



CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS

Ana-Léticas das Diferenças

Versão on-line ISSN - 2763-888X
Versão impressa ISSN - 1984-7785

Cadernos de estudos culturais	Campo Grande, MS	v. 1	n. 31	p. 1 - 474	jan./dez. 2025

Reitora
Camila Celeste Brandão Ferreira Ítavo

Vice-Reitor
Albert Schiaveto de Souza

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

Câmara Editorial
Edgar Cézar Nolasco – UFMS – Presidente

Alberto Moreiras – **Texas A&M University**
André Luis Gomes – **UnB**
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**
Fernanda Coutinho – **UFC**

Florencia Garramuño – **UBA**
Gayatri Chakravorty Spivak – **Columbia University**
Ivete Walty – **UFMG**
Ilena Rodriguez – **Ohio State University**
John Beverley – **University of Pittsburgh**
Luiz Carlos Santos Simon – **UEL**
Maria Antonieta Pereira – **UFMG**
Maria Zilda Ferreira Cury – **UFMG**
Paulo Sérgio Nolasco dos Santos – **UFGD**

Rachel Esteves Lima – **UFBA**
Renato Cordeiro Gomes – **PUC - Rio**
Silviano Santiago – **UFF**
Tracy Devine Gusmán – **University of Miami**
Vânia Maria Lescano Guerra – **UFMS**
Vera Moraes – **UFC**
Walter D. Mignolo – **Duke University**

Edgar Cézar Nolasco
Editor e Presidente da Comissão Organizadora

Marcos Antônio Bessa-Oliveira
Editor

Comissão Organizadora
Edgar Cézar Nolasco, Marcos Antônio Bessa-Oliveira, Marta Francisco Oliveira, Pedro Henrique Alves de Medeiros, Marina Maura de Oliveira Noronha, Nathalia Flores Soares, Viviane Cavalcante Leite, Tiago Osório Linhar, Fábio do Vale, Bianca Orelli, Indayá de Souza Nogueira, Lara Nycole Ojeda de Souza, Luiz Eduardo Ludvig Alencastro, Nicolas dos Santos Sá e Thays dos Santos Silva.

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.

CDD (22) 805



CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS

Ana-Léticas das Diferenças

Versão on-line ISSN - 2763-888X
Versão impressa ISSN - 1984-7785



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.

Edgar César Nolasco agradece ao CNPq a Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

Esta edição dos Cadernos de Estudos Culturais está vinculada ao projeto de pesquisa em desenvolvimento como estágio pós-doutoral (FAALC/UFMS e Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – 2025) – “A/arte como Epistemologia Descolonial: para Pensar-Fazer-Sendo Descolonizado/a o ensino, a pesquisa e a produção” –, de Marcos Antônio Bessa-Oliveira (UEMS), sob supervisão de Edgar César Nolasco (UFMS), vinculado ao Grupo de Pesquisa NAV(r)E – Núcleo de Artes Visuais em (re)Verificações Epistemológicas – UEMS/CNPq.



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; volume 29: Modernidade e modernismos, nunca mais; volume 30º. Literatura comparada descolonial —, os CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS voltam-se para **ANA-LÉTICA DAS DIFERENÇAS**, por entender que essa temática, bem como as anteriores, contempla uma discussão que está na agenda descolonial pedagógica atual, quer seja no Brasil, quer seja na América Latina. Tal reflexão demanda um modo *outro* de pensar e de teorizar (fora da lógica dialética), sempre

passando por epistemologias *outras*, ainda não contempladas pela epistemologia moderna, ou seja, pela epistemologia que levou à exaustão a prática da desconstrução dialética conceitual. No plano do “podemos pensar os não europeus”, podemos, sim, pensar analeticamente na atualidade, como uma estratégia crítica de rever as lições modernistas canônicas que grassam e imperam ainda nas discussões críticas atuais. A partir de visadas epistemológicas *outras*, podemos *analetizar* para *re-dialogar* de uma forma que não endosse o modo de pensar dialético e dialógico que atravessou o pensamento do século XX no Ocidente, como se todo modo de pensar se reduzisse a um diálogo polifônico e dialógico por excelência. No plano do *não-pensar europeu*, teríamos e temos modos de pensar *outros* que autenticam modos de pensar, de teorizar e de conhecer *outros* que se formulam a partir do outro lado da fronteira do mundo. As políticas das ***Ana-léticas das diferenças*** (BESSA-OLIVEIRA) nos mostram, e os textos confirmam, que há formas de discutir criticamente as diferenças que fazem o mundo global e que não estão 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 “Semelhanças e diferenças”, “Modernismos”, “Estética moderna”, “Arte”, “Regionalismo”, Literatura etc. E não que as coisas e os conceitos se pluralizaram pura 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 mais de 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 pelo pensamento moderno dialógico de natureza. 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-global, a pensar *ana-leticamente* as teorizações e os conceitos que emergem desses *lóci* fronteiros. 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 fronteira quando o assunto for ***ANA-LÉTICAS DAS DIFERENÇAS***.

Edgar César Nolasco & Marcos Antônio Bessa-Oliveira

SUMÁRIO

A CONSTRUÇÃO DO OUTRO E A CONQUISTA DA TERRA: uma comparação entre <i>Os sertões</i>, de Euclides da Cunha, e <i>Coração das trevas</i>, de Joseph Conrad	
Alan Osmo	11 - 31
DA LUTA POR AUTODETERMINAÇÃO EM NARRATIVAS PALESTINA E LATINO-AMERICANA: representações a partir de Ghassan Kanafani e Miguel Ángel Asturias	
Amanda Brandão Araújo Moreno & Tânia Mara Rupp Bourbon Nava	33 - 50
A HISTÓRIA DOS MOVIMENTOS JUDAICOS OFICIAIS NOS ÚLTIMOS SÉCULOS: especialmente nos séculos XX e XXI	
Arlete Freire de Lima & Alan Freire de Lima	51 - 70
(DES) APROXIMAÇÕES ENTRE BELL HOOKS E GENI NÚÑEZ: o amor como meio revolucionário	
Beatriz Borges Brambilla, Sandra Gagliardi Sanchez & Camila Varella Berlinck.....	71 - 95
BATE, GIRA, GINGA, SAMBA: o corpo-território-samba como uma categoria de análises decoloniais entre Direito, Arte e Território	
Bernardo Gomes Barbosa Nogueira & Letícia Vasconcellos Moreira	97 - 117
A IDENTILASTICIDADE DO CORPO LGBT: uma possibilidade analítica das diferenças	
Carlos Igor de Oliveira Jitsumori	119 - 133

**DESENRAIZADOS: o corpo indígena na poesia enquanto espaço
metafórico do exílio**

Danglei de Castro Pereira & Nathalie Elias da Silva Cavalcante 135 - 149

**SILVIANO SANTIAGO E A LITERATURA COMPARADA HOJE: uma
teorização pós-colonial**

Edgar Cézar Nolasco 151 - 175

**BELEZA, VIOLÊNCIA E SEXUALIZAÇÃO DOS CORPOS: a colonialidade
do poder e de gênero, em *Nossa parte de Noite*, de Mariana
Enriquez**

Fábio da Silva Sousa & Marcos Antonio Leite Júnior 177 - 194

AMÉRICA LATINA NA (IN)DIFERENÇA: latinidades (in)cobertas

Fábio do Vale 195 - 215

**REFLEXOS DE UM ESPELHO COLONIZADO: colonização, eugenia e a
estética do branqueamento**

Felisa Cançado Anaya & Natália de Paula Narciso Rocha 217 - 235

ESTÉTICA DA PAISAGEM: imagens materiais da violência

Francisco Hernández Galván 237 - 258

**ALGUMAS CONSIDERAÇÕES BREVES A PARTIR dos Poemas *Salvajes*
de Gloria Anzaldúa**

João Paulo Tinoco & Edgar Cézar Nolasco 259 - 283

**PROJEÇÕES DECOLONIAIS NA CONFIGURAÇÃO DE PERSONAGENS
FEMININAS em *Xicoténcatl* (Anônimo, 1826) e *Colombo e Beatriz*
(Dubois, 1892)**

Leila Shaí Del Pozo González & Amanda Maria Elsner Matheus 285 - 303

DESVELANDO O MITO DA MODERNIDADE E A APOROFOBIA:

revelando outros rostos e saberes

Luciano Costa Santos & Aldinete Miranda 305 - 326

ANA-LÉTICAS DAS DIFERENÇAS: um pouco de muita coisa, mas, sem pretensão de ser tudo sobre arte, cultura e conhecimento, para todos os corpos di-(re)ferentes

Marcos Antônio Bessa-Oliveira 327 - 348

A FELICIDADE NÃO ESTÁ À VENDA: teorizações a partir da cosmopercepção andina do Bem Viver

Marta Francisco de Oliveira José Gomes Pereira 349 - 368

DO CORPO À PALAVRA: a analética das conversas clariceanas

Nathalia Flores Soares & Edgar César Nolasco 369 - 380

O SUL DA PANDEMIA: corpos dispensáveis pelos cavaleiros da morte no apocalipse

Pedro Henrique Alves de Medeiros & Edgar César Nolasco..... 381 - 399

DOMINAÇÃO EM TRÊS ATOS: a colonialidade a partir da literatura ocidental

Tiago Osiro Linhar 401 - 413

DO ÑANDUTI À CERÂMICA: representações da identidade paraguaia em Josefina Plá

Valdir Aragão Nascimento 415 - 443

REVOLTA: Escrita, des-escrita e re-escrita de uma vida fronteiriça

Nathalia Flores & Bianca Orelli 445 - 459

SOBRE A PRÓXIMA EDIÇÃO

Editor, Editor Assistente & Comissão Organizadora..... 461 - 462

NORMAS EDITORIAIS

Papers, Artigos, Ensaio e Leituras Críticas..... **463**



A CONSTRUÇÃO DO OUTRO E A CONQUISTA DA TERRA: uma comparação entre *Os sertões*, de Euclides da Cunha, e *Coração das trevas*, de Joseph Conrad

CREATING OTHERNESS AND THE CONQUER OF LAND: a comparison between *Backlands*, by Euclides da Cunha, and *Heart of darkness*, by Joseph Conrad

LA CONSTRUCCIÓN DEL OUTRO Y LA CONQUISTA DE LA TIERRA: una comparación entre *Los sertones*, por Euclides da Cunha, y *El corazón de las tinieblas*, por Joseph Conrad

Alan Osmo¹

Resumo: *Os sertões*, de Euclides da Cunha, e *Coração das trevas*, de Joseph Conrad, foram publicados no mesmo ano, em meio a um contexto político e intelectual marcado pelo imperialismo europeu e pelo racismo científico. Neste artigo, proponho uma comparação entre as duas obras a partir de uma perspectiva decolonial. São abordados três pontos principais: primeiro, como, nas duas obras, se projeta sobre a terra uma imagem de outro mundo habitado por um povo totalmente estranho; segundo, como ambos os autores descrevem um deslocamento no espaço a partir de uma viagem no tempo, criando a ideia de grupos pré-históricos cujos hábitos precisavam ser suplantados; terceiro, como os dois escritores elaboram sua narrativa de perspectivas muito distintas: enquanto Conrad constrói um personagem fictício que narra os acontecimentos, Euclides

¹ Alan Osmo Atualmente é pesquisador de pós-doutorado no Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp com financiamento CAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1046-7934>. Email: alanosmo8@gmail.com.

da Cunha cria a imagem de um escriba invisível, que supostamente conta a história a partir de um ponto de vista neutro e científico.

Palavras-chave: Euclides da Cunha; Joseph Conrad; Decolonialidade.

Abstract: *Backlands*, by Euclides da Cunha, and *Heart of darkness*, by Joseph Conrad, were both books published in the same year, in a political and intellectual context marked by the European imperialism and the scientific racism. This paper aims to make a comparison between the two literary works, based on a decolonial point of view. Three main topics are approached: first, how in both narratives an image of a strange world inhabited by totally different people is projected to the land; second, how the two authors describe a geographical journey in terms of a time travel, creating the idea of prehistorical groups of people whose habits needed to be supplanted; third, how both writers elaborate their narratives from very different perspectives: while in Conrad there is a fictive character who narrates the story, in Euclides da Cunha there is the image of an invisible scribe who supposedly transmits history from a neutral and scientific point of view.

Keywords: Euclides da Cunha; Joseph Conrad; Decoloniality.

Resumen: *Los sertones*, por Euclides da Cunha, y *Corazón de las tinieblas*, por Joseph Conrad, fueron publicados en el mismo año, en medio de un contexto político e intelectual marcado por el imperialismo europeo y el racismo científico. En este artículo propongo una comparación entre las dos obras desde una perspectiva decolonial. Se abordan tres cuestiones principales: primero, cómo en ambas obras se proyecta sobre la tierra una imagen de otro mundo habitado por un pueblo totalmente distinto; segundo, cómo ambos autores describen un desplazamiento en el espacio a través de una viaje en el tiempo, creando la idea de grupos prehistóricos cuyos hábitos necesitaban ser suplantados; tercero, como los dos escritores elaboran su narrativa desde perspectivas muy diferentes: mientras Conrad construye un personaje ficticio que narra los hechos, Euclides da Cunha crea la imagen de un escriba invisible, que supuestamente cuenta la historia desde una perspectiva neutra e científica.

Palabras clave: Euclides da Cunha; Joseph Conrad; Decolonialidad.

INTRODUÇÃO

Em um instigante ensaio que me serviu de inspiração para este trabalho, Walnice Galvão (2009) propõe uma comparação entre Euclides da Cunha e Joseph Conrad, a partir da ideia de que os dois escritores possuíam uma relação especial com o imperialismo do final do século XIX, que condicionou suas vidas e

obras.² Não apenas esses autores tematizaram o espaço imperial – o oceano, e o sertão – como eles próprios se movimentaram por esse espaço: os dois “foram participantes e, até certo ponto, membros ativos do imperialismo finissecular, que vigorou até a Primeira Grande Guerra” (GALVÃO, 2009, p. 87). Na leitura de Galvão, esses escritores captam as rupturas resultantes do contato de civilizações, de modo que em suas obras expressam uma “percepção agônica e antitriunfalista” (GALVÃO, 2009, p. 72). De algum modo, a participação deles no imperialismo, no colonialismo e no genocídio resultante também os dilacerou.

É famosa a citação de Conrad que serve de epígrafe ao livro *Cultura e imperialismo*, de Edward Said (2011), que diz: “A conquista da terra, que antes de mais nada significa tomá-la dos que têm a pele de outra cor ou o nariz um pouco mais chato que o nosso, nunca é uma coisa bonita quando a examinamos bem de perto” (CONRAD, 2008, p. 15). Ela, que bem poderia se referir ao contexto brasileiro e a Canudos, parece carregar um tom paradoxal: ao mesmo tempo uma crítica e um tom de fatalidade, que se misturam a partir de uma ironia. Para Euclides da Cunha, “a guerra é uma coisa monstruosa e ilógica em tudo” (CUNHA, 2016, p. 243). Ainda assim, o tom de seu texto, em muitos momentos, é de que não poderia ter acontecido de outra forma, afinal, “[e]ra preciso que [os rebeldes de Canudos] saíssem afinal da barbaria em que escandalizavam o nosso tempo, e entrassem repentinamente pela civilização adentro, a pranchadas” (CUNHA, 2016, p. 242). A denúncia da violência, no caso dos dois autores, parece estar lado a lado com a sua legitimação da violência por meio do discurso.

Neste trabalho, proponho uma comparação, a partir de uma perspectiva decolonial, entre *Os sertões*, de Euclides da Cunha, e *Coração das trevas*, de Joseph Conrad, obras que coincidentemente foram publicadas no mesmo ano: 1902. O que me instigou para essa proposta foi pensar como ambas abordam o tema da memória da violência: em um caso, a do imperialismo europeu na África, e no outro contra grupos marginalizados dentro do Brasil. Além disso, os dois livros foram produzidos no contexto intelectual da virada do século XIX para o XX, em que o positivismo e o racismo científico tinham grande dominância no pensamento tanto europeu, quanto no das elites intelectuais brasileiras, que se inspiravam fortemente no que era divulgado na Europa. Assim, tanto Conrad

² Um terceiro autor que entra na comparação feita por Galvão (2009), e que não pretendo desenvolver, é T. E. Lawrence.

quando Euclides da Cunha eram completamente impregnados por teorias que defendiam a existência de raças inferiores, e que as usavam como justificativa para a dominação e exploração desses povos. Em minha leitura, inspirei-me e tentei trazer para o contexto brasileiro a proposta de Edward Said de lermos textos considerados canônicos esforçando-nos por extrair “[o] que está calado, ou marginalmente presente ou ideologicamente representado” em tais obras (SAID, 2011, p. 123). Desse modo, alinho-me à sugestão de Alfredo Cesar Melo (2020) de trazer para o contexto dos estudos brasileiros a reflexão sobre os efeitos do colonialismo a partir de suas diferentes configurações históricas e políticas. Assim, a figura de Euclides da Cunha pode ser vista como um “intelectual nacional-ocidental” que de forma ambígua, no afã de construir um Brasil moderno, acaba por reproduzir lógicas de colonialidade, hierarquizando culturas, e tendo em seu roteiro a modernidade europeia como ponto de chegada. De acordo com a proposta de Melo (2020), podemos buscar explicitar os mecanismos de colonialidade presente em obras como *Os sertões*, de modo a desnaturalizar os seus pressupostos e vislumbrar o que em nome de sua estrutura foi suprimido e negado.

A CONQUISTA da terra

Edward Said afirma: “Num nível muito básico, o imperialismo significa pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que estão distantes, que são possuídas e habitadas por outros” (SAID, 2011, p. 39). Uma dimensão bastante enfatizada pelo autor é que o poder sobre esse outro território envolve não apenas a ação militar, mas também o conhecimento e a cultura. Desse modo, a luta pela geografia é complexa, pois “não se restringe a soldados e canhões, abrangendo também ideias, formas, imagens e representações” (SAID, 2011, p. 40). Esse conjunto de ideias e representações pode agir no sentido de criar a imagem de uma terra composta por espaços vazios e inabitados, o que justificaria sua ocupação e colonização. É importante também a construção de uma noção “de que certos territórios e povos *precisam* e imploram pela dominação” (SAID, 2011, p. 43). O empreendimento imperial, portanto, envolve fazer com que os habitantes da metrópole aceitem, e até mesmo defendam, a ideia de que territórios distantes e seus povos habitantes devam ser subjugados, e o âmbito da cultura exerce um importante papel para isso. Said questiona o papel dos críticos e intelectuais que trabalham teorias estéticas a partir de uma perspectiva de que as obras literárias

seriam desvinculadas da experiência histórica, como se fossem algo transcendente e divorciado do mundo cotidiano. Desse modo, eles permanecem “incapazes de estabelecer a conexão entre, de um lado, a longa e sórdida crueldade de práticas como a escravidão, a opressão racial e colonialista, o domínio imperial e, de outro, a poesia, a ficção e a filosofia da sociedade que adota tais práticas” (SAID, 2011, p. 12). O vocabulário da cultura imperial é impregnado por ideias de *raça inferior* ou *submissa*, e sua aceitação, utilização e difusão por intelectuais e artistas – e é difícil não lembrarmos aqui de Euclides da Cunha – contribuíram no próprio projeto imperialista.

Segundo Walnice Galvão, “[é] impossível ler *Os sertões* sem inteirar-se [...] de que os autores estudados por Euclides formam, no seu conjunto, a ponta de lança do imperialismo repertoriando as riquezas nativas para explorá-las em benefício das metrópoles” (GALVÃO, 2009, p. 87-88). Para a autora, no caso da Guerra de Canudos testemunhada por Euclides da Cunha, não se trata do imperialismo de alguma metrópole europeia subjugando um território ultramar, mas de um processo que caracterizou a modernização capitalista na América Latina em diversas localidades. Nesses casos, “os desígnios do poder central, implementados pelas forças armadas, são impostos à plebe rural da hinterlândia remota, a qual nem sequer concebe as razões da catástrofe que sobre ela se precipita, e que acaba resultando em seu extermínio” (GALVÃO, 2009, p. 87). Lília Schwarcz (1993) discute também como um tipo de discurso evolucionista e determinista que foi largamente utilizado pela política imperialista europeia influenciou fortemente intelectuais brasileiros do final do século XIX. A autora vai chamar de “*homens de sciencia*” intelectuais como Euclides da Cunha, que nesse período se esforçavam por explicar as especificidades do Brasil a partir de teorias raciais europeias. Em suas tentativas de criar estudos totalizantes para compreender a lógica da nação, eles consumiam “modelos evolucionistas e social-darwinistas originalmente popularizados enquanto justificativas teóricas de práticas imperialistas de dominação” (SCHWARCZ, 1993, p. 41). Segundo a autora, buscava-se a partir dessas teorias explicar as diferenças internas do Brasil:

Adotando uma espécie de ‘imperialismo interno’, o país passava de objeto a sujeito das explicações, ao mesmo tempo que se faziam das diferenças sociais variações raciais. Os mesmos modelos que explicavam o atraso brasileiro em relação ao mundo ocidental passavam a justificar novas formas de inferioridade. [...] Era a partir da ciência que se reconheciam diferenças e se determinavam inferioridades” (SCHWARCZ, 1993, p. 38).

Um dos paradoxos da obra de Euclides da Cunha é que ela se constitui um importante marco ao denunciar, no início do século XX, um crime cometido pelo exército brasileiro que correria o risco de ficar esquecido, se não fosse o esforço do autor em preservar sua memória; por outro lado, porém, ela própria age no sentido de um apagamento ao se sobrepor às demais vozes, principalmente àquelas mais importantes de serem ouvidas: a das vítimas. Em minha leitura, proponho que *Os sertões* é simultaneamente e paradoxalmente uma denúncia ao massacre cometido contra a população sertaneja em nome da república recém proclamada, e um livro que defendia que aquele território e que as pessoas atrasadas que ali habitavam deviam de qualquer jeito ser integrados e subjugados a um projeto de nação moderno. A pergunta que fica, portanto, é se a escrita de Euclides da Cunha não contribuiria ela própria para o apagamento de memórias e vozes. Sob o pretexto de escrever a história daqueles massacrados que não puderam narrar a violência que sofreram, a escrita de Euclides acabaria por silenciá-los ainda mais. Já em 1950 José Calasans,³ um dos mais reconhecidos historiadores sobre o assunto, escrevia:

O renome da obra de Euclides como que amedrontou todos quantos pretenderam versar o mesmo tema. [...] Depois da publicação do grande ensaio, tudo que se tem feito, salvo artigos sobre pormenores do famoso embate, é cópia servil de Euclides da Cunha ou interpretação das manifestações do desventurado escritor. Estuda-se Canudos via Euclides da Cunha. A obra renomada como que extinguiu a capacidade de pesquisa em torno do doloroso momento da evolução histórica do Brasil (CALASANS, 1950, p. 8).

Em seu livro *Sentencing Canudos*, Adriana Johnson (2010) discute como, no núcleo da interpretação do conflito feita por Euclides da Cunha, está a ideia de que os sertanejos não compartilhariam o mesmo tempo e o mesmo espaço dos demais brasileiros. Isso aproxima o livro *Os sertões* de um discurso colonial. A autora vai contrapor a forma de Euclides da Cunha ver o conflito com a de outros autores, como César Zama, que diz que não havia nada extraordinário no caso do Antônio Conselheiro e seus seguidores, e que era um direito deles se declararem monarquistas, caso quisessem. Para Zama, o fato de serem brasileiros significava que qualquer violação que porventura os conselheiristas tenham cometido deveria ser vista como algo interno ao Estado e não externo. Caso eles tenham cometido

³ A obra de José Calasans é considerada um marco no sentido de propor pensar um Canudos “não euclidiano”.

algum crime, isso seria matéria de polícia e não do exército. E caso não tenham cometido nenhum crime, eles deveriam ser protegidos pelo Estado e não perseguidos por ele:

a posição de Zama ressalta por contraste certos elementos do argumento de Euclides da Cunha. [...] Zama inverte o lugar de normalidade e anormalidade na interpretação de Euclides da Cunha da situação. Para Zama, o Conselheiro e seus seguidores eram perfeitamente normais, enquanto o modo como eles foram considerados externos ao Estado-nação do Brasil foi anormal (JOHNSON, 2010, p. 117).⁴

Em *Os sertões*, é empregada com bastante frequência a imagem de uma terra estrangeira. Não apenas Canudos se constituiria como uma terra fora do país, ou um país dentro do país, mas os seus habitantes seriam outro povo, um povo diferente dos que moravam no litoral do Brasil, que, portanto, não seria brasileiro, mas que, por uma inversão de Euclides da Cunha, se tornaria aquilo que é mais autêntico do Brasil. A escrita de Euclides da Cunha é paradoxal e é importante não perder isso de vista: a terra estrangeira dentro do país e o povo outro que a habita aparecem para definir o que há de próprio do Brasil. Segundo Johnson: “Como o núcleo da constituição futura do Brasil, o sertanejo está dentro não da nação atual, mas do vetor inevitável da nação. Por conta da geografia, portanto, o sertanejo está ao mesmo tempo fora e dentro do país – não simultaneamente mas sucessivamente” (JOHNSON, 2010, p. 132-133). A autora defende que Euclides da Cunha projeta um ideal do Brasil no futuro. Portanto, no presente, o sertanejo está fora, mas a ideia é que ele esteja dentro, como núcleo dessa futura nacionalidade.

Estando fora e/ou dentro da nação, o recurso à imagem de Canudos como terra estrangeira é algo que justamente legitima a ação de um exército massacrar o próprio povo. Ora, a função de um exército, pelo menos a princípio, é a de proteger um país de ameaças externas. As forças repressivas do Estado costumam ser representadas através da polícia. Por que então recorrer ao exército, no caso de Canudos? Quando Euclides da Cunha fala de Canudos como uma terra estrangeira, como se fosse um país dentro do país, é como se ele também autorizasse o uso do exército para essa situação. Desse modo, os sertanejos que

⁴ Todas as traduções das citações do livro de Johnson (2010), bem como de eventuais outros textos de língua estrangeira, são de nossa autoria.

estão em Canudos não seriam brasileiros, seriam antes uma ameaça aos brasileiros. E, não sendo do mesmo país, fica mais fácil para a opinião pública dos habitantes das grandes cidades da costa brasileira aceitar a ação do exército. É como se esse discurso dos sertanejos como outro, e de Canudos como terra estrangeira, de alguma forma legitimasse um ataque do exército contra o próprio povo.

