que privilegia os habitantes do Norte global em detrimento dos *suleados*, as distinções entre gênero/sexo que colocam os homens em sobreposição às mulheres²⁰⁸ replicando a premissa patriarcal que impera por esses lados periféricos e fronteiriços, as criações das categorias de “homossexualidade” e “heterossexualidade”²⁰⁹ a fim de perpetuar relações sexuais desiguais e, por fim, as diferenciações espirituais/religiosas as quais sobrepõem matrizes cristãs em relação àquelas não-cristãs²¹⁰.

Descortinado esse contexto abissal de múltiplas assimetrias de poder nos mais variados âmbitos sociais, culturais, políticos, econômicos, raciais/étnicos, sexuais, de gênero e religiosos, rememoro não só o argumento teológico Bolsonarista a partir do meu mineiro Silviano, mas, principalmente, os diversos discursos proferidos pelo Messias colonial-imperialista os quais não nos restam dúvidas a quem esse período histórico (2018-2022) Bolsonarista está a serviço. Não à toa, Silviano explicita em suas falas e escritos que as possibilidades de resistência que sua produção intelectual projeta se destina ao nosso presente e não necessariamente ao passado²¹¹, por isso penso não apenas em um pretérito imperfeito, mas, também, em um presente imperfeito. Esse apontamento se torna ainda mais coerente, em especial, nesse nosso Brasil, quando Silviano explicita que *as formas de sair do armário são muito mais amplas do que se pensa, pois significam, de alguma forma, não ter vergonha de ser bicha, negro ou negra, travesti, indígena ou ter qualquer outra diferença e se mostrar enquanto tal*²¹².

²⁰⁵ MIGNOLO. Colonialidade, p. 10.

²⁰⁶ MIGNOLO. Colonialidade, p. 11.

²⁰⁷ MIGNOLO. Colonialidade, p. 11.

²⁰⁸ MIGNOLO. Colonialidade, p. 11.

²⁰⁹ MIGNOLO. Colonialidade, p. 11.

²¹⁰ MIGNOLO. Colonialidade, p. 11.

²¹¹ SANTIAGO. ‘Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución’, s/p.

²¹² SANTIAGO. ‘Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución’, s/p.

Aproximando os termos de Silviano à gramática da descolonialidade e, por extensão, aos conceitos críticos biográficos fronteiriços que abalizam este trabalho, entrevejo que ao Bolsonaro afirmar “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, tal qual exposto pelo seu *slogan* outrora reproduzido, perfila-se, de maneira explícita aos meus olhos de pesquisador fronteiriço, a crença teológica, salvífica e pseudo messiânica de que existe um único espaço de experiência²¹³ endossado por um único horizonte de expectativas²¹⁴ que corrobora a lógica colonial/moderna de que *isso é benéfico para todos*²¹⁵. Em termos específicos no que convém ao Bolsonarismo, desenha-se o viés pulsante do pensamento abissal de que há uma única diretriz possível a ser seguida e que essa está acima de qualquer coisa.

Em suma, essa abstração que se quer universal de um *Deus Bolsonarista* e, por extensão, todos os múltiplos nós-históricos estruturais que essa condição carrega consigo são os fios condutores de um (des)governo que se direciona *apenas* aos seus seguidores e defensores. Ou seja, pessoas não-cristãs, por exemplo, não possuem, por vias desse paradigma teológico e colonial, lugar de direito no âmbito do suposto tecido democrático e social que vem se degradando desde 2016. Para além disso, tendo em mente que o argumento teológico cristão, principalmente, católico e neopentecostal, foi e continua sendo o principal norteador dos processos colonizatórios e, de alguma forma, da matriz colonial de poder que ainda impera no mundo e no Brasil, a nós, homossexuais, aos negros e negras, indígenas, não-cristãos etc. só resto o expurgo e a invisibilidade da exterioridade.

A exemplo dessa premissa colonial de um *Deus Bolsonarista* acima de todos, Silviano, em “Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución” (2019), menciona dois fatos políticos que ocorreram em detrimento à perseguição Bolsonarista a esses sujeitos racializados, em específico, no que tange à sub-humanização pelo crivo da sexualidade. Os exemplos discutidos pelo meu mineiro são referentes à Marielle Franco e a Jean Wyllys²¹⁶, sendo essas duas figuras

²¹³ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 120.

²¹⁴ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 120.

²¹⁵ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 120.

²¹⁶ SANTIAGO. ‘Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución’, s/p.

políticas e dissidentes sexuais as quais, de formas distintas, foram perseguidas pela teologia Bolsonarista e suas práticas abissais de racialização. Em 2018, Marielle e seu motorista foram assassinados a sangue frio, enquanto, em 2019, Jean foi obrigado a se exiliar, tendo em vista as ameaças que colocavam em risco não só sua integridade física, mas, primordialmente, sua vida.

Nesse sentido, Silviano, no que convém aos políticos citados, elabora justamente esse lugar de inconveniência²¹⁷ política e sexual a qual ambos ocupavam, sendo ela bissexual e ele *gay*. O que quero dizer nos termos da crítica biográfica fronteira é, de maneira contumaz, que a formulação teológica do Bolsonarismo, “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, carrega em sua gênese e organização interna aquilo que descolonialmente empreendemos enquanto o jogo colonial entre egopolítica e teopolítica. Ou seja, a nós, corpos da exterioridade, fronteirços, habitando os entre-lugares da (sobre)vivência, restamos apenas a opção crítica de não só resistir, mas, primordialmente, re-existir²¹⁸. Isso implica aprender a desaprender para re-aprender²¹⁹ todo o argumento teológico o qual o Bolsonarismo vem apregoando por essas terras desde seu surgimento, ascensão e enraizamento social.

Escre(vi)ver a partir da condição geoistórico e epistemológica fronteira, habitando uma corpo-política sexual dissidente e, de maneira não menos importante, pensando com base em uma teorização de matiz crítico biográfico fronteira implica, nesse Brasil (des)governado pela imagem de um *Deus Bolsonarista*, o lugar da inconveniência²²⁰ proferido por Silviano nos múltiplos âmbitos que minha existência permeia. À maneira de Marielle, Jean e Silviano e aquilatado em uma proposta civil-epistêmica de re-existência²²¹, desvelo essa lógica colonial imperante no Brasil Bolsonarista a fim de pensar em possibilidades pluriversais de futuros igualitários, sendo esses as possibilidades mais distantes de tudo o que o (des)governo em curso vem descortinando nos

²¹⁷ SANTIAGO. ‘Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución’, s/p.

²¹⁸ MIGNOLO. Desafios decoloniais hoje, p. 31.

²¹⁹ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 305.

²²⁰ SANTIAGO. ‘Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución’, s/p.

²²¹ MIGNOLO. Desafios decoloniais hoje, p. 31.

últimos anos. Há que se pensar em um conceito de país em que figuras políticas mulheres, negras, periféricas e sexualmente dissidentes não sejam assassinadas, tampouco que políticos *gays* precisem se exilar para sobreviver.

Atravessado pela problematização da *práxis* colonial hegemônica reproduzida por Bolsonaro e seus templários, trago à tona novamente alguns discursos realizados pelo atual presidente no intuito de, a partir da exposição do meu Silvano sobre a inconveniência²²² do/no (des)governante, descortinar a política de morte que circunda nosso espaço-tempo do presente. No ano de 1999, em entrevista à TV Bandeirantes²²³, o dito Messias afirmou que “[...] para resolver os problemas do Brasil só matando 30 mil.”²²⁴, além disso, defendeu a proposta de que fechassem o Congresso Nacional²²⁵ e incentivou o início de uma guerra civil ensejando, nas suas palavras, executar um trabalho que o regime militar não fez²²⁶. E, não sendo suficiente, ainda pleiteou a ideia de que o primeiro alvo a ser executado²²⁷ haveria de ser o presidente da República da época afirmando que “Começando com FHC [Fernando Henrique Cardoso]. Não deixar ele de fora não. Matando!”²²⁸ e continuou “Vão morrer alguns inocentes. Tudo bem. É assim mesmo, em tudo quanto é guerra morre inocente.”²²⁹.

Transcorridos quase vinte anos dessas declarações aportadas na morte enquanto exercício do político, às vésperas das eleições de 2018, mais precisamente uma semana antes de sua vitória iminente, Bolsonaro discursava em transmissão para manifestantes reunidos na Avenida Paulista em São Paulo²³⁰ reverberando um cerne ideológico semelhante ao do proferido em 1999 à TV

²²² SANTIAGO. ‘Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución’, s/p.

²²³ SILVA. Dentro do pesadelo, p. 28.

²²⁴ BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 28.

²²⁵ BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 28.

²²⁶ BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 28.

²²⁷ BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 28.

²²⁸ BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 28.

²²⁹ BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 28.

²³⁰ SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

Bandeirantes²³¹. Isto é, direcionado à perseguição, à violência e ao expurgo como arma de dominação e manutenção do poder em âmbito nacional. No momento referendado (2018), Bolsonaro afirmou, dentre diversos outros absurdos, falas como “Lula, você vai apodrecer na cadeia.”²³², “A faxina agora será mais ampla.”²³³, “Será uma limpeza nunca vista na história do Brasil.”²³⁴, “Esses marginais vermelhos serão banidos de nossa pátria.”²³⁵, “Vocês verão umas Forças Armadas ativa.”²³⁶, “Bandidos do MST, bandidos do MTST, as ações de vocês serão tipificadas como terrorismo.”²³⁷, “Petralhada, vai tudo pra ponta de praia”²³⁸ e “O Brasil não será motivo de chacota junto ao mundo.”²⁴⁰.

Na esteira do exposto através da retórica de morte, reacionária e povoada pelas polarizações das linhas abissais²⁴¹, concebo que no Bolsonarismo tudo transpira, alimenta e replica o ódio²⁴² se assemelhando à última potência com regimes autoritários, ainda que no seio de uma dita “democracia” que se pretende ser realmente efetiva, mesmo que não o seja em sua totalidade. Nessa seara, os elementos virulentos citados, *faxina*, *limpeza*, *marginais*, *banidos*, *apodrecer*,

²³¹ SILVA. Dentro do pesadelo, p. 28.

²³² BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

²³³ BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

²³⁴ BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

²³⁵ BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

²³⁶ BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

²³⁷ BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

²³⁸ De acordo com o jornalista Fernando de Barros e Silva, “ponta de praia” era o nome dado ao lugar localizado no Rio de Janeiro utilizado para desovar os cadáveres de todos aqueles que se opunham e, por extensão, ofereciam re-existência à ditadura militar iniciada a partir do golpe de 1964. SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

²³⁹ BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

²⁴⁰ BOLSONARO *apud* SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

²⁴¹ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 34.

²⁴² SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

*bandidos, petralhada*²⁴³ etc., carregam e evocam em sua significação o lugar moderno/colonial hegemônico de que o dito Messias não discursa tal qual um candidato, à época, à presidência da República, mas, sim, enquanto um *torturador que hoje governa como miliciano, não um estadista*²⁴⁴. Nesse intento, só posso des-ler as celeumas do meu espaço-tempo, à maneira que aqui venho delineando assentado na crítica biográfica fronteira, se o fizer a partir da perspectiva da fronteira²⁴⁵ de que não há apenas uma verdade, quicá universalidade²⁴⁶, política ou não, mas projetos, cosmologias e sensibilidades de mundos pluriversais²⁴⁷ que contemplem as multiplicidades de existências por essas terras tupiniquins.

No bojo dessa formulação *outra* está o empreendimento crítico proferido por Juliano Garcia Pessanha de que a *teoria é um sintoma do homem*²⁴⁸. Descolonialmente, vou além, não só a teorização é o meu sintoma de homem que escre(vi)ve a partir de um corpo homo-biográfico e à luz de uma fronteira-sul que é tanto geoistórica quanto epistemológica, mas, hoje, a partir da tese conceitual que desenvolvo, percebo que a política é um sintoma da realidade a qual estou inserido e que me atravessa cotidianamente, como ignorá-la? Em suma, há um presente e um passado imperfeitos que me tomam de sobressalto despertando em mim e na minha relação crítica com Silviano uma revolta sociopolítica e um desejo de conter a degradação democrática que vem se desenhando frente aos meus olhos desde o golpe sofrido por Dilma Rousseff, passando pela prisão inconstitucional de Lula em 2018 e, na sequência, com a vitória do Bolsonarismo (2018). Ao meu fazer epistemológico, só resta re-existência²⁴⁹ em relação a esses paradigmas de matiz hegemônico apregoados na premissa basilar do

²⁴³ SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

²⁴⁴ SILVA. Dentro do pesadelo, p. 29.

²⁴⁵ GROSFUGUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais, p. 457.

²⁴⁶ GROSFUGUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais, p. 457.

²⁴⁷ GROSFUGUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais, p. 457.

²⁴⁸ PESSANHA. *Ignorância do sempre*, p. 105.

²⁴⁹ MIGNOLO. Desafios decoloniais hoje, p. 31.

Bolsonarismo de que *seu Deus colonial* e suas leis ego e teopolíticas estariam acima de qualquer coisa. Ao pseudo messianismo explicitado, só posso oferecer re-existência e des-aprendizagem descolonial, nada menos que isso.

Assim sendo, no plano da crítica biográfica fronteiriça e, por extensão, de uma proposta contra-abissal²⁵⁰ atravessada por um paradigma *outro*²⁵¹, de cunho descolonial, entrevejo que os desdobramentos Bolsonaristas em curso no Brasil se direcionam para uma única via: a construção/endorso de linhas abissais²⁵² que (de)marcam lugares legitimados de existência ou de inexistência²⁵³ em múltiplos âmbitos sociais. Esses, por sua vez, são possibilitados pelo que venho teorizando enquanto matriz colonial de poder cujas estruturas hegemônicas sustentam espaços de segurança ou de insegurança àqueles que se posicionam a favor ou contra às políticas atuais, respectivamente – a exemplo do que mencionei em relação à inconveniência política discutida por Silviano a partir de Marielle Franco e de Jean Wyllys.

Partindo desse princípio colonial quase que cartográfico de (de)marcar assimetrias de poder, reafirmo que o Bolsonarismo reverbera a premissa abissal deslindada por Boaventura de Sousa Santos de que *existe um universo deste lado da linha e um outro do lado de lá*²⁵⁴. Com isso, cria-se uma configuração social, política, cultural, econômica, sexual, de gênero, racial, étnica, religiosa, epistêmica etc. em que o lado de lá (o que se entende por assujeitamento ou racialização) se dissipa enquanto realidade possível se transfigurando em inexistência²⁵⁵, ou melhor, produzido enquanto tal através dos paradigmas autoritários dos agentes políticos da matriz colonial de poder, em outra palavras, por meio dos nós histórico-estruturais os quais já discuti a partir de Walter Mignolo. “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, proferido pelo Messias colonial-imperialista, serve-nos exemplarmente para demonstrar como essas

²⁵⁰ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32.

²⁵¹ MIGNOLO. Prefacio a la edición castellana, p. 19.

²⁵² SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32

²⁵³ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32

²⁵⁴ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32

²⁵⁵ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32

premissas abissais vêm operando nesse nosso Brasil do pretérito e, mais do que nunca, presente imperfeitos.

Então, explicito que dentre as múltiplas faces coloniais do Bolsonarismo, sua obsessão por (de)marcar semelhanças-e-diferenças²⁵⁶ acaba por descortinar o conceito abissal de inexistência que não quer dizer outra coisa senão apregoar em nossas carnes de *anthropos* o corolário de que enquanto inexistentes, *não existimos enquanto relevantes ou compreensíveis*²⁵⁷ para o país. Ou melhor, ao sermos tomados pelo chancelar da inexistência, somos excluídos radicalmente das realidades políticas possíveis por pertencemos ao espectro colonial dos “outros”²⁵⁸. Em suma, o que o Bolsonarismo perfila colonialmente é esgotar os campos pluriversais de realidades possíveis obliterando quaisquer formas de co-presenças e se guiando apenas pelo engaste da invisibilidade e da ausência²⁵⁹. Nessa seara, o que a lógica perversa²⁶⁰ do Bolsonarismo faz em território brasileiro é, ideológico-politicamente, distorcer, desfigurar, destruir²⁶¹ e marginalizar²⁶² não só os passados históricos existentes, mas, sobremaneira, nosso

²⁵⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/projetos globais*, p. 278.

²⁵⁷ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32

²⁵⁸ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32

²⁵⁹ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32

²⁶⁰ MIGNOLO. *Desobediência epistémica*, p. 103.