Na parte “O homem”, de *Os sertões*, Euclides da Cunha enfatiza que o sertanejo se desenvolveu e evoluiu de um modo “insulado” do resto do país, que não o conhece. Dentro dessa região, por vezes abordada de modo mais ampla como “sertões”, outras vezes, de modo mais restrito como “Canudos”, os sertanejos “ali ficaram, inteiramente divorciados do resto do Brasil e do mundo” (CUNHA, 2016, p. 103). Pelo fato de não haver uma comunicação, um intercâmbio com os habitantes do litoral, é como se os habitantes desses sertões, com o tempo, se constituíssem como um povo diverso, um povo aliás completamente outro, quase oposto dos demais brasileiros (entendidos aqui, é bom enfatizar, como os moradores dos grandes centros urbanos do litoral do Brasil). A forma como Euclides da Cunha descreve essa diferença não é simplesmente por meio de um polo positivo e um polo negativo, como se os sertanejos carregassem características negativas em contraposição às qualidades dos litorâneos. Na verdade, o autor é bem crítico aos brasileiros do litoral, que seriam apenas imitadores da Europa, e não teriam nada que o caracterizassem de fato como brasileiros. Por isso sua busca de uma autenticidade brasileira nas pessoas que encontrou em sua viagem e em sua pesquisa pelos sertões. Logo na “Nota preliminar”, Euclides da Cunha fala de um nós descrito da seguinte forma: “etnologicamente indefinidos, sem tradições nacionais uniformes, vivendo parasitariamente à beira do Atlântico dos princípios civilizadores elaborados na Europa, e armados pela indústria alemã” (CUNHA, 2016, p. 11). Se há, portanto, um nós – mesmo que seja construído de um modo autodepreciativo e irônico –, os sertanejos são construídos como um *outro* em relação a esse nós. Euclides da Cunha fala mesmo em um outro país: “Como que se criaram num país diverso” (CUNHA, 2016, p. 108)

Em alguns momentos do texto, Canudos não apenas é outro país, como se torna um não-país, um não-lugar. Isso confere um ar de excepcionalidade ao lugar e aos seus habitantes: “Canudos era uma tapera miserável, *fora dos nossos mapas*, perdida no deserto, aparecendo, indecifrável, como uma página truncada e sem número das nossas tradições” (CUNHA, 2016, p. 333, grifos nossos). A forma

como o autor descreve os soldados da expedição indo a Canudos é através da ideia de uma transição violenta entre dois mundos diferentes: “Viam-se em terra estranha. Outros hábitos. Outros quadros. Outra gente. Outra língua mesmo, articulada em gíria original e pinturesca. Invadia-os o sentimento exato de seguirem para uma guerra externa. Sentiam-se fora do Brasil” (CUNHA, 2016, p. 466). A guerra para a qual caminhavam, na descrição de Euclides da Cunha, era como uma invasão de um território estrangeiro, algo que podemos associar a uma dominação imperialista: “O que ia fazer-se era o que haviam feito as tropas anteriores – uma invasão – em território estrangeiro. Tudo aquilo era uma *ficção geográfica*” (CUNHA, 2016, p. 467, grifos nossos).

Euclides da Cunha constrói, em *Os sertões*, a imagem de Canudos como o outro mundo, uma espécie de antítese de uma nação moderna marcada pelo progresso que projetava para o Brasil. Em grande parte da descrição do “homem” do sertão, predomina o caráter de estranheza, até mesmo monstruosidade, de qualquer jeito uma desumanização. De acordo com Johnson (2010), Euclides da Cunha assume uma divisão fundamental entre ele próprio e aqueles a quem ele representa, e como consequência os sertanejos não possuem voz própria. Não há a preocupação de se criar algum tipo de empatia com aquelas pessoas que foram vítimas de um massacre brutal cometido pelo exército. Quando muito, há uma visão paternalista de que se tratam de pessoas atrasadas, com pensamento infantil e delirante, que necessitariam de algum tipo de tutela para sair daquelas *trevas*, para usar uma expressão de Conrad (2008), em que viviam. Joana Barros enfatiza essa construção da diferença, por Euclides da Cunha, principalmente através de Canudos como “uma imagem fantasmagórica do passado, [...] uma tradição que precisava ser morta” (BARROS, 2019, p. 27-28). Através de uma dualidade entre arcaico e moderno, *Os sertões* petrifica uma imagem do sertanejo como alguém preso às condições do ambiente e às características de raças inferiores, como um outro que estaria atrapalhando os projetos de progresso para o país.

Também os negros nativos que viviam à margem do rio Congo, retratados no livro de Conrad, não possuem nomes, personalidades nem virtudes. Eles não têm voz no livro, aparecendo predominantemente como sombras que se movem no meio da mata, produzindo sons misteriosos com tambores e possuindo hábitos exóticos. A imagem das *trevas* remete a todo um jogo de claro e escuro, luz e sombra, que diz respeito também à possibilidade de esclarecer, compreender, levar às luzes para aquele território estrangeiro. Seria parte do empreendimento imperial jogar luz sobre essa floresta impenetrável e sobre as pessoas que a

habitam. Junto, portanto, com o poder da violência está o conhecimento, o papel da ciência europeia em amparar os domínios daqueles territórios. Esse tipo de discurso foi muito importante ao longo do século XIX para justificar o imperialismo europeu e a colonização da África como uma missão civilizadora. É como se a ocupação dos territórios, sua exploração e a subjugação dos povos que ali viviam fosse algo benéfico para eles, pois isso levaria ao progresso e até mesmo a uma maior humanização a partir de uma cultura supostamente mais civilizada. O objetivo de iluminar essas trevas, entretanto, não se dá sem resistências. Isso aparece na narrativa de Conrad seja na forma como as sombras negras que se movem na floresta subitamente podem atacar a embarcação onde o narrador se encontra, seja no modo em que o próprio território pesa com sua impenetrabilidade resistindo à racionalidade dos europeus. Há algo de inquietante, desafiador e até mesmo ameaçador na forma como o lugar – um lugar habitado por povos com uma cultura distinta – se impõe para os europeus colonizadores:

Tudo aquilo era grandioso, expectante, silencioso [...]. Perguntei-me se devia ver como um apelo ou como uma ameaça o aparente silêncio da imensidão que nos contemplava. O que éramos nós, que tínhamos ido parar ali? Seríamos capazes de dar conta daquela coisa muda, ou era ela que acabaria conosco? E senti como era imensa, diabolicamente imensa, aquela coisa que nada dizia e talvez fosse surda também (CONRAD, 2008, p. 45).

20

Chinua Achebe (2016), em um artigo extremamente incisivo e ácido sobre o livro de Conrad, denuncia o racismo que está na base da imagem dos povos africanos construída no livro. Segundo o autor, “*Coração das trevas* projeta a imagem da África como ‘o outro mundo’, a antítese da Europa e, em consequência, da civilização, um lugar onde a vangloriada inteligência e refinamento é decisivamente escarnecida pela bestialidade triunfante” (ACHEBE, 2016). Nesse sentido, não faz parte do projeto da narrativa conferir linguagem para as “almas rudimentares” da África. Para Achebe, por mais que Conrad tenha visto e condenado a violência da exploração imperial, ele ignorou que o racismo estava em sua base.

Robert Young (2005) argumenta como o desenvolvimento do racismo científico estava imbricado ao contexto da expansão colonial europeia no século XIX: “[h]á uma evidente conexão entre teorias raciais da superioridade branca e a justificação para essa expansão, que levanta questões acerca da cumplicidade da ciência, bem como da cultura” (YOUNG, 2005, p. 111). A teoria racial, por mais que buscasse um aparente tom científico em sua apresentação, tinha um enorme

apelo popular, de modo que ela logo se desenvolveu fortemente em um nível cultural. Na fase imperial das décadas de 1880 e seguintes, a ideologia cultural da raça se tornou tão dominante que as ideias de superioridade racial e de virtude da civilização se estabeleceram como as principais justificativas para a dominação europeia por quase todo o território da superfície terrestre.

A CONSTRUÇÃO do espaço anacrônico

Não apenas os sertanejos e os conselheiristas são descritos como estando fora do país, em outra terra, como também Euclides da Cunha afirma que eles estão em outro tempo. Desse modo, é como se seus modos de vida e costumes não fossem contemporâneos ao nosso, mas algo congelado de séculos atrás que por algum tipo de anomalia se manteve presente. Esse tipo de recurso de se negar a contemporaneidade do outro foi (e ainda é) muito frequente no discurso colonial, por vezes amparado em um discurso pseudocientífico, para inferiorizar o outro e dessa forma justificar sua subjugação. O antropólogo Johannes Fabian (2013) chama de *negação da coetaneidade* a tendência em situar outras culturas em um tempo que não o presente do observador. Desse modo, sociedades vivas do presente são classificadas em termos de estágios evolutivos, de forma hierarquizada, e termos como *selvagem*, *arcaico*, *primitivo* são utilizados com o propósito de produzir um distanciamento.

21

Já na “Nota preliminar” d’*Os sertões*, Euclides da Cunha diz sobre a campanha militar contra Canudos: “Aquela campanha lembra um refluxo para o passado” (CUNHA, 2016, p. 11). Na parte “O homem”, os sertanejos são descritos como possuindo hábitos antigos, tradições remotas e um “folclore de rimas de três séculos”. Para Euclides da Cunha, eles foram abandonados, permanecendo perdidos e desconhecidos do restante do país, entendido aqui, claro, como o litoral que vive parasitariamente aos princípios da Europa. A república é descrita pelo autor como uma irrupção repentina e improvisada da modernidade, mas que teria deixado de fora boa parte do país: “Ascendemos, de chofre, arrebatados na caudal dos ideais modernos, deixando na penumbra secular em que jazem, no âmago do país, um terço da nossa gente” (CUNHA, 2016, p. 191). Nesse contexto, os sertanejos são descritos como “mais estrangeiros nesta terra do que os imigrantes da Europa. Porque não no-los separa um mar, separam-no-los três séculos...” (CUNHA, 2016, p. 192). A questão que fica é como

integrar no projeto de nação moderna essa parte que ficou petrificada num passado arcaico. Se Euclides da Cunha durante o conflito abertamente defendeu as expedições militares contra Canudos na imprensa, em *Os sertões*, cinco anos depois, ele muda de posição e passa a denunciar o que aconteceu como crime. Entretanto, ele nunca deixa de defender que os sertanejos devem ser integrados no projeto de nação moderno representado pela república:

Insulado no espaço e no tempo, o jagunço, um anacronismo étnico, só podia fazer o que fez – bater, bater terrivelmente a nacionalidade que, *depois de o enjeitar cerca de três séculos*, procurava levá-lo para os deslumbramentos da nossa idade dentro de um quadrado de baionetas, mostrando-lhe o brilho da civilização através do clarão de descargas (CUNHA, 2016, p. 333, grifos nossos).

Refletindo sobre o “mito das terras vazias” muito frequente no discurso colonial, a afirmação de Anne McClintock poderia muito bem se aplicar a *Os sertões*: “A jornada colonial rumo ao interior virgem revela uma contradição, pois ela é figurada como avançando no espaço geográfico, mas regredindo no tempo histórico, para aquilo que é figurado como uma zona pré-histórica de diferença racial e de gênero” (MCCLINTOCK, 2010, p. 57). A autora denomina esse processo de *espaço anacrônico*, expondo como, por meio desse discurso, a atuação das pessoas projetadas nesse local é descrita de um modo “pré-histórico, atávico e irracional, inerentemente deslocado no tempo histórico da modernidade” (MCCLINTOCK, 2010, p. 72). É importante enfatizar a dimensão de um uso de categorias temporais para se pensar diferenças geográficas, e de como um deslocamento espacial é descrito como viagem para o passado. Segundo McClintock, com o espaço anacrônico, o avanço imperial através do espaço é figurado como uma jornada para um momento anacrônico da pré-história:

A diferença geográfica através do *espaço* é figurada como uma diferença histórica através do *tempo*. [...] A ameaçadora e resistente heterogeneidade das colônias era contida e disciplinada não porque social ou geograficamente diferente da Europa e, portanto, igualmente válida, mas porque *temporalmente* diferente e, portanto, irrevogavelmente superada pela história (MCCLINTOCK, 2010, p. 73).

Apesar do contexto diferente, podemos associar Euclides da Cunha à figura, discutida por McClintock (2010), dos exploradores sociais, que queriam representar a multidão urbana das grandes cidades europeias no final do século XIX. Segundo a autora, tratavam-se de “homens de classe média e de alta classe média [que] se aventuravam na *terra incógnita* das áreas da classe trabalhadora britânica, com a pose de exploradores em viagens a terras desconhecidas”

(MCCLINTOCK, 2010, p. 184). Eram principalmente jornalistas e escritores que, ao se aventurarem pelos cortiços, eram vistos como missionários trazendo luz à escuridão incivilizada. Os cortiços urbanos eram apresentados como problemas epistemológicos, “como mundos anacrônicos de privação e irreabilidade, zonas sem linguagem, história ou razão que só podiam ser descritas por analogias negativas, em termos do que não eram” (MCCLINTOCK, 2010, p. 186). Para a autora, mesmo sendo espaços no interior da metrópole, os cortiços eram retratados como paisagens coloniais, representando uma regressão temporal dentro da modernidade industrial. Desse modo, a ideia de espaço anacrônico, utilizada para se referir aos territórios longínquos dominados pela metrópole, abarcaria também os locais de pobreza e miséria que cresciam ao redor da cidade industrial, que também necessitavam ser mapeados, disciplinados e dominados. Cabia aos exploradores sociais representar as áreas de pobreza e as classes operárias, que não tinham voz própria nesse processo e passavam a existir apenas pelo olhar do descobridor.

O deslocamento através do espaço figurado como se fosse uma viagem no tempo para o passado aparece também em *Coração das trevas*, quando o narrador Marlow conta sobre sua jornada para o interior do continente através do Rio Congo: “Subir aquele rio era como viajar de volta aos primórdios da existência do mundo, quando a vegetação cobria a Terra em desordem e árvores imensas reinavam nas matas. Um curso de água intacto, um grande silêncio, uma floresta impenetrável” (CONRAD, 2008, p. 55). A África, que na verdade não é nomeada em nenhum momento do livro, é situada não em um espaço, mas num tempo diferente, num passado remoto, numa espécie de pré-história do homem. McClintock nos lembra que Hegel “figurava a África como pertencendo não simplesmente a um espaço geográfico diferente, mas a uma zona temporal diferente, sobrevivendo anacronicamente dentro do tempo da história” (MCCLINTOCK, 2010, p. 73). Desse modo, a África pode ser vista como paradigma colonial do espaço anacrônico, uma terra que se encontra fora do tempo da modernidade. Em outra passagem do livro de Conrad, Marlow diz o seguinte:

Viajávamos pela Terra pré-histórica, uma Terra que tinha o aspecto de um planeta desconhecido. Era possível nos imaginarmos como os primeiros homens tomando posse de uma herança maldita, uma herança que precisavam domar ao preço de uma angústia profunda de um labor infindável. [...] O vapor avançava a custo, bem devagar, ao longo das bordas de um frenesi negro e incompreensível. O homem pré-histórico nos amaldiçoava, rezava para nós, dava-nos as boas-vindas – quem saberia

dizer? A compreensão do que nos cercava fugia do nosso alcance; avançávamos deslizando como fantasmas, admirados e intimamente assustados, a reação de qualquer homem sensato diante de uma irrupção exaltada entre os pacientes de um hospício. Não tínhamos como compreender porque havíamos ido longe demais, e não tínhamos como recordar porque atravessávamos a noite das primeiras eras, as eras que não deixaram sinal algum – e nenhuma memória (CONRAD, 2008, p. 58-59).

Na passagem citada, é possível ver de modo condensado como o espaço anacrônico é figurado e como isso se mistura com uma imagem desumanizada dos povos que viviam às margens do rio Congo, que são descritos como “frenesi negro e incompreensível”, “homem pré-histórico”, “pacientes de um hospício”.⁵ A cor da pele das pessoas que ali viviam vai ser associada, na narrativa, à imagem das trevas, que recorrentemente assombra e angustia o narrador Marlow, e que se refere à floresta densa, difícil de penetrar e indica a presença de um território que desafia o conhecimento. A estranheza do lugar aos olhos do europeu é traduzida como um mundo pré-histórico, como um lugar perdido do passado habitado por povos primitivos e canibais.

Kurtz, personagem de *Coração das trevas*, redige um relatório encomendado pela Sociedade Internacional para a Supressão dos Costumes Selvagens sobre a tarefa civilizatória dos brancos em meio aos selvagens da África. Seu texto se encerra com a seguinte exortação: “Exterminem todos os brutos!” (CONRAD, 2008, p. 81). Sven Lindqvist (2023) argumenta como a frase de Kurtz sintetiza uma ideia bastante frequente em intelectuais da segunda metade do século XIX de que o imperialismo europeu prestaria um grande serviço à “civilização” varrendo do mapa as raças inferiores da Terra. Inspirados pela biologia evolucionista, defendia-se que as raças inferiores estavam condenadas à extinção, de modo que as raças superiores apenas ajudariam nesse processo ao exterminá-las. Os grupos humanos que habitavam as terras que eram alvo da cobiça do imperialismo europeu seriam menos evoluídos: “[e]ram ‘fósseis vivos’,

⁵ O recurso de tentar explicar a diferença por meio de patologias mentais é bem frequente em Euclides da Cunha, que buscou interpretar a figura de Antônio Conselheiro e o fascínio que exercia entre os habitantes de Canudos em termos das teorias psiquiátricas do período. Simbólico, nesse sentido, que, terminada a guerra, a cabeça de Antônio Conselheiro tenha sido cortada após seu corpo ser desenterrado, e depois mandada para ser objeto de estudo “científico”. O responsável por examinar o crânio foi Nina Rodrigues, famoso higienista da época e grande defensor do racismo científico no Brasil, que acabou não encontrando nada de anormal (REESINK, 2013).

resquícios de um pré-histórico passado que não havia resistido ao contato repentino com o extremo oposto da escala temporal. O extermínio mostrava apenas que haviam retornado ao mundo dos mortos – o lugar a que pertenciam, segundo as regras evolutivas” (LINDQVIST, 2023, p. 169). Assim, durante a expansão colonial europeia no século XIX, muitos intelectuais começaram a encarar o genocídio como uma consequência inevitável do progresso levado aos territórios longínquos e “selvagens”. O imperialismo seria como um processo biológico necessário que levaria, de acordo com a leis naturais, as raças inferiores à extinção inevitável.

A MISSÃO CIVILIZADORA e a terra ignota

Há uma série de críticas no livro *Coração das trevas* à ideia, bastante presente no contexto europeu para justificar a própria violência imperial, de *missão civilizadora* – “a projetos não só cruéis, mas ainda bem-intencionados, de levar a luz aos lugares e povos escuros deste mundo por meio de atos da vontade e demonstrações de poder” (SAID, 2011, p. 72). A complexidade de autores como Conrad é que, diferentemente de outros escritores coloniais, seus textos não buscavam simplesmente manter o controle do império tal como estava. Há, neles, a presença de uma consciência crítica aguda que parte do interior do império. O narrador de *Coração das trevas*, Marlow, conta que, antes de partir rumo ao Congo para seu novo trabalho, teve um encontro de despedida com sua tia, em que ela trouxe uma série de visões ingênuas sobre o colonialismo:

Parece, porém, que eu era um dos envolvidos na Obra, com maiúscula – sabem como é. Algo como um emissário da luz, uma espécie inferior de apóstolo. Besteiras dessa ordem vinham circulando em profusão naquela época, tanto em letra impressa como de viva voz, e a boa senhora, exposta à euforia de toda aquela vigarice, acabara se deixando levar. Falou de ‘desapegar esses milhões de ignorantes dos seus modos horrendos’, insistindo a tal ponto que, dou-lhes a minha palavra, fiquei muito constrangido. *E me arrisquei a sugerir que a Companhia existia para dar lucro* (CONRAD, 2008, p. 23, grifos nossos).

Se a tia de Marlow expressava a opinião de muitos cidadãos da metrópole do período sobre um suposto caráter benéfico do empreendimento imperial, o próprio Marlow parece ter consciência de que isso não passava de uma mentira para esconder que o que estava em jogo era apenas uma busca desenfreada por lucro. De acordo com Said, os narradores de Conrad “não correspondem ao

padrão das testemunhas irreflexivas do imperialismo europeu. Eles não aceitam simplesmente o que se passa em nome da ideia imperial” (SAID, 2011, p. 70). Na verdade, eles se encontram num lugar peculiar que lhes permite compreender como funciona a máquina imperial, e apontam como ela não está em perfeita sincronia com a ideia propagada a seu respeito: “[a]o acentuar a discrepância entre a ‘ideia’ oficial do império e a realidade tremendamente desconcertante da África, Marlow abala a noção do leitor sobre a própria ideia do império” (SAID, 2011, p. 71). Há, portanto, um distanciamento irônico por parte de Conrad, que permite gerar uma sensação de estranhamento, de que há algo profundamente errado em todo o empreendimento imperial. Said aponta, entretanto, que o escritor, preso à sua época, era incapaz de “dar o passo seguinte, que seria reconhecer que o que viam, de modo depreciativo e desqualificador, como ‘treva’ não europeia era de fato um mundo não europeu *resistindo* ao imperialismo” (SAID, 2011, p. 72).

Segundo Luiz Costa Lima (2011), a obra de Conrad tematiza o declínio moral do homem branco europeu em território colonizado, que, ao invés de praticar atos heroicos e nobres, se entrega a todo tipo de violência e vileza contra a população nativa. É importante destacar que, politicamente, o escritor Joseph Conrad não era contrário ao imperialismo britânico e a seu poderio nas inúmeras colônias ao redor do mundo. Sua ficção, entretanto, recorrentemente reflete sobre a conduta do homem branco europeu nas colônias distantes, em meio a um contexto de solidão, de doenças, de contato com povos que resistiam com culturas totalmente diferentes da sua. Soma-se a isso a distância de qualquer instituição controladora por parte dos Estados imperiais, de modo que esse homem branco acabava sucumbindo à loucura e/ou a comportamentos criminosos. Nesse sentido, Lindqvist (2023, p. 175) afirma que “a ‘civilização’ em território selvagem é representada por ‘comerciantes, colonos, piratas e condenados em fuga’ – em suma, brancos que podem fazer o que bem entenderem sem estarem sujeitos a nenhum tipo de crítica ou de controle”. Lima (2011) enfatiza, entretanto, que esse comportamento não é resultado da ação de indivíduos isolados que agem por conta própria contrariamente a uma norma que seria esperada nesse contexto. Na obra de Conrad, o desvio é a própria norma do *ethos branco* no contexto colonial.

Ao propor uma comparação entre *Os sertões* e *Coração das trevas*, é importante destacar uma diferença fundamental entre as duas obras: enquanto Euclides da Cunha cria a figura de um “narrador sincero”, que se propõe a narrar de forma neutra e objetiva os acontecimentos que desembocaram no massacre de Canudos, e a explicar o homem e a terra daquela região, Conrad cria sua história a

partir da perspectiva de Marlow, um narrador parcial e medíocre (LIMA, 2011), que conta os acontecimentos para companheiros de bordo de uma embarcação. Com esse recurso de Conrad, há, para o leitor, um distanciamento que pode suspeitar da narrativa, não se identificar com o narrador, questionar suas motivações e virtudes. A frase “Exterminem todos os brutos” escrita por Kurtz em seu relatório em que defende o progresso civilizatório europeu entre os selvagens pode, assim, ser interpretada como uma crítica à violência genocidária subjacente ao projeto colonial, mesmo que o narrador Marlow tenha achado o este texto “excelente”.

Enquanto em Conrad é explícita a proposta de mistura com o terreno ficcional, o livro de Euclides da Cunha assume predominantemente o tom de uma narrativa historiográfica de inspiração positivista, em que o autor se apaga enquanto alguém participante dos acontecimentos. Ou seja, o seu “narrador sincero” descreveria os fatos não a partir de uma perspectiva específica e parcial (e que participou ativamente de um dos lados do conflito), mas sim de um ponto de vista universal e amparado numa toda poderosa ciência. Assim, Euclides da Cunha parece tentar encarnar o que Said (2011) chama de *supersujeito ocidental*, “um escriba invisível, cujo texto fala do Outro e, simultaneamente, insiste em seu caráter científico desinteressado” (SAID, 2011, p. 270), um observador que possuiria uma perspectiva supraobjetiva e que seria capaz de devolver “a história a povos e culturas ‘sem’ história” (SAID, 2011, p. 79). Willi Bolle (2004) critica a suposta sinceridade de Euclides da Cunha, principalmente pelo fato de ele não ter problematizado o próprio lugar que ocupou enquanto intelectual que tinha se pronunciado a favor da guerra: “que sinceridade é essa que denuncia nos soldados a prática da degola e não investiga o intelectual que os conclamou para a guerra?” (BOLLE, 2004, p. 38). Podemos, portanto, colocar sob suspeita o narrador invisível d’*Os sertões* assim como fazemos com Marlow, em *Coração das trevas*. Ao vermos esse narrador de Euclides da Cunha como mais um personagem envolvido na narrativa, é possível questionar sua visão da história como uma representação fidedigna da realidade, enfatizando a dimensão ficcional de seu relato.

N’*Os sertões*, Euclides da Cunha mobiliza uma série de teorias científicas do período para tentar explicar o sertão e o “homem” que o habita. Entretanto, em diversos momentos, parece haver uma resistência a esse saber. As teorias falham e o objeto de modo desconcertante desarma o “narrador sincero” que tentava conhecê-lo. Como chama a atenção Luiz Costa Lima (1997), aparece no livro a

imagem da *terra ignota* como um lugar que resiste ao conhecimento científico. O crítico argumenta como, em *Os sertões*, há a centralidade da ciência como técnica de domínio. Assim, Euclides da Cunha internaliza uma imagem de ciência totalizante e intolerante ao autoexame: “a ciência é a única e incontestada autoridade. Fora dela, há crenças, fantasias, opiniões” (LIMA, 1997, p. 120). Lima aponta como Euclides da Cunha assume perante a ciência “a posição de um inflexível crente” (LIMA, 1997, p. 187). Em *Os sertões*, o narrador sincero afirma o seguinte: “Nenhum pioneiro da ciência suportou ainda as agruras daquele rincão sertanejo, em prazo suficiente para o definir” (CUNHA, 2016, p. 37). Assim, um dos objetivos explícitos do livro seria definir cientificamente aquele território, sendo que isso não tinha acontecido até aquele momento porque nenhum cientista havia se debruçado com o tempo e os instrumentos necessários. Essa tarefa assume absoluta importância para Euclides da Cunha, pois era fundamental se compreender os sertões para compreender o Brasil: “[é] com essa convicção no poder decifrativo da ciência que Euclides considera a guerra de Canudos como uma espécie de laboratório: o episódio com que se haveria de entender o país” (LIMA, 1997, p. 122).

A forma como Euclides da Cunha lida com esse território que resiste ao conhecimento é mobilizando de modo contraditório uma série de teorias científicas de seu tempo. O problema é que recorrentemente, ao longo do livro, esse projeto cientificista parece falhar, e, como aponta Lima (1997), o próprio Euclides da Cunha parece duvidar de seus instrumentos para examinar e medir o seu objeto de estudo. Trata-se, portanto, de um objeto que resiste à sua máquina de explicação científica. O autor de *Os sertões*, embora tenha essa ambição totalizante, parece sempre se deparar com a terra ignota: “Não a conhecemos. Não podíamos conhecê-la” (CUNHA, 2016, p. 191). A força do texto de Euclides da Cunha parece residir justamente em quando seu projeto de totalização falha, quando ele fica desconcertado e desarmado diante daquilo que se propunha a entender, quando se depara com a impossibilidade de explicar o sertão. O autor parece demonstrar consciência de que seu projeto estava fadado ao fracasso: “De sorte que sempre evitado, aquele sertão, até hoje desconhecido ainda o será por muito tempo” (CUNHA, 2016, p. 37). O caráter de estranheza desconcerta o cientista sereno que se propõe a examinar aquele território: “O que se segue são vagas conjecturas. [...] O que escrevemos tem o traço defeituoso dessa impressão isolada, desfavorecida, ademais, por um meio contraposto à serenidade do pensamento, tolhido pelas emoções da guerra” (CUNHA, 2016, p. 38). Euclides

da Cunha, ao ser uma testemunha da enorme violência que caracterizou a campanha de Canudos, é tomado pelas emoções da guerra, o que contaminaria a suposta neutralidade necessária para o empreendimento científico. Desse modo, o seu projeto de explicar o sertão – a terra e o homem que a habita – falha por conta da enorme violência que presencia, e que sente urgência em denunciar.

CONSIDERAÇÕES finais

Em estilos bastante distintos, Conrad e Euclides da Cunha fazem incisivas denúncias em seus textos: o primeiro contra o imperialismo europeu e a violência colonial e o segundo contra o crime do Estado brasileiro cometido contra os sertanejos em Canudos. Suas denúncias, entretanto, estão entremeadas por um discurso que, por outro lado, inferioriza as vítimas, e de alguma forma legitima sua subjugação. Podemos estender para Euclides da Cunha o caráter paradoxal destacado por Said (2011) em Conrad, que permite vê-lo como simultaneamente imperialista e anti-imperialista, criticando por um lado a violência do empreendimento colonial das potências europeias, e por outro sendo “profundamente reacionário quando se tratava de conceder que a África ou a América do Sul pudesse algum dia ter uma história ou uma cultura independentes” (SAID, 2011, p. 19). O crítico destaca a arrogância paternalista de Conrad, que “escreve como homem cuja visão ocidental do mundo não ocidental está tão arraigada a ponto de cegá-lo para outras histórias, outras culturas e outras aspirações” (SAID, 2011, p. 18). Quando pensamos no Brasil, em seu território imenso e em sua pluralidade, não dá para pensar em uma única história ou uma única cultura, ou melhor, isso é apenas possível a partir de uma violência, em que se silencia a diversidade em nome de uma cultura supostamente pura e nacional. Se há diversas memórias e culturas em um mesmo território, em Canudos, aquilo que era da ordem da diferença foi traduzido por Euclides da Cunha como algo primitivo e inferior, que deveria, portanto, ser suplantado.

Said (2011) ressalta também que Conrad escreveu pensando em um público exclusivamente ocidental, mesmo quando criou narrativas sobre personagens, lugares ou situações que diziam respeito aos territórios ultramarinos dominados pelos europeus. Ou seja, era impensável para ele que habitantes do Congo, ou até mesmo de outras colônias europeias lessem *Coração das trevas*. Segundo o crítico, na época da publicação do livro, “não se esperava que os leitores de

Conrad fossem indagar ou se preocupar com o que havia acontecido aos nativos” (SAID, 2011, p. 266). No contexto atual, sabemos que os povos não europeus não aceitavam indiferentes e em silêncio a autoridade que foi projetada sobre eles. Também Euclides da Cunha escreveu visando um público leitor branco das grandes cidades do litoral do Brasil, sem se preocupar que parte significativa de brasileiros fora desse círculo restrito poderia ficar ofendida e indignada com o modo como foi feita a representação. Hoje, os leitores que vivem na região de Canudos, no interior da Bahia e do Nordeste podem questionar e protestar sobre o modo como a história foi contada, como as pessoas que poderiam ser seus antepassados foram retratados, e como suas culturas e costumes foram estereotipados e inferiorizados.

REFERÊNCIAS

- ACHEBE, Chinua. “An image of Africa: racism in Conrad’s Heart of darkness”. *The Massachusetts Review*, v. 57, n. 1, p. 14-27, Spring 2016. DOI: <https://doi.org/10.1353/mar.2016.0003>
- BARROS, Joana. “Desenvolvimento e narrativas do atraso: a campanha contra Canudos e as veredas da resistência”. In: BARROS, Joana; PRIETO, Gustavo; MARINHO, Caio. (Orgs.). *Sertão, sertões: repensando contradições, reconstruindo veredas*. São Paulo: Elefante, 2019, p. 18-34.
- BOLLE, Willi. *grandesertão.br: o romance de formação do Brasil*. São Paulo: Duas Cidades; São Paulo: Editora 34, 2004.
- CALASANS, José. *Ciclo folclórico de Bom Jesus Conselheiro*. Salvador: Tipografia Beneditina, 1950.
- CONRAD, Joseph. *Coração das trevas*. Tradução Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões: campanha de Canudos*. Edição crítica e organização de Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Ubu; São Paulo: Sesc, 2016.
- FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Tradução Denise Jardim Duarte. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. *Euclidiana: ensaios sobre Euclides da Cunha*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JOHNSON, Adriana Michéle Campos. *Sentencing Canudos: subalternity in backlands of Brazil*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2010.

LIMA, Luiz Costa. *Terra ignota: a construção de Os sertões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

LIMA, Luiz Costa. *O redemunho do horror: nas margens do Ocidente*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LINDQVIST, Sven. *Exterminem todos os malditos: uma viagem a Coração das trevas e à origem do genocídio europeu*. Tradução Guilherme da Silva Braga. São Paulo: Fósforo, 2023.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Tradução de Plínio Dentzien. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2010.

MELO, Alfredo Cesar. “Crítica da razão nacional-ocidentalista: por uma nova abordagem pós-colonial nos estudos brasileiros”. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 17-40, ago. 2020. <https://doi.org/10.1590/1517-106x/20202221740>.

REESINK, Edwin. “Saber os nomes: observações sobre a degola e a violência contra Bello Monte (Canudos)”. *Revista AntrHopológicas*, v. 24, n. 2, p. 43-73, jul. 2013.

Disponível em:

<<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23802>>. Acesso em: 21 ago. 2024.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

YOUNG, Robert J. C. *Desejo colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça*. Tradução de Sergio Medeiros. São Paulo: Perspectiva, 2005.

Artigo recebido em: 30 de agosto de 2024.

Artigo Aprovado em: 06 de setembro de 2024.



**DA LUTA POR AUTODETERMINAÇÃO EM NARRATIVAS PALESTINA E
LATINO-AMERICANA: representações a partir de Ghassan Kanafani e
Miguel Ángel Asturias**

**ABOUT THE FIGHTING FOR SELF-DETERMINATION IN PALESTINIAN AND
LATIN AMERICAN NARRATIVES: representations through Ghassan
Kanafani and Miguel Ángel Asturias**

**DE LA LUCHA POR LA AUTODETERMINACIÓN EN LAS NARRATIVAS
PALESTINA Y LATINOAMERICANA: representaciones a partir de Ghassan
Kanafani y Miguel Ángel Asturias**

Amanda Brandão Araújo Moreno¹ & Tânia Mara Rupp Bourbon Nava²

Resumo: Este ensaio intenta explorar e comparar a questão da luta por autodeterminação em

¹ Amanda Brandão Araújo Moreno é Professora de Língua Espanhola e Literaturas de Língua Espanhola do Departamento de Letras e Professora do Quadro Permanente do Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem (PROGEL) da Universidade Federal Rural de Pernambuco. É líder do Grupo de Pesquisa "Narrativas hispano-americanas do século XX" (UFRPE/CNPQ). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8678-9572>. Email: amanda.brandaomoreno@ufrpe.br.

² Tânia Mara Rupp Bourbon Nava é Professora II de Língua Portuguesa da rede municipal de ensino do Recife, em exercício como servidora efetiva desde 2025. Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Integra, hodiernamente, o Grupo de Pesquisa "Narrativas Hispano-Americanas do Século XX" (UFRPE/DGP/CNPq), sob a coordenação da Profa. Dra. Amanda Brandão Araújo Moreno, no qual desenvolve pesquisas no âmbito do projeto "Narrativas Insólitas, Disruptivas, Decoloniais". ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-3400-2735>. E-mail: tania.bourbon@ufrpe.br.

narrativas palestinas e latino-americanas, utilizando como foco de análise os romances *Homens ao Sol*, do palestino Ghassan Kanafani, e *O Senhor Presidente*, do guatemalteco Miguel Ángel Asturias. Ambos os autores, embora distintos em suas técnicas narrativas e estilos literários, convergem na exploração de temas críticos que transcendem suas respectivas culturas. Assim, este estudo será conduzido à luz dos Estudos Culturais de linha marxista, mais especificamente a partir dos estudos de Raymond Williams (1979), através dos quais investigaremos como as narrativas literárias refletem e contribuem para as lutas por autodeterminação, bem como quais são as semelhanças e diferenças entre os contextos políticos, sociais e culturais dos referidos locais e, ainda, de que modos os elementos literários das obras são manejados para transmitir as experiências de luta e resistência dos povos palestino e latino-americano.

Palavras-chave: Autodeterminação; Literatura palestina; Literatura latino-americana.

Abstract: This essay aims to explore and compare the issue of the fighting for self-determination represented in Palestinian and Latin American narratives, focusing on the novels *Men in the Sun* by Palestinian author Ghassan Kanafani and *The President* by Guatemalan author Miguel Ángel Asturias. Despite their distinct narrative techniques and literary styles, both authors converge in their exploration of critical themes that transcend their respective cultures. This study will be conducted through marxist Cultural Studies, more specifically through the works of Raymond Williams (1979), to investigate how literary narratives reflect and contribute to the fighting for self-determination. We will analyze the similarities and differences between the political, social, and cultural contexts of these regions and examine how the literary elements of the novels are used to convey the experiences of struggle and resistance of Palestinian and Latin American peoples.

Keywords: Self-determination; Palestinian Literature; Latin American Literature.

Resumen: Este ensayo tiene como objetivo explorar y comparar la cuestión de la lucha por la autodeterminación en narrativas palestinas y latinoamericanas, utilizando como foco de análisis las novelas *Hombres en el Sol*, del palestino Ghassan Kanafani, y *El Señor Presidente*, del guatemalteco Miguel Ángel Asturias. Ambos autores, aunque diferentes en sus técnicas narrativas y estilos literarios, convergen en la exploración de temas críticos que trascienden sus respectivas culturas. Así, este estudio se concibe a la luz de los Estudios Culturales de sesgo marxista, específicamente a partir de los estudios de Raymond Williams (1979), a través de los cuales investigaremos cómo las narrativas literarias reflejan y contribuyen a las luchas por la autodeterminación, así como las semejanzas y diferencias entre los contextos políticos, sociales y culturales de los mencionados lugares y, además, de qué manera los elementos literarios de las obras se manejan para transmitir las experiencias de lucha y resistencia de los pueblos palestino y latinoamericano.

Palabras clave: Autodeterminación; Literatura palestina; Literatura latinoamericana.

ANTEÂMBULO

Parto do princípio moral de que os seres humanos, individual e seletivamente, possuem direitos fundamentais, sendo a **autodeterminação** um deles. Quero dizer com isso que nenhum ser humano deveria ser ameaçado de “transferência” de sua casa ou de sua terra; nenhum ser humano deveria ser discriminado por não pertencer a esta ou àquela religião; nenhum ser humano deveria ser destituído de sua pátria, de sua identidade nacional ou de sua cultura, seja qual for o motivo (Said, 2012, p. 47, grifo nosso).

Consentânea à proposta deste estudo, a afirmação de Said (2012) traz à tona realidades enfrentadas pelos países latino-americanos e pela Palestina, os quais, embora marcadamente distintos em vários aspectos, partilham contextos socioculturais e históricos marcados pela opressão e pela necessidade de um ferramental multifacetado de resistência às dominações culturais e territoriais. Em um quadro como o que pretendemos ora organizar, a literatura deve ser entendida como um fenômeno complexo, em que a estrutura literária e a função histórica são indissociáveis.

Candido (2023) argumenta que a realidade social não deve ser vista apenas como pano de fundo ou simples influência externa na literatura, mas como um componente essencial que se integra à própria estrutura da obra literária, conferindo-lhe significado e função dentro de seu contexto histórico: “[...] o externo (no caso, o social) importa, não como causa, nem como significado, mas como elemento que desempenha um certo papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, interno” (Candido, 2023, p. 16).

Acompanhando essas reflexões, destacamos que, nos contextos socioculturais das obras analisadas, a literatura emerge como um veículo expressivo das lutas pela autodeterminação. No caso da Palestina, Ghassan Kanafani retrata a dolorosa experiência dos refugiados palestinos e sua busca por terra, identidade e liberdade. Já Miguel Ángel Asturias, através de uma crítica ao regime ditatorial na Guatemala, ilustra a opressão dos povos latino-americanos frente aos golpes de Estado e subsequentes ditaduras.

Explorando o conceito de autodeterminação no contexto das lutas nacionais e anticoloniais, Lênin (1977) define a autodeterminação como o direito de uma nação oprimida se separar politicamente da nação opressora, e, portanto, o direito à formação de um Estado independente. Esse princípio, para Lênin, não é apenas

uma questão de moralidade, mas uma necessidade política nas lutas anticoloniais e no processo de emancipação das nações submetidas ao imperialismo. Ele argumenta que o reconhecimento do direito à autodeterminação é essencial para a unificação do proletariado internacional, pois ao lutar contra a opressão nacional, os trabalhadores de uma nação opressora podem se aliar ao proletariado da nação oprimida, fortalecendo a luta global contra o capitalismo.

Lênin (1977) também discute a discordância com Rosa Luxemburgo, que vê a autodeterminação como um conceito potencialmente reacionário. Sobre o assunto, Luxemburgo argumenta que a insistência na autodeterminação pode fragmentar a luta proletária ao dividir o movimento operário em linhas nacionais, enfraquecendo a solidariedade internacional necessária para a revolução socialista. Em resposta, Lênin sublinha que a defesa do direito à autodeterminação não significa apoiar todos os movimentos separatistas indiscriminadamente. Ao contrário, trata-se de reconhecer esse direito como parte integrante da luta contra o imperialismo e pela emancipação dos povos oprimidos. Para Lênin, a autodeterminação é um meio de garantir que a classe trabalhadora de todas as nações possa unir-se em igualdade de condições, livre das correntes do chauvinismo e da opressão nacional.

36

Esse conceito de autodeterminação é altamente relevante quando contextualizado com as lutas palestinas e latino-americanas. Tanto na Palestina quanto na América Latina, a luta pelo direito à autodeterminação tem se manifestado como uma resposta à opressão colonial e imperialista, que nega aos povos oprimidos o direito de controlar seus próprios destinos. No caso palestino, a autodeterminação é uma questão central na luta contra a ocupação israelense, na busca pela formação de um Estado independente e no reconhecimento internacional dos direitos nacionais palestinos. Na América Latina, a luta por autodeterminação tem sido historicamente vinculada à resistência contra o imperialismo, particularmente o estadunidense, e à busca por soberania política e econômica. Assim, a perspectiva de Lênin sobre a autodeterminação oferece um marco teórico para entender essas lutas como parte de um movimento global contra o imperialismo e pela emancipação dos povos oprimidos, ressaltando a importância da solidariedade internacional na construção de uma sociedade justa e igualitária.

Isso dito, este ensaio busca identificar como as narrativas literárias de Kanafani e Astúrias não apenas refletem, mas também contribuem para as lutas

por autodeterminação em seus respectivos contextos. Além disso, pretende-se captar e comparar os elementos literários e temáticos que os autores utilizam para transmitir as experiências de luta e resistência dos "condenados da terra" (Fanon, 1961) a quem fazem referência. A relevância desta análise reside na compreensão de como a literatura pode se vincular aos processos de supressão e resistência dos povos palestino e latino-americano, e de como esses processos se distanciam e se aproximam enquanto representações estéticas. A escolha de Miguel Ángel Asturias e Ghassan Kanafani para uma análise comparativa justifica-se pela profundidade com que ambos abordam temas amplos de opressão e luta por autodeterminação, situando suas narrativas em contextos históricos e culturais específicos que amplificam a relevância de suas obras.

Embora distintos em suas técnicas narrativas e estilos literários, ambos os autores convergem ao levantar temas críticos que transcendem suas respectivas culturas. Enquanto Asturias utiliza o realismo mágico para criticar o autoritarismo, criando uma narrativa poética e grotesca, Kanafani adota uma espécie de realismo social para representar a condição dos refugiados palestinos de maneira direta e impactante. Nesse contexto, é possível inferir como a experiência e busca por autodeterminação pode plasmar-se literariamente a partir de mecanismos narratológicos que perpassam decisões individuais dos autores, mas também relacionam-se com um horizonte de expectativa de tradições literárias que são afeitas a contextos sócio-históricos específicos. As diferenças estilísticas entre os dois autores fornecem uma base rica para a comparação, permitindo uma análise das diversas maneiras pelas quais a literatura pode abordar e representar universais como poder, opressão e resistência em diferentes contextos.

O SOCIAL E A ARTE: uma relação dialética

Uma interpretação dialética da relação entre meio social e obra de arte, segundo Candido (1965), implica em perguntar, consecutivamente, qual é a influência que o meio social exerce sobre a obra e qual a influência que a obra exerce sobre o meio social. Sobre isso, Williams (1979), adotando uma perspectiva materialista a respeito das categorias de Cultura e Literatura, afirma que

a literatura é com frequência uma articulação e, com efeito, uma nova formação que se estende além de seus próprios modos. Mas **isolá-la como arte**, que na prática inclui (sempre em parte e por vezes no todo) elementos de outro ponto de continuo, **é perder contato com o processo criativo substantivo e idealizá-lo, colocá-lo acima ou abaixo do social, quando ele é na verdade o social**, numa de suas formas mais características, duráveis e totais (Williams, 1979, p. 211, grifos nossos).

Williams (1979), dessarte, situa a literatura não apenas como um reflexo passivo da sociedade, mas como uma prática ativa que articula novas formas de compreensão e organização social. Segundo o culturólogo, ela não apenas reflete como também molda e perpetua as estruturas sociais ao longo do tempo, tornando-se uma manifestação da sociedade. Assim, a abordagem teórica de Williams nos permite analisar e comparar *Homens ao Sol* e *O Senhor Presidente* em termos de como as obras refletem as condições sociais e políticas, intervêm na realidade e desafiam a hegemonia (Gramsci, 2022).

Ghassan Kanafani, escritor marxista-leninista e co-fundador da Frente Popular para a Libertação da Palestina, assim como muitos de seus contemporâneos, viveu no exílio e tornou-se uma voz literária fundamental na representação da experiência palestina. Sua obra explora a dor do deslocamento, a perda de identidade e a incessante busca por lar e dignidade após o Nakba. O contexto da ocupação israelense e das subsequentes guerras árabe-israelenses constitui o pano de fundo das narrativas de Kanafani, impregnando suas histórias com um forte senso de urgência e resistência:

Como intelectual revolucionário, Kanafani procurou alcançar no campo cultural o que outros palestinos tentavam conquistar através da luta militante, a fim de obter justiça e libertação para seu povo dentro de uma visão universal e humanista que rejeita a opressão, independentemente de suas raízes e causas. Não é de se surpreender que seus escritos se tornassem associados entre leitores e críticos a um gênero político que ele ajudou a tornar famoso, a saber, “literatura de resistência”, participando ideologicamente dos esforços de libertação nacional e dos movimentos de independência (Neimneh, 2022, SP).

Em *Homens ao Sol*, Kanafani narra a jornada de três homens que tentam cruzar a fronteira para o Kuwait em busca de uma vida melhor. A narrativa simboliza a desesperança e os desafios enfrentados pelos palestinos em busca de um futuro, refletindo as condições socioeconômicas precárias e a falta de oportunidades enfrentadas por muitos palestinos na época, além de criticar a apatia do mundo em relação ao sofrimento palestino.

A luta pela autodeterminação, nesse contexto, envolve desafios significativos, enraizados nas percepções negativas e na dispersão do povo. Conforme aponta Said (2012),

apesar da súbita atenção destinada a eles, os palestinos ainda são percebidos – às vezes até por eles próprios – a partir de um conjunto de atributos basicamente negativos. Sendo esse o caso, o processo em direção à plena autodeterminação [self-determination] palestina será extremamente difícil, uma vez que a autodeterminação só seria possível se existe um “self” claramente discernível a ser determinado. O exílio e a dispersão tornam o problema evidente; durante boa parte do século XX, os palestinos se manifestaram, no mundo e na história, na maioria das vezes como recusa e rejeição. Eles foram associados à oposição ao sionismo, ao “cerne” do problema do Oriente Médio, ao terrorismo, à intransigência – e a lista é longa e pouco lisonjeira. Eles tiveram a extraordinária má sorte de ter uma boa justificativa para resistir à invasão de sua terra natal, combinada – no plano internacional e moral – com o oponente mais moralmente complexo de todos, os judeus, que têm uma longa história de terror e vitimização (Said, 2012, p. 164).

Essa visão ressoa profundamente com a obra de Ghassan Kanafani, cujas narrativas frequentemente exploram a identidade palestina em meio ao exílio e à resistência. Na obra ora analisada, por exemplo, Kanafani retrata personagens que, desprovidos de uma pátria reconhecida, lutam para encontrar significado e dignidade em uma vida de deslocamento e adversidade. Assim, tanto Said quanto Kanafani sublinham a necessidade de redefinir uma identidade palestina unificada e positiva como um passo essencial na luta pela autodeterminação e reconhecimento internacional.

Em *Homens ao Sol*, numa análise de Said, a realidade dos palestinos não é estável nem garantida, nem mesmo entre os árabes fraternos. Eles vivem uma existência em que o passado parece rompido antes de frutificar, e o presente é marcado por responsabilidades e desafios imediatos:

O principal conflito da obra é essa discussão no presente; impelido pelo exílio e pelo deslocamento, o palestino deve cavar um caminho na existência, que não é de modo algum uma realidade estável ou “dada”, mesmo entre árabes fraternos. Assim como a terra que deixou, seu passado parece rompido no momento, imediatamente antes de frutificar; entretanto, o homem tem família, responsabilidades, uma vida para levar no presente. Pois não é somente seu futuro que é incerto; até a dificuldade de sua situação presente aumenta, enquanto ele mal consegue manter o equilíbrio no tráfego agitado da rua empoeirada. O dia, o sol, o presente – estão todos ao mesmo tempo ali, hostis, instigando-o a sair da proteção, ora nebulosa, ora endurecida, da memória e da fantasia. Quando finalmente os homens se movem de seu deserto espiritual para o presente, rumo ao futuro, eles escolhem com relutância, porém

necessariamente: eles vão morrer – invisíveis, anônimos, sob o sol, no mesmo presente que os tirou de seus passados e zomba deles por seu desamparo e sua inatividade. (Said, 2012, p. 194)

Por outro lado, escrito na década de 1940 e publicado em 1946, *O Senhor Presidente*, de Miguel Ángel Asturias, foi concebido durante um período de instabilidade política e repressão na Guatemala. Asturias escreveu o romance como uma crítica aos regimes ditatoriais que prevaleciam na América Latina, inspirando-se especificamente na ditadura de Manuel Estrada Cabrera, que governou a Guatemala de 1898 a 1920. O romance é uma resposta ao ambiente de censura, opressão e violência que caracterizava esses regimes.

Em sua análise sobre os regimes ditatoriais na América Latina, Galeano (1978) denuncia a hipocrisia e a manipulação política que caracterizam essas ditaduras. Segundo o autor, na América Latina,

a luta de classes não existe – decreta-se –, sobretudo por culpa dos agentes forâneos que a incitam, mas em troca existem as classes sociais, e à opressão de umas pelas outras dá-se o nome de estilo ocidental de vida. As expedições criminosas dos marines têm por objetivo restabelecer a ordem e a paz social, e as ditaduras submissas a Washington fundam nos cárceres o estado de direito e proíbem as greves e aniquilam os sindicatos para proteger a liberdade de trabalho. Tudo nos é proibido, exceto cruzar os braços? A pobreza não está escrita nas estrelas, o subdesenvolvimento não é fruto de um obscuro designio de Deus. Correm anos de revolução, tempos de redenção. As classes dominantes põem as barbas de molho e, ao mesmo tempo, anunciam o inferno para todos (Galeano, 1978, p. 11).

Astúrias, influenciado pelo realismo mágico e pelas tradições culturais indígenas, criou uma narrativa que mistura realidade e fantasia para expor a brutalidade do poder autocrático. O contexto guatemalteco de exploração econômica, desigualdade social e repressão política permeia a obra, refletindo as condições vividas pelo povo sob a ditadura, a corrupção, manipulação e terror do Estado, demonstrando como o poder absoluto corrompe e desumaniza. A história se desenrola em uma cidade sem nome, dominada pelo medo e pela opressão, onde o presidente é uma figura onipresente e tirânica. O autor — não declaradamente maxista mas evidentemente adepto de uma visão materialista-dialética do mundo (Cueva, 1987) — utiliza personagens arquetípicos para representar diferentes aspectos da sociedade guatemalteca, criando uma crítica abrangente e incisiva ao autoritarismo fascista.

HOMENS AO SOL em perspectiva

Homens ao Sol é uma narrativa profundamente crítica das condições enfrentadas pelos palestinos após a Nakba, em 1948. Através das histórias de Abu Qais, Assad e Marwan, a obra explora a luta pela sobrevivência, as dinâmicas de poder e classe e a busca pela autodeterminação palestina.

A obra inicia com Abu Qais, um homem idoso que representa a geração que vivenciou a perda direta de suas terras e a subsequente marginalização. Sua conexão com a terra e o desejo de reconstruir a vida simbolizam a resistência e a resiliência do povo palestino. Movido pela memória do passado e pela esperança de um futuro melhor para seus filhos, Abu Qais reflete sobre seu passado e a terra perdida com um sentimento de nostalgia e dor em um trecho que sublinha a ligação visceral entre o personagem e sua terra natal, uma relação que se tornou amarga pela desapropriação:

"Abu Qais repousou o peito no solo orvalhado e a terra começou a pulsar debaixo dele, com batimentos de um coração cansado que faziam tremer cada grão de areia e penetravam as células de seu corpo. Desde a primeira vez, sempre que ele se atirava de peito na terra sentia aquela pulsação, como se o coração da terra forçasse sua difícil passagem até a luz desde as profundezas do inferno" (Kanafani, 2022, p. 8).