²⁶¹ MIGNOLO. *Desobediência epistémica*, p. 103.

²⁶² No plano da distorção perpetrada por Bolsonaro e seu movimento ideológico, tensiono à problematização deste trabalho crítico biográfico fronteiro o defendido por Walter Mignolo no plano das *fake news*. Para o argentino, as *fake news* mascaram, mantêm e entretêm os paradigmas de controle escondidos pela retórica da modernidade. Com isso, ocorre a coibição de questionamentos tais como os “por quês”, os “o quês” e os “como”; baseado nesse cenário, emerge o que Mignolo conclama de pós-verdade. Essa, por sua vez, convoca o preceito de que em algum momento a verdade seria “verdadeira” e seria desvirtuada pelo enviesamento de preceitos ideológicos hegemônicos. Contudo, sinaliza-se que, intermediado pela perspectiva da colonialidade do pensar, o conceito de verdade na cosmologia ocidental sempre se deu atravessada por um *modus operandi* de encobrimento da colonialidade. Na seara da noção moderna de “verdade”, o intelectual a aloca em duas esferas: primeiro, ao se interconectar com algo que se diz (referencialidade), segundo, se aquilo que foi falado corresponde ou não com a “sinceridade” (o que, verdadeiramente, criaria-se) daquele que afirma determinada questão. Ademais, para Mignolo, no bojo de uma cosmologia que preza como condição *sine qua non* pelas riquezas (e não um bem-

presente fazendo com o que as marcas coloniais, as quais nunca deixaram de existir, continuem sendo reiteradas à exaustão.

De maneira não-coincidente, Silviano afirmou em 2019 em entrevista²⁶³ a um jornal de Buenos Aires que seus escritos se direcionam à possibilidade de resistência às ditaduras do presente e não às do passado como poderia se supor *a priori*. Meu mineiro, ainda que não aportado em uma epistemologia de caráter descolonial, envolve-se de uma compreensão *outra* da realidade imperfeita, enviesada politicamente à direita, que nos cerca. A partir disso, valho-me de suas formulações somadas aos matizes críticos biográficos fronteiriços para conceituar o Brasil pelo plasmar de suas imperfeições pretéritas e, de maneira mais tangível ao hoje, imperfeições do presente. *Grosso modo*, entrevejo que as múltiplas faces do Bolsonarismo descortinam justamente o que Walter Mignolo conclamou de *versão atual do capitalismo, uma globalização neoliberal que não faz outra coisa senão (re)manejar de maneira potente os ideários da matriz colonial de poder*²⁶⁴.

Por isso, só posso dar conta de fazer o que propus em minha tese de doutoramento, se o fizer pela chancela de um pensamento crítico de fronteira²⁶⁵, dado que tal teorização se engasta pelas discussões que atravessam as diferenças coloniais e imperiais²⁶⁶, pois ambas, no Bolsonarismo, compartilham duas faces de uma mesma moeda política abissal. Pensar em futuros brasileiros, então, pressupõe se deter à ideia de que não se pode ensejá-los pelo crivo da manutenção de *apenas um estilo de vida*²⁶⁷, esse é um dos objetivos do Bolsonarismo, há que se prezar, como condição *sine qua non*, em projetos políticos de libertação descolonial²⁶⁸ nos mais diversos âmbitos desse muitos *Brasis* que co-existem à

viver comunal), egopolíticas e as vitórias individuais (descoladas completamente do compartilhamento igualitário com todas as formas de existências humanas ou não), a “verdade” não seria outra coisa que um elemento constitutivo da retórica da modernidade. MIGNOLO. La descolonialidad del vivir y del pensar, p. 30-31.

²⁶³ SANTIAGO. ‘Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución’, s/p.

²⁶⁴ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 102.

²⁶⁵ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 123.

²⁶⁶ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 123.

²⁶⁷ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 125.

²⁶⁸ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 125.

revelia do (des)governo em exercício. Pelo atravessamento de Mignolo, de Silviano e das minhas próprias experiências de pesquisador homossexual e descolonial escre(vi)vendo à luz da fronteira-sul, só posso pensar em futuros que sejam comunais e longínquos às garras hegemônicas das elites que se (auto)proclamaram enquanto as vozes unilaterais de tudo e de todos²⁶⁹.

À maneira que aferiu Mignolo, *já tivemos o suficiente nesses quinhentos anos de história de extremismos político-econômicos*²⁷⁰, contudo, vou além, já experienciamos, a contragosto, não só esses 500 anos de hegemonias coloniais, modernas e imperialistas, mas, sua continuidade através do Bolsonarismo e, a ele, só nos resta o lugar de re-existência²⁷¹ em todas as suas formas possíveis. Já disse e repito: nossos futuros não podem, de maneira alguma, serem pensados à luz das ruínas²⁷² do nosso próprio país. Uma das saídas, talvez, seja nos voltarmos menos para teorias itinerantes hospedadas nos trópicos e mais para as cosmologias e pensamentos indígenas que nos possibilitam horizontes *outros* de futuros pluriversais alocados na contraposição a um modelo universal²⁷³, tal qual o Bolsonarismo vem desenhando por vias de suas ego e teopolíticas (auto)centradas.

Em outras palavras, o que estou afirmando é que as cosmologias dos povos originários podem nos ajudar a aprender a desaprender para re-aprender²⁷⁴ nosso Brasil, meu, de Silviano e de todos os muitos que aqui habitam, abalizados epistêmico-civilmente por *modus operandi e vivendi* de re-existência²⁷⁵. Isto é, futuros brasileiros, sim, no plural, que se pretendam realmente “democráticos”, não-imperiais, não-violentos²⁷⁶ e, de modo primordial, anticoloniais. Naturalizemo-nos através de nossas cosmologias originárias indígenas ao invés de

²⁶⁹ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 125.

²⁷⁰ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 125.

²⁷¹ MIGNOLO. *Desafios decoloniais hoje*, p. 31.

²⁷² MIGNOLO. *Desobediência epistémica*, p. 290.

²⁷³ MIGNOLO; TLOSTANOVA. *Learning to unlearn*, p. 228.

²⁷⁴ MIGNOLO; TLOSTANOVA. *Learning to unlearn*, p. 229.

²⁷⁵ MIGNOLO. *Desafios decoloniais hoje*, p. 31.

²⁷⁶ MIGNOLO; TLOSTANOVA. *Learning to unlearn*, p. 229.

nos modernizarmos por vias de paradigmas coloniais e imperialistas tão caros ao Bolsonarismo. A partir disso, rememoro o empreendido por Silviano: *voltaremos a viver na nação em que sempre vivemos? O país do pretérito imperfeito?*²⁷⁷, mais do que isso, *como desatar os nós?*²⁷⁸. A resposta que ofereço aos questionamentos apostos só pode ser dada pelo crivo de uma perspectiva pós-abissal, fronteiriça e descolonial.

Ou seja, para desatarmos os nós da matriz colonial de poder imperante no Brasil do pretérito/presente imperfeitos, principalmente, pela chancela do Bolsonarismo ascendido e hoje enraizado, precisamos, no bojo de Santos, *aprender que existe o Sul, irmos para o Sul, aprender a partir dele e com ele*²⁷⁹. Isso implica o que explicitarei pela insígnia das cosmologias indígenas, precisamos nos voltar para nós e para os nossos, a exemplo, o que venho fazendo com Silviano desde 2017, pensando minhas próprias sensibilidades homo-biográficas e histórias locais fronteiriças pela relação co-partícipe com um aliado que, de maneira parecida e distinta ao mesmo tempo, compartilha dores e feridas coloniais similares as quais se esparramam em nossas escritas-vivências.

Somado a isso, impõe-se uma teorização de matiz descolonial cujas esferas críticas me permitem trazer à voga epistêmica aquilo que foi expurgado pelos colonialismos imperantes nos trópicos e, em específico, no Brasil de 2022, como as possibilidades de realidades co-existentes descortinadas pela multiplicidade dos pensamentos indígenas. O Sul, em minha teorização entremeada pelo meu mineiro Silviano e suas injunções abertas ao pós-colonial, concebe-se enquanto o *espaço de desafios epistemológicos que angariam explicitar e (tentar) reparar os danos, as marcas e os impactos históricos perfilados pelo capitalismo entremeado pela colonialidade disseminada no planeta dito globalizado*²⁸⁰. Nesse intento, se outrora afirmei aqui que mais do que *a teoria ser um sintoma do homem*²⁸¹, a

²⁷⁷ SANTIAGO. Nó, nós, p. 173.

²⁷⁸ SANTIAGO. Nó, nós, p. 165.

²⁷⁹ SANTOS *apud* MENESES; SANTOS. Introdução, p. 15.

²⁸⁰ SANTOS *apud* MENESES; SANTOS. Introdução, p. 19.

²⁸¹ PESSANHA. *Ignorância do sempre*, p. 105.

política ser um sintoma da minha realidade, agora percebo que *faço teorização para viver e não o contrário*²⁸².

Em termos específicos, só no bojo da minha teorização crítico-biográfica fronteiriço alcunhada no seio da minha tese de doutoramento atravessada por Silviano e pelo nosso Brasil imperfeito, posso dar conta de tentar resolver as demasiadas celeumas que o Bolsonarismo apregooou em mim e em minha revolta civil-epistêmica. Então, *escavo maneiras de com-viver politicamente pelo meu crivo teórico que se quer desprendido das razões políticas*²⁸³ aqui difundidas, em especial, nos termos da lógica Bolsonarista colonial que nos toma de sobressalto diariamente. Volto-me para *tudo aquilo* que as ego e teopolíticas vêm desprezando há muito, isto é, *um mundo de exterioridades cujo espaço resguarda vozes, gentes, línguas e corpos intercorporados e interculturados os quais criam sentires e saberes possibilitados*²⁸⁴ por um paradigma outro de entre-ver o mundo em sua plurilogicidade nos termos das corpo-geo-grafias políticas as quais o colonialismo Bolsonarista angaria obliterar.

Com isso, encaminhando-me para o fim desta reflexão, intento que *tudo aquilo* que é importante para a minha teorização é, por extensão, condição obrigatória da minha própria vida²⁸⁵ homo-biográfica fronteiriça compartilhada há anos com Silviano Santiago no âmbito não só do meu eu-pesquisador escre(vi)vendo a partir da fronteira-sul de Mato Grosso do Sul, mas, de modo essencial, dos meus afetos e desejos de com-viver com um aliado que desobedece, à sua maneira, as políticas coloniais em curso aqui por esses lados. Nesse intento, perco o medo de pensar por mim²⁸⁶ mesmo e cada vez mais me direciono para a re-existência²⁸⁷ ensejando, na medida do que me possível, desatar esses muitos nós que nesses lugares imperfeitos *suleados* foram criados e continuam sendo replicados à exaustão política. Assim, *se para Bolsonaro a Bíblia pesa mais que a*

²⁸² NOLASCO. Ensaio biográfico, p. 02.

²⁸³ NOLASCO. Ensaio biográfico, p. 03.

²⁸⁴ NOLASCO. Ensaio biográfico, p. 03.

²⁸⁵ NOLASCO. Ensaio biográfico, p. 08.

²⁸⁶ NOLASCO. Ensaio biográfico, p. 08.

²⁸⁷ MIGNOLO. Desafios decoloniais hoje, p. 31.

*Constituição*²⁸⁸, para mim, o que se coloca como primazia inegociável é a possibilidade descolonial e pós-abissal de que os futuros brasileiros sejam pensados através de políticas públicas pluriversais e plurilógicas que não mais tornem inexistentes essas *muitas gentes* que co-existem nas fronteiras epistêmicas e geostóricas brasileiras. Para isso, só posso oferecer ao Bolsonarismo contrariedade absoluta.

REFERÊNCIAS

ABIERTA, Democracia. Radicalização e violência bolsonarista marcam campanha no Brasil. 2022. Disponível em: <<https://www.opendemocracy.net/pt/radicalizacao-violencia-bolsonarista-campanha-brasil/>>. Acesso em: 07 ago. 2023.

ALONSO, Angela. A comunidade moral bolsonarista. In: ABRANCHES, Sérgio *et al.* *Democracia em risco?: 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 52-70.

BIGNOTTO, Newton. *O Brasil à procura da democracia: da proclamação da República ao século XXI (1889-2018)*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

BIGNOTTO, Newton; LAGO, Miguel; STARLING, Heloisa M. Introdução. In: BIGNOTTO, Newton; LAGO, Miguel; STARLING, Heloisa M. *Linguagem da destruição: a democracia brasileira em crise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 07-18.

BRUM, Eliane. Bolsonaro é mito, sim. 2021. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/opiniao/2021-07-07/bolsonaro-e-mito-sim.html>>. Acesso em: 07 ago. 2023.

CAPITAL, Carta. Bolsonaro em 25 frases polêmicas. 2018. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>>. Acesso em: 05 jun. 2022.

CONJUGAÇÃO. Pretérito imperfeito do indicativo. Disponível em: <<https://www.conjugacao.com.br/preterito-imperfeito-do-indicativo/>>. Acesso em: 05 jun. 2022.

²⁸⁸ SANTIAGO. ‘Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución’, s/p.

FONSECA, Caue; PITOMBO, João Pedro. Violência escala em atos bolsonaristas, e autoridades apuram terrorismo. 2022a. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2022/11/23/interna_politica,1424594/violencia-escala-em-atos-bolsonaristas-e-autoridades-apuram-terrorismo.shtml>. Acesso em: 07 ago. 2023.

FONSECA, Caue; PITOMBO, João Pedro. Violência em manifestações cria ‘curto-circuito’ na base de Bolsonaro. 2022b. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2022/11/28/interna_politica,1426654/violencia-em-manifestacoes-cria-curto-circuito-na-base-de-bolsonaro.shtml>. Acesso em: 07 ago. 2023.

G1. Jair Bolsonaro é eleito presidente com 57,8 milhões de votos. 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/apuracao/presidente.ghtml>>. Acesso em: 07 jul. 2023.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 455-491.

LAGO, Miguel. Como explicar a resiliência de Bolsonaro? In: BIGNOTTO, Newton; LAGO, Miguel; STARLING, Heloisa M. *Linguagem da destruição: a democracia brasileira em crise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 19-69.

MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução. In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 15-27.

MIGNOLO, Walter. Prefacio de la edición castellana: un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. In: MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal Sa, 2003, p. 19-60.

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

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. 2008. Disponível em: <http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2022.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter; TLOSTANOVA, Madiva V. *Learning to unlearn: decolonial reflections from Eurasia and the Americas*. Columbus: Ohio State University Press, 2012.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. 2017a. Disponível em: <<https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/772/645>>. Acesso em: 05 jun. 2022.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. 2017b. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S010269092017000200507&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 05 jun. 2022.

MIGNOLO, Walter. La descolonialidad del vivir y del pensar: desprendimiento, reconstitución epistemológica y horizonte histórico de sentido. In: QUIJANO, Aníbal. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019, p. 11-45.

NOLASCO, Edgar César. Por uma gramática pedagógica da fronteira-sul. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/9688>>. Acesso em: 05 jun. 2022.

NOLASCO, Edgar César. Ensaio biográfico: podemos fazer teori(a)zação da fronteira-sul?. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/13019>>. Acesso em: 05 jun. 2022.

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

PESSANHA, Juliano Garcia. *Ignorância do sempre*. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

PESSANHA, Juliano Garcia. *Recusa do não-lugar*. São Paulo: UBU Editora, 2018.

SANTIAGO, Silviano. “Para Bolsonaro la Biblia pesa más que la Constitución”. [Entrevista concedida a Adrián Melo]. *Resumen latinoamericano: la otra cara de las noticias de América y el tercer mundo*, Buenos Aires, s/p, 20 jul. 2019.

SANTIAGO, Silviano. Nó, nós. In: *Revista Electra*. n. 8. Porto: Fundação EDP, 2020, p. 164-173.

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

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Quando o fim é também o começo: nossos fantasmas do presente. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 223-237.

SILVA, Fernando de Barros e. Dentro do pesadelo. In: *Revista Piauí*. ed. 164, ano 14. Rio de Janeiro: Editora Alvinegra, p. 26-29.

SOLANO, Esther. A bolsonarização do Brasil. In: ABRANCHES, Sérgio *et al.* *Democracia em risco?: 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 307-321.

STARLING, Heloisa M. Brasil, país do passado. In: BIGNOTTO, Newton; LAGO, Miguel; STARLING, Heloisa M. *Linguagem da destruição: a democracia brasileira em crise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 70-119.

Artigo Recebido em: 08 de agosto 2023.

Artigo Aprovado em: 05 de outubro de 2023.

170



TERRITÓRIO ANCESTRAL E O LINDÔ: práticas culturais no Quilombo Cocalinho em Santa Fé do Araguaia (TO)

ANCESTRAL TERRITORY AND LINDÔ: cultural practices in the Cocalinho Quilombo in Santa Fé do Araguaia (TO)

TERRITORIO ANCESTRAL Y LINDÔ: prácticas culturales en el Quilombo Cocalinho en Santa Fé de Araguaia (TO)

Rejane Cleide Medeiros de Almeida¹ & Josione Pereira da Silveira²

Resumo: O Quilombo Cocalinho é reconhecido como quilombo desde o ano de 2006; todavia, apesar deste reconhecimento, a comunidade, em 2023, ainda não possui a demarcação do seu território de forma oficializada. O presente texto aborda os antecedentes históricos da territorialização do quilombo Cocalinho a partir de narrativas de moradores considerados guardiões dos seus saberes ancestrais. O texto relata e descreve a dança do lindô analisando suas características e o cancionário a partir de relatos orais. Este texto é fruto das discussões e resultados da pesquisa de mestrado intitulada *Lindô e Pagode: Saberes Ancestrais da Comunidade Quilombola Cocalinho em Santa Fé do Araguaia/TO*; essa pesquisa que ainda se encontra em

¹ Professora do Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT) da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6357708608591766>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4054-0402>. Email: rejmedeiros@uft.edu.br.

² Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT) da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6798672937787455>. ORCID: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0001-8566-2860>. Email: josionesilveira@hotmail.com.

desenvolvimento. A metodologia da história oral foi desenvolvida a partir de diálogos com autores que versam sobre a temática proposta. Em respeito aos interlocutores, as narrativas dos entrevistados foram transcritas a partir de seus próprios costumes linguísticos. Os resultados apontam que o território ancestral vem, ao longo dos anos, sendo invadido por produtores do agronegócio, o que impacta na qualidade de vida dos moradores. O quilombo Cocalinho vem lutando para o reconhecimento e a demarcação de seu território por parte do Estado brasileiro para, assim, manter viva suas tradições ligadas às suas ancestralidades, como o caso da dança do lindô, afinal, é no território que as identidades são fortalecidas.

Palavras-chave: Território quilombola. Quilombo Cocalinho. Dança do lindô. Ancestralidade.

Abstract: Quilombo Cocalinho has been recognized as a quilombo since 2006; however, despite this recognition, the community, in 2023, still does not have the official demarcation of its territory. The present text addresses the historical antecedents of the territorialization of the Cocalinho Quilombo from the narratives of residents considered guardians of the ancestral knowledge of the Cocalinho Quilombo. The text relates and describes the lindô dance, analyzing its characteristics and the songbook based on oral reports. This text is the result of discussions and results of the master's research entitled “Lindô and Pagode: Ancestral Knowledge of the Cocalinho Quilombola Community in Santa Fé do Araguaia-TO”, research that is still in development. The methodology is oral history and was developed from dialogues with authors who deal with the proposed theme. Out of respect for the interlocutors, the interviewees' narratives were transcribed from their own linguistic customs. The results indicate that the ancestral territory has been invaded by agribusiness producers over the years, which impact on the quality of life of the residents. The Quilombo Cocalinho has been fighting for the recognition and demarcation of its territory by the Brazilian State and thus keeping alive its traditions linked to its ancestry, such as the lindô dance, after all, it is in the territory that identities are strengthened.

Keywords: Quilombola territory. Cocalinho Quilombo. Lindô dance. Ancestry

Resumen: El Quilombo Cocalinho es reconocido como quilombo desde el año 2006; sin embargo, a pesar de este reconocimiento, la comunidad, en 2023, aún no posee la demarcación de su territorio de forma oficializada. El presente texto aborda los antecedentes históricos de la territorialización del quilombo Cocalinho a partir de narrativas de pobladores considerados guardianes de los respectivos saberes ancestrales. Este texto — que relata y describe la danza del lindô analizando sus características y el cancionero a partir de relatos orales — es fruto de las discusiones y de los resultados de la investigación de maestría *Lindô y Pagoda: Saberes Ancestrales de la Comunidad Quilombola Cocalinho en Santa Fe de Araguaia-TO*. Esa investigación todavía se encuentra en desarrollo. La metodología es la historia oral, que fue desarrollada a partir de diálogos con autores que versan sobre la temática propuesta. En respeto a los interlocutores, las narrativas de los entrevistados fueron transcritas a partir de sus propias costumbres lingüísticas. Los resultados apuntan que el territorio ancestral viene, a lo largo de los años, siendo invadido por productores del agronegocio, lo que impacta la calidad de vida de los

pobladores. El quilombo Cocalinho sigue luchando para el reconocimiento y la demarcación de su territorio por parte del Estado brasileño para mantener viva las tradiciones ligadas a sus ancestralidades, como el caso de la danza del lindó, al final es en el territorio que las identidades son fortalecidas.

Palabras clave: Território quilombola. Quilombo Cocalinho. Danza del lindó. Ancestralidad.

INTRODUÇÃO

Sempre nos divertia na minha infância jogando uma bolinha. Era um forrozin aqui acolá e o lindô também. Esse lindô foi passado de papai pra fio [...]. Eu achava bom demais. Nos meus 15 e 16 anos não perdia um forró [...]. Hoje eu me sinto bem demais, num sabe. Sou feliz aqui. Aqui que eu nasci e me criei. Construí minha família aqui, também. [...] eu acho bom demais aqui e tenho um amor pelo Cocalinho.

Aleriano Pereira da Silva, 2022.

A comunidade quilombola Cocalinho, localizada na cidade de Santa Fé do Araguaia, no norte do estado do Tocantins, teve sua gênese a partir dos processos migratórios nas décadas de 1950 e 1960. O nome Cocalinho ou Cocalim é dado pelos primeiros moradores da comunidade em referência à enorme quantidade de palmeiras babaçu que eram muito abundantes no passado. Mas, na atualidade, há poucos exemplares por conta dos desmatamentos causados principalmente pelos grandes empreendimentos capitalistas na região.

Figura 1 - Alguns dos poucos exemplares atuais da palmeira babaçu que circulam o quilombo Cocalinho em meio ao pasto e cercas de uma das fazendas que circulam a comunidade.



Fonte: Josione Pereira da Silveira, 2023.

Dos babaçuais que circulavam à comunidade quilombola Cocalinho, os moradores utilizavam as castanhas como alimento; com as palhas, cobriam suas casas. Além das palhas da palmeira babaçu os moradores antigos também utilizavam cavacos de madeira para cobrir suas moradias.

Antigos moradores contam que, em períodos de estiagem, algumas vezes as casas cobertas de palha pegavam fogo. Na atualidade, a grande maioria das casas é construída de tijolos e coberta por telhas; são poucas as casas feitas de taipas cobertas de folhas de babaçu ou louro.

Com o reconhecimento oficial do quilombo Cocalinho, a comunidade, por meio de convênios e políticas públicas, passa a ter uma melhor estrutura nas residências a partir do projeto habitacional do programa nacional de habilitação rural. Ainda com o reconhecimento, a comunidade Cocalinho pôde adquirir recursos para a construção do Centro Cultural com espaço para o funcionamento do escritório da associação dos moradores. A associação dos moradores da comunidade Cocalinho discute e delibera a respeito das questões burocráticas do quilombo. Para se associar, a exigência é que todos sejam quilombolas pertencentes ou residentes do quilombo Cocalinho.

No centro cultural da comunidade Cocalinho também são realizadas reuniões da associação e cursos de capacitações para os moradores do quilombo. É o espaço onde acontecem os eventos culturais na comunidade em datas específicas, como as celebrações do Dia da Consciência Negra,³ que é festejado com várias apresentações culturais da comunidade, como rodas de capoeira, místicas, apresentações de grupos musicais, dança do lindô e outras práticas culturais.

³ O Dia da Consciência Negra, instituído oficialmente pela Lei nº 12.519 de 10 de novembro de 2011, tornou-se uma data para lembrar a luta dos negros brasileiros contra a opressão, o preconceito e a luta por direitos. A data escolhida (20 de novembro) é em alusão à morte de Zumbi líder do Quilombo Palmares que foi assassinado pelas forças hegemônicas em 20 de novembro de 1695.

Figura 2 - Centro Cultural da comunidade Cocalinho

175

Fonte: Josione Pereira da Silveira, 2021.

COMUNIDADE QUILOMBOLA COCALINHO: antecedentes históricos

Neto (2001) comenta que a ocupação do chamado norte goiano por povos não indígenas data se do final do século XVI ao início do século XVII; isso ocorre a partir do interesse dos jesuítas em catequisar indígenas e do interesse dos bandeirantes em explorar regiões distantes do Centro-Sul do Brasil. Durante esse período, esses exploradores utilizavam-se das águas do Rio Araguaia e do Rio Tocantins para chegarem na região do Bico do Papagaio.

As migrações que povoaram a região da comunidade quilombola Cocalinho partiram dos estados do Piauí, Maranhão e Ceará em direção ao então chamado norte goiano em busca de terras devolutas. Os romeiros acreditavam que nessa região remota do Brasil havia grandes extensões de terras férteis onde poderiam plantar e colher sem as interferências ocasionadas por longas e severas secas

muito recorrentes no Piauí e em partes do Maranhão. Essas migrações tinham também em sua essência o aspecto místico-religioso. Eram descendentes de escravos que sonhavam em encontrar melhores condições para plantio de roças e praticar sua cultura sem interferências e perseguições aos seus costumes ancestrais.

Em alusão à promessa de Deus a Abraão, descrita no livro de Gênesis, em que Deus diz: “[...] sai de sua terra, da tua parentela e da casa do teu pai para a terra que eu te mostrarei” (Gênesis 12: 01), a romeira beata Antônia Barros, convencida de suas visões e sonhos, alude outros romeiros a iniciarem uma jornada em busca da tão sonhada terra que apontava para a região do norte goiano na divisa com o estado do Pará. Acreditava-se que lá havia uma terra onde tudo que se plantava se colhia. Nas visões da beata, havia um morro sagrado que demarcava o sonhado território. Com esse pensamento, os romeiros partiam em direção às sonhadas terras férteis, como afirma OLIVEIRA:

A saga dos romeiros do Morro Santo acabou se espalhando por toda região a partir da história da beata Antônia, tornando-se motivo de atração daqueles que, de alguma maneira, tinham relação com o movimento messiânico. Nesse caso, a romaria passa a ser um fator de mobilização, perceptível quando observamos a trajetória dos pioneiros da comunidade de Cocalim e a devoção destes em relação ao Padroeiro Padre Cícero Romão Batista. O movimento dos romeiros para a região começou com uma senhora que afirmava ter sido orientada por Padre Cícero Romão Batista do Juazeiro do Norte-CE. Segundo relatos dos moradores, o santo padre teria se comunicado como uma beata que morava na cidade de Filadélfia-TO e dito a ela para ir procurar um Morro Santo, situado próximo ao Rio Araguaia, local onde deveria viver com a sua família. A história da beata Antonia Barros de Sousa, ou Antônia Tapuia, como ficou conhecida na região, espalhou-se por toda a cidade de Filadélfia, divisa da região nordeste do estado do Tocantins com o sudeste do Maranhão. Essa área era predominantemente ocupada por uma população rural que vivia como agregada nas grandes fazendas de gado, como foi demonstrado anteriormente. Eram meeiros, arrendatários e agregados oriundos de um campesinato negro que vivia nas fazendas de gado da região. (2018, p. 140).

Além deste aspecto místico-religioso, os romeiros também se sentiam encorajados a migrar para o então norte goiano por conta dos relatos de viajantes que passavam pela região e levavam notícias sobre as imensas áreas de terras férteis que eram livres de cercamento e livres de secas severas. A remanescente quilombola do Cocalinho (SILVA, 2019, p. 17) comenta sobre os primeiros moradores da comunidade:

Assim que chegaram perceberam que era um lugar bom para viver, porque era rico em água e terra boa para a produção agrícola. Na época a comunidade usou uma área considerável de terras [...]. A produção de cada família a cada ano ocorria em locais diferentes para que a vegetação nativa da terra que recebeu o plantio no ano anterior crescesse novamente. (SILVA, 2019, p. 17).

O que impulsionava a beata Antônia Barros e os romeiros a se direcionarem rumo ao desconhecido Morro Sagrado era uma profecia do Padre Cícero, o qual pregava que, no fim dos tempos, os romeiros deveriam migrar em busca das chamadas “bandeiras verdes” que apontavam para a Amazônia.

Acreditando piamente nessa profecia do santo padre, romeiras e romeiros, liderados pela beata Antônia Barros, iniciam a grande jornada e, ao chegarem na terra prometida — ou seja, na região do morro sagrado — começaram a plantar roças para suas subsistências. Conforme as famílias de romeiros iam chegando no sonhado território, esses migrantes iam se espalhando ao redor do sagrado morro, formando, assim, as comunidades quilombolas Dona Juscelina, Pé do Morro, Baviera e Cocalinho. Neto e Sousa (2022, p. 8) asseveram que:

Essa migração para o Oeste brasileiro em direção à Amazônia oriental antecede a abertura de estradas e a chegada de fazendeiros o que reforça uma das características da profecia da Terra livre para plantar e viver. A romeira Antônia Barros de Sousa com garra e resistência e liderou a missão ao morro para encontrar o Santo Cruzeiro posteriormente conhecido como morro da velha em sua menção, este se localizaria nas bandeiras verdes, guiada por padre Cícero e ela deveria encontrá-lo e ali fixar moradia juntamente com os demais romeiros e romeiras. (NETO e SOUSA, 2022, p. 8).

Os autores ainda asseveram que logo após os migrantes romeiros e romeiras chegarem na região, houve uma repartição das terras para a formação de roças. Paradoxalmente, a partir dos anos de 1960, com a inauguração da rodovia federal BR-153, também conhecida como Belém-Brasília, houve grande migração de latifundiários vindos do Centro-Sul do Brasil com interesses de apropriação destas imensas terras pertencentes ao governo para fins capitalistas.

Figura 3 - O Morro Sagrado ou Morro da Velha. Fotografia tirada a partir da perspectiva do centro da Comunidade Cocalinho.



Fonte: Josione Pereira da Silveira, 2023.

Nas décadas que se seguiram, mais famílias foram chegando à comunidade Cocalinho. Antigos moradores da comunidade relatam que as migrações do Piauí e do Maranhão para a região do Cocalinho não era nada fáceis. As primeiras jornadas migratórias eram realizadas a pé ou no lombo de animais, e esses migrantes enfrentavam imensas dificuldades como falta de alimento, doenças, calor, chuvas intensas etc.

Os migrantes a partir dos anos de 1970 em diante já podiam realizar suas jornadas migratórias por meio de transportes rodoviários com caminhões paus-de-arara e locação de carro e ônibus; todavia, esses migrantes também enfrentavam muitos problemas, como atoleiros e veículos que quebravam por conta do péssimo estado das estradas de terra.

Inicialmente, a comunidade Cocalinho surgiu a partir da chegada de quatro famílias, as quais construíram as primeiras quatro casas da comunidade. Esses primeiros moradores plantavam roças para sua subsistência. Chegaram à região quando ainda não havia estradas. As viagens nesse período eram feitas apenas com o uso de cavalos, jumentos e mulas, onde eram amarrados os jacás para o transporte de alimentos. As jornadas eram realizadas durante o dia e, ao cair da noite, procuravam-se um local para descansar. Os primeiros moradores plantavam arroz, milho, feijão e fava.

QUILOMBOLAS E A QUESTÃO DO TERRITÓRIO: o caso da Comunidade Quilombola Cocalinho

De acordo com o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, o território quilombola consiste em terras ocupadas por remanescentes de quilombo que servem para garantir a subsistência econômica, social e cultural dos quilombolas. Em seu art. 2º, o decreto declara que:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

É no território quilombola onde acontecem as práticas sociais e onde os valores culturais são comungados, o que corrobora o pensamento de Little (2004) quando nos conta que, nos territórios sociais, são encontrados vínculos sociais simbólicos e rituais afirmando o território como um espaço carregado de sentimento e significado. O autor Haesbaert (2021) assevera que os territórios dos povos tradicionais, como os quilombolas, são construídos com abordagens epistêmicas diferentes do modelo eurocêntrico difundido pela ideologia dominante. Não obstante, cada comunidade quilombola tem seus modos próprios de existir dentro de seu território.