Por outro lado, Assad representa a juventude que busca reconstruir a vida em meio à desilusão e à desesperança. Sua jornada é marcada por uma série de fracassos e frustrações, refletindo a realidade de muitos palestinos que tentaram encontrar estabilidade longe de casa. Assad é pragmático, mas também carrega uma profunda amargura em relação à traição e à exploração que enfrenta. Dez anos antes, durante uma investida bélica de Israel às terras palestinas, ele diz:

De repente, um pensamento sombrio lhe ocorreu e ele começou a gritar como um louco. Não conseguia se lembrar do que dissera então, mas sentiu uma mão coberta com uma luva escorregadia apertar sua boca com força. Uma voz chegou até ele como se atravessasse um punhado de algodão.

— Seja sensato. Seja sensato. Pelo menos é melhor do que morrer! Ele não sabia se podiam escutá-lo gritar por entre os dentes [...].

— Não, a morte é melhor! (Kanafani, 2022, p. 41).

Essa passagem, em que ele alega preferir morrer a viver tantas humilhações, destaca o desespero e a falta de alternativas viáveis para os refugiados, presos entre a pobreza extrema e a exploração.

Marwan, o mais jovem dos três, personifica a nova geração forçada a abandonar suas aspirações pessoais para sustentar a família. Após a morte de seu pai e o desaparecimento de seu irmão, ele é empurrado para a responsabilidade prematura. Esse personagem reflete a dureza da vida juvenil palestina, onde a educação e os sonhos são frequentemente sacrificados, e promete ajudar toda sua família assim que começar a ganhar a vida no Kuwait, como se estivesse, com isso, em busca de esperança e resignação:

[...] Em poucos dias ele estaria no Kuwait. Seria bom se Zakaria o ajudasse, mas, se ele fingisse não o conhecer, ele descobriria como começar, como fizeram muitos outros. Enviaria cada centavo que ganhasse para a mãe, e cobriria ela e seus irmãos e irmãs de presentes até transformar o casebre de barro num paraíso, fazendo seu pai morder os dedos de arrependimento. (Kanafani, 2022, p. 31).

A passagem a seguir encapsula a desilusão e a exploração enfrentadas pelos refugiados palestinos em sua busca desesperada por uma vida melhor. A história de Hassanain, contada pelo seu primo durante a viagem, pode ser lida como metáfora poderosa para a traição e a vulnerabilidade dos refugiados, que são frequentemente enganados por aqueles que prometem segurança e esperança, mas entregam apenas mais sofrimento:

Tenho um primo, chamado Hassanain, que certa vez tentou atravessar a fronteira clandestinamente. Depois de dez horas caminhando, a noite caiu e o contrabandista apontou para umas luzes ao longe e disse ao grupo: 'Lá está o Kuwait. Meia hora de caminhada'. Sabe o que aconteceu? Não era o Kuwait, era uma remota vila iraquiana. Posso contar milhares de histórias como essa. (Kanafani, 2022, p. 42).

Essa narrativa não é isolada, portanto, mas representa muitas histórias semelhantes, sublinhando a magnitude da crise dos refugiados. Através dessa passagem, são ilustradas criticamente as condições socioeconômicas e políticas que forçam os palestinos a arriscar suas vidas, ao mesmo tempo que expõe a exploração cruel que enfrentam em sua jornada, transformando a experiência individual em um símbolo coletivo da tragédia.

O deserto, um elemento simbólico recorrente na obra, representa tanto a jornada física quanto a metáfora do desespero e da desesperança. A travessia do deserto é uma prova de resistência e sobrevivência, simbolizando a vastidão do sofrimento dos fugitivos despatriados:

O caminhão segue sobre a pista em chamas, o motor ruge como a boca de um gigante devorando a estrada.

No bojo do céu, o sol traçava uma ampla cúpula de fulgor branco sobre o deserto, e a trilha de poeira refletia um brilho quase ofuscante. Eles costumavam dizer, sobre alguém que não voltava do Kuwait, que tinha morrido de golpe do sol. (Kanafani, 2022, p. 53).

A morte dos personagens no tanque de água é o clímax trágico que encapsula a essência de sua luta. Eles morreram em silêncio, incapazes de bater nas paredes do tanque. Um final silencioso para uma vida de sofrimento e desespero, esta cena final é uma metáfora da sufocação e da ausência de voz e agência dos palestinos, esmagados pelas estruturas opressivas que os rodeiam:

Estava muito escuro e no início ele não conseguia enxergar nada, mas quando moveu o corpo para longe da abertura, um círculo de luz amarela iluminou as profundezas e mostrou um peito coberto de pêlos grisalhos espessos que brilhavam com intensidade, como se fossem tingidos com metal. Varapau se inclinou para pôr o ouvido no pelo cinza úmido. O corpo estava frio e imóvel. Estendendo a mão, bateu o caminho até a parte de trás do tanque. Outro corpo ainda segurava o suporte metálico. Tentou encontrar a cabeça, mas só podia sentir os ombros molhados; então percebeu que a cabeça pendia sobre o peito. Quando sua mão tocou o rosto, caiu numa boca escancarada. (Kanafani, 2022, p. 59).

Além disso, a busca pela autodeterminação é um tema subjacente em *Homens ao Sol*. Os personagens, em suas diferentes jornadas, representam uma luta contínua pela dignidade e pelo direito de controlar seus próprios destinos. Abu Qais, ao refletir sobre sua terra perdida, expressa um desejo profundo de retornar, reconstruir sua casa, replantar suas oliveiras e sentir a terra sob seus pés novamente. Este anseio simboliza a conexão inquebrável entre os palestinos e sua terra, bem como a luta pela recuperação de um espaço onde possam viver com dignidade.

Assad, apesar de sua amargura e desilusão, também busca um sentido de autodeterminação ao tentar escapar da exploração e encontrar uma vida melhor. Sua resistência à exploração do contrabandista Varapau e sua insistência em negociar termos justos para a travessia refletem um esforço consciente para não se submeter passivamente às circunstâncias.

Marwan, apesar de sua juventude e inexperiência, carrega a esperança de que, ao trabalhar no Kuwait, possa melhorar a situação de sua família e, por extensão, contribuir para a luta mais ampla de seu povo. Este sentimento de Marwan é representativo de uma geração que, embora tenha nascido no exílio, mantém viva a esperança de um futuro onde a autodeterminação seja possível.

ANÁLISE D'O *SEÑHOR Presidente*

Em *El Señor Presidente*, de Miguel Ángel Asturias, o autor oferece uma crítica contundente à ditadura e suas repercussões devastadoras sobre a sociedade e os indivíduos. Através de personagens simbólicos e situações intensas, Asturias constrói uma narrativa rica e perturbadora sobre a opressão e a desumanização que permeiam um regime autoritário.

A figura do Presidente é representada como um símbolo de severidade e insensibilidade, sempre vestido de luto rigoroso, o que evoca a morte e o desespero prevalentes sob seu regime. Esta descrição enfatiza a imagem de um governante implacável, perpetuamente em luto não por uma perda pessoal, mas pela condição de sua nação:

El Presidente vestía, como siempre, de luto riguroso: negros los zapatos, negro el traje, negra la corbata, negro el sombrero que nunca se quitaba; en los bigotes canos, peinados sobre las comisuras de los labios, disimulaba las encías sin dientes, tenía los carrillos pellejados y los párpados como pellizcados (Asturias, 1946, p. 83).

A desumanização dos cidadãos é um tema central na obra, exemplificado pela situação deplorável dos *pordioseros* (mendigos). Asturias apresenta uma imagem vívida da miséria e exclusão social em uma passagem que revela a extrema marginalização e luta pela sobrevivência dos mais vulneráveis, abandonados à sua sorte em um cenário urbano desolador:

Los pordioseros se arrastraban por las cocinas del mercado, perdidos en la sombra de la Catedral helada, de paso hacia la Plaza de Armas, a lo largo de calles tan anchas como mares, en la ciudad que se iba quedando atrás ingrima y sola (Asturias, 1946, p. 27).

A vigilância constante e a opressão são aspectos cruciais do regime, onde o medo é uma ferramenta de controle. Um exemplo poderoso é a imagem de uma patrulha arrastando brutalmente um prisioneiro político: “A veces, los pasos de una patrulla que a golpes arrastraba a un prisionero político, seguido de mujeres que limpiaban las huellas de sangre con los pañuelos empapados en llanto” (Asturias, 1946, p. 30). Essa cena não só demonstra a violência física, mas também a dor emocional infligida à comunidade, simbolizada pelas mulheres que limpam o sangue em prantos.

A resistência ao regime é retratada como heroica, mas tragicamente inútil. A figura do Pelele, que luta desesperadamente contra um soldado, ilustra a brutalidade e a futilidade da resistência: “El Pelele se le fue encima y, sin darle tiempo a que hiciera uso de sus armas, le enterró los dedos en los ojos, le hizo pedazos la nariz a dentelladas y le golpeó las partes con las rodillas hasta dejarlo inerte” (Asturias, 1946, p. 34). Este ato de desespero mostra a violência descontrolada e a falta de esperança que permeiam a vida sob a ditadura.

O impacto psicológico do regime tirânico é evidente nas descrições grotescas e assustadoras que Asturias faz dos seus personagens. As “caras de los antropófagos, iluminadas como faroles, avanzaban por las tinieblas, los cachetes como nalgas, los bigotes como babas de chocolate” (Asturias, 1946, p. 52) simbolizam a monstruosidade e a deformidade moral dos apoiadores do regime.

Miguel Cara de Ángel é um dos personagens mais intrigantes do romance. Ele é descrito como o braço direito do Presidente, alguém que goza da total confiança do líder tirânico: “Miguel Cara de Ángel, el hombre de toda la confianza del Presidente, entró de sobremesa — ¡Mil excusas, señor Presidente! — dijo al asomar a la puerta del comedor. (Era bello y malo como Satán)” (Asturias, 1946, p. 83). Sua proximidade com o poder o coloca em uma posição de influência e responsabilidade dentro do regime opressor.

É, portanto, um personagem dual, refletindo tanto a beleza quanto a maldade. Sua descrição física, com uma aparência quase angelical, contrasta fortemente com suas ações e a corrupção moral que ele incorpora. Este contraste é uma crítica direta ao poder corrompido e à hipocrisia dentro do regime. Embora ele esteja profundamente envolvido nas maquinacões do governo, sua complexidade emocional e moral é revelada ao longo da narrativa, sugerindo um conflito interno entre suas ações e qualquer senso de moralidade que ainda possa possuir. A relação de Cara de Ángel com o Presidente também simboliza a dinâmica de poder e submissão que caracteriza as ditaduras. Ele é um executor das vontades do Presidente, mas ao mesmo tempo, é um homem que parece estar ciente das atrocidades que comete, o que adiciona uma camada de tragédia pessoal à sua caracterização.

Camila é apresentada como o símbolo da inocência e pureza, envolvida tragicamente nas maquinacões da ditadura: “Camila, símbolo de inocencia y pureza, se encuentra trágicamente envuelta en las maquinaciones del régimen” (Asturias, 1946, p. 76). Sua figura representa a vulnerabilidade e o sacrifício dos

inocentes em meio à tirania e opressão. Ela, com sua pureza inata, é contrastada com a corrupção e brutalidade ao seu redor. Sua tragédia pessoal é uma metáfora para a perda da inocência da sociedade como um todo sob um regime ditatorial. O envolvimento de Camila com Miguel Cara de Ángel adiciona uma dimensão pessoal e emocional à narrativa, mostrando como indivíduos com diferentes níveis de moralidade e poder são inevitavelmente arrastados para a rede de corrupção e violência.

A obra termina com uma reflexão amarga sobre a resistência e a condição humana sob regimes autoritários. Asturias sugere que, sob um governo tirânico, a luta pela justiça e liberdade é não apenas fútil, mas trágica. *O Senhor Presidente* não só retrata a opressão física, mas também a desintegração psicológica e moral de uma nação. A narrativa de Asturias é um grito desesperado contra a desumanização, um chamado à memória histórica e uma advertência sobre os perigos do poder absoluto e da corrupção.

A questão da autodeterminação aqui é representada de forma complexa e trágica. O regime autoritário descrito por Asturias não apenas oprime fisicamente, mas também destrói a capacidade dos indivíduos de se autodeterminarem, subjugando suas vontades ao poder tirânico do Presidente. Personagens como Miguel Cara de Anjo e Camila exemplificam como a falta de autonomia e a manipulação pelo regime corroem qualquer esperança de resistência efetiva. Assim, o romance de Asturias expõe a luta pela autodeterminação como uma batalha quase impossível em um contexto onde a opressão é total, e a liberdade, um ideal inalcançável. A obra, portanto, não só critica a tirania, mas também oferece uma reflexão profunda sobre os limites da resistência e a busca incessante por dignidade em meio à desumanização.

Essa análise do romance de Miguel Ángel Asturias sublinha a habilidade do autor em mesclar realismo mágico com crítica social profunda, criando uma narrativa que permanece relevante como uma denúncia contra todas as formas de opressão e tirania. Através de personagens complexos e situações intensas, Asturias oferece uma visão perturbadora e comovente das repercussões devastadoras de um regime ditatorial sobre a sociedade e os indivíduos.

A RESISTÊNCIA PALESTINA E LATINO-AMERICANA: aproximações e distanciamentos

Ao analisarmos *Homens ao Sol*, de Ghassan Kanafani, e *O Senhor Presidente*, de Miguel Ángel Asturias, é possível identificar uma série de semelhanças e diferenças que elucidam como cada autor abordou a questão da luta por autodeterminação em seus respectivos contextos. Ambas as obras emergem de contextos históricos diferentes, mas enraizados em realidades de opressão e resistência.

Kanafani escreveu sua obra em meio à crise dos refugiados palestinos após 1948, refletindo a desumanização e o sofrimento de um povo deslocado pela criação do Estado de Israel. Em contraste, Asturias criou seu romance durante um período de ditadura na Guatemala, utilizando a figura do Presidente para simbolizar a repressão e a tirania que caracterizavam os regimes autoritários latino-americanos da época. Apesar dessas diferenças, ambos os contextos compartilham um tema subjacente: a luta contra a opressão e pela recuperação da dignidade e autodeterminação.

Os personagens de ambas as obras são representações poderosas das condições sociopolíticas enfrentadas por seus povos. Em *Homens ao Sol*, Abu Qais, Assad e Marwan personificam diferentes aspectos do sofrimento palestino: a nostalgia pelo lar perdido, a desilusão juvenil e a pressão da responsabilidade familiar. Em *O Senhor Presidente*, Miguel Cara de Anjo e Camila emergem como símbolos de lealdade conflituosa e inocência corrompida, enquanto o próprio Presidente é a personificação do poder tirânico fascista. Ambas as obras utilizam seus personagens para ilustrar a resistência e a vulnerabilidade diante da opressão.

Enquanto o tema central de *Homens ao Sol* é a desumanização e o sofrimento dos refugiados palestinos, *O Senhor Presidente* foca na crítica ao despotismo e suas consequências devastadoras. Em ambas as obras, temáticas como a corrupção, a luta pela dignidade e a resistência contra a opressão permeiam as narrativas. Kanafani destaca a desesperança e a busca incessante por uma vida melhor, enquanto Asturias explora o medo, a repressão e o sacrifício inerentes a um regime autoritário.

As estruturas narrativas dos romances refletem as abordagens distintas dos autores. Kanafani opta por uma narrativa linear, centrada na jornada física e emocional de seus personagens, criando uma leitura direta e impactante. Asturias, por outro lado, emprega uma narrativa não-linear e multifacetada, utilizando múltiplas perspectivas para aprofundar a crítica ao regime ditatorial. Essa diferença na estrutura narrativa não apenas distingue as obras estilisticamente,

mas também enriquece a forma como cada autor aborda a questão da opressão e resistência.

Astúrias é conhecido pelo uso do realismo mágico, que mistura realidade e fantasia para acentuar a crítica social. Sua prosa é poética, carregada de imagens vívidas e metáforas que criam uma atmosfera onírica e, por vezes, grotesca. Em contrapartida, Kanafani utiliza um estilo realista e direto, com descrições vívidas e diálogos que sublinham a brutalidade da realidade enfrentada pelos refugiados palestinos. Essa diferença estilística reflete as distintas tradições literárias e culturais de cada autor, ao mesmo tempo em que ambas as abordagens são eficazes em transmitir a profundidade da opressão e da resistência.

Os símbolos e metáforas desempenham papéis cruciais em ambas as obras. Em *Homens ao Sol*, o deserto e o tanque de água são símbolos do desespero e da sufocação enfrentados pelos personagens. A travessia do deserto pode ser interpretada como uma metáfora para a árdua jornada em busca de dignidade e liberdade. Em *O Senhor Presidente*, por outro lado, a cidade sem nome e o palácio presidencial são símbolos da opressão e do poder absoluto. Metáforas como a tirania como uma doença reforçam a crítica ao regime autoritário. Essas imagens simbólicas e metáforas não apenas enriquecem as narrativas, mas também intensificam as mensagens de resistência e busca por autodeterminação.

48

Os diálogos em *Homens ao Sol* são simples e diretos, refletindo a brutalidade da vida dos refugiados. Kanafani utiliza uma linguagem enxuta e poderosa, focada no impacto emocional e na clareza da mensagem. Em *O Senhor Presidente*, os diálogos são carregados de sarcasmo e ironia, refletindo a hipocrisia do poder. A linguagem rica e poética de Asturias, cheia de figuras de linguagem, cria uma atmosfera densa que espelha a opressão do regime. Ambas as abordagens são eficazes em transmitir a profundidade do sofrimento e da resistência, embora utilizem técnicas distintas.

Por fim, *O Senhor Presidente* é considerada uma obra-prima da literatura latino-americana, influenciando gerações de escritores e leitores com sua crítica incisiva ao autoritarismo. A obra de Asturias permanece relevante e muito estudada, servindo como um lembrete constante das consequências da tirania dos regimes ditatoriais fascistas na América Latina. *Homens ao Sol* é também uma obra influente e bastante estudado atualmente, sendo um dos trabalhos mais importantes de Kanafani, um testemunho crucial da luta e do sofrimento do povo palestino, submetido a um regime de segregação, violência colonial e *apartheid*.

(Chomsky, 2023) até o presente momento. Ambas as obras não apenas refletem suas realidades sociais, mas também oferecem insights profundos sobre a natureza humana e a busca incessante por justiça e liberdade.

CONSIDERAÇÕES finais

Este ensaio buscou explorar a luta pela autodeterminação nas prosas palestina e latino-americana, analisando *Homens ao Sol*, de Ghassan Kanafani e *O Senhor Presidente*, de Miguel Ángel Asturias. Embora distintos em suas abordagens narrativas e contextos culturais, ambos os autores convergem na representação das lutas pela autodeterminação.

Ghassan Kanafani, através de um realismo direto, retrata a dura realidade dos refugiados palestinos, evidenciando o desespero e a busca incessante por uma vida digna. Sua narrativa não apenas reflete as condições socioeconômicas e a desumanização, mas também critica a indiferença global em relação ao sofrimento palestino. Miguel Ángel Asturias, utilizando o realismo mágico, constroi uma crítica incisiva aos regimes ditatoriais na América Latina. Sua obra expõe a brutalidade do poder autocrático e as suas consequências devastadoras sobre a sociedade e o indivíduo, servindo como uma advertência contra a tirania.

49

A comparação dessas obras revela a literatura como um meio de resistência cultural e política, assim como enfatizado por Williams (1979). Enquanto Kanafani enfatiza a urgência da luta palestina com um estilo direto, Asturias utiliza o insólito para desvendar as camadas de opressão na sociedade guatemalteca. Ambas as abordagens demonstram a versatilidade da literatura como ferramenta de denúncia e transformação social.

Em conclusão, este estudo reafirma a literatura como um campo essencial para o entendimento das relações de poder e resistência. As obras de Kanafani e Asturias continuam a ser relevantes, proporcionando uma compreensão mais profunda das dinâmicas de opressão e resiliência. Elas exemplificam como a literatura pode articular as experiências dos oprimidos e inspirar a busca por justiça e liberdade.

REFERÊNCIAS

- Asturias, Miguel Ángel. *El Señor Presidente*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1946.
- Candido, Antonio. *Literatura e Sociedade*. 11. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2023.
- Cueva, Agustín. *O marxismo latinoamericano: história e problemas atuais*. LavraPalavra, 21 ago. 2020. Disponível em:
<https://lavrapalavra.com/2020/08/21/o-marxismo-latinoamericano-historia-e-problemas-atuais/>. Acesso em: 13 jul. 2024.
- Fanon, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.
- Ferreira, Yuri. *Noam Chomsky: Apartheid israelense contra Palestina é pior do que a África do Sul*. Revista Fórum, 11 out. 2023. Disponível em:
<https://revistaforum.com.br/global/2023/10/11/noam-chomsky-apartheid-israelense-contra-palestina-pior-do-que-africa-do-sul-145685.html>. Acesso em: 12 jul. 2024.
- Galeano, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1978.
- Gramsci, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- Kanafani, Ghassan. *Homens ao Sol*. Tradução de Safa Jubran. São Paulo: Tabla, 2022.
- Lênin, Vladimir Ilitch. *O direito das nações à autodeterminação*. In: *Obras Escolhidas em Três Tomos*. Lisboa: Edições Avante!; Moscovo: Edições Progresso, 1977. Tradução de Edições "Avante!" com base nas Obras Completas de V. I. Lênine, 5.^a ed. em russo, t. 25, p. 255-320. Disponível em:
<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1914/auto/index.htm>. Acesso em: 13 jul. 2024.
- Neimneh, Shadi. *Women in the Works of Ghassan Kanafani: A Comparative Reading of Two Novels*. In: *Dirasat: Human and Social Sciences*, v. 49, n. 5, p. 493–508, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.35516/hum.v49i5.2765>. Acesso em: 12 jul. 2024.
- Said, Edward W. *A questão palestina*. Tradução de Sonia Midori. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- Williams, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

Artigo recebido em: 18 de março de 2025.

Artigo Aprovado em: 21 de julho de 2025.



**A HISTÓRIA DOS MOVIMENTOS JUDAICOS OFICIAIS NOS ÚLTIMOS
SÉCULOS: especialmente nos séculos XX e XXI**

**THE HISTORY OF OFFICIAL JEWISH MOVEMENTS IN RECENT CENTURIES:
especially in the 20th and 21st centuries**

**LA HISTORIA DE LOS MOVIMIENTOS JUDÍOS OFICIALES EN LOS ÚLTIMOS
SIGLOS: especialmente en los siglos XX y XXI**

Arlete Freire de Lima¹ & Alan Freire de Lima²

Resumo: Esta pesquisa tem como objetivo mostrar os movimentos judaicos e as respectivas denominações judaica se desenvolveram ao longo do tempo. Para tanto foi utilizada pesquisas em jornais judaicos online e revisão de literatura, dentro de uma abordagem exploratória e qualitativa. Chegou-se a conclusão de que o judaísmo passou por diversas transformações, desde o judaísmo ortodoxo ao judaísmo não ortodoxo ou judaísmo progressista. Surgiram novos movimentos judaicos, geralmente como desdobramentos do judaísmo ortodoxo e do judaísmo reformista, com o surgimento de movimentos judaicos pluralista, reconstrucionista, humanista, universalista, renovador, dentre diversos outras denominações judaicas. O judaísmo tem como essência o seu aspecto renovador, progressista, humanista, democrático e evolutivo, devido à influência de que o judaísmo moderno e contemporâneo atravessou em sociedades democráticas como nos Estados Unidos da América e Canadá, especialmente.

¹ Arlete Freire de Lima é professora na UNILOGOS. É membro e filiada a Associação Brasileira de Psicanálise ABP sob o registro: 10.222. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9000-8978>. Email: arletefreiredelima@gmail.com.

² Alan Freire de Lima é professor na UNILOGOS. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1013-9546>. Email: alan.lima79@edu.pucrs.br.

Palavras-chave: Denominações judaicas. Movimentos judaicos. Pluralismo judaico.

Resumen: Esta investigación busca mostrar cómo se han desarrollado los movimientos judíos y sus respectivas denominaciones a lo largo de la historia judía, centrándose en los movimientos judíos de las últimas décadas de los últimos siglos. Para ello, se empleó la investigación en periódicos judíos en línea y una revisión bibliográfica, con un enfoque exploratorio y cualitativo. Se concluyó que el judaísmo ha experimentado diversas transformaciones, desde el judaísmo ortodoxo hasta el judaísmo no ortodoxo o progresista. Han surgido nuevos movimientos judíos, generalmente como derivaciones del judaísmo ortodoxo y el judaísmo reformista, con el surgimiento de movimientos judíos pluralistas, reconstruccionistas, humanistas, universalistas y renovadores, entre otras denominaciones judías. El judaísmo se caracteriza por su carácter renovador, progresista, humanista, democrático y evolutivo, influencia que ha impulsado la evolución del judaísmo moderno y contemporáneo en sociedades democráticas como Estados Unidos y Canadá, especialmente.

PALABRAS CLAVE: Denominaciones judías. Movimientos judíos. Pluralismo judío.

Abstract: This research aims to show how Jewish movements and their respective Jewish denominations have developed throughout Jewish history, focusing on Jewish movements in the last decades of the last centuries. To this end, research in online Jewish newspapers and a literature review were used, within an exploratory and qualitative approach. The conclusion was reached that Judaism has undergone several transformations, from Orthodox Judaism to non-Orthodox Judaism or progressive Judaism. New Jewish movements have emerged, generally as offshoots of Orthodox Judaism and Reform Judaism, with the emergence of pluralist, reconstructionist, humanist, universalist, and renewalist Jewish movements, among several other Jewish denominations. Judaism has as its essence its renewal, progressive, humanist, democratic, and evolutionary aspect, due to the influence of which modern and contemporary Judaism has evolved greatly in democratic societies such as the United States of America and Canada, especially.

Keywords: Jewish denominations. Jewish movements. Jewish pluralism.

INTRODUÇÃO

*“Salvar uma vida judaica, é melhorar o mundo!”
(Arlete Freire de Lima)*

*“Salvar a vida de um judeu, é salvar o mundo!”
(Alan Freire de Lima)*

Este trabalho tem como objetivo tratar da questão das denominações judaicas especialmente entre os séculos XVIII, XIX, e de forma mais aprofundada os movimentos judaicos do século XX e XXI, cujos movimentos judaicos proporcionarão um importante esclarecimento do seu próprio desenvolvimento como os movimentos, divisões e denominações judaicas vigentes.

O grande problema na maioria das sociedades e civilizações é a falta de informações em seus idiomas locais, em que os cidadãos carecem de informações sobre como as religiões minoritárias como o judaísmo, que abarcou ao longo da sua história a migração de diversos grupos judaicos que confluíram, sobretudo, nos Estados Unidos da América, que acabou por concentrar a maioria das minorias raciais e etnicorreligiosas do mundo de fato.