O controle sobre a terra se faz grupalmente sendo exercido pela coletividade que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na filiação por parentesco, a missão de valores e de práticas culturais e principalmente da circunstância específica de solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos brancos. (BANDEIRA, 1991, p. 8, *apud* LITTLE, 2004, p. 262).

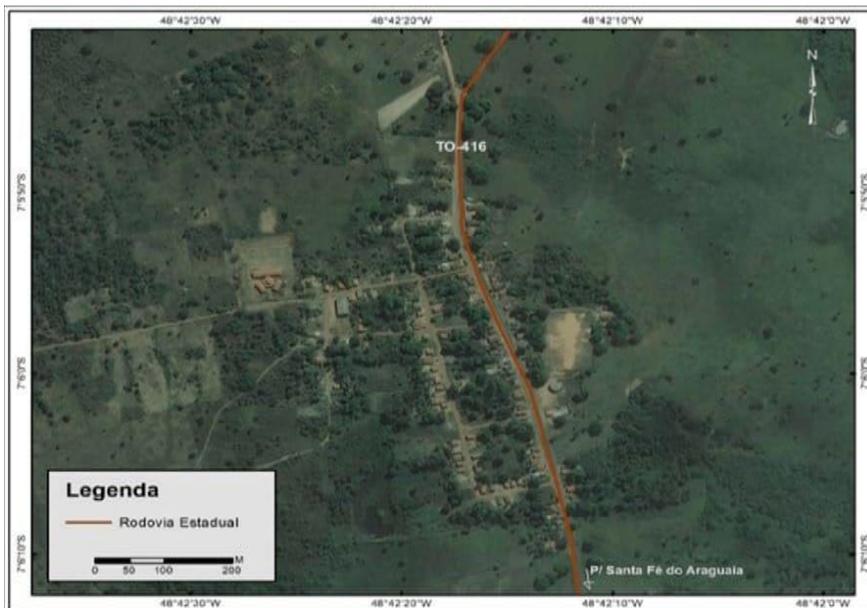
O território quilombola é um território comum a todos os moradores do quilombo onde todos têm acesso aos bens naturais, como córregos, floresta e recursos naturais. Não obstante, Little (2004) nos lembra que cada comunidade quilombola possui regras próprias em relação ao uso dos recursos naturais inseridos no território comum; todavia, o que é produzido dentro do território pode pertencer ao indivíduo que produziu e a sua família. Saquet (2007) salienta que o território é o resultado das ações humanas em uma dada sociedade que demarca e organiza o espaço cultural e economicamente.

Os quilombos surgiram, no Brasil, no período colonial e imperial, sendo um espaço construído por escravos negros africanos e seus descendentes nascidos no

Brasil que fugiam da escravidão. Esses faziam dos quilombos ou mucambos seus espaços de liberdade social, cultural e espiritual. O quilombo de Palmares, por exemplo, chegou a reunir cerca de 20 mil habitantes, tornando-se o maior símbolo de resistência no final do século XVI e durante o século XVII.

Na atualidade, apesar de legislações como o referido Decreto nº 4.887/2003 e o texto constitucional (que reconhece o território quilombola), o que vemos na prática são poucos territórios quilombolas que possuem demarcação oficial. O reconhecimento e a demarcação dos territórios quilombolas são de suma importância para que estes povos tradicionais possam garantir seus modos de existir, suas culturas e suas identidades, o que corrobora o pensamento de Almeida (2008) ao argumentar que a identidade e a cultura são indissociáveis do território.

Mapa 1 - georreferenciado da localização do Quilombo Cocalinho (2020)



Fonte: Imagem do Google Earth. Disponível em https://www.researchgate.net/figure/Figura-3-Imagem-de-satelite-da-area-onde-vive-a-comunidade-de-Cocalinho-Fonte-Google_fig1_347309596

O território da comunidade Cocalinho sofreu grandes alterações no curso da história. Seu território atualmente está reduzido a uma pequena porção onde se encontram as residências dos moradores como mostra o mapa anterior.

A remanescente do quilombo Cocalinho (Silva 2019) comenta que esse quilombo perdeu parte de seu território em conflitos com fazendeiros que circundavam e que circundam a região. Para Silva (2019), ao perder parte do território para o agronegócio, muitos moradores foram embora da comunidade para trabalhar nas cidades por conta da falta de terras para o plantio de roças. Silva (2019) ainda argumenta que a demarcação do território do Cocalinho seria de suma importância para a preservação dos costumes do quilombo. Moradores da comunidade contam que, antigamente, havia muitos espaços para plantar e que o território era um espaço comum a todos os moradores. Dona Doralice, uma pioneira do quilombo Cocalinho, ao caracterizar o território dessa comunidade quilombola, nos conta em entrevista:

Aqui nos arredores era chei de mata. Nós criava porcos no meio da rua. Não tinha gado. Nossa criação só era os porcos. O arroz era plantado nas baixada. Plantava arroz, mandioca, milho, feijão e fava. As roça era feita nas clareiras das mata. Da entrada da comunidade até o centro havia muita mandioca plantada. As roça era feita nas abertura da mata. Tinha muita fartura. A terra era comum. Hoje não tem mais fartura. Só tem pasto e muito pouco babaçu. (DORALICE GOMES DA SILVA, 2022).

A matriarca Dona Doralice ainda nos conta que:

Do outro lado tinha uma mata. Era mata até chegar na fa”zenda Novo Horizonte. [...] Depois que o Antônio Gaiola foi vereador ele abriu a rua de trás. Aqui foi crescendo, mas quando nós chegemo aqui era chei de mato. Tinha um olho d’água aqui embaixo que ainda hoje tem, mas que ninguém bebe mais por conta da encanação feita nas casa. Mas a mata era aqui do lado. Quando chegemo aqui tinha muito babaçu. Nós usava o babaçu para fazer óleo e cobrir as casa com as paias. Do louro nois tirava os cavaco para cobrir algumas casa. Tinha poucas casa coberta de louro, mas a maioria era coberta de paia de babaçu. (DORALICE GOMES DA SILVA, 2022).

EXPRESSIONES CULTURAIS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA COCALINHO: a dança do lindô

A historiografia brasileira pouco deu importância aos costumes culturais ligadas às camadas mais pobres da sociedade. Na história oficial do Brasil, estão ausentes muitas expressões das danças produzidas pelas camadas populares (Brasileiro, 2010). Nossa história é marcada por fortes preconceitos contra as expressões artísticas e culturais, principalmente no que se refere aos afro-descendentes; que o digam as severas perseguições e punições exercidas pelas

forças hegemônicas que perseguiram os negros brasileiros que praticavam a capoeira, as batucadas e que dançavam samba.

Foram mais de 350 anos de escravização do povo negro no Brasil, com reflexos bem nítidos na organização social, política e cultural do país até os dias atuais. Todas as manifestações culturais negras em algum momento da história foram proibidas. A capoeira, o samba e o candomblé foram criminalizados e duramente perseguidos mesmo depois da abolição. A implementação de penitenciárias e manicômios veio para servir aos propósitos de uma política higienista. Mulheres e homens negros foram submetidos a torturas físicas e psicológicas, privados de seus modos de ser e existir, transformados em objetos sexuais, apartados de suas famílias.” (WILLIAM, 2019, p. 42).

Por conta desses preconceitos, poucos são os registros escritos no que se refere às origens das expressões culturais dos chamados povos subalternizados. Estes saberes populares foram e ainda são repassados de geração em geração a partir da oralidade, como é o caso da dança do lindô no quilombo Cocalinho.

As danças tradicionais brasileiras estão intimamente ligadas aos aspectos religiosos, especialmente no que se refere ao sincretismo religioso que mistura os cânones do catolicismo trazido pelas ordens religiosas e as manifestações culturais dos índios e dos afro-brasileiros. Essa mistura de costumes culminou no chamado catolicismo popular. Festas e danças populares no Brasil, como a Festa do Divino, a Súcia⁴, as Festas Juninas, a Folia de Reis e o Lindô são exemplos de festas e danças que têm suas origens no catolicismo popular.

O quilombo Cocalinho traz consigo expressões culturais, tanto materiais como imateriais, herdadas dos ancestrais desde os tempos em que pioneiras e pioneiros do Quilombo ainda viviam no Maranhão e no Piauí. Nos seus relatos, esses pioneiros contam que aprenderam os saberes ancestrais como a prática da dança do lindô observando seus pais dançarem, o que corrobora o pensamento de Hall (2016) quando aborda que a cultura é um conjunto de práticas, produção e trocas de sentidos e significados entre pessoas de uma certa comunidade. Hall ainda comenta que “[...] afirmar que dois indivíduos pertencem à mesma cultura equivale a dizer que eles interpretam o mundo de maneira semelhante.” (p. 20).

⁴ A dança súcia ou suça é uma dança tradicional do estado do Tocantins reconhecida como patrimônio nacional. A súcia é dançada em formato de círculo tal qual a dança do lindô e é muito praticada nos municípios de Natividade e Monte do Carmo.

A dança do lindô está presente em comunidades tradicionais do estado do Tocantins, todavia, é na comunidade quilombola Cocalinho que esta dança tem maior expressividade.

No quilombo Cocalinho, a dança do lindô chegou por intermédio da família da Dona Francisca Maria da Conceição — ou Dona Chica, como é mais conhecida no quilombo. Em entrevista, a dançarina de lindô Aldenora Pereira, filha da Dona Chica, relata:

Foi o meu pai que também trouxe o lindô. Ele apreendeu no Maranhão. Essa dança é do Maranhão. Aí como ele veio pra cá ele já trouxe de lá. Chegou aqui ele passou a ensinar as outras pessoas. Como era uma diversão, aí eles passaram a dançar naqueles grupinhos de pessoa na Semana Santa, às vezes nas noites de lua cheia ou lua bonita. (MARIA ALDENORA PEREIRA DA SILVA, 2022).

De acordo com a quilombola Silva (2019) residente do quilombo Cocalinho, a dança do lindô é a expressão cultural que os moradores mais se sentem lisonjeados de ter na comunidade nos dias atuais; ao contrário de outros saberes culturais do quilombo que se têm perdido ao longo do tempo. Nas palavras do dançarino do lindô, Aleriano da Silva, observamos como essa dança é importante para a comunidade:

O lindô aqui no Cocalim é muito bom. Eu gosto demais do lindô. Pra mim é bom demais ainda mais quando vem gente de fora ou quando nois vai apresentar em outra cidade. A gente parece que vai com mais cuidado pra gente não errar. Sempre falo pros nosso companheiro do nosso grupo: ‘vai ter gente de fora e hoje nós vamo fazer de tudo pra gente não errar. O lindô, se desencabeçar um, todo mundo erra. O porém do lindô, é isso aí. Se o primeiro errar, todo mundo erra. Tem que ter ensaio por obrigação. Ainda mais quando se sai pra fora aí. Aí tem que ensaiar pelo menos duas vez por semana ou uma vez pois se errar um, erra todo mundo [...]. É tudo bem ensaiadinho na hora de começar e na hora de encerrar. (ALERIANO PEREIRA DA SILVA, 2022).

Moradores da comunidade quilombola Cocalinho contam que, nos tempos passados, a dança do lindô era mais praticada na Semana Santa e durante as celebrações do dia do padroeiro. Durante esse período, era mais comum que a prática da dança do lindô estivesse intercalada com os ritos e festejos religiosos, que duravam até a alta madrugada ou mesmo até o raiar do dia do Sábado de Aleluia.

Nois pulava mais na Sexta-Feira Santa. Começava umas nove horas e terminava meia noite porque tinha uma reza que é uma tradição aqui de muitos anos da gente. A reza quando não é na igreja é aqui na casa da mãe. Aí amanhece o dia. Aí a gente

vai até uma hora ou duas horas no lindô e aí para. Daí vamos rezar até amanhecer o dia. (ALERIANO PEREIRA DA SILVA, 2022).

Na comunidade quilombola Cocalinho, há o grupo de lindô infantil e o grupo de lindô dos veteranos. No grupo de lindô dos veteranos é comum ter dançarinos de pouca idade o que corrobora com o pensamento de Antônio Bispo dos Santos (2015) o qual comenta que nas práticas culturais de povos tradicionais não há espaços para hierarquias. As práticas culturais na comunidade Cocalinho são aprendidas pelas gerações mais novas a partir da observação e da prática da oralidade. Crianças e adolescentes aprendem dançar o lindô observando os veteranos dançarem.

O CANCIONEIRO LINDÔ na Comunidade Cocalinho

A dança do lindô é uma dança muito parecida com as antigas brincadeiras de rodas. A dança é realizada a partir da formação de pares — um homem e uma mulher — que, organizados em círculo, dançam, sapateiam e cantam em uníssono o repertório das músicas do lindô. No decorrer da dança, os pares vão andando em círculo e trocando de pares, cantando e dançando alegremente.

As cantigas do lindô têm estreita relação com o território do quilombo Cocalinho, pois o território é um espaço de identificação de seus laços solidários e ajuda mútua (ALMEIDA, (2008). São cantigas que retratam a relação dos moradores com a natureza ao redor; são cantigas que narram, em suas letras, o cotidiano de mulheres e homens do passado e do presente; cantigas que narram as alegrias e tristezas; ritmos pulsantes evidenciados nas batidas fortes e firmes dos pés ao chão, que os lembram da luta pela demarcação do seu território.

A dança do lindô, no quilombo Cocalinho, diferentemente do lindô praticado em outras comunidades no Tocantins e no Maranhão, não possui acompanhamento de instrumentos musicais, como tambores, violões etc. O ritmo das músicas é marcado pelos sapateados fortes dos homens e pelas pisadas das mulheres. Cada música que compõe o imenso repertório do lindô possui letras e melodias diferentes. As letras de cada cantiga são curtas e, por isso, cada cantiga é cantada várias vezes antes de mudar para outra. Durante a dança, todos que estão na roda do lindô cantam em uníssono e, às vezes, uma parte dos brincantes apenas responde ou canta o refrão das cantigas.

A seguir, elencamos algumas cantigas que fazem parte do vasto cancionário da dança do lindô que são entoadas pelos participantes no quilombo Cocalinho.

Cantiga 1
 Pau pereira, Pau pereira
 Faz a sua opinião
 Todo pau flora e cai
 Só o do Pereira não.

Cantiga 2
 Ô Nega malvada tu matou meu gavião
 Ô Nega malvada tu matou meu gavião
 Foi tu nega? Não foi eu não
 Foi eu não
 Foi tu nega que matou meu gavião

Cantiga 3
 O Cajueiro arriba o galho
 Cajueiro abalou
 Deixa meu gado passar
 Que ele vem de muito longe
 Vem do sertão pro Ceará

Cantiga 4
 Eu rodei, rodei
 Rodei pelo laço
 Na fita amarela
 Eu rodei, rodei
 Na fita amarela
 Ô menina me dá um beijo
 Rodei pelo laço
 Que eu te dou o meu amor
 Rodei pelo laço

Cantiga 5
 Casa de palha queima
 Queima, mas não queima
 Se queimar eu boto telha
 Queima, mas não queima

Das cantigas elencadas, destacamos a Cantiga 5 que muito nos lembra das narrativas dos moradores mais antigos do quilombo Cocalinho; esses narram que, no passado, a imensa maioria das casas do quilombo era construída de barro e coberta por cavacos de madeira e palhas da palmeira babaçu. Narram que, no

período de estiagem — entre os meses de junho, julho, agosto e setembro — era muito comum as casas pegarem fogo, o que causava muita tristeza e angústia nos moradores que, com baldes e água, corriam contra o tempo para tentar salvar as residências em chamas.

Entrevistados do grupo do lindô veterano contam que, no passado, os praticantes ou brincantes do lindô tinham, durante a dança, o hábito de improvisar letras e melodias; todavia, relatam que, atualmente, os repentes ou as improvisações quase já não são feitos.

Na época do meu pai vejo diferença é só nas músicas. As músicas têm diferença na época do pessoal mais velho que dançava pois eles eram mais sábios. Na música do lindô eles cantavam verso, eles falavam poemas, e entravam assim tudo na música. Eles faziam repente na mesma hora improvisavam e criavam ali e dava certo. (MARIA ALDENORA PEREIRA DA SILVA, 2022).