HISTÓRIA DOS MOVIMENTOS JUDAICOS e das dominações judaicas

COMO ERAM OS MOVIMENTOS judaicos antigamente

53

Os movimentos judaicos (denominações judaicas) não são fenômenos judaicos novos, desde a antiguidade os judeus formaram movimentos judaicos análogos às denominações judaicas contemporâneas, que vão desde as diferentes interpretações da *Torah*, como também com o incremento da *Torah* Oral (Talmud), movimentos judaicos mais inseridos na sociedade local tendem a absorver os valores da região nos quais estão inseridos. O judaísmo mais modernizado que agrega no rol de estudos judaicos, não somente estudos judaicos mas também estudos históricos, culturais e científicos da sociedade na qual estão inseridos, ocorreu e ocorre em praticamente toda a história do judaísmo.

Conforme fontes judaicas de alta credibilidade como o *Judaism* 101³, cujo *website* serve para muitos judeus como referência para estudos judaicos e históricos, permite sobrevir fazer um breve panorama do movimento judaico da antiguidade, e mais detalhadamente dos séculos mais recentes. Os registros mais antigos que há registros sobre diferenças formais de opinião religiosa judaica entre

³ Website judaico que engloba informações sobre a religião e cultura judaica.

os judeus remontam à época da revolta dos *Macabeus*⁴, estes fizeram uma revolta contra o domínio dos helenistas, e os judeus se dividiram entre as vertentes mais helenistas ou helenizantes, e os judeus *Chasideans*⁵, estes mais tradicionalistas.

No entanto, quando os gregos *selêucidas* começaram a oprimir todos os judeus, a guerra contra os gregos eclodiu, e todo o povo judeu se uniu como um povo judaico unificado, independente das divergências filosóficas e políticas que haviam entre si para enfrentar um inimigo comum ao judaísmo e judeus, os gregos.

Mesmo depois da guerra que unificou todos os judeus contra a dominação e opressão grega, o povo judeu, mais uma vez, se dividiu em três grupos: os *essênios* (eram um grupo judaico ascético e místico devotado a uma disciplina estrita), os *saduceus* (tzedukim em hebraico) (acreditavam em uma interpretação estrita, estreita e imutável da *Torah* escrita, e não acreditavam na *Torah* oral) e os *fariseus* (acreditavam que Deus deu aos judeus uma *Torah* escrita e uma *Torah* oral, ambas igualmente obrigatórias e abertas à interpretação dos rabinos).

Talvez os registros mais antigos que temos de uma diferença formal de opinião religiosa entre os judeus remonte à época da revolta dos Macabeus, que é a base para a história de Chanucá. Naquela época, a terra de Israel estava sob o controle relativamente benevolente da Grécia e era profundamente influenciada pela cultura grega. Judeus helenizantes foram combatidos por um grupo religioso tradicionalista conhecido como Chasideans (sem relação direta com o movimento moderno conhecido como Chassidismo). Quando os gregos selêucidas começaram a oprimir os judeus, a guerra estourou e o povo judeu se uniu em sua oposição aos gregos. A guerra continuou por 25 anos, e o povo judeu permaneceu unido em propósito. Mas depois que a guerra acabou, o povo judeu se dividiu em três grupos: os essênios, os saduceus (tzedukim em hebraico) e os fariseus (Judaism 101, 2023, online).

Como desdobramento ao que foi exposto acima, percebe-se que novos movimentos judaicos surgiram na era moderna como no século XVIII, nos anos 1700, conhecido como *Hassidismo* que teve origem na Europa Oriental, fundado por Israel ben Eliezer, também conhecido como *Baal Shem Tov*. O *Hassidismo*

⁴ Os macabeus foram os integrantes do exército israelita que se rebelou contra a opressão do império selêucida reconquistando parte da Terra de Israel.

⁵ Grupo judaico tradicionalista que combatia a helenização judaica.

introduziu experiências pessoais e o misticismo judaico no judaísmo tradicionalista

Nos anos 1700, o primeiro dos movimentos modernos se desenvolveu na Europa Oriental. Este movimento, conhecido como Chasidismo, foi fundado por Israel ben Eliezer, mais comumente conhecido como o Baal Shem Tov (Mestre do Bom Nome) ou o Besht (um acrônimo de Baal SHem Tov). [...] O chassidismo enfatizou outras experiências mais pessoais e o misticismo como rotas alternativas para D'us. Esta foi uma ideia muito popular porque, ao contrário da crença comum, nem todos os judeus são intelectuais! (Judaism 101, 2023).

Vale salientar que antes do movimento do *Chasidismo*, o judaísmo enfatizava a educação judaica como o caminho para se aproximar de Deus, todavia praticamente todas correntes judaicas em certo grau, incentivam os estudos religiosos como forma de se aproximar de Deus.

No *Shabbat* o dia mais sagrado e nuclear do judaísmo há todo um ritual de rezas e práticas judaicas culturais, uma das principais rezas judaicas é *Shema Israel*, inclusive há rezas judaicas para a cura de doenças como *Mi Schebeirach*, que praticamente todos os judeus rezam para outros judeus e rabinos para a cura de sofrimentos e doenças físicas e psicológicas entre os seus entes judeus queridos.

55

MOVIMENTOS JUDAICOS moderno e contemporâneo

O *website* judaico *Judaism* 101 (2023), mostra que a porcentagem de judeus que não tem afiliação com as maiores denominações judaicas se aproxima dos 35% da comunidade judaica norte-americana, como veremos a seguir:

Aproximadamente 5,7 milhões dos 14,8 milhões de judeus do mundo vivem nos Estados Unidos. Existem basicamente três grandes movimentos nos EUA hoje: Reformista, Conservador e Ortodoxo. Algumas pessoas também incluem um quarto movimento, o movimento reconstrucionista, embora esse movimento seja substancialmente menor do que os outros três. Ortodoxos e às vezes conservadores são descritos como movimentos "tradicionais". Reformistas, reconstrucionistas e às vezes conservadores são descritos como movimentos "liberais" ou "modernos". E muitos judeus americanos (cerca de 35%) se identificam como "apenas judeus" sem afiliação com nenhum movimento. (Judaism 101, 2023, online).

O *website* judaico *Jewish Virtual Library* afirma que no ano de 1.654 havia cerca de 25 judeus nos Estados Unidos da América, no ano de 1.900 havia cerca

de 1 milhão de judeus, e no período do crescimento do antissemitismo na Europa, na período entre primeira guerra e segunda guerra mundiais entre 1910 e 1945 muitos judeus emigraram da Europa aos Estados Unidos constituindo cerca de 4.500.000 de judeus. Desde então a população judaica norte-americana saltou de mais de 5.000.000 milhões de judeus para mais de 7.698.840 milhões de judeus em 2023, superando a população judaica israelense que ano de 2023 perfez um total de 7.400.000 milhões de judeus.

Os dados acima tratam de um fenômeno judaico do século XX e XXI no judaísmo oficial, formalizado e crescente, e surgiram muitas escolas rabínicas em hebraico chamado de (*yeshivot*) para suprir os judeus sem filiação com rabinos ordenados, com *Semicha*, por escolas rabínicas pluralistas como a *Hebrew College* (Faculdade Hebraica), *Academy for Jewish Religion AJR* (Academia da Religião Judaica), *Pluralistic Jewish Seminary* (Seminário Judaico Pluralista), *Hebrew Seminary* (Seminário Hebraico), *Rabbinical Seminary International* (Seminário Rabínico Internacional), *Jewish Spiritual Leaders Institute* (Instituto para Lideranças Espirituais Judaicas), *Rimmon Rabbinical School* (Escola Rabínica Rimmon), (*Jewish Religious Movement*, 2023).

O número é crescente e de extrema relevância para entender o futuro do judaísmo como um movimento *post denominational* (ou pós-denominações e tans- denominações), que significa que os judeus se identificam apenas como judeus, fenômeno que se denomina também como pluralismo judaico, não se importando com as denominações judaicas vigentes até então.

O *website Judaism 101* (2023) é um site judaico tradicional e confiável para estudos judaicos em todos os aspectos da vida judaica, todavia os números sobre a população judaica não estão atualizados, e a definição (ou concepções) de quem é judeu variam muito tanto pelos institutos de pesquisas, todavia há muitas fontes que apontam um crescimento expressivo da população judaica norte-americana, assim como o número de movimentos e denominações judaicas é muito mais ampla e abrangente.

Abaixo debateremos primeiro sobre o número de judeus que existe nos Estados Unidos da América, que destoa do que era divulgado há décadas, mas que ainda está desatualizado no *website Judaism 101*, assim como das denominações judaicas tanto ortodoxas como não ortodoxas.

O número de judeus nos Estados Unidos da América saltou dos 5,5 milhões de judeus segundo estimativas do passado recente para cerca de 8 milhões de judeus, conforme divulgado pelas pesquisas realizadas pela *Brandeis University* dos EUA: A população judaica nos Estados Unidos superou 8 milhões em 2020, de acordo com um novo estudo publicado pelo *American Jewish Population Project* (AJPP) na *Brandeis University* em Boston, Massachusetts, acima dos 5,5 milhões nos anos 90 (Eichner, 2023, online).

Para endossar ao que expressamos a respeito dos dados estatísticos a estimativa da população judaica norte-americana, confrontando os dados apresentados por entidades judaicas como do *Judaism 101*, que tem os seus méritos sobre muitos assuntos judaicos, mas se demonstram desatualizados.

Vejamos o que o *Pew Research* aponta para reafirmar o que Eichner (2023) publicou no jornal judaico, *Ynet News*, assim como Forman (2021) publicou no jornal judaico, *Jewish Journal*, nos mostram de forma clara sobre a real estimativa da população judaica dos Estados Unidos da América.

Em 2019, DellaPergola estimou a população “judaica conectada” nos Estados Unidos em cerca de 8 milhões. A estimativa do *Pew Research Center* em 2020 de 7,5 milhões de judeus de todas as idades corresponde aproximadamente ao total atual do AJPP (Pew Research, 2021, online).

57

Outrossim:

Um novo estudo estima que haja 7,6 milhões de judeus nos Estados Unidos, o que equivale a 2,4% da população do país. As novas estimativas e um mapa interativo foram produzidos pelo *American Jewish Population Project*, um esforço de pesquisadores do *Steinhardt Social Research Institute*, que faz parte do *Cohen Center for Modern Jewish Studies* da *Brandeis University* em Waltham (Forman, 2021, online).

Dependendo do critério que se usa para definir quem é judeu nos Estados Unidos da América os números podem variar entre 7,5 milhões de judeus, 8 milhões de judeus, e como na lei do retorno do Estado de Israel que entram como judeus no Estado de Israel quem é descendente de judeus tendo um dos pais judeus ou algum dos avós como judeus, por exemplo, então dentro desta perspectiva israelense o número de indivíduos considerados como judeus pela lei do retorno do Estado de Israel, esta cifra do número de judeus norte-americanos pode saltar para mais de 20 milhões praticamente o triplo do número de judeus que os Estados Unidos da América concentram em seu território em relação à

população judaica que o Estado de Israel divulga em seus censos oficiais da população judaica com cerca de 6,5 a 7,4 milhões de judeus israelenses.

Retomando o núcleo do tema que são as origens das denominações judaicas, especialmente nos últimos séculos da era moderna e contemporânea, começaremos pela reforma do judaísmo como uma ruptura entre o judaísmo tradicional com o novo movimento judaico, o judaísmo reformista, que foi profundamente influenciado pelo ideal iluminista e racionalista, e que a ciência, tecnologia, filosofia e desenvolvimento econômico, cultural e social eram imperativos contra o fundamentalismo religioso:

O judaísmo reformista nasceu na época da Revolução Francesa, época em que os judeus europeus foram reconhecidos pela primeira vez como cidadãos dos países em que viviam. Os guetos estavam sendo abolidos, os distintivos especiais não existiam mais, as pessoas podiam se instalar onde quisessem, vestir-se como quisessem e seguir as ocupações que quisessem. Muitos judeus se estabeleceram fora dos distritos judaicos e começaram a viver como seus vizinhos e a falar a língua da terra. Eles foram para escolas públicas e universidades, começaram a negligenciar os estudos judaicos e a desconsiderar o Shulchan Aruch (Jewish Virtual Library, 2023, online).

Uma nova concepção de judaísmo foi introduzida na Alemanha, o judaísmo reformista começou de forma bem revolucionária em que a circuncisão que passava a ser questionada e criticada, especialmente pelo judeu e rabino Abraham Geiger, era considerada uma prática bárbara e sanguinária, a língua hebraica foi substituída, a cerimônia de maioridade religiosa, *Bar Mitzvah* foi substituída por uma confirmação de fé, as leis de *kashrut* foram abandonadas, as restrições tradicionais *shabbat* não foram mais seguidas, e assim por diante.

Entre 1810 e 1820, as congregações em Seesen, Hamburgo e Berlim instituíram mudanças fundamentais nas práticas e crenças tradicionais judaicas, como assentos mistos, observância de festivais em um único dia e o uso de um cantor/coro. Muitos líderes do movimento reformista adotaram uma visão muito "rejeitadora" de certas práticas judaicas e, descartaram tradições e rituais. Por exemplo:

A circuncisão não era praticada e era considerada bárbara. A língua hebraica foi removida da liturgia e substituída pelo alemão. A esperança de uma restauração dos judeus em Israel foi oficialmente renunciada e foi declarado oficialmente que a Alemanha seria a nova Sião. A cerimônia em que uma criança celebrava o Bar Mitzvah foi substituída por uma cerimônia de "confirmação". As leis de Kashrut e pureza familiar foram oficialmente declaradas "repugnantes" para as pessoas de

pensamento moderno e não foram observadas. O Shabat era observado no domingo. As restrições tradicionais sobre o comportamento do Shabat não foram seguidas (Jewish Virtual Library, 2023, online).

Abraham Geiger acreditava que as mulheres poderiam ter um papel de destaque no culto público, entretanto a sua ideologia de gênero ainda estava enraizada por valores tradicionalistas como podemos corroborar a seguir:

Abraham Geiger foi uma figura-chave na fundação do movimento reformista na Alemanha e desenvolveu a teologia e a filosofia da vida judaica do novo movimento na Alemanha do século XIX. Geiger acreditava que as mulheres deveriam ter um papel no culto público, mas sua ideologia de gênero permaneceu firmemente enraizada na doutrina das “esferas separadas” da sociedade alemã de classe média, que colocava as mulheres no reino do lar e os homens fora dele. Através da interpretação bíblica, ele retratou a mulher judia ideal: espiritual, submissa, obediente, modesta e, acima de tudo, ligada ao lar (Koltun-Fromm, 2023, online).

O judeu e rabino Abraham Geiger foi o mais destacado teólogo judaico reformista, desde cedo se interessou pelos estudos laicos como o latim e o grego, e buscou universidades alemãs para estudar:

Como muitos de seus teólogos judeus alemães contemporâneos, Abraham Geiger (1810-1874), o principal teórico e fundador intelectual do movimento do judaísmo reformista, foi criado em um lar religioso tradicional e educado nos textos rabínicos clássicos quando criança. Mas depois de aprender grego e latim, Geiger ansiava por conhecimento além de sua educação judaica insular e o buscou nas universidades alemãs. No final de seus estudos universitários, ele aceitou cargos rabínicos em Wiesbaden, Breslau, Frankfurt e Berlim (Koltun-Fromm, 2023, online).

59

O *website* judaico *Judaism* 101 mostra dados importantes, entretanto de forma incompleta, pois não contempla boa parte das denominações judaicas ou movimentos judaicos dos Estados Unidos da América, assim como de Israel como veremos mais à frente, no século XX surgiram a ascensão do judaísmo pluralista ou trans denominational, criação do movimento judaísmo reconstrucionista por Mordecai Kaplan, formalização do judaísmo humanista ou secular pelo rabino reformista Sherwin Wine dentre outros movimentos que iremos abordá-los.

Para começar citaremos os movimentos judaicos que surgiram no século XX, no início deste século houve a emergência do judaísmo reconstrucionista, fundado pelo judeu Mordechai Kaplan, vale ressaltar que Mordechai Kaplan foi expulso do judaísmo ortodoxo pelas suas ideias muito avançadas para a época.

Este movimento judaico emergiu como uma necessidade adaptada às necessidades judaicas dentro das sociedades ocidentais no contexto da primeira década do século XX.

As motivações para as “excomunicações” ou também chamados no judaísmo de “cherem” eram as mais variadas, dentre as quais citaremos a seguir:

O Talmud alude a vinte e quatro ofensas puníveis com excomunhão. Alguns exemplos incluem:

- pronunciar o nome de Deus em vão
- induzir outra pessoa a pecar
- recusar-se a testemunhar perante um tribunal no tempo determinado
- vender carne não kosher como carne kosher
- casar-se com um indivíduo não judeu (Jewish Virtual Library, 2023, online).

O caso da excomunhão (*cherem*) de Mordechai Kaplan do judaísmo ortodoxo era mais complexa do que a exposta acima, Kaplan colaborou ao desenvolvimento dos novos movimentos judaicos contemporâneos como desdobramentos do judaísmo ortodoxo e reformista, geralmente.

A necessidade de se criar denominações, movimentos e ramificações judaicas que atendessem a diversidade de pensamento, a secularização e a adoção dos princípios democráticos, seculares, inclusivos e pluralistas no judaísmo era a ordem da vez para deter o fundamentalismo religioso e a alienação dos judeus, e a sua exclusão em massa do judaísmo era como um imperativo na cultura judaica até meados do século XX, algo a ser superado e suprimido, dentre as quais as arbitrariedades rabínicas e de judeus fundamentalistas, extremistas e preconceituosos.

Abaixo segue a forma como surgiu o judaísmo reconstrucionista sob a liderança do judeu Mordechai Kaplan:

Em 1945, Mordecai Kaplan, fundador do movimento Reconstrucionista, foi excomungado pela Assembleia da União dos Rabinos Ortodoxos dos Estados Unidos. As ideias de Kaplan sobre o judaísmo criticavam os movimentos ortodoxo e reformista e, portanto, insultavam muitas pessoas. Acima dos insultos, as ideias de Kaplan ameaçavam a sabedoria judaica convencional e fragmentavam ainda mais as comunidades judaicas (Jewish Virtual Library, 2023, online).

Outrossim:

O judaísmo reconstrucionista tem uma teologia naturalista desenvolvida pelo rabino Mordecai Kaplan no final da década de 1920. A teologia combina crenças ateístas com terminologia religiosa para construir uma filosofia religiosamente satisfatória para aqueles que perderam a fé na religião tradicional. Há diversidade no movimento em que a maioria dos judeus reconstrucionistas rejeita o teísmo e se define como naturalista religioso. Kaplan acreditava que, no final das contas, o mundo seria aperfeiçoado, mas apenas como resultado dos esforços combinados da humanidade ao longo de gerações. Kaplan via o judaísmo como a evolução da civilização religiosa do povo judeu. Cada geração é responsável por orientar essa evolução para atender às necessidades dos judeus contemporâneos (American Humanist Association, 2023, online).

No caso do judaísmo humanista, também chamado de judaísmo secular, foi fundado pelo rabino reformista Sherwin Wine, o judaísmo humanista é oficialmente considerado a 5ª denominação judaica oficial dentro dos Estados Unidos da América, Canadá, Israel, Reino Unido etc., oferecia uma alternativa não teísta do judaísmo que procurava abster-se de superstições e do sobrenatural, ser judeu ao judaísmo humanista ou secular, significa viver uma vida baseada na cultura judaica, seguir o calendário judaico, a culinária judaica, contemplar as artes e o pensamento crítico, muitas vezes e predominantemente não teísta, um judaísmo culturalista diferentemente do judaísmo reformista e do judaísmo ortodoxo, por exemplo, vejamos:

O judaísmo humanista, fundado em 1963 em Detroit, Michigan, pelo rabino (reformista) Sherwin Wine, oferece uma alternativa não teísta na vida judaica contemporânea. Judeus humanistas acreditam na criação de uma vida judaica significativa, livre de autoridade sobrenatural e em reviver as raízes seculares do judaísmo (American Humanist Association, 2023, online).

No judaísmo renovador, sendo aqui chamado de um movimento judaico americano, iniciado pelo rabino Zalman Schachter-Shalomi, o judaísmo renovador se autodenomina como um movimento judaico *transdenominational*, fundado nas tradições místicas, músicas e por elementos medievais, a concepção da espiritualidade é um motor forte como nos movimentos judaicos *transdenominational* como o do rabino reformista Mordecai Finley, líder religioso da sinagoga online, “*Ohr Hatorah Synagogue*”, cuja sede, fica em Los Angeles na Califórnia, possui muitas características do judaísmo reformista e do judaísmo *trans denominational*, ultimamente se utilizam também os nomes de judaísmo sem filiação, *post denominational* e *non denominational*:

O judaísmo renovador é um movimento americano recente iniciado na década de 1960 pelo rabino Zalman Schachter-Shalomi, um rabino hassídico. Ele se concentra

na espiritualidade e na justiça social, mas não aborda a questão da lei judaica. O termo Renovação Judaica descreve um conjunto de práticas que tentam revigorar o Judaísmo com práticas místicas, musicais e meditativas extraídas de uma variedade de fontes judaicas tradicionais e não tradicionais e outras. Ele se descreve como “um movimento transdenominacional mundial fundamentado nas tradições proféticas e místicas do judaísmo” (American Humanist Association, 2023, online).

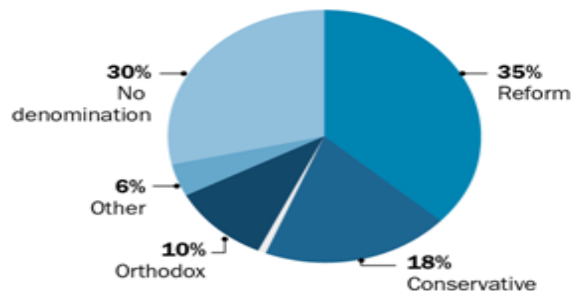
Enfatizando mais no movimento judaico pluralista que se autodenomina sem filiações em denominações judaicas rígidas, engessadas e ultrapassadas, já representam cerca de 35% da comunidade judaica norte-americana, podendo superar a cifra de 50% num futuro não muito distante.

A seguir segue um quadro dos movimentos judaicos e a sua evolução em território norte-americano, que ratifica o que demonstramos sobre o crescimento do pluralismo judaico e dos movimentos judaicos pluralistas (trans-post-denominational), os Estados Unidos da América concentram a maior comunidade judaica da diáspora e das escolas rabínicas, *yeshivot* e universidades judaicas como a *Brandeis University*.

Esta tendência dos judeus se organizarem fora das maiores e mais destacadas denominações judaicas é uma tendência não somente nos Estados Unidos da América, como no continente europeu também:

62

Jewish Denominational Identity



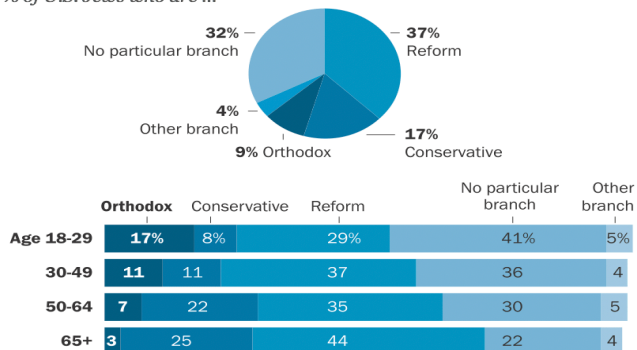
Source: Pew Research Center 2013 Survey of U.S. Jews, Feb. 20-June 13, 2013. Figures may not sum to 100% due to rounding. Based on the net Jewish population (both Jews by religion and Jews of no religion).

PEW RESEARCH CENTER

Pew Research Center 2013

Compared with older Jews, youngest Jewish adults include larger shares of both Orthodox *and* people with no denominational identity

% of U.S. Jews who are ...



Note: Those who did not answer are not shown. Figures include both Jews by religion and Jews of no religion. Virtually all Orthodox Jews (99%) and Conservative Jews (99%) in the survey are Jews by religion, as are 88% of Reform Jews. Most Jews who are unaffiliated with a branch are Jews of no religion (65%).

Source: Survey conducted Nov. 19, 2019-June 3, 2020, among U.S. adults.

"Jewish Americans in 2020"

PEW RESEARCH CENTER

Pew Research Center 2021

Os dados de 2013 e de 2021 do Instituto de Pesquisas dos Estados Unidos da América (*Pew Research Center*) acima desvelam que há um número expressivo de judeus reformistas e de judeus pluralistas que em conjunto representam cerca de 69% dos judeus, em outras palavras, judeus pluralistas são judeus sem filiação a uma denominação específica, também chamados de *post-denominational* ou *transdenominational* que passaram de 30% para cerca de 32% da comunidade judaica.

No jornal judaico israelense *Haaretz*, Judy Maltz, é demonstrado que a comunidade europeia também se encontra em um estágio evolutivo do judaísmo, que pende para o judaísmo pluralista, *transdenominational* ou *post-denominational* como se era de imaginar pela experiência judaica norte-americana, que é uma tendência que tende a se espalhar por todo o planeta.

Este fenômeno judaico se verifica ao menos nos países com valores éticos, morais e culturais mais integrador e de coexistência entre os diferentes pontos de vista judaico sem perder de vista a identidade judaica que é permeada por uma

fluidez no que concerne a incorporação radical dos valores democráticos, humanistas, seculares, progressistas, inclusivistas e pluralistas da sociedade ao judaísmo de forma efetiva, e não de forma demagoga e discursos vazios de sentido e de realidade.

A identidade judaica não se restringe mais a denominações judaicas, entretanto tende sim à autonomia dos judeus de transitar entre as denominações judaicas em novas formas de agregar os judeus oriundos das mais variadas denominações em sinagogas e escolas rabínicas que não discriminem ou segreguem os judeus e a sua judeidade por denominações e suas respectivas lideranças religiosas judaicas.

Questões como arbitrariedades políticas, que muitas vezes usam passagens das escrituras judaicas com fins de discriminação e segregações internas no judaísmo, isso não é mais cabível em uma sociedade pluralista, multiculturalista, humanista e inclusiva, e menos ainda que roga ser progressista e democrática.

O judaísmo está passando por uma fase de um salto a um presente e a um futuro que pretende dirimir “os cacos do velho mundo” que dividiam e separavam as pessoas cerceando as suas liberdades individuais de pensamento, opinião, formas de viver, opinião política, grau de observância e de secularismo, que demoramos tantos séculos para chegarmos ao desejado estado atual contra o fundamentalismo e extremismo religioso.

O movimento judaico *post-denominational* ou pluralista é constituído por comunidades judaicas que abarcam sinagogas e escolas rabínicas (em hebraico chamado de *yeshivot*) que já mencionamos anteriormente como podemos endossar a seguir:

Para alguns, ser sem denominação significa simplesmente não manter uma afiliação com um movimento específico para servir indivíduos de uma ampla variedade de origens judaicas. Usado dessa maneira, não-denominacional é um descritor útil de muitos Hillels universitários ou escolas comunitárias. Sinagogas não denominacionais também existem, e há até mesmo um seminário rabínico não denominacional, a Academia de Religião Judaica de Nova York, que começou a ordenar rabinos em 1956 (My Jewish Learning, 2023, online).