Como relatado em linhas anteriores, a dança do lindô já foi mais intensamente praticada no passado e estava muito mais ligada às festas religiosas; todavia, ainda hoje é a principal expressão cultural da comunidade quilombola Cocalinho. Na atualidade, a dança do lindô continua ligada aos festejos religiosos, mas também é praticada em apresentações culturais dentro ou fora da comunidade.

186

DIA DA CONSCIÊNCIA NEGRA NA COMUNIDADE COCALINHO: uma celebração

Na comunidade Cocalinho, o Dia da Consciência Negra é celebrado com muito entusiasmo com eventos culturais organizados pela Associação⁵ dos moradores e a Escola Municipal Emanuel. É uma data celebrada com passeata e apresentações culturais no salão do Centro Cultural onde se destaca o momento da dança do lindô.

⁵ A Associação do Moradores da Comunidade Cocalinho foi criada em 2006 e, segundo contam, atualmente tem cerca de 200 moradores associados. A Associação tem estatuto próprio e atualmente funciona nas dependências do Centro Cultural da comunidade.

Figura 4 - Passeata do Dia da Consciência Negra em 20 de novembro de 2021.



Fonte: Josione Pereira da Silveira, 2021.

Os moradores da comunidade têm o costume de fazer uma passeata para iniciar a celebração; esse é o primeiro ato comemorativo que sempre se inicia por volta das 17h. Os participantes, com o auxílio de um microfone conectado a um carro de som, ao caminhar, cantam canções temáticas que apontam para a exigência ao respeito aos afrodescendentes da comunidade e do Brasil.

Irá chegar um novo dia, um novo céu uma nova terra, um novo mar/ E nesse dia os oprimidos a uma só voz irão cantar/ Na nova terra o negro não vai ter corrente/ Na nova terra o negro, o índio e o mulato, o branco e todos vão comer no mesmo prato.

Durante a passeata do Dia da Consciência Negra do ano de 2021, pelas ruas da comunidade, moradores do quilombo paravam em frente de residências onde prestavam homenagens aos moradores mais antigos considerados guardiões dos saberes ancestrais do quilombo Cocalinho. Uma das homenagens feita pelos caminhantes da passeata foi para a Dona Maria José da Conceição mais conhecida como Mulher do Roque que na ocasião se encontrava sentada em frente à sua casa:

Mulher guerreira. Uma das primeiras mulheres a chegar aqui na comunidade. Matriarca que, por muitas e muitas vezes intercedeu, defendeu essa comunidade através dos seus terços longos. Quantas e quantas vezes que nós jovens reclamávamos que os terços dela era demorado que faltava não acabar. Mas isso, tia, nós só temos a agradecer a senhora [...]. Com 97 anos temos orgulho de ter a senhora aqui na nossa comunidade [...]. (MARIA DO ESPÍRITO SANTO-locutora do evento-, 2021).

Durante a caminhada, os caminhantes também prestaram homenagens ao saudoso Paulo Neves morador da comunidade Cocalinho que, infelizmente, veio a falecer por conta de complicações provenientes da infecção pela covid-19. As celebrações do Dia da Consciência Negra, em 2021, marcaram o retorno das celebrações após um ano sem comemorações por conta da pandemia.

Figura 5 - Grupo de veteranos do lindô dançando na celebração do Dia da Consciência Negra no Centro Cultural da comunidade Cocalinho na noite de 20 de novembro de 2021.



Fonte: Josione Pereira da Silveira, 2021.

O grupo de lindô de veteranos também costuma fazer apresentações em universidades ou em ações culturais em cidades próximas da comunidade Cocalinho, como Santa Fé do Araguaia, Muricilândia, Araguaína e na capital Palmas.

CONSIDERAÇÕES Finais

Pelo que pudemos constatar, o quilombo Cocalinho vem lutando para o reconhecimento e a demarcação de seu território por parte do Estado brasileiro e, assim, manter viva suas tradições ligadas às ancestralidades, como o caso da dança do lindô, afinal, é no território que as identidades são fortalecidas.

A luta pela demarcação do território e a preservação de costumes antigos é uma luta de mulheres e homens do quilombo Cocalinho que almejam o fortalecimento de suas identidades por meio do exercício da cidadania; esses são aspectos de suma importância para que gerações futuras não percam costumes ancestrais.

Percebemos que a comunidade quilombola Cocalinho luta pela preservação de seus saberes e fazeres culturais frente às enormes transformações sociais, econômicas e culturais impostas pelo avanço da globalização, impulsionadas pelas novas tecnologias que vêm mitigando costumes antigos ao longo das últimas décadas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.

BRASILEIRO, L. T. *A dança é uma manifestação artística que tem presença marcante na cultura brasileira*. Campinas: Pró-posições, v. 21, n. 3 (63), p. 135-153, set/dez. 2010.

HAESBAERT, R. *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”*. Buenos Aires: CLACSO, 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/geografares/2120>. Acesso em 27 jan. 2021.

HALL, S. *Cultura e representação*. Organização e Revisão Técnica: Arthur Ituassu. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

LITTLE, P. E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Anuário Antropológico 2002/2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

NETO, A.T. *Os Caminhos de Ontem e de Hoje em direção a Goiás-Tocantins*. Boletim Goiano de Geografia. 21(1): 51-68. jan./jul. 2001.

NETO, M. P.; SOUSA, E. S. *As trajetórias dos/das romeiros/as negros/as e as bandeiras verdes: Missão e romaria no norte do Tocantins*. XX Encontro nacional de geógrafas e geógrafos. Ano: 2022.

OLIVEIRA, G. A. *Pegos a laço: identidade, deslocamento e luta pela terra no quilombo de Cocalinho*. 2018. 261f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp. Marília, 2018.

SANTO, M. E. Discurso durante a passeata em homenagem à matriarca da Comunidade Quilombola do Cocalinho na ocasião da celebração do Dia da Consciência Negra. Santa Fé do Araguaia (TO), 2021.

SAQUET, M. A. *Abordagens e concepções de território*. São Paulo: Expressão popular, 2007.

SILVA, B. A. Nova cartografia social da comunidade quilombola cocalinho-Santa Fé do Araguaia (TO): uma perspectiva a partir da luta e resistência pela demarcação territorial. 2019. TCC (Licenciatura em Educação do Campo-Códigos e Linguagens, Artes e Música) - Universidade Federal do Tocantins, Tocantinópolis/TO, 2019.

SILVA, D. G. Entrevista concedida a Josione Pereira da Silveira. Quilombo Cocalinho, 23 jul. 2022.

SILVA, A. P. da. Entrevista concedida a Josione Pereira da Silveira. Quilombo Cocalinho, em 1 nov. 2022.

SILVA, M. A. P. Entrevista concedida a Josione Pereira da Silveira. Quilombo Cocalinho, em 1 nov. 2022.

WILLIAM, R. *Apropriação cultural*. São Paulo: Pólen, 2019. 208 p. (Feminismos Plurais/coordenação de Djamilá Ribeiro).

Artigo Recebido em: 23 de maio de 2023.

Artigo Aprovado em: 08 de outubro de 2023.



**CORPO FICCIONAL e as marcas da chanchada em *Cine Holliúdy*
(2019)**

**FICTIONAL BODY and the marks of the chanchada in *Cine Holliúdy*
(2019)**

**CUERPO FICTICIO y las marcas de la chanchada en *Cine Holliúdy*
(2019)**

Valéria Amim¹ & Louise Emilie Nascimento Marques Pinto²

Resumo: Diante de perspectivas teóricas sobre a arquitetura política do corpo, compreendemos uma aproximação entre o corpo/personagem ficcional e cinematográfico como constitutivo daquilo que é exterior a obra, bem como a relação da narrativa imagética com os entes fictícios. A verdade se materializa como se as imagens fossem transparentes. Nesse sentido, o corpo que se tornou objeto de análise e sujeito da História tem sua organização respaldada no atravessamento imagético entre a ficção e a realidade. Assim, como funcionam esses corpos cinematográficos? Falamos ou não de um personagem-pessoa? Sagrado e profano, esse corpo, interpelado pelas condições materiais, sujeito a negociações e conflitos, é também revestido por modos e subjetividades determinados. O corpo ficcional tem aqui sua materialidade na chanchada e esta se

¹ Pós-doutora pela Universidade Beira Interior. Doutora em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia. Professora do Programa de Pós-graduação em Letras e professora plena no curso de Comunicação Social – Rádio, TV e Internet, na Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Interações Socioambientais e Linguagens. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8856-1889>. Email: vamim@uesc.br.

² Doutoranda em Letras: Linguagens e Representações, pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Bolsista pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisa em Interações Socioambientais e Linguagens. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0146-3712>. Email: louise_marques@hotmail.com.

estrutura como marca do cinema tipicamente brasileiro. *Cine Holliúdy* (2019) formula uma linguagem metaficcional que retoma a chanchada como estrutura da própria narrativa, o que consideramos como “metachanchada”.

Palavras-chave: Corpo/personagem. Cinema. Chanchada.

Abstract: Faced with theoretical perspectives about the body’s political architecture, we understand an approximation between the body / fictional and cinematographic character as constitutive of what is external to the work, as well as the relationship of the imagery narrative with the fictitious beings. The truth materializes as if the images were transparent. In that regard, the body that has become object of analysis and subject of the History has its organization supported by the crossing of images between fiction and reality. Thus, how do these cinematographic bodies work? Are we talking about a character-person or not? Sacred and profane, this body is crossed by the material conditions, subject to negotiations and conflicts, also covered by determined modes and subjectivities. The fictional body has here its materiality in the “chanchada” which is structured as a characteristic of typically Brazilian cinema. *Cine Holliúdy* (2019) formulates a metafictional language that retakes the “chanchada” as a structure of the narrative itself, which we consider as “metachanchada”.

Keywords: Body/character. Cinema. Chanchada.

192

Resumen: Frente a perspectivas teóricas sobre la arquitectura política del cuerpo, comprendemos una aproximación entre el cuerpo/personaje ficticio y cinematográfico como constitutivo de lo que es exterior a la obra, así como la relación de la narrativa imagética con las entidades ficticias. La verdad se materializa como si las imágenes fueran transparentes. En este aspecto, el cuerpo que se convirtió en objeto de análisis y sujeto de la Historia, tiene su organización apoyada en el atravesamiento imagético entre la ficción y la realidad. De tal manera, ¿cómo funcionan estos cuerpos cinematográficos? ¿Estamos hablando de una persona-personaje o no? Sagrado y profano, este cuerpo interpelado por las condiciones materiales, sujeto a negociaciones y conflictos, también está revestido por modos y subjetividades determinados. El cuerpo ficticio tiene su materialidad en la chanchada y esto se estructura como una marca del cine típicamente brasileño. Por lo tanto, *Cine Holliúdy* (2019) formula un lenguaje metaficcional que retoma la chanchada como estructura de la narrativa misma, lo que consideramos como “metachanchada”.

Palabras clave: Cuerpo/personaje. Cine. Chanchada.

INTRODUÇÃO

As linhas a seguir trazem à tona os rastros históricos e culturais que direcionam os sentidos da imagem cinematográfico e constituem o corpo

ficcional. Falamos de um corpo social que é contruído a partir da dicotomia entre sagrado e profano, um corpo cristianizado, e dessa forma, o bom e o mau ganham forma, estilo e estrutura. Assim, o que se impõe é a teia imagética, esse emaranhado que se descortina na escrita ficcional no entremeio do corpo no e do cinema.

Nossa análise permeia o corpo em sua contextualização histórica, em sua estrutura de “carne e osso”, mas na condição de performace, na possibilidade de ser personagem, ou seja, ser de outra forma. A dinâmica perpassa pela condição da linguagem de metaforizar, são as posições desses personagens na narrativa imagética, enquanto corpos falantes/corpos ficcionais no jogo entre as estruturas que permanecem e podem se distanciar das dos efeitos heteronormativos. À luz da heterodivisão, a mocinha e o príncipe são, na chanchada, passíveis da adaptação zombeteira.

(BREVE) HISTÓRIA do corpo

O corpo, esse objeto de controle, dominação e tensão, marca sua entrada como objeto de análise e sujeito da História, de forma religiosa (cristã) e ambivalente. De um lado temos o corpo sagrado, glorificado e devoto; do outro, o corpo pecador, temível e aliciador – principalmente quando se formula sobre o corpo feminino. O cristianismo, em sua eterna dicotomia entre Deus e o Diabo, constitui os corpos como objeto de enobrecimento/harmonia ou de menosprezo/desordem.

Corpo sagrado e profano, o que se coloca no centro da estrutura discursiva é o corpo/imagem de Cristo. Salvador flagelado, sujeito de renúncias, dor, sofrimento e castigo. Um corpo santo é imposto a tormentas. Constrói-se, com isso, uma “catequização” dos (in)fiéis por meio da representação imagética. A imagem se estrutura como se a verdade fosse evidente. Nesse sentido, “o corpo de Cristo está no centro da mensagem cristã, e o cristianismo é a única religião na qual Deus se inscreveu na história tomando forma humana: a religião do Deus encarnado” (GÉLIS, 2009, p. 23). E assim se fez o corpo/imagem/carne.

O que está posto nesse movimento de dominação e correção do corpo, que tem como referência a harmonia e o posterior castigo ao corpo em pecado de Adão e Eva, se refere

Ao “desprezo do corpo”, ocasião e lugar do pecado, pode-se acrescentar também sua negação pura e simples enquanto realidade concreta: a alegorização do corpo, sublimado como imagem do “corpo da Igreja”, talvez não seja mais do que uma forma de recusa do corpo real (SCHMITT, 1995, p. 147-148).

Todo esse sistema de repulsa ao corpo impõe uma estrutura entre o visível e invisível, o que pode ou não ser visto no (do) corpo. Esse jogo de tensão determina as regras do pudor, que implicam sobre a nudez e, conseqüentemente, sobre a higiene. Banhos nunca foram ações de grande domínio de europeus, no Brasil Colônia e Império, além disso os locais de banho eram espaços coletivos e em tempos de severas restrições sobre o sexo, se tornavam locais de fruição sexual, tal qual as termas romanas. Donzelas, beatas e afins não deviam cair em tentação (DEL PRIORE, 2011).

O pudor excessivo, as proibições “carnais” e o pecado exalando por todos os poros interferem nos banhos e até mesmo no próprio ritual do batismo cristão. Impõe-se a necessidade de tomar banhos com camisolas finas e já não era preciso mergulhar nas águas para ser batizado, bastava ter a cabeça molhada pelo representante de Deus na Terra.

Os primeiros cristãos, indignados com a má frequência, consideravam que uma mulher que fosse aos banhos poderia ser repudiada. O código Justiniano deu respaldo à ação. Concílio após concílio, tentava-se acabar com eles. Proibidos aos religiosos, sobretudo quando jovens, abster-se de banho se tornou sinônimo de santidade. Santa Agnes privou-se deles toda a vida. Ordens monásticas os proibiam aos seus monges. O batismo cristão, antes uma cerimônia comunitária de imersão, transformou-se numa simples aspersão (DEL PRIORE, 2011, p. 19).

As estruturas de dominação, correção e restrição foram (e ainda são) mais severas e rígidas aos corpos femininos. Esse espaço de procriação, que sempre foi resumido o corpo da mulher, impõe também essa estrutura de pecado e tentação ao masculino. Preciado (2014), em seu *Manifesto contrassexual*: práticas subversivas de identidade sexual, propõe questionar o centro como núcleo duro de forma a evidenciar a não-naturalização. Os efeitos dessa “natural” heterodivisão impõe uma assimetria do corpo e a manutenção da sujeição de mulheres.

A natureza humana é um efeito da tecnologia social que reproduz nos corpos, nos espaços e nos discursos a equação natureza = heterossexualidade. O sistema heterossexual é um dispositivo social de produção de feminilidade e masculinidade que opera por divisão e fragmentação do corpo: recorta órgãos e gera zonas de alta intensidade sensitiva e motriz (visual, tátil, olfativa ...) que depois identifica como centros naturais e anatômicos da diferença sexual (PRECIADO, 2014, p. 25).

Os efeitos dessas tecnologias sociais de divisão sexual e gênero impõem normas, limites e o que/como representar, mas, ao mesmo tempo, há breves dobras nessa teia para negociações, conflitos e resistências. Nossa análise, a partir do breve exposto, compreenderá não só os corpos de “carne e osso”, mas os “corpos falantes” da performance ficcional cinematográfica. Assim, como funcionam esses corpos cinematográficos? Falamos ou não de um personagem-pessoa? São algumas considerações que pretendemos (ou não) desenhar na narrativa, a partir também desse emaranhado historiográfico do verbo que se fez imagem.