Como mencionado acima o judaísmo sem denominação, ou *transdenominational* tem como foco servir aos judeus dos mais variados movimentos e denominações judaicas às quais estes judeus não têm mais

afinidade e identificação com denominações, mas sim com um judaísmo mais fluído e sem fronteiras denominacionais:

Em 2000, a Academy for Jewish Religion California (AJRCA) tornou-se a primeira escola rabínica explicitamente transdenominacional. [...] O Hebrew College de Boston também é uma influente escola rabínica e cantorial transdenominacional. Foi inaugurado em 1921 como faculdade de professores de hebraico, com a intenção de tornar a língua hebraica mais acessível aos judeus americanos. O Hebrew College lançou seu programa de ordenação em 2003 (My Jewish Learning, 2023, online).

Há uma sinagoga *trans denominational* dentre dezenas de sinagogas sem filiação e denominações antigas, como a sinagoga *Ohr Hatorah Synagogue* que fica na Califórnia nos Estados Unidos da América

A Sinagoga Ohr HaTorah foi fundada pelo rabino Mordecai e Meirav Finley em dezembro de 1993 com o apoio de um pequeno grupo de famílias. [...] Ohr HaTorá é "transdenominacional" no sentido de que nossa abordagem reflete e incorpora aspectos de várias denominações do judaísmo. Nossa missão é encorajar e incluir aqueles que escolhem o judaísmo como sua fé, religião e caminho espiritual. Apoiamos especialmente aqueles que esperam se tornar judeus por opção no futuro. Como aqueles dos movimentos reformistas e reconstrucionistas, acreditamos que o judaísmo é evolutivo e desenvolvimentista; não acreditamos que Halakha - lei judaica - seja a vontade direta de Deus. Os judeus têm a responsabilidade em cada geração de acrescentar a esse desenvolvimento e crescimento evolutivo. Não nos identificamos como Reforma devido à natureza mais tradicional de nossos serviços e nossa abordagem à observância da tradição. Partimos dos reconstrucionistas na questão de um Deus pessoal - nossos cultos, escola e estudo para adultos são informados pela crença na realidade de Deus (Ohr Hatorah Synagogue, 2023, online).

No judaísmo ortodoxo citaremos alguns exemplos como os movimentos judaicos do movimento judaico ortodoxo moderno, o movimento judaico ortodoxo aberto e a nova ortodoxia (*neo orthodox judaism*), mas nos deteremos mais no *Modern Orthodox \ (Open Orthodox)*, fundada pelo ativista e rabino ortodoxo Rabbi Avi Weiss, que mostrou como uma realidade a de que os judeus ortodoxos não são homogêneos em pensamento, na visão política, na questão da inclusão e na diversidade dentro do judaísmo ortodoxo:

Quase 20 anos atrás, enquanto a Ortodoxia Moderna continuava sua marcha para a direita, um seminário pioneiro foi aberto em Riverdale. A Yeshivat Chovevei Torá (YCT), fundada pelo ativista judeu soviético e dissidente rabino Avi Weiss, ofereceria uma opção mais liberal para os homens que buscam a ordenação rabínica. Descrevendo-se como mais inclusivo e de mente aberta do que as normas vigentes, o seminário incipiente era um símbolo tangível da divisão que estava se abrindo na

comunidade ortodoxa moderna. [...] O rabino Weiss diz que continua a usar ortodoxo moderno e ortodoxo aberto de forma intercambiável, observando que “estamos todos falando sobre a mesma coisa, e o que importa é o trabalho sagrado que estamos fazendo”. Seu último livro, que será lançado em alguns meses, é intitulado “Journey To Open Orthodoxy”. Mas o rabino Lopatin passou a corrigir a linguagem dos torcedores, mesmo nas conversas. “Quando eles dizem: 'Ortodoxo Aberto', eu digo: 'Somos Ortodoxos Modernos'. Somos uma parte completa da Ortodoxia Moderna” (Ginsberg, 2017, online).

Como já dissemos os movimentos judaicos na antiguidade sempre tiveram divisões, denominações e movimentos que correspondem aos anseios da comunidade judaica como um todo, hodiernamente a maior parte dos judeus são judeus seculares, judeus reformistas e judeus pluralistas ou sem denominação específica, judaísmo não ortodoxos, o que revela uma tendência do judaísmo à secularização e à humanização com forte influência dos valores iluministas, democráticos, pluralistas e inclusivistas, e logicamente com o respaldo científico, filosófico e político das sociedades modernas e contemporâneas.

DISCUSSÕES

66

Vale sempre a pena mencionar a judia, professora e pesquisadora científica Anita Novinsky (2015) sobre a falta de informação e de consciência sobre a própria história a qual tanto os portugueses como os brasileiros ainda estão sujeitados, talvez isso, ainda seja um projeto político, educacional e religioso com reminiscências inquisitoriais, que ainda carregamos a herança inquisitorial de alguma forma inconsciente:

Em uma sociedade em que não havia liberdade de expressão e na qual o ambiente repressivo via tudo com suspeita, ideias e concepções novas eram controladas. O novo ou a crítica ao velho eram sussurrados nas boticas, nos corredores de Coimbra, na sombra dos conventos. Aos que duvidavam do cristianismo, além da descrença, restava o judaísmo como alternativa. Apesar de clandestino, o judaísmo foi a única crença que os portugueses “descatolizados” encontravam e que os atraía, o que explica certos fenômenos sincréticos. Alguns cristãos velhos suspeitos de blasfêmia, na realidade, expressavam conceitos judaicos (Novinsky, 2015, p. 211).

A cultura europeia passou por grandes transformações entre os séculos XVII e XVIII e se intensificou no século XIX, o iluminismo pode ser definido como um movimento que se iniciou como um movimento cultural na Europa

Ocidental a partir do século XVII e XVIII que buscava gerar transformações e mudanças políticas, econômicas, sociais e culturais na sociedade da época.

Entretanto, os ideais iluministas se espalharam por diversos países, não somente europeus como também teve repercussão nos países das Américas, que na época ainda eram colônias dos países europeus, este pensamento gerou um movimento intelectual nas colônias americanas em prol da liberdade, contra a escravidão e a exploração das colônias pelas metrópoles colonialistas e imperialistas europeias da época, que culminou com os movimentos de independência das colônias americanas.

Os iluministas acreditavam na disseminação da ciência, da filosofia e do conhecimento laico, como forma de enaltecer a razão em detrimento do pensamento religioso fundamentalista e arcaico.

Neste contexto muitos judeus queriam se inserir na sociedade ampla europeia com os seus avanços técnicos, científicos, sociológicos e filosóficos; não se limitando a escolas judaicas e ensino religioso judaico, mas queriam estudar nas escolas públicas laicas com forte base científica e filosófica em seus currículos escolares, assim como ingressar nas universidades para acompanhar o desenvolvimento político, econômico, social, filosófico, cultural, científico, tecnológico e comportamental, almejando o conhecimento e o progresso científico e exercer profissões acadêmicas e intelectuais, a saber:

Final do século 17 e início do século 18: o Iluminismo Os judeus começaram a adquirir direitos como cidadãos nos países europeus em que viviam, permitindo-lhes vestir-se como seus vizinhos, estudar em escolas públicas e universidades e exercer as ocupações que desejassem (Union for Reform Judaism, 2023, online).

Conforme foi abordado com o “ressurgimento”, o desenvolvimento e a diversidade de movimentos judaicos e de denominações judaicas, não dá mais para sintetizar que o judaísmo é composto por dois ou três movimentos ou denominações judaicas principais, sendo que o movimento *post-denominational* e o *transdenominational*, dentre outros movimentos judaicos estão em ritmo de crescimento acelerado nos Estados Unidos da América, juntamente com o aumento populacional da comunidade judaica, especialmente a comunidade judaica norte-americana que é vibrante, sobretudo inclusiva e pluralista, independentemente do movimento judaico a um denominador comum como o princípio, o *Tikkun Olam*, que hoje em dia tem uma concepção de justiça e

igualdade social, de reparação e consertar o que há de errado na sociedade e no mundo, a saber:

Juntamente com a diversidade dos ramos do judaísmo, um princípio serve como um elo comum, ou seja, o princípio de tikkun olam, literalmente, reparação do mundo. A frase, que teve origem na literatura rabínica clássica, tinha implicações teológicas esotéricas. No entanto, passou a conotar a ação social e a busca da justiça social. A frase “tikkun olam” foi frequentemente usada para se referir à ação social na década de 1950. Posteriormente, tem sido usado para se referir a tzedakah (doações de caridade) e gemilut hasadim (atos de bondade). A frase, no entanto, permanece ligada à responsabilidade humana de trabalhar para a melhoria da sociedade, consertando o que há de errado com o mundo (American Humanist Association, 2023, online).

A diversidade etnicorracial, cultural, política, filosófica, comportamental e socioeconômica dentro da comunidade judaica é uma realidade histórica, e que a emersão das sinagogas judaicas, comunidades judaicas e escolas rabínicas dentro da concepção pluralista e inclusiva, entra em consonância com os valores progressistas, democráticos e humanistas das sociedades ocidentais contemporâneas, praticada pelas sociedades mais avançadas como as norte-americanas e europeias.

68

CONSIDERAÇÕES finais

É de suma importância a realização de um trabalho deste porte em língua portuguesa para esclarecer às sociedades lusófonas com informações sobre a cultura e religião judaica, que abarcam não aquele mundo no que nos é apresentado por pessoas que estão ao nosso redor, que tendem em grande parte a compartilhar opiniões sem embasamento em trabalhos científicos e jornais judaicos internacionais, que englobam os mais variados comentaristas e sábios judeus e rabinos contemporâneos dos mais variados movimentos judaicos.

A opinião de um judeu ou de um rabino não é “100% inválida ou válida”, assim como a judeidade ou identidade judaica de determinado judeu, cada ponto de vista apenas expressa as concepções judaicas oriundas do movimento judaico ao qual cada pessoa ou grupo pertence e com a qual compactua determinada interpretação dos preceitos judaicos e da lei judaica.

Cada corrente judaica, antigamente chamadas de seitas, denominações ou ramificações judaicas, hoje podemos chamá-las de movimentos e tendências

judaicas, que como vimos o judaísmo tende a ser *transdenominational* e secular e o denominador comum é o *Tikkun Olam*, que é o papel de cada judeu de fazer a justiça social, reparação, melhoramento social, combater tudo que é injusto e excludente na sociedade ou no mundo em que vivemos como um todo.

REFERÊNCIAS

AMERICAN HUMANIST ASSOCIATION. *Humanist Common Ground*: Judaism.

Disponível em:

<https://americanhumanist.org/paths/judaism/#:~:text=Humanistic%20Judaism%2C%20found%20in%201963,the%20secular%20roots%20of%20Judaism> Acesso em: 21 mar. 2023.

EICHNER, Itamar. Jewish population in the United States tops 8 million, study says. *Ynet News, Jewish Scene*, 08 fev. 2023. Disponível em:

<https://www.ynetnews.com/article/bj7gav1lpo> Acesso em: 21 mar. 2023.

FORMAN, Ethan M. New Brandeis study estimates 7.6 million Jews living in U.S.

Jewish Journal, 22 abr. 2021. Disponível em: <https://jewishjournal.org/2021/04/22/new-brandeis-study-estimates-7-6-million-jews-living-in-u-s/> Acesso em: 21 mar. 2023.

GINSBURG, Johanna. Closing A Chapter On ‘Open Orthodoxy’. *Jewish Telegraphic Agency*, 16 ago. 2017. Disponível em: <https://www.jta.org/2017/08/16/ny/closing-a-chapter-on-open-orthodoxy> Acesso em: 21 mar. 2023.

JEWISH Practices & Rituals: Excommunication. *Jewish Virtual Library, Practices & Rituals*, 2023. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/excommunication>

Acesso em: 21 mar. 2023.

JEWISH religious movements. In: *Wikipédia: a enciclopédia livre*. [São Francisco CA: Fundação Wikimedia] 2023. Disponível em:

https://en.wikipedia.org/wiki/Jewish_religious_movements Acesso em: 21 mar. 2023.

JUDAISM 101. Movements of Judaism. Disponível em:

<https://www.jewfaq.org/movements#Ancient> Acesso em: 21 mar. 2023.

MALTZ, Judy. ‘Just Jewish’: Most European Jews Don’t Belong to Any Denomination, New Study Reveals. *Haaretz*, 2022. Disponível em:

<https://www.haaretz.com/jewish/2022-02-02/ty-article/.premium/just-jewish-most-european-jews-dont-belong-to-any-denomination-new-study-shows/0000017f-f8e6-d47e-a37f-f9fe999a0000>. Acesso em: 05 jun. 2024.

KOLTUN-FROMM, Ken. Abraham Geiger 1810–1874. *Jewish Women's Archive*, 2023. Disponível em: <https://jwa.org/encyclopedia/article/geiger-abraham#:~:text=German%20Reform%20movement%20leader%20Abraham,life%20in%2019th%20century%20Germany> Acesso em: 21 mar. 2023.

NOVINSKY, Anita. *Os judeus que construíram o Brasil: fontes inéditas para uma nova visão da história*. São Paulo: Planeta, 2015.

OHR HATORAH SYNAGOGUE. Disponível em: <https://www.ohratorah.org/about> Acesso em: 21 mar. 2021.

REFORM Judaism: The Origins of Reform Judaism. *Jewish Virtual Library, The Reform Movement*, 2023. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-origins-of-reform-judaism> Acesso em: 21 mar. 2023.

THE size of the U.S. Jewish population: Jewish americans in 2020. *Pew Research Center*, 2021. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/religion/2021/05/11/the-size-of-the-u-s-jewish-population/> Acesso em: 21 mar. 2023.

TOTAL Jewish Population in the United States (1654 - Present). *Jewish Virtual Library: a project of aice*, 2025. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jewish-population-in-the-united-states-nationally>. Acesso em: 28 jun. 2025.

WHAT Are Post-Denominational, Trans-Denominational and Non-Denominational Judaism? *My Jewish Learning*, 2023. Disponível em: <https://www.myjewishlearning.com/article/non-denominational-post-denominational/> Acesso em: 21 mar. 2023.

70

Artigo recebido em: 06 de junho de 2025.

Artigo Aprovado em: 28 de agosto de 2025.



(DES) APROXIMAÇÕES ENTRE BELL HOOKS E GENI NÚÑEZ: o amor como meio revolucionário

(DIS) APPROXIMATIONS BETWEEN BELL HOOKS AND GENI NÚÑEZ: Love as a Revolutionary Means

(DES) APROXIMACIONES ENTRE BELL HOOKS Y GENI NÚÑEZ: El amor como medio revolucionario

Beatriz Borges Brambilla¹, Sandra Gagliardi Sanchez² & Camila Varela Berlinck³

Resumo: O presente trabalho se propôs a explorar a complexidade do amor e de suas definições a partir de uma análise comparativa da obra de duas autoras. As autoras escolhidas foram bell hooks e Geni Núñez, conhecidas por suas produções acerca do amor, desde uma perspectiva descolonial e de oposição ao amor romântico. Realizou-se uma pesquisa documental comparativa a partir dos seguintes documentos: 1. O livro Tudo sobre amor: novas perspectivas de bell hooks; 2. O capítulo O amor como prática da liberdade de bell hooks; 3. O capítulo Prática do amor de bell hooks; 4. O livro Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar; 5. Palestra

¹ Beatriz Borges Brambilla é docente vinculada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP - e Universidade Católica de Santos - UNISANTOS. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9157-8593>. E-mail: Bbbrambilla@pucsp.br.

² Sandra Gagliardi Sanchez é docente vinculada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2450-4070>. E-mail: ssanchez@pucsp.br.

³ Camila Varela Berlinck é Psicóloga, Pós-graduanda em Saúde Coletiva pelo Instituto de Saúde do Estado de São Paulo. ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0006-4355-5067>. Email: cvarellab.08@gmail.com.

Monogamia e identidade na clínica de Geni Núñez. A análise propiciou um levantamento das aproximações e afastamentos entre as autoras e suas percepções acerca do amor enquanto uma prática decolonial. Destaca-se que ambas as autoras se aproximam na forma de compreensão do amor enquanto uma prática, uma ação direcionada para a liberdade. Contudo, se afastam nas definições de algumas críticas e posições em relação às instituições do capital, diferenças que têm origem principalmente nas compreensões epistemológicas de cada autora, que partem de lugares distintos, uma vez que uma fala de uma perspectiva crítica do feminismo negro dos Estados Unidos e outra de uma radicalidade da descolonização proposta por povos indígenas guarani.

Palavras-chave: amor; decolonialidade; literatura

Abstract: The present work aimed to explore the complexity of love and its definitions through a comparative analysis of the work of two authors. The chosen authors were bell hooks and Geni Núñez, known for their writings on love from a decolonial perspective and in opposition to romantic love. A comparative documentary research was conducted based on the following documents: 1. The book *All About Love: New Visions* by bell hooks; 2. The chapter *Love as the Practice of Freedom* by bell hooks; 3. The chapter *The Practice of Love* by bell hooks; 4. The book *Decolonizing Affects: Experimentations on Other Ways of Loving*; 5. The lecture *Monogamy and Identity in the Clinic* by Geni Núñez. The analysis provided an overview of the similarities and differences between the authors and their perceptions of love as a decolonial practice. It is noteworthy that both authors converge in their understanding of love as a practice, an action directed toward freedom. However, they diverge in their definitions of some critiques and positions regarding capitalist institutions, differences that primarily stem from the epistemological understandings of each author, as they come from distinct places—one speaks from a critical perspective of Black feminism in the United States, while the other from the radicality of decolonization proposed by the Guarani indigenous peoples.

Keywords: love; decoloniality; literature

Resumen: El presente trabajo se propuso explorar la complejidad del amor y sus definiciones a partir de un análisis comparativo de la obra de dos autoras. Las autoras elegidas fueron bell hooks y Geni Núñez, conocidas por sus producciones sobre el amor, desde una perspectiva decolonial y en oposición al amor romántico. Se realizó una investigación documental comparativa a partir de los siguientes documentos: 1. El libro *Todo Sobre el Amor: Nuevas Perspectivas* de bell hooks; 2. El capítulo *El Amor Como Práctica de la Libertad* de bell hooks; 3. El capítulo *La Práctica del Amor* de bell hooks; 4. El libro *Descolonizando Afectos: Experimentaciones Sobre Otras Formas de Amar*; 5. La conferencia *Monogamia e Identidad en la Clínica* de Geni Núñez. El análisis proporcionó una visión general de las aproximaciones y diferencias entre las autoras y sus percepciones del amor como práctica decolonial. Cabe destacar que ambas autoras convergen en su comprensión del amor como práctica, una acción orientada hacia la libertad. Sin embargo, divergen en sus definiciones de algunas críticas y posturas en relación a las instituciones capitalistas, diferencias que surgen principalmente de las comprensiones epistemológicas de cada

autora, ya que provienen de lugares distintos: una habla desde una perspectiva crítica del feminismo negro en los Estados Unidos, mientras la otra desde la radicalidad de la descolonización propuesta por los pueblos indígenas guaraníes.

Palabras clave: amor; decolonialidad; literatura.

INTRODUÇÃO

O amor tem sido enunciado, definido, estudado e celebrado ao longo dos séculos das mais diferentes formas. Compreender a amplitude do amor e das relações amorosas é, de uma forma, lançar olhar para a complexidade da história, uma vez que, como explicita a historiadora Mary Del Priore (2005):

Cada cultura reserva-lhe um espaço privilegiado em seu sistema, representando-o à sua maneira. Há quem diga até que ele é uma invenção do Ocidente. E o amor não muda só no espaço, mas no tempo também. O de ontem não é o mesmo de hoje. Isso porque, diferentemente dos tubarões, o amor e as formas de amar se transformam ao longo dos séculos. (Del Priore, 2005, p. 9)

As transformações que o amor sofre ao longo dos séculos, se traduzem não só nas mudanças do viver e sentir cotidianos, como também na experiência cultural e política das sociedades. Nesse sentido, os registros e produções literárias são espaços privilegiados de acesso à cultura (Cury, 2009), o amor enunciado enquanto narrativa histórica ou enquanto teoria, definem e registram e falam de um determinado amor e de sua forma de expressão.

Autoras feministas descoloniais tem produzido esforços para localizar o amor não enquanto um sentimento inato, mas algo aprendido e ensinado no seio da sociedade capitalista, responsável por definir reafirmar as diferentes formas de opressão colonial. O que consideramos como modelo de amor é uma herança do amor romântico burguês, utilizados historicamente como mecanismos de controle dos corpos de mulheres (Zanella, 2018). Esse amor define as relações heterossexuais monogâmicas como único arranjo relacional possível, trata-se de uma moral afetiva que elege para as mulheres a relação monogâmica como objeto de intensa dedicação e desejo. A experiência do amor é gendrada e, a partir do momento que compreendemos essa perspectiva, percebemos como as produções na literatura, na música, no cinema e nas mais diferentes áreas, servem como tecnologias de gênero (Zanella, 2018) que reafirmam a posição do amor na sociedade, e a conduta dos sujeitos homens e mulheres em relação a esse amor.

Por meio dessa pesquisa, buscamos comparar, sintetizar e explorar obras escritas por mulheres que propõe um rompimento da dimensão do amor colonial. Almejamos aqui trazer uma leitura do amor que contemple a luta do feminismo decolonial em afirmar a prática de um amor revolucionário e libertador, defendido e teorizado por bell hooks e por Geni Núñez.

BELL Hooks

bell hooks (1952-2021), é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins, uma escritora, professora e intelectual estadunidense que dedicou sua pesquisa e obra às questões de gênero, raça, classe, assim como à temática da educação e do amor. bell hooks teve uma ampla carreira acadêmica, lecionou e palestrou por diversas universidades nos Estados Unidos, tratando principalmente acerca dos Estudos Afro-americanos e Estudos de Gênero. A autora conta com mais de 30 livros publicados e é uma referência central para as discussões sobre o feminismo negro e educação. Para esse trabalho, iremos nos dedicar a explorar a perspectiva de bell hooks sobre o amor, um dos eixos de grande importância de seu trabalho.

As obras de bell hooks estão inseridas em um contexto mais amplo de emergência dos debates e do movimento do feminismo negro ao longo dos anos de 1970 e 1980, principalmente nos anos 1980 em que cresceram o número de publicações de mulheres negras e se destacam obras centrais para o movimento feminista, como Angela Davis e Audre Lorde. bell hooks está inserida em um contexto de luta e de ampliação do alcance e da voz de mulheres negras, que colocam em análise a história e as especificidades das vivências de mulheres racializadas na sociedade capitalista.

bell hooks está inserida em um cenário de efervescência teórica e política. A primeira obra publicada pela autora *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e o feminismo*, de 1981, é considerado uma referência central para as discussões contemporâneas sobre feminismo e raça. A origem do título do livro já nos introduz a questões centrais nas discussões sobre o direito das mulheres nos Estados Unidos, uma vez que faz referência a uma fala de denúncia feita em um encontro de mulheres sufragistas em 1851. O discurso foi feito por Sojourner Truth, uma mulher negra que havia sido escravizada, e ficou conhecido como “Ain’t I a Woman”, em português “e eu não sou uma mulher?”, uma denúncia de como o movimento de mulheres sufragistas, liderado por mulheres brancas e ricas,

silenciava e marginalizava as mulheres negras. Esse discurso, assim como o de outras mulheres militantes da época, como Anna Cooper e Amanda Berry Smith, expõe as violações e o grau de subalternidade a que as mulheres negras estavam submetidas (hooks, 2015).

O esforço do feminismo negro era de produzir pensamentos que se afastassem da lógica do discurso de dominação (Velasco, 2019). Encontramos na obra de Patricia Hill Collins, autora contemporânea a bell hooks, aspectos centrais que determinam e caracterizam uma epistemologia do pensamento feminista negro, um esforço para construir discursos e percursos teóricos que quebram com a lógica de dominação da branquitude.

Destaca-se um ponto essencial da “epistemologia alternativa” (Velasco, 2019) que permite a construção do conhecimento de forma potente, e que se torna uma marca na obra de bell hooks. O conhecimento é constituído e construído desde a experiência vivida, se opondo a uma visão positivista de ciência que se propõe objetiva, “Na epistemologia feminista negra, a história é contada e preservada em forma de narrativa e não de uma posição analítica” (Velasco, 2019, p. 96).

A experiência de vida de bell hooks é um eixo central de sua obra, os relatos sobre suas experiências na vida pessoal, profissional e na atuação política, e aquilo que observa em suas aulas no contexto das universidades, são marcas importantes na sua escrita e suas teorizações. Isso se dá ao passo que a autora compreende a indissociabilidade entre a vivência subjetiva e o atravessamento de questões estruturais e políticas, como a violência, o racismo e o patriarcado. bell hooks escreve suas teorias a partir de sua prática nos mais diferentes campos da vida.

bell hooks escreve no prefácio de *Tudo sobre o amor* que “o desamor tinha se tornado a ordem do dia” (hooks, p. 26, 2021), e para combater essa lógica, sua obra surge como um esforço de retornar ao amor. O amor que bell hooks se refere em sua obra é um amor que ultrapassa a paixão e caminha no sentido da libertação.

Compartilho dessa crença e da convicção de que é ao escolhermos o amor, ao começarmos com o amor como base ética para a política, que nos posicionamos melhor para transformar a sociedade de maneira a aprimorar o bem coletivo. (hooks, 2023, p. 406)

bell hooks afirma que há uma confusão sobre definições do amor, uma vez que não é possível encontrar uma definição clara sobre o que seria esse sentimento, ou prática, como a autora propõe, uma vez que os autores se esquivam desse trabalho (hooks, 2021). Em um esforço de localizar e identificar esses discursos e definições, hooks analisa e comenta sobre algumas obras dedicadas a pensar o amor apresentando que, de forma geral, o amor que é falado é o amor romântico, um amor que é focado na experiência da atração sexual, nos relacionamentos afetivos como namoro e casamento e que são moldados pela realidade de uma sociedade capitalista que carrega em si uma ética de exploração e de dominação.

É necessário detalhar o significado desse amor romântico que está inserido na cultura do capital, compreendendo que este se desenvolve e tem grande apelo em uma sociedade governada por uma cultura de trocas. Dentro do contexto do capitalismo competitivo de consumo, é ensinado aos sujeitos a concepção do amor como uma prática comercial, supõe-se um sistema de compra e venda de necessidades que é o motor subjacente a todas as interações. Nesse cenário, hooks (2023, p. 406) afirma: “Sem saber amar ou até mesmo o que é o amor, muitas pessoas se sentem emocionalmente perdidas; outras buscam definições, formas de sustentar uma ética do amor em uma cultura que nega o valor humano e valoriza o materialismo.”

O amor é encarado como algo necessário apenas como um meio para satisfação de desejos pessoais, acompanhado de uma tendência de tratar o amor como uma droga, algo que quando consumido oferece um “êxtase imediato e prolongado” (hooks, 2021, p. 148). hooks investiga as origens dessa visão do amor, destacando sua profunda ligação com os processos que aconteceram nos Estados Unidos a partir dos anos 1970, com o avanço das guerras imperialistas e o fortalecimento e promoção em massa da cultura neoliberal. hooks aponta que as guerras imperialistas como a do Vietnã e do Afeganistão representaram um processo violento que “havia criado abundância econômica, mas deixado em seu rastro devastação e ausência.” (hooks, 2021, p. 141).

Como forma de sustentar e atribuir significado aos horrores das guerras imperialistas, a política e a máquina de propaganda dos Estados Unidos tornaram-se importantes veículos de disseminação da ideologia neoliberal. Essa ideologia era promovida por meio de propagandas e ideais que buscavam enaltecer a cultura do consumo material e do dinheiro, fortalecendo um ideal caracterizado por um

narcisismo patológico, uma alienação do outro e uma valorização extrema das conquistas individuais, servindo como justificativa e suporte para as guerras imperialistas (hooks, 2021).

Houve um declínio no discurso e nas lutas pela libertação, amor e paz. bell hooks observa que o assassinato de líderes políticos como Martin Luther King e Malcolm X, figuras centrais na luta anti-imperialista e antirracista, são fatores marcantes que geraram um sentimento de desespero e desamparo social, afastando cada vez mais o amor do discurso e da luta coletiva (hooks, 2023).

A autora argumenta que, nesse cenário, o patriarcado e o capitalismo se fortalecem mutuamente para garantir que o amor seja uma arma que justifique espaços de violência e exploração dentro da instituição familiar e nas relações afetivo-sexuais. A estrutura patriarcal da sociedade confere privilégios aos homens que atuam como um mecanismo de fortalecimento do poder masculino, afirmando que “homens poderosos podem fazer o que bem entendem, que essa a liberdade que os torna homens” (hooks, 2021, p. 80), e tomando como pressuposto essa liberdade, os homens mentem, abusam e violentam mulheres como forma de obter poder sobre elas.

A masculinidade patriarcal exige que meninos e homens não só se vejam como mais poderosos e superiores às mulheres, mas que façam o que for preciso para manter sua posição de controle. Esse é um dos motivos pelos quais homens, bem mais do que mulheres, usam a mentira como modo de ganhar poder nos relacionamentos. (hooks, 2021, p. 82)

Mesmo dentro desse cenário de violência patriarcal, há um discurso cultural de que é possível o amor florescer em uma situação de dominação. De um lado, homens são levados a crer que são merecedores do amor, sem produzir nenhum esforço ou trabalho em direção a ele. Ao lado disso, há uma ênfase e uma afirmação de que todos os relacionamentos possuem algum grau de disfunção, de violência e abuso em si, levando a crer que nesses espaços que o amor é compatível com a dominação (hooks, 2021).

As teorizações de bell hooks sobre o amor estão no lado oposto à essa compreensão. Em suas obras é notável o esforço de definir o que é o amor, como ele pode ser identificado, nomeado e praticado, assim como também é notável o empenho de distinguir a experiência do amor de situações de abuso e violência. Logo no primeiro capítulo de *Tudo sobre o amor* bell hooks (2021, p. 48) afirma: “Amor e abuso não podem coexistir”. O esforço da autora é no sentido de

desenvolver uma definição da práxis do amor, se opondo aos outros escritores que fogem de uma definição clara sobre ele.

A palavra "amor" é um substantivo, porém a maioria dos teóricos mais perspicazes dedicados ao tema reconhecem que todos nós amariamos melhor se considerássemos o amor como uma ação. (hooks, 2021, p. 46)

hooks destaca que essa vontade de agir em direção ao amor implica em escolha, rejeitando a concepção de amor como um impulso instintivo, mas sim como algo que deve ser aprendido (hooks, 2021). Ao longo da obra de bell hooks é perceptível o esforço de definir o amor enquanto uma prática e uma ação libertadora.

Em *Escrever além da raça: teoria e prática*, hooks apresenta uma definição clara sobre o amor, afirma: “sempre que fazemos o trabalho do amor, fazemos o trabalho de acabar com a dominação. O amor é uma combinação de cinco fatores: acuidade, compromisso, conhecimento, responsabilidade e confiança” (hooks, 2022, p. 298).

O amor é compreendido enquanto um fenômeno que pertence à esfera da prática coletiva e política. Ao longo de sua obra, bell hooks vai explicitando e evidenciando que escolher o trabalho do amor, ou assumir uma ética amorosa, é afirmar um caminho comunitário, coletivo, através do qual é possível produzir encontros de afirmação crítica e de diálogo (hooks, 2021, 2022, 2023).

O texto *Amor como prática da liberdade*, publicado originalmente em 1994, se dedica à produção de uma análise política da situação dos movimentos civis, desde o prisma do amor. hooks situa o amor como um caminho dos sujeitos se afastarem de uma ética da dominação, um aspecto que deveria ser fundamental nas lutas pela libertação. A autora observa que políticos e militantes tendem a agir contra a dominação quando sentem sua própria integridade ameaçada, e aponta que, se as lutas sociais fossem baseadas em uma ética amorosa, seria possível romper com essa forma de desejo egocêntrico por mudança, em um processo de ampliação da nossa preocupação e indignação frente a situações de opressões de outros (hooks, 2023).

A doutrina de dominação da supremacia branca é um fator organizador da sociedade ocidental, todos estão submetidos à uma lógica de cultura que socializa os sujeitos, ensinando-os a acreditar e reproduzir hábitos que sustentam a ficção da diferença racial (hooks, 2022). “Com muita frequência, a política da

supremacia branca e suas noções concomitantes de raça e racismo levam as pessoas negras e todos os demais a reproduzir diariamente hábitos que carecem de integridade.” (hooks, 2022, p. 294), trata-se de uma cultura pautada na violência, preconceito, discriminação e na dominação.

hooks aponta que, para ultrapassarmos as marcas culturais violentas impostas pelo racismo, devemos adotar estratégias de descolonização do nosso pensamento. Trata-se de um processo que, fundamentado no amor, fortalece a consciência dos sujeitos em direção à realidade livre de opressões. O processo de descolonização da mente, e um afastamento da lógica de dominação supremacista branca, só é possível por meio do amor. “Devemos ousar amar. Devemos reconhecer o amor como a prática transformadora que nos libertará em corpo e mente.” (hooks, 2022, p. 297).

GENI NÚÑEZ

A segunda autora que utilizaremos para a discussão do amor enquanto prática revolucionária é Geni Núñez, uma ativista indígena guarani, psicóloga e escritora, conhecida pelo seu trabalho e estudos no campo do gênero e da descolonialidade. A autora e pesquisadora vem ganhando notoriedade por conta de sua pesquisa e contribuição sobre a afetividade desde uma perspectiva descolonizada, enquanto uma prática libertadora.

Geni Núñez é doutora pela Universidade Federal de Santa Catarina, membro da comissão de direitos humanos do Conselho Federal de Psicologia e assistente da comissão Guarani Yvyrupa. Núñez, publicou em 2023 seu livro *Descolonizando Afetos: experimentações sobre outras formas de amar*, onde traz seu estudo sobre a monogamia e sua relação com a violência colonial e sobre os caminhos e possibilidades acerca da não monogamia. Utilizaremos esse livro e a transcrição de uma fala que a pesquisadora fez em 2021 na V Semana de Psicologia e Fenomenologia da PUC-SP, intitulada “Monogamia e colonialidade na clínica”.

A pesquisa de Geni Núñez parte de uma análise histórica de cartas jesuíticas, como uma forma de investigar a origem e as maneiras que o projeto colonizador impôs uma “monocultura de afetos que persiste desde 1500 até os dias de hoje” (Núñez, 2023, p. 25). Ela aponta que a monogamia é uma parte

central do projeto colonial português, pois trata-se de um projeto civilizatório operado por meio de uma moral cristã, pela qual se buscou erradicar as perspectivas indígenas de intimidade.

A monogamia tem um papel central no projeto de colonização cristão ao passo que é compreendida como um meio de garantir o sucesso da catequização, garantindo uma adesão ao batismo e o sucesso do movimento missionário (Núñez, 2023). Como Núñez aponta,

O objetivo de catequizar e evangelizar todos os povos do mundo parte de um lugar de "fazer o bem", de levar o amor e a salvação, e é justamente aí que temos um ponto crucial: por vezes somos ensinados/as/es a associar opressão racismo e demais violências algo relacionado ao ódio, ao mal; mas para contra colonizar, ou seja, para fazer um esforço contrário à colonização, precisamos reconhecer que é justamente em nome do bem, da família e do amor que a maior parte das violências se perpetua. (Núñez, 2023, p. 27)

É em nome da família e do amor que se impõe o que a autora chama de um sistema de monocultura (Núñez, 2021). Esse sistema se expressa na imposição do monossexismo, através da heterocisnormatividade, no monoteísmo e no cristianismo, como únicas experiências espirituais possíveis e na monogamia, imposta como única forma de viver os afetos. Núñez aponta que a monocultura se “constrói como uma identidade parasitária” (Núñez, 2021), não permitindo concomitância de nenhuma outra possibilidade de existência, as identidades coloniais não permitem a existência de um “também”. Um dos meios pelo qual a violência colonial atua é no processo de apagamento cultural de qualquer forma que fuja da monocultura, uma vez que a cultura cristã deve ser a única vigente. Nos relatos dos jesuítas, atos como “a nudez, as relações de poligamia entre os membros das aldeias e a condução de suas vidas através do pajé” (Lima e Menezes, 2008 apud Núñez, 2023, p. 43) eram amplamente condenados, em uma tentativa dos padres em corrigir essas práticas, como uma forma de afastar os povos indígenas do que consideravam selvagem e animalesco. Núñez (2023) destaca que, para os povos Guarani a não monogamia representa um modo essencial de sua cultura. Nesse sentido, houve uma iniciativa de resistência dos modos de vida tradicionais desses povos, ordenada principalmente por lideranças espirituais, como uma forma de fortalecer sua identidade cultural.

A discussão sobre “não monogamia a partir de uma perspectiva indígena” (Núñez, 2023, p. 48), parte de uma análise das implicações da monogamia na vida

cotidiana, tratando-se de um fator estruturante da sociedade colonizada, é a origem e a marca de diferentes situações de violência.

O primeiro aspecto que a autora destaca é a relação da colonialidade, e consequentemente da monogamia, com uma forma determinada de lidar com o tempo (Núñez, 2021, 2023). A centralidade do tempo na monogamia pode ser traduzida, em parte, pela frase clássica associada à cerimônia do casamento católico: “até que a morte nos separe”. Na monogamia e no casamento cristão, há um termo normativo que expressa a impossibilidade de dissolução do vínculo amoroso, o casamento é um sacramento católico, é tido na tradição cristã como um casamento com Deus e por isso nunca deve ser quebrado (Núñez, 2021). Como destaca a autora, essa compreensão de casamento está presente nas violências misóginas, principalmente no feminicídio. Núñez (2023) destaca que a violência contra as mulheres, mais do que ser uma expressão do machismo e da misoginia, é uma expressão clara de como a monogamia serve enquanto “alimento ideológico para essas práticas (de violência)” (p. 36).

A defesa da monogamia no âmbito jurídico é renovada regularmente, podendo ser entendida como uma defesa ao direito da propriedade, da previdência e da herança, aspectos centrais para a manutenção do estado capitalista e da instituição familiar, na qual o trabalho doméstico e de cuidado são exercidos por mulheres de forma não remunerada, em nome do “amor” (Núñez, 2023).

No processo de colonizar e universalizar as formas de viver o amor e as relações, “A monogamia e o amor romântico orientam uma grande centralização da existência em torno da relação romântica” (Núñez, 2023, p. 63 e 64), se relacionar amorosamente se torna sinônimo de trabalho e cansaço, de abdicação dos sonhos pessoais, de relações familiares e de amizades em nome da estrutura casal (Núñez, 2023).

Diante desse cenário, compreendemos a monogamia além de uma simples estrutura relacional, mas sim como um pilar de sustentação do modo de vida capitalista. O colonialismo opera na exploração dos recursos naturais, com o objetivo de esvaziar completamente rios e matas, e opera da mesma forma na exploração do território corpo, na produção de trabalho compulsório (Núñez, 2023). Diante desse cenário, a não monogamia é a possibilidade de retomar os espaços de cultivo da vida.

A vida é um laço de interdependências, e, para que seus fluxos se movimentem de maneira saudável, é necessário que o cuidado seja reparador. Todos os seres

merecem bem viver para além de sua utilidade, de sua funcionalidade para os outros. Que as expressões afetivas sejam também sobre transbordamentos e abundâncias, e não apenas sobre faltas e necessidades. (Núñez, 2023, p. 116)

Nessa direção, a autora aponta a não monogamia como um não modelo, que aliado à luta anticapitalista e anticolonial (Núñez, 2021), deve ser produzido de forma artesanal. Como explica em sua palestra:

Aqui, queria apresentar minha nova perspectiva, que tenho chamado de artesanania dos afetos. “Artesania” no sentido de que é preciso que consigamos dar a nossa cor, nosso cheiro, nossa história e nosso tamanho às nossas relações (Núñez, 2021)

A ideia de “artesanania dos afetos” aborda a possibilidade de tecer redes e relacionamentos, desfazê-los e repensá-los, viabilizando o cuidado nas relações a partir da particularidade de cada sujeito, de forma que ele possa circular entre os sujeitos e não seja exercido exclusivamente por mulheres, como é de praxe na monogamia (Núñez, 2021, 2023).

Nessa construção prática, Geni Núñez mostra que ao caminhar em direção à não monogamia, no processo da descolonização dos afetos, o exercício da coletividade é algo central. Geni Núñez dedica um tópico de seu livro para esse processo, em que ela analisa que, para que haja a possibilidade de novos tipos de vínculo, é necessário “um trabalho emocional e psicossocial comunitário” (Núñez, 2023, p. 115). Há a necessidade de um comprometimento coletivo, incentivando a autonomia, a redistribuição do trabalho e o cuidado, fugindo do individualismo e do egoísmo neoliberal e colonial (Núñez, 2023). Trata-se de um convite para reconhecer nossa interdependência, de reconhecer que “Precisamos do ar, da água, da terra, do alimento; precisamos uns dos outros o tempo todo. Nossa interdependência e cuidado circular fazem a saúde da vida.” (Núñez, 2023, p. 114).

O amor é uma prática coletiva, atravessada não só por outros sujeitos, mas por toda nossa história de vida, política e social, dependendo também do nosso ambiente, do ar que respiramos, do solo por onde circulamos.

Em vez de a demonstração de amor se expressar na promessa de sua exclusividade, que sua expressão mais concreta e nítida seja no cotidiano. Pela qualidade do tom, aroma e som dos dias é que atestamos a qualidade do amor que vivemos. Que isso nos seja mais real do que todos os medos imaginados. (Núñez, 2023, p. 143)

DISCUSSÃO: (des) aproximações

O amor exerce um papel central nas teorias apresentadas, enquanto um sentimento que é ao mesmo tempo base e guia para uma prática libertadora. As autoras compartilham concepções sobre o amor que se afastam e se aproximam ao passo que nos aproximamos dos seus contextos de produção. Ao identificar esses pontos de (des)aproximações, podemos produzir uma leitura comparativa e uma prática potente baseada e direcionada para o amor.

Para iniciar essa discussão, considero relevante retornarmos a ideia de epistemologia alternativa, exposto no texto sobre a construção teórica do feminismo negro, que representa a importância da narrativa na formulação teórica das autoras. Em relação às obras analisadas, é notável os esforços de Geni Núñez e bell hooks, em apresentar suas realidades e suas experiências de vida em suas escritas, e esse é um dos aspectos basais que tornam suas obras bastante distintas. Os textos de bell hooks foram escritos por uma mulher negra nos Estados Unidos dos anos 1990 e 2000, como já explicitado acima, anos marcados pelo avanço econômico e de políticas neoliberais no país e no mundo, principalmente por meio das guerras imperialistas. Por sua vez, Geni Núñez fala de uma realidade contemporânea, os textos foram escritos por ela, uma mulher indígena Guarani, no início dos anos 2020, anos marcados pela pandemia de COVID-19 e pelas atuações de um governo de direita ultraconservadora, com atuações racistas, misóginas e lgbtqi+fóbicas, que incentivou um genocídio em território nacional contra populações e comunidades indígenas (Conselho Indígena de Roraima, 2023).

Além das diferenças na experiência do tempo histórico das autoras, destaca-se também as diferenças epistemológicas, de percepção de mundo, entre elas. Geni Núñez apresenta logo na introdução o fato de sua obra e suas reflexões estarem centralizadas na cosmogonia de seu povo, partindo de uma perspectiva guaraní sobre as questões da colonização e das monoculturas (Núñez, 2023). A epistemologia e a cosmogonia Guarani partem da ideia de reflorestar a terra e o imaginário desde uma visão colaborativa e igualitária entre as diferentes formas e camadas da vida, em um caminho no qual o humano não ocupa uma posição central (Núñez, 2023b). Segundo a autora, o caminho da epistemologia Guarani, “convocam não apenas a uma resignificação do que é mente e corpo, natureza e

cultura, selvagem e civilizado, humano e animal, mas a uma desistência/desobediência ao binarismo que as formula.” (Núñez, 2023b, p. 27). Há uma profunda diferença na compreensão de saúde e de relações comunitárias. Nesse sentido Núñez coloca a linguagem Guarani como evidência dessa diferença,

Minha mãe me contou que, em Guarani, ela não conhece palavras específicas que denotem posse. Em vez de dizer que somos “donos” de algo, falamos que estamos em sua companhia. O rio não é nossa propriedade, o vento também não; não somos proprietários de nenhuma existência. Aprendi também com o parente Guarani Nhandeva Alberto Tavares que nossa linguagem já “reflete a espiritualidade guarani, livre de posses”. (Núñez, 2023, p. 20)

bell hooks, por sua vez, parte de uma base epistemológica muito distinta em relação ao amor. Em suas obras, principalmente nos capítulos de *Tudo Sobre Amor* e em "Prática do amor", é evidente a influência das igrejas cristãs negras do sul dos Estados Unidos, assim como a influência da filosofia zen budista na sua teorização (Silva, 2021). bell hooks relata sobre a passagem que teve na igreja cristã durante a infância, deixando claro como as ideias e os princípios do amor como salvação e como prática coletiva, surgem dessa experiência religiosa.

Para muitos de nós, a igreja foi o lugar onde ouvimos pela primeira vez uma contranarrativa a respeito do amor, que diferia das mensagens confusas aprendidas em famílias disfuncionais. As dimensões místicas da fé cristã (a crença de que todos somos um, de que o amor é tudo) que me foram apresentadas na infância pela igreja constituíram um espaço de redenção. (hooks, 2021, p. 111)

A igreja cristã negra, e líderes como Martin Luther King, são grandes referências de hooks para tratar do amor (Silva, 2021; hooks, 2022). A ideia do amor como salvação surge de uma relação da perspectiva cristã, mas também se une às referências do zen budismo, principalmente do monge Thich Nhat Hanh, partindo de uma filosofia que se funda nos termos de uma prática budista socialmente engajada com a compaixão (hooks, 2021).

Essas diferenças na posição histórica, subjetiva e epistemológica entre as autoras é o que marcam suas desaproximações. Os mais de vinte anos de diferença entre os textos e a escrita feita em um país do sul global por uma mulher indígena, e outro em um país no centro do capitalismo por uma mulher negra, trazem marcas diferentes enquanto corpos de sujeitos colonizados, análises e necessidades políticas diferentes, mas que em diversos aspectos se complementam. Dentre os aspectos convergentes e complementares entre as

teorias, destaco aqui três pontos a serem explorados: a família, o amor romântico e o amor enquanto prática descolonial.

A caracterização da família entre as duas autoras é bastante semelhante. Ambas partem de perspectivas críticas em relação à instituição familiar, apontando o impacto do patriarcado e da dominação masculina na construção de um espaço que fabrica e impõe de forma violenta os papéis de gênero (Hooks, 2021, Núñez, 2023). hooks (2021) afirma que a família nuclear se torna um espaço de poder que assume tendências autocráticas e fascistas, onde o papel do pai pode facilmente ser associado à de um governante absoluto. No livro de Geni Núñez (2023) encontramos uma confluência com essa perspectiva, ao passo que ela identifica na etimologia da palavra família, que deriva da palavra em latim que se refere a escravos domésticos de um senhor, as raízes de uma instituição fundada na violência e na hierarquia.

Há uma linha de argumentação que liga o trabalho das duas autoras, que, em um esforço de caracterizar a família, assumem uma posição crítica e convidam os leitores a fazer essa análise desde a noção dos excessos até das violências na família. Destaco aqui citações de cada autora para exemplificar esse processo:

No livro *Tudo sobre amor*, bell hooks aponta que há um discurso social nos Estados Unidos amplamente divulgado sobre relacionamentos disfuncionais. Esse discurso funciona, não como uma forma de crítica, mas como uma forma de normalizar essa disfunção. Nas palavras dela:

Quanto mais se põe atenção em laços disfuncionais, mais a mensagem de que famílias são todas um pouco ferradas se torna o senso comum, mais popular se torna a ideia de que famílias são assim mesmo. Assim como no consumo hedonista, somos encorajados a acreditar que os excessos da família são normais, e que anormal é acreditar que alguém possa ter uma família funcional, amorosa. (hooks, 2021, p. 148)

Nesse trecho, a autora caracteriza um discurso cultural que justifica e normaliza a presença de violência nas relações familiares, entendendo os abusos como algo que seria comum de todas as famílias. Nesse sentido, em relação ao discurso cultural de justificar as situações de violência na família, Geni Núñez tem uma passagem em seu livro em que diz: “Nos ensinam na família que respeito é obediência, que autonomia de pensamento é ofensa, egoísmo e ingratidão. Que família deve se manter unida apesar de tudo.” (Núñez, 2023, p. 102)

Tanto no livro *Descolonizando afetos* de Núñez, quanto em *Tudo sobre amor*, há um esforço de nomear e identificar as disfunções nos laços familiares, compreendendo que se trata de um marco histórico da constituição da instituição família, associada ao machismo e à violência patriarcal. Nesse caminho as autoras se encontram, mas se afastam conforme avançam na discussão sobre as formas de construir outros laços ou possibilidades de família.

bell hooks aponta para um caminho em que é possível pensar a família em moldes funcionais e reafirma a importância de celebrar e cultivar espaços e experiências de família em que é possível identificar uma ética amorosa,

A menos que todos possamos imaginar um mundo em que a família não seja disfuncional, mas um lugar em que o amor exista em abundância, condenaremos a família a ser sempre apenas um lugar de dor. (hooks, 2021, p. 239)

A autora apresenta uma esperança de encontrar nos moldes de família uma possibilidade de cuidado e de relações que não sejam marcadas pela coerção ou pelo constrangimento (hooks, 2021).

Quando coletivamente movermos nossa cultura na direção do amor, poderemos ver essas famílias amorosas mais representadas na mídia. Elas se tornarão mais visíveis em todas as esferas da vida comum. Então, com esperança, ouviremos essas histórias com a mesma intensidade com que temos ouvido narrativas de dor e abuso violentos. Quando isso acontecer, a felicidade visível das famílias funcionais vai se tornar parte de nossa consciência coletiva. (hooks, 2021, p. 239)

Nesse sentido, é possível afirmar que hooks vê um caminho de mudança coletiva da forma de se perceber e vivenciar a família, sem precisar agir de forma radical em direção às suas estruturas. Geni Núñez, por sua vez, compreende essa relação de forma oposta. Nas palavras da autora:

O desejo de ressignificar a família, de ressignificar a monogamia ou a heteronormia por vezes vem do imaginário de que no fundo esses sistemas seriam bons e saudáveis e de que o problema seria apenas a execução de alguns. (Núñez, 2023, p. 106)

Núñez constrói um caminho de questionamento dos sistemas impostos pela lógica colonial, ela propõe um afastamento dessas relações e construção de novas, entendendo que “nem tudo deve ser ressignificado; talvez haja sistemas que devam mesmo ser destruídos” (Núñez, 2023, p. 60). A autora identifica que não apenas a prática das relações é violenta, mas principalmente sua própria base ideológica (Núñez, 2023).

Compreendo que em se tratando de pessoas muito feridas pelas violências coloniais. Uma das formas de defesa pode ser justamente tentar ressignificar ideia de família, de deus, de respeito e de responsabilidade e esse é um caminho possível, mas não podemos esquecer também que desistir de apostar nesses mesmos sistemas, criar outras palavras, outros sentidos também é uma possibilidade. Parte do exercício de descolonização é justamente não mais atribuir uma essência anterior às estruturas organizadas em nome de deus família, em nome do bem, porque justamente a crença nisso que nos faz tentar repeti-las. (Núñez, 2023, p. 60)

Núñez apresenta um discurso revolucionário e que leva o exercício de descolonização em seu caráter radical de rompimento com as estruturas da ideologia capitalista, enquanto hooks procura brechas e possibilidades dentro dos sistemas, como forma de torná-los mais amorosos. Por tanto, encontramos uma diferença de método entre as duas teorias, em que uma refere-se a um processo radical de descolonização e outra busca o fortalecimento da ética do amor dentro das estruturas já postas.

Em relação à caracterização do amor romântico, é possível notar uma aproximação maior entre as perspectivas propostas pelas autoras. Tanto na obra de bell hooks, quanto na obra de Geni Núñez, acompanhamos um processo de caracterização e de formulação da ideia de amor enquanto prática ética e política, que para definirem o que é o amor libertador, afirmam a diferença entre ele e o amor romântico.

É interessante destacar que, nesse esforço para definir o amor, as autoras caminham de forma muito semelhante em suas construções textuais. Os textos são construídos em um processo dialético da caracterização do amor, que ora se define na negação de uma forma de amar hegemônica, ora como espaço de reivindicação de um caminho possível em uma prática de vida libertadora.

Sobre o amor romântico, bell hooks afirma que se trata de uma das ideias mais destrutivas do pensamento humano, uma vez que sua narrativa leva as pessoas acreditarem que é possível alcançar o amor sem um trabalho e uma escolha direcionada a ele (hooks, 2021). Segundo hooks “Poucos de nós entram em relacionamentos românticos tendo capacidade de receber amor” (hooks, 2021, p. 200), isso acontece pela nossa falta de compreensão do que é o amor, de uma noção que independente de nossos esforços, o amor romântico virá até nós e que não é preciso nenhum tipo de trabalho ou reflexão em sua direção (hooks, 2021).