A PERSONAGEM COMO ser antropomórfico?

Antes do delineamento a respeito da estrutura do corpo/personagem ficcional, é necessário compreendermos a escrita cinematográfica/televisiva que permite ao espectador a suspensão da realidade. Trata-se de entender a narrativa imagética como lugar de transferência da verdade, por meio da (na) ficção. Ao analisar *O caso Marilyn Monroe*, em *Cinema e Psicanálise* (2015), Dunker e Rodrigues formulam sobre a dimensão do ficcional e da realidade fílmica, considerando o *corpo no cinema* e o *corpo do cinema*:

O corpo no cinema é uma investigação sobre a verdade do corpo, sua imagem, significação, dimensão de captura e representação do desejo humano. O *corpo do cinema* é justamente o real que não pode aparecer para que a realidade fílmica possa funcionar. São as gruas, as câmeras, os efeitos, os cenários, os atores, mas também aquilo que o cinema tenta inscrever com seu discurso: o real da mortalidade do corpo, da angústia da existência, da impossibilidade da coisa (DUNKER; RODRIGUES, 2015, p. 13, grifos do autor).

O corpo cinematográfico é também essa estrutura manipulável e construída. A dinâmica da imagem em movimento, da montagem, com cortes, roteiro, deslocamentos, apagamentos e evidências, funciona como elemento de aproximação e distanciamento do sujeito-espectador com o exterior. Trata-se de colocar em suspensão as semelhanças com o real. Real que a psicanálise vai conceituar como o impossível e a eventualidade que irrompe no discurso (DUNKER; RODRIGUES, 2015).

As nuances narrativas que são estruturas constitutivas do cinematográfico e televisivo, também são domínios de manutenção/opressão e resistência de corpos dominantes e de esquecidos. Reconhece-se, com isso, a interpelação/repetição da heteronormatividade, o impacto e os efeitos da opacidade entre a verdade-natural

e a performatividade. É também aquilo que escapa no fio do discurso e modifica posições, tal qual quando se coloca em suspensão a estrutura “natural” e (hetero)norma.

O sistema sexo/gênero é um sistema de escritura. O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outras ficam elípticos e outras são sistematicamente eliminados ou riscados. A (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido, deve se reinscrever ou se reinstruir através de operações constantes de repetição e de recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais (PRECIADO, 2014, p. 26).

Consideramos compreender também a narrativa imagética dentro desse sistema de escritura e determinação de corpos/personagens. São as permanências, as repetições e os deslizamentos que se engendram na escrita cinematográfica, o herói e a mocinha, nessa proposta de leitura contrassexual. Assim, os corpos/personagens cinematográficos são seres de linguagem, constitutivos da trama ficcional, ou seja, seu funcionamento está vinculado à narrativa.

As considerações sobre toda dissimulação dos elementos constitutivos do fazer fílmico, o *corpo no cinema*, funcionam para possibilitar maior efetividade na *suspensão da realidade* e aproximar o real e a ficção, fazendo “multiplicar os sinais de verossimilhança e credibilidade” (RODRIGUES, 2015, p. 28). Assim também se constrói a relação do personagem como ser antropomórfico, que espelha o sujeito no mundo. O que está nas marcas da ficção, da possibilidade de metaforizar, são também os rastros e vestígios sociais e históricos das posições de sujeitos escritos no tempo.

O corpo do ator no cinema pode transbordar sua utilidade meramente representacional para ser o local de referências estéticas, ideológicas e histórico-geográficas. Fazer uma historiografia das formas cinematográficas desde os primórdios significa, obrigatoriamente, falar do corpo do ator como nicho de citação e do personagem como o outro lado da moeda desse corpo-significante-significado, sem hierarquias. Reivindico, aqui, a coexistência pacífica – e, no entanto, por vezes conflituosa – de ator e personagem num mesmo corpo e ambos funcionando como objeto de análises estéticas (GUIMARÃES, 2016, 21).

Na trama entre sujeito-mundo exterior, as dinâmicas performativas entre masculinidade e feminilidade, vão emaranhando as conjunturas de uma ficção também manipulada, recortada por lentes (hetero)dominantes. Esse corpo ficcional que buscamos desenhar é também compreendido pelos jogos e

dinâmicas constitutivas do funcionamento da linguagem, o “personagem como metáfora” (DOURADO, 2017, p. 98). No cinema, esse corpo em cena ganha forma não apenas pelo que é narrado em palavras, mas pela materialidade audiovisual.

O que propomos como funcionamento dos corpos é a condição de ficcionar (DELEUZE, 2018, p. 321). Esses corpos biológicos/culturais/históricos são marcados e registrados por posições e situações que determinam aquilo que devem ser, mas que em seu ciclo de (im)posições há algo que falha, os corpos negociam e resistem, dando abertura para ser de outro modo. Essa é, portanto, os rastros de ficção que interpelam os corpos no e do cinema. O corpo/personagem é ao mesmo tempo ele (a criação) e outro (ator) engendrados.

Esse sistema de escritura, como propõe Preciado (2014), é a criação de obviedades e a possibilidade de homogeneização dos corpos, na tentativa de apagamento de tudo aquilo que pode ser subjetivo (ou quase). Corpos ficcionais ou *corpos falantes* são, portanto, o indicativo de uma leitura sobre as multiplicidades, que resistem às evidências, a representação transparente e conservadora.

197

CINE HOLLIÚDY EM... as marcas da chanchada

Começaremos essas linhas com traços históricos, com o objetivo de considerar aquilo que dita e determina as marcas do que é constitutivo do cinema brasileiro. Apesar de toda resistência da pequena elite burguesa do país, por volta dos anos 1950, foi a chanchada que ganhou destaque e atraía os olhos do público cinematográfico que estava sendo forjado no Brasil. Antes mesmo de uma estética temática que marcasse sua performance é a postura econômica que primeiro está em cena na historiografia do cinema nacional.

Com intensas e sólidas influências estrangeiras, o embrionário modelo de filme brasileiro foi sendo montado. Faltava interesse, investimento (público e/ou privado) em financiar, exibir e, com isso, potencializar as produções feitas no país. Outro limite pendente era a linguagem viável para comunicar, representar e comercializar a indústria cultural. Imitação do estrangeiro ou distanciamento e zombaria? “[...] cinema de temática brasileira mas numa linguagem universal ou com um padrão internacional”? (BERNADET, 2009, p. 110). Um pouco para mais ou menos, assim nasce a chanchada.

Quanto ao mercado interno, os filmes brasileiros que realmente se comercializavam e davam dinheiro antes, durante e depois da Vera Cruz, eram justamente aqueles que não tinham o tal padrão internacional: as chanchadas. A busca do universalismo e do padrão internacional tinha antes como função envernizar a burguesia periférica que produzia aqueles filmes: torná-los mais dignos da imagem que essa burguesia fazia de si na tentativa de equiparar-se às burguesias dominantes (BERNADET, 2009, p. 111).

É também com esses critérios entre o universalismo e o regional, a comédia e o escárnio do exterior, que *Cine Holliúdy* (2019) se projeta nas telas. Ambientada em *Pitombas*, uma fictícia cidade do Ceará, na década de 1970. O vilão e a mocinha da história, para além do homem e da mulher, estão o cinema e televisão. Quem ganhará o grande coração do público? Essa narrativa é também acompanhada pelo “cinemista” Francisgleydisson (Edmilson Filho) e a enteada do prefeito, Marilyn (Letícia Colin) – a moça loira que veio da cidade grande. Perdendo público para a televisão que é inaugurada na praça da cidade, o cinemista decide produzir/dirigir filme cearensês a partir de enredos de filmes hollywoodianos.

O que consideramos a partir do exposto são as posições desses personagens, enquanto corpos falantes, corpos ficcionais e corpos que mantém e distancia as condições heteronormativas. Nesse sentido, “a narrativa de ficção continua seduzindo porque estamos dispostos a entrar no jogo” (CRUZ; WEINHARDT, 2019, p. 75). Há algo que desliza e resiste no emaranhado das formulações dominantes.



Print screen da série *Cine Holliúdy* (2019). Tempo: 12s



Print screen da série *Cine Holliúdy* (2019). Tempo: 14s

Esses corpos em cena, postos para ver a ficção (espectadores), configuram a estrutura binária que em muito caracteriza o imaginário social do cinema. E é assim que o episódio apresenta a série. O namoro, o casal – jovem ou adulto – organizam as relações e manutenções de formas discursivas não heterogêneas e

hetero-divididas. Há esse efeito de realismo, *como se* o funcionamento das coisas estivessem sempre em consonância linear com as estruturas da realidade exterior, depois que as luzes são acendidas. O que se apresenta nos recortes acima é essa presença quase virginal da mulher jovem, em sua passividade/cumplicidade amorosa.



Print screen da série *Cine Holliúdy* (2019). Tempo: 03m08s



Print screen da série *Cine Holliúdy* (2019). Tempo: 03m09s



Print screen da série *Cine Holliúdy* (2019). Tempo: 03m11s

Nas cenas acima, Marylin, recém chegada na cidade é apresentada pelos olhos de Francisgleydisson. A personagem não apresenta decotes, roupas que marcam seu corpo e que “seduzem”, não necessariamente a *femme fatale*, também não é a mocinha indefesa, Marylin está no entremeio.

201

As representações da mulher foram, assim, ordenadas em dois grandes estereótipos durante o século XIX: a pureza e a luxúria, o anjo e o demônio, a beleza virginal e a destruidora. No início do século XX, no auge da burguesia e da economia capitalista, fundadoras da indústria cinematográfica, o *star system* vai ganhando força, criando modelos estereotipados nos quais a mulher é sempre portadora de significados, e nunca produtora. A *star* cinematográfica passa a ser a representante máxima de sedução e feminilidade (RODRIGUES, 2015, p. 25, grifos da autora).

Esse cinema zombeteiro aponta para essa figura estrangeira, que não se assemelha com os nativos e não está ainda integrada, até seu nome não é “daqui”. Marylin desponta como sinônimo de Marylin (Monroe), personagem – e realidade – que aparece como mulher símbolo dessa nova modalidade de corpo feminino cinematográfico produzido e desejado. Nessa dicotomia, Francisgleydisson é ao mesmo tempo aquele que produz o efeito ficcional (o cineasta) e é o mocinho que rompe, ou seja, ele não é o típico mocinho americano/europeu. Apresenta

marcas de uma miscigenação que o identifica como brasileiro, embora seu sotaque deixa as marcas regionais apontarem, o nordestino/cearense.

Francis, assim conhecido pelos mais íntimos, não tem a mesma pele sem linhas de expressão, sem poros, sem bolsas nos olhos e seus cabelos não voam com o vento, como Marilyn. Francis parece ter sido usado pelo tempo, é o mocinho desgastado. Na ficção e no mundo exterior, o que se apresenta é esse performativo masculino que parece poder romper com a beleza tradicional, mas que mantém a mulher fixada em uma verossimilhança forjada e objeto de consumo. Esses são alguns dos efeitos da heterodivisão dos corpos femininos e masculinos, “[...] a heterossexualidade é uma tecnologia social e não uma origem natural fundadora. É possível inverter e derivar (modificar o curso, mudar, submeter à deriva) suas práticas de produção da identidade sexual” (PRECIADO, 2014, p. 30).



Print screen da série *Cine Holliúdy* (2019). Tempo: 20m21s



Print screen da série *Cine Holliúdy* (2019). Tempo: 20m07s



Print screen da série *Cine Holliúdy* (2019). Tempo: 19m59s

Os recortes elencados trazem à tona o que é constitutivo do fazer cinematográfico, o cinema do/no cinema. O corpo técnico representado pelo sujeito nas sombras de crachá e microfone nas mãos, é a caracterização que se pretende apagar e colocar o outro que assiste diante da condição de espectador. A

câmera é a mesma que filma a ficção para nós (espectadores) e produz o filme deles (personagens). Configura-se então a opacidade da cisão entre eles e nós. O corpo ficcional que se formula nos atravessa e se constitui. “É como se o real e o imaginário corressem um atrás do outro, se refletissem um no outro, em torno de um ponto de indiscernibilidade” (DELEUZE, 2018, P. 20). Nesse sentido, o subjetivo e o objetivo se emaranham, provocando um efeito de indistinção e colocam em funcionamento o efeito-câmera, que borra a dimensão de separação da realidade e ficção.

Diante dessa sequência, a câmera e nós não somos um voyeur do corpo em cena, ela é constitutivo do corpo encenado. O que aparece é a *star Marilyn Monroe* da Marilyn, e corriqueiramente *Cine Holliúdy* (2019) vai jogar e dinamizar a distância entre o real e o espetáculo.

Por um lado, a imagem está sempre caindo na condição de clichê: porque se insere em encademanetos sensório-motores, porque ela própria organiza ou induz seus encadeamentos, porque nunca percebemos tudo o que há na imagem, porque ela é feita para isso (para que não percebamos tudo, para que o clichê nos encubra a imagem...). [...] Por outro lado, ao mesmo tempo, a imagem está sempre tentando atravessar o clichê, sair do clichê (DELEUZE, 2018, p. 39).

Entre o clichê e o novo, nos confrontamos com permanências e instabilidades que a ficção imagética nos impõe. O estranho e o familiar estão sempre em disputa no jogo de tensão do audiovisual. O que se irrompe é a instabilidade e os atravessamentos da imagem verdadeira, ela é, portanto, coreografada e manipulada. Assim, na possibilidade de sempre ser outra coisa, a ficção cinematográfica como metáfora, tem o funcionamento condicionado pela linguagem imagética, constituindo o fílmico como lugar de transferência/transformação da verdade-realidade.

Para fins de algumas considerações, esse corpo do cinema e corpo no cinema se mesclam, completam, transformam, deslocam e fazem manter estruturas para além dos limites do fílmico. “Pois não há corpo: há que produzi-lo” (SANDER, 2009, p. 399). Assim, esses corpos ficcionais, dentro e fora do enquadramento cinematográfico e televisivo, revisitam, corriqueiramente, essas hetero-dinâmicas sociais/culturais e resistem dentro desse espaço de domínio imagético.

Ato (des)contínuo, as imagens em movimento que trazem as marcas da chanchada, em *Cine Holliúdy* (2019), também produzem essa significação em

paralaxe. “O que é preciso fazer é sacudir as tecnologias da escritura do sexo e do gênero, assim como suas instituições. Não se trata de substituir certos termos por outros. [...], mas sim de modificar as posições de enunciação” (PRECIADO, 2014, p. 27).

A ficção da ficção, o metaficcional como metachanchada, o cinema como é narrado em *Cine Holliúdy* (2019) está para além do corpo cinematográfico, que tem por condição a ficção, é também a possibilidade de produzir e ser constituído por outros efeitos. O que aqui ganha as telas é o rastro da chanchada, que tomou as salas de cinema na década de 1950, e que agora se atualiza no longo tempo e espaço de uma série, sem perder o que é típico, o popular sobre e com todos os outros imperativos sociais e culturais. Sem dizer se é ou não chanchada, *Cine Holliúdy* (2019) possibilita ver o acontecimento “estável” do hollywoodiano por meio do adaptável, do ajuste a partir da corpo “cinemista” e seu meio de (re)produção.

REFERÊNCIAS

BERNARDET, Jean-Claude. *Cinema brasileiro: propostas para uma história*. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BRAIT, Beth. *A personagem*. – 9. ed. – São Paulo: Contexto, 2017.

CRUZ, Gisele Thiel Della Cruz; WEINHARDT, Marilene. *A prosa ficcional: teoria e análise de textos*. Curitiba: InterSaberes, 2019.

DEL PRIORE, Mary. *Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. – São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

DOURADO, Autran. *Personagem como metáfora*. In.: BRAIT, Beth. *A personagem*. – 9. ed. – São Paulo: Contexto, 2017.

DUNKER, Christian Ingo Lenz; RODRIGUES, Ana Lucilia. *O caso Marilyn Monroe*. In.: DUNKER, Christian Ingo Lenz; RODRIGUES, Ana Lucilia. *História, gênero e sexualidade*. – 2. ed. – São Paulo: nVersos, 2015. (Coleção Cinema e Psicanálise; v. 5).

GÉLIS, Jacques. *O corpo, a igreja e o sagrado*. In.: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (ORG.). *História do corpo: Da Renascença às Luzes*. Tradução de Lúcia M. E. Orth; revisão da tradução Ephraim Ferreira Alves. 3. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

GUIMARÃES, P.M.; *Corpo e citação*. In.: SAURA, S. C.; ZIMMERMANN, A. C. (ORG.). *Cinema e Corpo*. São Paulo: Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária – USP/ Editora Laços, 2016.

RODRIGUES, Ana Lucilia. *Retratos do feminino no sistema de criação de estrelas (star system)*. In.: DUNKER, Christian Ingo Lenz; RODRIGUES, Ana Lucilia. *História, gênero e sexualidade*. – 2. ed. – São Paulo: nVersos, 2015. (Coleção Cinema e Psicanálise; v. 5).

PRECIADO, Paul B. *Manifesto contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. – São Paulo: n-1 edições, 2014.

SANDER, Jardel. *Corporeidades contemporâneas: Do corpo-imagem ao corpo-devir*. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 21 – n. 2, p. 387-408, 2009.

SCHMITT, Jean-Claude. *A moral dos gestos*. In: SANT’ANNA, Denise Bernuzzi de (ORG.). *Políticas do corpo*. – São Paulo: Estação Liberdade, 1995.

Artigo Recebido em: 17 de junho de 2023.

Artigo Aprovado em: 10 de outubro de 2023.



**COLONIALIDADE, A SEIVA DA MODERNIDADE: teorização à luz da
(des)colonialidade do Ser**

**COLONIALITY, THE SAP OF MODERNITY: theorizing in the light of the
(de)coloniality of Being**

**COLONIALIDAD, ESENCIA DE LA MODERNIDAD: teorizar a la luz de la
(des)colonialidad del Ser**

Indayá de Souza Nogueira¹ & Edgar César Nolasco²

Distinta dessa ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que, ao invés de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, refere-se antes à forma como trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça [...] Ela se mantém viva nos manuais de aprendizagem, no critério para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em outros aspectos de nossa experiência moderna.

MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 26.

¹ Graduanda do curso de Letras Português- Espanhol na Faculdade de Artes, Letras e Comunicação (FAALC/UFMS) e membro do grupo Núcleo de Estudos Culturais Comparados (NECC/UFMS/CNPQ). ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0009-6262-5202>. Email: souzaindaya2@gmail.com

² Doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais, com pós-doutorado em Cultura (PACC-UFRJ), docente do Programa de Pós Graduação em Estudos de Linguagens- FAALC/ UFMS e coordenador do NECC- Cnpq/UFMS. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8180-585X>. Email: ecnolasco@uol.com.br

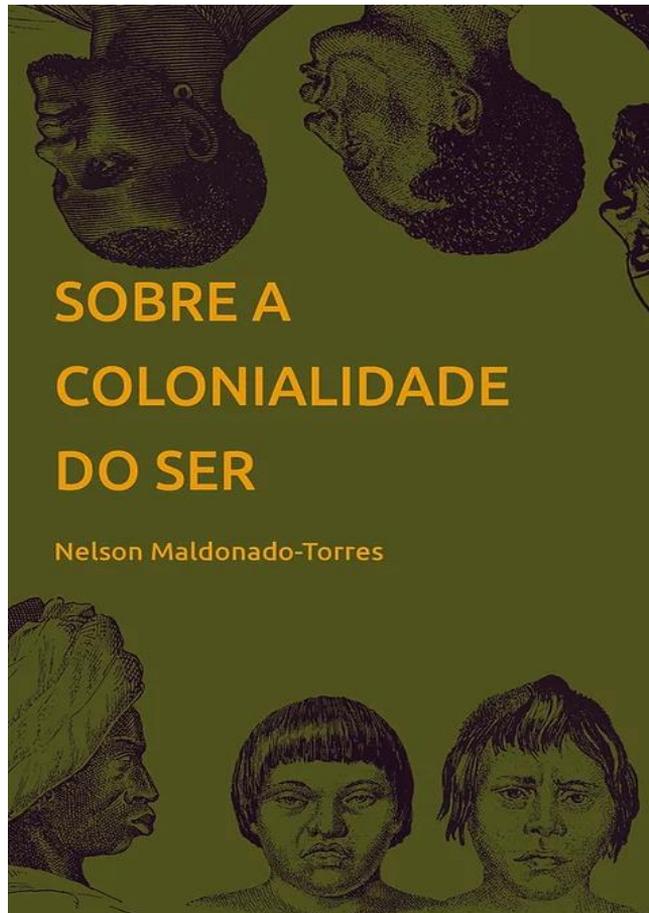


FIGURA 1 – Capa do livro *Sobre a colonialidade do ser* (2022) de Nelson Maldonado-Torres.

Fonte: <https://www.viaverita.com.br/product-page/sobre-a-colonialidade-doser>.

O presente texto surge, respondendo ao que, na guisa do que o professor, pesquisador e intelectual Nelson Maldonado-Torres trata na obra *Sobre a colonialidade do ser* (Figura 1) como *dimensão positiva que o inspira*³, sendo esta a dimensão trazida pelo paradigma *outro* da descolonialidade. Assim,

³ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 48.

acompanhada do pensamento desenvolvido por Nelson na obra *Sobre a colonialidade do ser*: contribuições para o desenvolvimento de um conceito, exponho aqui as teorizações erigidas a partir de meu *biolocus*⁴ sul-fronteiriço de pesquisadora iniciante na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e membro do Núcleo de Estudos Culturais Comparados (NECC), grupo de pesquisa a partir do qual este texto surge e para o qual se volta tratando especificamente do desenvolvimento do conceito de “colonialidade do ser” feito por Nelson.

Suscitando o trecho epígrafado, tratar de colonialidade se relaciona, em primeira instância, aos padrões de poder sociais, políticos e epistemológicos impostos aos corpos subalternizados no sistema mundial/colonial/moderno. Nesse ínterim, ao tratar da colonialidade do ser, ou *colonialidade ontológica*⁵ explora-se como o colonialismo se mantém na vida cotidiana, no corpo e nos modelos que intermediam a experiência vivida na modernidade. Assim, a vigésima nona chamada do CADERNO DE ESTUDOS CULTURAIS, periódico que se dedica há anos à teorização enredada com um paradigma *outro* da colonialidade, propõe: “Modernidades e modernismos, nunca mais”. Entendendo a colonialidade enquanto *lado mais escuro da modernidade*⁶, estabelece-se a relação entre os mais de cinco séculos de modernidade europeia e um século de modernidade brasileira com a colonialidade do Ser trazida por Nelson e articuladora-base dos modelos hegemônicos que cerceiam as relações de trabalho, produção e cultura na modernidade.

O filósofo porto-riquenho, ao materializar seus estudos e *conversas informais*⁷ sobre o conceito de colonialidade do ser, amplamente debatido por um grupo diverso de intelectuais que pensa a colonialidade e a descolonialidade do poder. Seções do que se materializou neste livro foram comunicadas em palestras

⁴ NOLASCO. *CRÍTICA BIOGRÁFICA fronteiriça* (Brasil/ Paraguai/ Bolívia), p. 60.

⁵ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 11.

⁶ MIGNOLO. *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade*, p. 02. Em 2017, o intelectual argentino Walter Mignolo publica artigo intitulado “Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade” no qual o autor trata da colonialidade enquanto uma matriz colonial de poder que surgiu durante o período de colonização das Américas e fundamentou a modernidade na América Latina.

⁷ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 12.

no Centro para Estudos sobre a Globalização nas Humanidades na Universidade Duke em novembro de 2003, e na conferência sobre “Teoria crítica e descolonização” em maio de 2004. Nessas primeiras versões de seu pensamento, ainda na guisa das conversas teóricas-críticas, os pensamentos dos intelectuais Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Freya Schiwy e Catherine Walsh atravessaram suas reflexões sobre o conceito e nos dias atuais, dezenove anos após essas primeiras conversas (2023) o agora professor de filosofia em universidade norte-americana ilumina novamente a teorização acerca da junção entre o conceito de *colonialidade* + o *Ser*, entendido a partir da concepção *heideggeriana* e aproximado do *ser colonizado*, ou *Dasein colonial*.⁸

Nelson cita abertamente os pensadores que atravessam sua teorização, enquanto pesquisadora, compartilho da formação de meu co-partícipe ao conhecer o des-pensar, primeiramente por intermédio de meu orientador e amigo político Edgar Cézár Nolasco, encaminhando-me na direção da descolonialidade por meio de Walter Mignolo, Aníbal Quijano, entre outros. À vista disso, Nelson inicia seu pensar agradecendo aos amigos políticos que o apoiaram na “materialização” de seu pensamento, inspirando-me no processo de escrita do mesmo, aproveito para agradecer ao meus amigos políticos com os quais tenho *conversas epistêmicas e informais* acerca de parte dos conhecimentos que me guiam até a presente leitura, sendo eles, Pedro Henrique Alves de Medeiros, Nathalia Flores Soares, Francine Carla Rojas, Marina Maura Noronha, Júlia Guzman, Dênis Ferraz, Tiago Osiro, Viviani Leite, Luiz Eduardo Ludvig, Lara Dallagnol e Thays Santos Silva.

Posto isso, ressalto a divisão com a qual Nelson fragmenta seu pensar quanto à colonialidade do Ser, decompondo seu livro em seis partes, sendo elas: 1. A colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito, 2. O que é a colonialidade?, 3. O que é o ser?, 4. O que é a colonialidade do ser?, 5. Descolonização e "degeneração" do ser e 6. Coda: giro de-colonial, ciências de-coloniais e transmodernidades. Ao preambular de uma perspectiva didatizada o desenvolvimento do conceito, escrevendo com o *sangue das vítimas da colonialidade*⁹, Nelson adentra o período de colonialismo latino americano para

⁸ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 23. *Dasein* é o conceito heideggeriano que traduzido significa “ser-aí”, sendo o ser que habita um espaço.

⁹ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, s/p.

estabelecer como o processo de “descoberta” do Novo Mundo marcou cognitivamente os sujeitos que, como nós, são *anthropos* na modernidade a partir da relação entre a colonialidade enquanto reconquista colonial e subalternização dos corpos e nossa forma de nos comportamos enquanto *condenados da terra*¹⁰.

Inicialmente, noto que o intelectual traz um panorama histórico quanto ao desenvolvimento conceitual do que se entende hoje como colonialidade do ser, perpassando sua própria experiência de estudo, com os debates e reflexões em grupos. Além disso, Nelson parte, no que concerne ao Ser, da perspectiva que Heidegger traz em *Ser e tempo* (1927), mesmo que tal paradigma não englobe propriamente a América Latina, o conceito de colonialidade do ser surge buscando esclarecer a articulação entre o Ser e o projeto colonial, alargando a discussão para além do eixo dos chamados “*mestres da suspeita*”¹¹ como Marx, Nietzsche e Freud e aproximando-a de um debate que se acerque do corpo colonizado, com um encontro similar com o pensamento de Levinas, Dussel e Scannone, intelectuais argentinos que reconfiguraram a ontologia ao relacioná-la com o poder na América Latina colonizada.

A concepção fundamentou-se na ideia de que, se há uma colonialidade do poder que atravessa a produção de saberes e epistemologias em colônias ameríndias e africanas, também existe uma colonialidade do saber. Assim sendo, como as relações de poder e conhecimento surgem a partir do corpo e da vivência/concepção subalternizada, podemos pensar em uma “colonialidade do ser”. Conforme Nelson nos apresenta em termos gerais ao conceito no início de seu livro, a colonialidade do ser responde às representações modernas do colonialismo na *experiência vivida da colonização e em seu impacto sobre a linguagem*.¹² Entendendo a linguagem como parte dos seres humanos, a colonialidade do saber e do poder abarca em si os aspectos do seres humanos e não-humanos, como Fanon trará ao denominar os corpos colonizados como “condenados” (ou *damnés*¹³) da terra.

¹⁰ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 40.

¹¹ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 09.

¹² MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 12.

¹³ *Damné* é o que Ralph Ellison (1999) elaborou como um ente-invisível, um não-ser da colonialidade.

Passado o percurso histórico e o que entendo como “introdução” geral do conceito, Nelson nos guia para a primeira parte de sua fragmentação conceitual no tópico 2. “O que é colonialidade?” desmembrando o primeiro termo do conceito e afirma de prontidão: *colonialidade não é o mesmo que colonialismo*¹⁴. Quando se inicia os estudos da epistemologia descolonial, uma das primeiras afirmativas postas é a de que as fraturas deixadas pelo colonialismo persistem. Ao tratar dos Estudos Culturais e Comparados, escrevendo a partir do corpo e da subalternidade, a produção intelectual e artística testemunha as rupturas deixada pelas *feridas coloniais*¹⁵. Tal afirmação demonstra que, não obstante da perspectiva política na qual as colônias afro-americanas tenham se tornado repúblicas, os mesmos mecanismos de opressão do período colonial continuam afligindo as estruturas sociais, econômicas e geopolíticas.

Dessa forma, podemos pontuar que a colonialidade refere-se a um *padrão de poder*¹⁶ articulado enquanto resultado do colonialismo moderno, ultrapassando as questões referentes à dominação geopolítica de uma nação sobre outra, estabelecendo uma relação de poder político e geográfico, refere-se portanto aos padrões de dominação que resistem nos dias atuais e configuram a estrutura social a experiência em *locus* colonizado. Dessa perspectiva, a colonialidade está refletida no julgamento que fazemos uns dos outros, nos critérios que definem boas e más produções artísticas e intelectuais, e nos relacionamentos humanos. A colonialidade é também a estrutura-mor que subsidia o racismo- a partir da idéia de raça- e o capitalismo, modelo econômico que se pauta na exploração do homem pelo homem e reforço ideais de opressão e guerra, além de fundamentar e ética do *ego conquirro* (eu conquisto) evidenciada por Enrique Dussel.

Nelson estabelece que pensar a colonialidade é movimentar a relação entre *linguagem-história e resistência*¹⁷ frente aos paradigmas modernos de opressão. Trazer à tona o panorama histórico diz respeito ao desbravar o período de colonialismo europeu e os pensamentos fundamentalistas quanto ao ser e o surgimento de uma ética colonial. O filósofo porto-riquenho explicita portanto,

¹⁴MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 14.

¹⁵MIGNOLO. *La idea de América Latina: La Herida Colonial Y La Opción Decolonial*, p. 34.

¹⁶MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 14.

¹⁷MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 13.

que a *matriz espaço-temporal nomeada América*¹⁸ se refere a dois eixos do padrão de poder colonial que buscaram *codificar as diferenças*¹⁹ e fundamentaram uma “ideia de raça”, na qual as estruturas biológicas são pautadas enquanto diferenças segregadoras que colocam corpos racializados em situação de subalternidade, sendo eles primordialmente os indígenas e os negros. Ademais, a estrutura econômica na qual o capital é o foco e a partir dele se cria a concepção de desenvolvimento e também subdivide os sujeitos na modernidade.

Tal processo ofereceu subsídio necessário para que se criasse uma *identidade moderna*²⁰, sendo este modelo o próprio *coração da experiência moderna*²¹. Assim, é inescapável tratar de colonialidade sem ressaltar que a mesma é a seiva da modernidade, é nela que mora a persistência e fortaleza dos discursos modernos, assim como a força que propicia os muitos séculos de modernidade na América Latina. A discussão quanto à fundamentação da colonialidade em suas múltiplas facetas depreende-se não apenas das opressões, mas do ponto a partir do qual elas ocorrem. Para Dussel, antes da lógica do *ego cogito*²² cartesiano (penso, logo existo), a Europa era provida de seu *ego conquiro* (eu conquisto), o que Nelson está sugerindo nesse caso é que a subjetividade europeia relaciona o “eu conquisto” com a substância do pensamento, como um “*conquisto, logo penso e por fim existo*”, fator que atravessa a subjetividade europeia fundamentada em uma ética de guerra e conquista como legitimação do ser.

213

Dito isso, Nelson trata do ceticismo envolvido na não-humanidade dos corpos racializados não enquadrados nas lógicas de *ego cogito* e *ego conquiro*. O professor explica que essa concepção se compartilha na subjetividade dos imperialistas, donde um ceticismo misantrópico colonial/racial coloca em dúvida a humanidade de corpos subalternizados. A partir disso a lógica do desenvolvimento na modernidade se fundamenta na dúvida do “será que

¹⁸ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 15.

¹⁹ QUIJANO Apud MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 15.

²⁰ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 15.

²¹ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 15.

²² MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 18.

determinados sujeitos são seres humanos e podem pensar e existir livremente?”. Assim, o progressismo na modernidade se refere ao progresso de uns em detrimento de outros, a lógica da colonialidade evidenciada por Nelson revela o ceticismo misantrópico colonial racial como um sistema cognitivo presente na Europa, a mesma que fundamenta o *ego cogito* cartesiano e o *ego conquiro* enquanto empreendimento colonial.

Essa ética se estabelece no imperialismo *fundamentalmente genocida*²³, o ceticismo misantrópico e a ideia de raça dividem e acusam os alvos do genocídio colonial. Dessa forma a colonialidade se desprende do “descobrimto” das Américas, ação com implicações *ontológicas, metafísicas e cognitivas*²⁴. Ressalto, portanto, que o tópico necessário para compreensão do ceticismo misantrópico colonial é entender que o código de ética e moral aplicado pelos colonizadores na África negra e nas Américas não é o mesmo com o qual os Europeus enxergam seu próprio povo. O genocídio ameríndio e negro torna-se justificável, inclusive na ética da cristandade quanto se desumaniza o ser-colonial.

Naturalizou-se desse modo a *não-ética*²⁵ da guerra, na qual o genocídio é transformado não apenas em realidade aceitável, mas justificável. Assim, a máxima cartesiana “*penso, logo existo*”²⁶ do *ego cogito* subsidia a ética do conquistador, o “descobrimto” traz consigo a terceira vertente do ser-colonizador, o *ego fálico*²⁷ no qual a não-ética da guerra se configura enquanto normal e cria suas hierarquizações em níveis de opressão, a partir dessa ética os homens “conquistados” nas terras do Novo Mundo convertem-se em escravos ou são mortos, enquanto as mulheres racializadas tornam-se primeiramente alvo de abuso sexual, no qual a opressão das mulheres se fundamenta até os dias atuais, o *ego conquiro/fálico* portanto, estrutura as relações de opressão por intermédio de colonialidade.

²³ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 24.

²⁴ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 24.

²⁵ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 25.

²⁶ “Cogito, ergo sum” é uma frase de autoria do filósofo e matemático francês René Descartes, publicada originalmente no livro *O discurso do método* (1637). Traduzida para o português como “penso, logo existo”; pode ser melhor traduzida como “penso, portanto sou”.

²⁷ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 27.

Após discorrer sobre a colonialidade enquanto superestrutura que abriga as articulações geopolíticas na modernidade, o tópico subsequente trata especificamente da colonialidade do ser, na qual Nelson retoma suas reflexões quanto à ontologia heideggeriana como referência para sua elaboração. Heidegger é elegido como ponto de partida da concepção do ser, pois afasta-se relativamente das ideias ocidentais e metafísicas até então concebidas, a concepção heideggeriana traça um paralelo interessante para começar a pensar a América Latina cunhando o conceito de *Dasein*. O *Dasein* de Heidegger é o Ser-ai, ou seja, o ser que ocupa determinado espaço. Em comparação com as concepções pré-heidegger, pensar em ser+espaço representa por si só um novo paradigma de estudo da existência.

Entretanto, o que escapou para Heidegger e veio a ser compreendido por Franz Fanon e Enrique Dussel, décadas depois, foi a relação entre o ser, o espaço e os impactos cognitivos da colonização. Heidegger propõe que o *Dasein existe para o futuro*²⁸ pois se encaixa em um sistema histórico e social, alcançando a autenticidade quando se encontra com o poder-ser que só pode surgir a partir do encontro único com a experiência humana, para Heidegger a maior expressão deste encontro com a possibilidade é a morte, da qual todos inevitavelmente estão fadados, sem previsão. O colonizado, então, não é um *Dasein* pois a experiência de morte do subalternizado se articula de forma diferente, para o colonizado a imprevisibilidade da morte se vivencia todos os dias de forma antecipada. Para o colonizado, a vida é encarada como uma luta permanente contra uma morte onipresente, sendo a fome, a violência e outros fatores que constroem a subalternidade uma ameaça constante e latente para os corpos da colônia. A morte na colônia é, contudo, não só um *fator individualizante, mas constitutivo*²⁹, dessa forma o ponto deixado de fora da por Heidegger é o que Mignolo trata como o lado mais escuro na modernidade.

A união dos estudos explanados por Nelson sobre a colonialidade e o ser individualmente, esclarecem o desenvolvimento desse conceito pela epistemologia descolonial e como o mesmo se relaciona com os outros conceitos de colonialidade, como colonialidade do saber e do poder. O ser não é um *Dasein*

²⁸ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 33.

²⁹ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 39.

heideggeriano, mas sim um *Damn e*³⁰, ou seja, um ser-condenado que vive   sombra de uma constante ameaça geopolítica que *corrói a existência do colonizado*.³¹ A colonialidade do ser relaciona-se diretamente com o *damn e* articulado a partir da *linha de cor em suas diversas formas de expressão*.³² Nos dois fragmentos finais do livro Nelson traz reflexões quanto aos novos paradigmas teóricos que possibilitam discussões mais acirradas sobre colonialidade e modernidade europeia.

A *degenera o do ser*³³ como forma de pensar alternativa desenvolvida nos estudos pós-coloniais e culminando atualmente nos estudos descoloniais abriu espaço para que se pensasse o ser colonial para além do *damn es* de Fanon. Assim, a condena o colonial foi abordada por Levinas a partir do conceito de *outro*³⁴, no qual a subjetividade e racionalidade do ser se relaciona com esse outro do sujeito transformado em alter ego, j   a colonialidade presente no ser se relaciona ao outro que transfigura-se em *damn e*, condenado. Os estudiosos supracitados aproximaram-se da colonialidade do ser, mas a deixaram de lado, o que resta para nós pesquisadores do presente situados no século XXI escrevendo sobre e a partir da América Latina s  o as atuais configura es que tal conceito assume no presente.

O *Outro* colonial se reconfigura a partir da colonialidade do ser na atualidade por meio do *esquecimento do fundamento  tico da subjetividade*³⁵ propiciado pelo modelo capitalista e neoliberal, para além disso, nos dias atuais a colonialidade do ser veste a roupagem dos movimentos neonazistas e fascistas que vem crescendo exponencialmente. O que Nelson trata como *as quatro principais formas de diferenciar o ser humano*³⁶ s  o os principais alvos dos grupos políticos neocoloniais, como gênero, raça, casta e sexualidade. A subjetividade humana na

³⁰ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 43.

³¹ FANON Apud MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 42.

³² MALDONADO.-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 48.

³³ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 48.

³⁴ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 49.

³⁵ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 52.

³⁶ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 52.

colonialidade é o alvo da ruptura entre discursos produzidos e existência humana. A ideia de raça já comprova esse feito, mas além disso, serve como base para que se estigmatizam outras diferenças humanas como as de gênero e sexualidade.

A descolonização e desgeneração também se relacionam com a autenticidade gerada pela morte, neste ponto, entretanto, ancoram-se no *escândalo com a abertura e morte do outro corpo*³⁷. A descolonização surge do que Nelson chama de *capacidade de colocar seu próprio corpo no corpo do outro, mesmo que com medo da morte*³⁸, fazendo a chamada *des-generação*³⁹ que subverte os paradigmas e reorganiza o pensar colonizado, no meu caso, a des-generação passa pela subversão de meu corpo de mulher, negra, periférica e pesquisadora universitária da fronteira-sul, escrevendo desta posição onde me proponho ainda que cerceada por meus medos, produzir o *giro*⁴⁰ do qual Nelson trata, revertendo o pensamento moderno-metafísico-ocidental quanto ao ser, que chamarei neste ponto de *corpo* da colonialidade.

Por fim, as discussões sob as quais se debruçam sobre os últimos tópicos relacionam-se com os giros de-coloniais e as ciências que surgiram e desenvolvem-se ferozmente a partir da *resposta visceral*⁴¹ dos corpos colonizados que operacionalizam cada vez mais seus sentimentos de revolta. A descolonialidade é a festa pela qual se enxerga a esperança e a lucidez no sistema mundial/colonial/moderno. Ao tratar da cultura, *modus operandi* pela qual determinado povo e sujeitos reflexionam suas vivências, *bios* e *lócus* se transfiguram em veículo para falar contra e escrever contra as amarras do colonialismo moderno, imperialismo globalizado e as múltiplas colonialidades da qual temos conhecimento. A epistemologia descolonial instrumentaliza conceitualmente a imergência dos condenados e abre espaço para que se desenhe *o mundo do “tu”*⁴² de que fala Fanon, e a partir do qual nós pesquisadores

³⁷ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 57.

³⁸ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 57.

³⁹ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 59.

⁴⁰ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 60.

⁴¹ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 63.

⁴² MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 69.

engajados com a dignificação e legitimação do “Novo Mundo” também buscamos conceber.

REFERÊNCIAS

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre a colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito*. Rio de Janeiro: Via Verita Editora, 2022.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: La Herida Colonial Y La Opción Decolonial*. São Paulo: Gedisa Editorial S A, 2007.

NOLASCO, Edgar César. *O teorizador vira-lata*. São Paulo: Pontes Editora, 2022.

NOLASCO, Edgar César. CRÍTICA BIOGRÁFICA fronteiriça (Brasil/Paraguai/Bolívia). In: CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIIS, v.7, n. 14. Campo Grande: Editora UFMS, 2015, p. 55- 76.

Artigo Recebido em: 25 de agosto 2023.

Artigo Aprovado em: 11 de outubro de 2023.

218



SOBRE A PRÓXIMA EDIÇÃO

Editor, Editor Assistente

& Comissão Organizadora

Informamos que o nº 30 dos CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS, a sair no decorrer do ano de 2024, e cuja temática é **LITERATURA COMPARADA 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 primeiro semestre de 2024. A temática proposta enseja uma discussão conceitual teórica e crítica acerca de conceitos descoloniais que podem ser trabalhados pela disciplina de Literatura comparada, visando pensar uma possível reflexão que endossaria uma perspectiva de ordem comparatista. Também se deve considerar que a própria disciplina de Literatura comparada sempre se voltou para as aberturas teóricas(SOUZA) permitindo, a seu modo, que outras teorizações, mesmo aquelas mais díspares a exemplo da teorização descolonial, pudessem com ela dialogar. O que parece um consenso desde já seria a constatação de que uma LITERATURA COMPARADA DESCOLONIAL somente seria possível se contemplasse uma prática de *des-comparação*. Tal prática pode ser resumida a partir desta fórmula teórica: *comparar para descomparar para re-comparar*. E advertindo, desde já, que não se inscreveria aí qualquer possibilidade de repetição do que quer que seja. E não por acaso que a prática do *des-*

comparar aconteceria a partir do exercício do *re-comparar*, como forma de assegurar que tal prática estaria assentada em uma perspectiva de ordem descolonial. Discutir acerca dessa temática ampla e variada 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 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 Literatura comparada moderna, como a que preponderou, *grosso modo*, no Ocidente, no Brasil e na América Latina como um todo.

Não por acaso, várias das temáticas já contempladas pelos CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS endossam a proposta agora lançada sobre **LITERATURA COMPARADA DESCOLONIAL** nos dias de hoje (a exemplo de uma volume intitulado de Literatura comparada hoje (2009) quando a *diversalidade das comparações, dos saberes, dos pensares e dos fazeres, 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 não-moderna e des-modernista teórica e crítica e epistemológica que resulta na produção dos saberes, dos pensares, dos fazeres e dos sentires*.



NORMAS EDITORIAIS

Papers, Artigos, Ensaio e Leituras Críticas

ISSN – 2763-888X

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** – necccadernos@gmail.com **e/ou** submetidos na página dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** na **Plataforma SEER** – <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/index> – padronizados, **impreterivelmente**, da seguinte forma:

222

- Quando submetidos trabalhos pelos emails dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** – necccadernos@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;

224

☐ os Termos Introdutórios devem ser grafados, dois espaços depois das últimas palavras-chave (estrangeiras ou em português – se for o caso de texto em língua estrangeira), em fonte **CALIBRI**, tamanho 11, em negrito, alinhado à esquerda, espaçamento: antes 0 pt e depois 6 pt. Usando CAXIA ALTA PARA PRIMEIRA PARTE e caixa baixa para o restante – se for o caso; Ex: **INTRODUÇÃO: continuação do subtítulo introdutório;**

☐ na linha seguinte (se for o caso), a epígrafe deve vir em fonte Times New Roman, tamanho 10, alinhamento: justificada, recuo a esquerda: 3cm, espaçamento antes 0 pt e depois de 6 pt. (NUNCA utilizar a tecla TAB para recuo);

☐ o texto, iniciado na linha seguinte após (01) um espaço, deve estar na fonte Times New Roman, tamanho 12, alinhamento: justificado,

recoo especial: primeira linha por: 1cm (NUNCA utilizar a tecla TAB para parágrafos), espaçamento entre linhas :6 pt;

☑ citações, com menos de 3 linhas, devem estar na fonte Times New Roman, tamanho 12, inseridas ao texto;

☑ citações, com mais de 3 linhas, devem estar na fonte Times New Roman, tamanho 10, alinhamento: justificada, recuo esquerdo:2 cm, espaçamento antes 0 pt e depois 6 pt. (NUNCA utilizar a tecla TAB para recuo);

☑ se houver subtítulos no corpo do texto, dar 2 (dois) espaços simples entre ele e o texto anterior e deve estar na fonte **CALIBRI**, tamanho 11, alinhamento, em negrito: esquerdo, espaçamentos, antes 0 pt e depois, de 6 pt; Ex: **SUBTÍTULO: continuação do subtítulo**;

☑ não há número limite de inserção de imagens, mas as mesmas serão publicadas em PB no caso de impressão dos Cadernos e mantidas coloridas (quando assim enviadas) na versão *online*;

- As referências bibliográficas (preferencialmente apenas os trabalhos citados no corpo do texto) devem ser dispostas da seguinte forma:

☑ Devem ser dados 2 (dois) espaços simples entre ela e o texto anterior e devem ser precedidas das palavras **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS – ou – BIBLIOGRAFIA – ou REFERÊNCIAS**, em caixa alta, fonte **CALIBRI** 11, em negrito. Alinhamento: justificado sem recuos e com espaçamento depois de 6 pt.

☑ Todas em fonte Times New Roman, tamanho 11, alinhamento: justificada, entre linhas simples e espaçamento depois de 6 pt;

☑ livros: nome do autor, título do livro (em itálico, local de publicação, editora, data da publicação). Ex: COELHO, José Teixeira. *Moderno pós-moderno*. São Paulo: Iluminuras, 2001;

☑ capítulos de livro: nome do autor, título do capítulo (sem destaque), a preposição In seguida das referências do livro: nome do autor ou organizador, título do livro (em itálico), local da publicação, editora,

data, acrescentando-se os números das páginas. Ex: LAJOLO, Marisa. “*Circulação e consumo do livro infantil brasileiro: um percurso marcado*”. In: KHÉDE, S.S. (Org). *Literatura infanto-juvenil: um gênero polêmico*. 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 e/ou submetidos na página dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** na **Plataforma SEER** – <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/index> – que será submetida ao conselho da Revista, não tendo, assim, a garantia de publicação;

□ Os *Papers*, Artigos, Ensaios e Leituras Críticas recebidos e não publicados não serão devolvidos, podendo assim serem publicados em edições futuras, de acordo com a temática e caso sejam aprovados pelo conselho editorial dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** mediante ainda consulta prévia aos autores.

texto, Corpo do texto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS – ou – BIBLIOGRAFIA – ou REFERÊNCIAS

(SEM adentramento e/ou recuo de parágrafos) **Retirar esta informação após a formatação do texto.**

SE LIVRO COMPLETO: Retirar esta informação após a formatação do texto.

SOBRENOME DO AUTOR(ES), Nome do autor(es). *Título da obra*: subtítulo da obra se for o caso. Cidade da Editora: Nome da Editora, ano de publicação da obra.

SE ARTIGO DE LIVRO OU PERÍDICO: Retirar esta informação após a formatação do texto.

SOBRENOME DO AUTOR DO TEXTO, Nome do autor do texto. “Título e subtítulo, se for o caso, do texto entre aspas”. In: SOBRENOME DO AUTOR DA OBRA COMPLETA, Nome do autor da obra completa. (org.) (se for o caso) *Título da obra completa*: subtítulo da obra completa (se for o caso). Cidade da Editora: Nome da Editora, ano de publicação da obra, p. (páginas do texto citado) xx-xx.

232

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.