A falta de clareza em relação ao amor e a promoção da fantasia de uma união sem esforço, de uma química que une e faz com o sujeito caia de amores, é

um dos fatores que bell hooks aponta como prejudiciais nas relações, por levarem os sujeitos a repetir experiências de abuso, coerção e manipulação, justamente por não terem clareza do trabalho do amor em direção ao crescimento espiritual (hooks, 2021).

Núñez (2023), caminha nesse mesmo sentido, afirmando como a falta de clareza em relação à estrutura das relações amorosas, as tornam campos propícios para situações de violência. Assim como mostramos na discussão sobre a família, a autora propõe um resgate de um olhar crítico em direção à estrutura dos relacionamentos amorosos, dedicando um olhar cuidadoso às implicações da moral monogâmica na experiência afetiva dos sujeitos, principalmente de mulheres e de pessoas sexo-gênero dissidentes. Destaca-se que, por carregar em si a obrigatoriedade da exclusividade afetiva sexual e da dedicação intensa na relação, além de um ideal de permanência que é incompatível com a produção de vida, o amor romântico pode ser entendido enquanto um aprisionamento (Núñez, 2021, 2023).

Assim como bell hooks (2021), Geni Núñez (2023) aponta como é comum, nos caminhos do amor romântico, cair em uma prática de depreciação de si e do outro, que vem justamente do desejo e do sentimento de posse e controle absoluto sobre o corpo e a afetividade da pessoa com quem se relaciona. A manipulação é um aspecto que as autoras trazem em comum ao se referirem ao amor romântico, sendo apontada como uma das ferramentas que constrói relações baseadas em hierarquia e violência (hooks, 2021; Núñez, 2023).

Mais especificamente sobre a manipulação, hooks (2021) aponta como livros de autoajuda e sobre relacionamentos amorosos encorajam o pensamento patriarcal e validam ideais machistas, que propagam a ideia de, para que seja possível que mulheres estejam em relacionamentos amorosos, é preciso aceitar certo grau de desconfiança e manipulação. Sobre esses discursos, hooks aponta:

A mensagem que transmitem às mulheres é de que relacionamentos são sempre e apenas associados ao poder, à manipulação e à coerção, que têm a ver com conseguir que alguém faça o que você quer, mesmo contra a vontade da pessoa. Eles ensinam mulheres a usar ardis femininos para jogar o jogo do poder, mas não oferecem orientações sobre como amar e ser amada. (hooks, 2021, p. 186)

Esse é um outro aspecto de aproximação entre as autoras, ambas identificam um forte discurso cultural que incentiva o uso da manipulação e da chantagem

como meios de manutenção do amor romântico. É possível destacar uma passagem de Geni Núñez que também representa essa marca cultural, a saber;

A violência em relações abusivas com frequência é ilustrada apenas pela agressão físico-psicológica ao outro, mas a autopunição também pode fazer parte das chantagens e abusos. “Se me ama, não me faça sofrer” pode vir desde o lugar de poder das famílias contrárias a pessoas sexo-gênero dissidentes até das demandas da monogamia. As punições ao direito de si nem sempre são diretas; muitas vezes a forma mais eficaz de chantagear alguém é demonstrar um sofrimento intenso quando essa pessoa desobedece ao cerceamento (Núñez, 2023, p. 126)

Em um cenário no qual o relacionamento afetivo sexual, nos moldes do casamento heterossexual, ocupa uma centralidade fundamental (Núñez, 2023), todos os meios de garantir a união se tornam válidas, independente do resultado de desamor que é produzido no processo (hooks, 2021). Diante disso, as autoras apontam para um apagamento de formas de relações não conjugais, algo que acontece em nome de manter a centralidade e singularidade dos relacionamentos afetivo-sexuais. bell hooks demonstra essa questão narrando sua própria experiência com o casamento:

Fui criada de forma convencional para acreditar que esse relacionamento era “especial” e deveria ser reverenciado acima de todos os outros. A maioria dos homens e das mulheres nascidos nos anos 1950 ou antes era socializada para passar que casamentos e/ou compromissos românticos de qualquer tipo deveriam ter prioridade sobre todos os outros relacionamentos. (hooks, 2021, p. 168)

Podemos acessar aqui a obra de Geni Núñez (2023) como uma ampliação dessa afirmação de bell hooks, entendendo que essa definição do casamento e do amor romântico com um aspecto principal na criação de homens e mulheres, permanece para além dos anos 1950.

Na formação de família, quando dizem “escolha alguém que você ama para viver com você”, não se fala de qualquer amor, mas do amor que se tem pela pessoa com quem se relaciona sexualmente. Pouco se questiona se esse deveria ser realmente o principal critério para essas decisões, e com isso vemos que a noção de orientação sexual está muito mais ligada a uma orientação política do que a uma descrição neutra das atrações. Ela busca designar uma hierarquia relacional que só faz sentido no padrão familiar e monogâmico. (Núñez, 2023, p. 104)

É interessante notar como a questão dos critérios de escolha é colocada na dimensão do amor e do casamento, trata-se de uma experiência e perspectiva compartilhada das autoras, que colocam em análise o próprio sentido da união conjugal e como essa perspectiva, de priorizar esse modelo de relação, silencia

outras formas amorosas. Nos trechos acima, fica muito clara a aproximação entre as autoras na compreensão de que, a priorização do amor ou de um relacionamento especial não significam o sucesso dessas relações, como é prometido pela ideologia monogâmica. Nas palavras de Geni Núñez, “A promessa de exclusividade não garante cuidado, afeto e, paradoxalmente, nem a própria exclusividade.” (Núñez, 2023, p. 136).

Além disso, é possível destacar em ambos os textos que essa direção do amor romântico, que define uma superioridade do casamento, empobrece outros laços relacionais. Nesse sentido, as autoras abrem espaço para o questionamento e o reflorestamento de outros laços amorosos. bell hooks (2021) afirma,

Não há amor especial reservado exclusivamente para parceiros românticos. O amor verdadeiro é a base de nosso envolvimento com nós mesmos, com a família, com os amigos, com companheiros, com todos que escolhemos amar. (hooks, 2021, p. 168)

Em sintonia com essa perspectiva, Geni Núñez nos convoca a questionar e repensar o amor e nossas relações de amizades:

Para quem você envia poemas, músicas, flores? Com quem você pensa em viajar, passear, dormir? Na monogamia as amizades são o plano B do amor, o estepe, o complemento. A amizade é bem-vista desde que não ouse borrar as “sagradas” fronteiras do amor e sexo; apenas esse amigo é tido como confiável. É preciso desconstruir o binarismo tanto desse amor quanto dessa amizade, pois um informa o outro. Perguntemos: só consigo me sentir amado se demonstrarem desejo sexual por mim? Só consigo intimidade através do sexo? Quais companhias invisibilizo quando me digo só? Quem me inspira paixão e encantamento? É preciso desorientar-se do caminho reto para desfrutar de outras errâncias. (Núñez, 2023, p. 105)

Somos convidados a partir desses trechos a questionar e nos afetar em relação ao que definimos enquanto prioridade de relacionamentos. Nos faz pensar quais formas de amar temos vivido e, nesse caminho de uma falta de clareza de escolha, de uma cultura que nos empurra na direção do amor romântico, como podemos nos envolver, e escolher estar, em outros movimentos. Sobre a relação de amizade, hooks (2021), tem uma passagem que se aproxima muito do trecho transcrito acima de Geni Núñez. Nas palavras de hooks

Uma vez que escolhemos nossos amigos, muitos de nós, da infância à vida adulta, temos nos voltado para eles em busca de carinho, respeito, conhecimento e do empenho geral para promover o nosso crescimento que não encontramos na família. (hooks, 2021, p. 165)

Encontramos e vivemos o “amor verdadeiro”, como hooks (2021) define, principalmente fora das relações afetivo sexuais. Contudo, diante de uma realidade que define um manejo afetivo que não prioriza essas relações, vivemos um apagamento do amor e uma aproximação de um estado de desamor. bell hooks (2021) expressa a experiência do amor e do desamor da seguinte forma:

O amor nos faz sentir mais vivos. Quando vivemos num estado de desamor, sentimos que poderíamos muito bem-estar mortos; tudo dentro de nós é silêncio e imobilidade. “Assassinato da alma” é o termo usado pelos psicanalistas para descrever esse estado de morte em vida (hooks, 2021, p. 221)

O amor é definido pelas autoras como uma experiência de potencialização de vida e dos vínculos (hooks, 2021; Núñez, 2023). No livro de *Descolonizando afetos*, há uma passagem em que Núñez afirma:

Para mim, a descolonização dos afetos faz parte da afirmação e celebração da vida, mesmo quando ela nos desafia, mesmo quando nos perdemos, mesmo quando o sentido muda. Aliás, é justamente por isso tudo que estamos falando de vida, de movimento. As flores de plástico podem não mudar de gosto, de cor e de cheiro, mas não são vivas; a gente sim. (Núñez, 2023, p. 168)

Com isso, vejo sentido em terminar essa afirmação das (des)aproximações entre as autoras com uma afirmação de bell hooks (2021, p. 240), que diz que quando passou “a caminhar pela trilha do amor” ficou impressionada em como aspectos de sua vida foram profundamente alteradas.

Em um esforço de síntese, é possível afirmar que, tanto Geni Núñez, quanto bell hooks, constroem suas narrativas e suas práxis, tendo como base a ideia do amor enquanto um movimento, individual e coletivo, que abre um caminho para uma vivência de afeto que visa, nas palavras de hooks (2021) o crescimento espiritual, ou como podemos concluir desde Núñez (2023), uma experiência de autonomia e liberdade. Avalio que, essa forma de compreender e falar sobre o amor, é o que mais aproxima as duas autoras.

CONCLUSÃO

Pensar o amor em uma perspectiva não hegemônica, como fazem Geni Núñez e bell hooks, é um convite para refletir sobre as potências e os caminhos para um mundo voltado à liberdade. Como exposto anteriormente, muito da escrita das autoras é marcada pela história dessas mulheres e de suas

comunidades, o que impulsiona a importância e o sentido de falar sobre o amor. A experiência da escrita de Geni Núñez e bell hooks se aproxima muito do que Conceição Evaristo define enquanto *Escrevivências*, um método pesquisa/escrita que apresenta uma possibilidade de uma escrita marcada pela experiência pessoal, pela história de vida, pelo corpo e afeto, como forma de partilhar a vivência de si, produzindo conhecimento e encontrando ressonância com os leitores (Lino e Mayorga, 2017; Gomes Filho et al., 2021).

Escrever significa, nesse sentido, contar histórias absolutamente particulares, mas que remetem a outras experiências coletivizadas, uma vez que se compreende existir um comum constituinte entre autor/a e protagonista, quer seja por características compartilhadas através de marcadores sociais, quer seja pela experiência vivenciada, ainda que de posições distintas (Soares e Machado, 2017, p. 206).

Esse movimento de identificação com a escrita é o que torna a discussão sobre amor algo que ultrapassa a barreira da mera descrição de um sentimento. As obras escolhidas para esse trabalho falam de análises e vivências de amor por uma mulher negra estadunidense- bell hooks- e uma mulher indígena brasileira- Geni Núñez-. Essa marca da experiência de vida em corpos subalternizados pelo projeto colonialista (Gomes Filho et al, 2021) é o que permite que o discurso sobre o amor seja feito desde uma prática libertadora, entendendo-o em sua dimensão ético-política.

Em vista disso, é interessante notar como na obra de ambas as autoras o colonialismo aparece como uma grande marca subjetiva e social em suas vidas. O projeto colonial enquanto um “vetor de produção de subjetividades e de subalternização” (Gomes Filho et al, 2021, p. 129), que define a branquitude, a heterocisnorma e o cristianismo como valores universais de superioridade (Núñez, 2023) marcam vidas pela violência e dominação da supremacia branca (hooks, 2022). Dizer isso significa dizer que, o cenário que contextualiza as obras das autoras é marcado por uma história e um sistema de crenças que promoveu o genocídio de pessoas negras e indígenas, em nome do desenvolvimento de um modo de viver capitalista (hooks, 2021; Núñez, 2023), esse modo de colonização atinge terras brasileiras e estadunidenses de maneiras distintas, mas que são fundamentalmente iguais no que tange a violência e o apagamento de modos de vida.

O esforço das autoras é de, justamente, fortalecer os caminhos para a descolonização dos pensamentos, abrindo possibilidades para uma experiência coletiva de libertação e de valorização das subjetividades e dos corpos

racializados, “reivindicando valores humanizadores em meio à desumanização e ao holocausto” (hooks, 2021, p. 296). Diante de condições históricas de dor, violência e exploração, pensar a afetividade e o amor é um caminho para o cuidado (Ortega et al, 2023).

Quando mulheres negras são capazes de reconhecer seus sentimentos, consequentemente reconhecem suas necessidades, possibilitando assim o cuidado de si e se afirmarem enquanto sujeito no processo emancipatório. (Ortega et al, 2023, p. 194)

Aqui estendemos essa afirmação também para diferentes vivências de mulheres racializadas. Nesse mesmo sentido, temos a afirmação de Conceição Evaristo de que, quando mulheres racializadas escrevem “há um movimento poderoso que desrecalca e torna audíveis vozes coletivas sistematicamente silenciadas ou faladas pelo desejo do outro” (Natália, 2024, p. 15).

Não à toa Geni Núñez e bell hooks são consideradas referências para falar sobre o amor. As marcas da violência colonial, mas principalmente as marcas da resistência contra colonial através da afirmação dos afetos, levam a uma escrita revolucionária, que constrói e aponta um caminho em que o amor é possível, contrariando a política de morte colonial.

Por fim, vejo sentido em acabar com uma frase de bell hooks que nos convoca em direção ao amor: “Devemos ousar amar. Devemos reconhecer o amor como a prática transformadora que nos libertará em corpo e mente” (hooks, 2021, p. 297).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mariléa de. “Bell hooks”. In: **Enciclopédia Mulheres na Filosofia**. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/bell-hooks/#:~:text=As%20motiva%C3%A7%C3%B5es%20que%20levaram%20hooks,pelos%20espa%C3%A7os%20editoriais%20e%20acad%C3%AAmicos>. Acesso em: 13 dez. 2023.

ALMEIDA, Mariléa de. “Crítica à subjetividade capitalista: autoestima, espiritualidade e amor em bell hooks”. In: **Editora Elefante**. Disponível em: <https://editoraelefante.com.br/critica-a-subjetividade-capitalista-autoestima-espiritualidade-e-amor-em-bell-hooks/>. Acesso em: 13 mar. 2024.

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA (CIR). NOTA SOBRE SITUAÇÃO DO POVO YANOMAMI. 2023. Disponível em: <https://cir.org.br/site/2023/01/23/nota-sobre-situacao-do-povo-yanomami/>. Acesso em: 10 maio 2024.

COSTA, Grace Campos et al. **O AMOR É UMA CONSTRUÇÃO: CONSIDERAÇÕES ACERCA DE “TUDO SOBRE O AMOR: NOVAS PERSPECTIVAS”** (2020), DE BELL HOOKS. **Albuquerque: revista de história**. Aquidauana: UFMS v. 26, n. 13, p. 194-201, 2021.

CURY, Maria Zilda Ferreira. **ESCRITORES LATINO-AMERICANOS E A TRADIÇÃO: Machado de Assis, Borges e Ricardo Piglia. Cadernos de Estudos Culturais**. 2009 Campo Grande: UFMS, v. 1, n. 2, p. 137-147, set. 2016.

DORLIN, Elsa. **Revolução do feminismo negro!. Revista Ártemis**. João Pessoa: UFPB, v. 27, n. 1, p. 63-88, 2019. <http://dx.doi.org/10.22478/ufpb.1807-8214.2019v27n1.46699>.

GOMES FILHO, Antoniel dos Santos *et al.* A ESCRIVIVÊNCIA DO CORPO NA COMPOSIÇÃO DE EXPERIÊNCIAS DISSIDÊNCIAS DE GÊNERO DECOLONIAIS. **Bagoas: Estudos gays: gêneros e sexualidades**, Natal, v. 14, n. 22, p. 124-154, jul. 2021.. Acesso em: 17 maio. 2024.

HOOKS, Bell. **Cultura fora da lei: representações de resistência**. São Paulo: Elefante, 2023.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2015.

HOOKS, Bell. **Escrever além da raça: teoria e prática**. São Paulo: Elefante, 2022.

HOOKS, Bell. **Tudo sobre amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2021.

ORTEGA, Mariana Xavier et al. Afetividade, processo grupal e aquilombamento como tecnologias de cuidado numa perspectiva de Gênero Antirracista. **Askesis**, São Carlos: v. 12, n. 1, p. 189-212, jan. 2023.

LESSA, Sergio. **A atualidade da abolição da família monogâmica. Revista Crítica Marxista**, Campinas: v. 35, p. 41-58, 2012.

LINO, Tayane Rogeria et al. **MULHERES, CIÊNCIA E A ESCRITA DE SI: desafios epistemológicos da enunciação de mulheres na ciência contemporânea. Cadernos de Estudos Culturais**, Campo Grande: UFMS v. 2, n. 18, p. 155-177, 2017.

NATÁLIA, Livia. **Prefácio à edição brasileira**. In: HOOKS, Bell. **Comunhão: a busca das mulheres pelo amor**. São Paulo: Elefante, 2024. p. 76-210.

NÚÑEZ, Geni. **Relações afetivas, sexualidade e identidade na clínica**. São Paulo: Semana de Fenomenologia da PUC-SP, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xFogMcgfOkA&t=2306s>. Acesso em: 06 mar. 2024.

NÚÑEZ, Geni. **Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar**. São Paulo: Paidós, 2023.

NÚÑEZ, Geni. **Perspectivas guarani sobre binarismos da colonização: caminhos para além das monoculturas**. *Revista Tempo e Argumento*. Florianópolis: Universidade do Estado de Santa Catarina, v. 15, n. 40, p. 01-31, 2023. <http://dx.doi.org/10.5965/2175180315402023e0101>.

PRIORE, Mary del. **História do Amor no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

SILVA, Silvane. **A prática do amor como potência para a construção de uma nova sociedade**. In: HOOKS, Bell. **Tudo Sobre Amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2021. p. 9-22.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. "Escrevivências" como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. *Rev. psicol. polít.*, São Paulo, v. 17, n. 39, p. 203-219, ago. 2017. Disponível em. acessos em 17 maio 2024.

VELASCO, Mercedes Jabardo. **Construindo pontes: diálogos a partir do/com o feminismo negro**. *Revista Ártemis*, João Pessoa: Portal de Periódicos UFPB, v. 27, n. 1, p. 89-114, 2019.. <http://dx.doi.org/10.22478/ufpb.1807-8214.2019v27n1.46700>.

ZANELLO, Valeska. **Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação**. Curitiba: Appris, 2018.

Artigo Recebido em: 30 de agosto 2024.

Artigo Aprovado em: 04 de agosto de 2025.



BATE, GIRA, GINGA, SAMBA: o corpo-território-samba como uma categoria de análises decoloniais entre Direito, Arte e Território¹

BEATS, SPINS, SWINGS, SAMBAS: The Samba-Body-Territory as a Category of Decolonial Analysis Between Law, Art, and Territory

GOLPEA, GIRA, SE MUEVE, SAMBEA: El Cuerpo-Samba-Territorio como Categoría de Análisis Decolonial entre el Derecho, el Arte y el Territorio

Bernardo Gomes Barbosa Nogueira² & Letícia Vasconcellos Moreira³

Resumo: Enquanto um fenômeno que encontra linhas de fuga da racionalidade neoliberal e do colonialismo, o corpo-território-samba se apõe em linha de contestação ao achatamento existencial que sugere o paradigma científico moderno. Ao se inscrever coletivamente, o corpo em roda de

¹ Este texto é apresentado em congressos (CIDIL - Colóquio Internacional de Direito e Literatura).

² Bernardo Gomes Barbosa Nogueira é professor do curso de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Gestão Integrada do Território da Universidade do Vale do Rio Doce - UNIVALE. Professor da Faculdade de Direito Milton Campos. Professor do Instituto de Mediação Aplicada - IMA. Professor do SUPREMO. Mediador credenciado pelo TJMG. Membro Honorário da Rede Brasileira de Direito e Literatura - RDL. Líder do Grupo de Pesquisa/CNPq - Núcleo Interdisciplinar Educação, Saúde e Direitos (NIESD). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8882-6223>. Email: bernardo.nogueira@univale.br.

³ Letícia Vasconcellos Moreira é Mestranda e pesquisadora em Gestão Integrada do Território na Universidade do Vale do Rio Doce, Governador Valadares/MG (PPG/GIT). Bolsista da FAPEMIG. Vinculada ao NIESD (Núcleo Interdisciplinar de Educação, Saúde e Direitos). Embaixadora na Embaixada Politize de Conselheiro Pena/MG. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1919-1976>. Email: leticia.vasconcellos@univale.br.

samba provoca um tensionamento no espaço, territorializando-o em afirmação da vida: existir, (r)existir e resistir. Por meio de uma pesquisa teórica em artigos e livros, esse escrito visa investigar a potencialidade de um “corpo-território-samba” como resistência decolonial. Enquanto metáfora que colabora para as leituras interdisciplinares entre Direito, Arte e Território, e também como fresta para entender o Outro e suas óticas outras de mundo, conclui-se com a percepção de que essa categoria resgata a dimensão do *por vir* que, face à dimensão de alteridade na desconstrução derridiana, se põe como uma possível imagem da desconstrução das normatividades em face do colonialismo, sendo o corpo-território-samba a própria democracia *por vir*.

Palavras-chave: Pensamento Decolonial; Corpo-território-samba; Resistência; Direito; Por vir.

Abstract: As a phenomenon that finds lines of escape from neoliberal rationality and colonialism, the body-territory-samba positions itself in a line of contestation against the existential flattening proposed by the modern scientific paradigm. By inscribing itself collectively, the body in the samba circle creates tensions in space, territorializing it in affirmation of life: to exist, (re)exist, and resist. Through theoretical research in articles and books, this writing aims to investigate the potential of a “body-territory-samba” as decolonial resistance. As a metaphor that contributes to interdisciplinary readings between Law, Art, and Territory—and also as a fissure for understanding the Other and their other worldviews—it concludes with the perception that this category recovers the dimension of the “to come” which, facing the Derridean alterity, emerges as a possible image of the deconstruction of normativities under colonialism, with the body-territory-samba being democracy itself to come.

98

Keywords: Decolonial Thought; Body-territory-samba; Resistance; Law; Yet-to-Come.

Resumen: Como fenómeno que encuentra líneas de fuga de la racionalidad neoliberal y del colonialismo, el cuerpo-territorio-samba se posiciona en una línea de contestación frente al aplanamiento existencial propuesto por el paradigma científico moderno. Al inscribirse colectivamente, el cuerpo en la rueda de samba provoca una tensión en el espacio, territorializándolo en afirmación de la vida: existir, (re)existir y resistir. A través de una investigación teórica en artículos y libros, este escrito busca investigar el potencial de un “cuerpo-territorio-samba” como resistencia decolonial. Como metáfora que contribuye a las lecturas interdisciplinarias entre Derecho, Arte y Territorio, y también como grieta para comprender al Otro y sus ópticas de mundo, se concluye con la percepción de que esta categoría recupera la dimensión del por venir que, ante la alteridad derridiana, se plantea como posible imagen de la desconstrucción de las normatividades frente al colonialismo, siendo el cuerpo-territorio-samba la propia democracia por venir.

Palabras clave: Pensamiento Decolonial; Cuerpo-territorio-samba; Resistencia; Derecho; Por venir.

INTRODUÇÃO

Para se realizar em coletividade, o corpo no samba tenciona o espaço em vibração, ginga e movimento. Em roda, sambistas e sambadeiras se apropriam do território e do corpo na própria experimentação de si: existir, (r)existir e resistir. Ao encontrar linhas de fuga da racionalidade neoliberal, assim como de ontologias positivistas e cartesianas, o corpo-território-samba se apõe em linha de contestação ao achatamento existencial a que propõe o paradigma científico moderno e se constitui enquanto ação política potente de questionamento da normatividade vigente no campo jurídico - este que é, de tal modo, fruto de ciclos incessantes de lutas e transformações no campo social.

Ao perpassar a encruzilhada corpo, samba e território, este escrito se propõe a investigar como o corpo-território-samba, categoria que visa expressar o corpo enquanto (re)encantamento, liberdade e desejo, pode constituir resistência e (r)existência decolonial. Com isso, essa categoria se dispõe a replicação em análises interdisciplinares decoloniais entre o Direito, Arte e Território, estendendo-se também às discussões sobre práticas corporais de ancestralidades e resistências, amparadas no espaço simbólico decolonial. Ou seja, o corpo-território-samba atua como estratégia decolonial que a partir dos corpos em ginga, dança, canto e ritmo, desafiando a gramática individual eurocentrada que além de cindir o humano, não compreende a relação presente do saber no corpo e do corpo enquanto prática e produção de conhecimento.

Este é um estudo qualitativo, cuja metodologia consiste em uma revisão teórica da literatura, com levantamento e análise de livros, artigos, dissertações e teses. Dialogam com este estudo, principalmente: Dardot e Laval (2017), Han (2021; 2022), Simas (2019; 2020; 2021; 2024), Rufino (2019; 2023), Haddock-Lobo (2020), Muniz Sodré (1998) e Santos (2007). Sobre a abordagem, inicialmente, analisar-se-á os contornos do pano de fundo neoliberal, a partir dos franceses Pierre Dardot e Christian Laval em diálogo com os escritos do filósofo sul-coreano Byung Chul-Han, que amplia a compreensão sobre essa nova lógica de poder, a qual torna a vida mais contingente, efêmera e sem conexões. Neste ponto, também se abordará o cenário da produção filosófica ocidental acerca do corpo e de suas práticas culturais, marcada pela tentativa de reforçar tradições supostamente universais a partir de perspectivas exclusivistas e dominantes.

Em seguida, parte-se do conceito de "corpo-território", provindo dos estudos territoriais, em confluência com os saberes do corpo em performance, desde Leda Martins, assim como a partir do que teceu Muniz Sodré ao indicar o samba como dono desse corpo em roda e em circularidade, com o fito de elaborar a categoria corpo-território-samba, discutindo-se a dimensão da corporeidade do samba como espaço de luta e afirmação identitária.

Esse corpo em r(existência), ora centro que converge violência e horror, ora marcando compasso em samba e em coletivo — uma vez que não se dá de maneira individual, mas sim coletivamente, manifestando-se em rodas de samba, em circularidade, em liberdade, reencantamento — convoca significâncias outras, em síncope e inventividade. Estas, por vezes em linha de ruptura, por outras em fresta e inventividade, configuram formas de fuga de uma racionalidade a ele imposta — neoliberal e colonial —, em potência para descortinar a si, em resistência e ancestralidade.

Por fim, conclui-se com a criação da metáfora corpo-território-samba como uma categoria de resistência política decolonial que atua frente à normatividade hegemônica, esta que silencia experiências e práticas que não se enquadram em sua matriz produtivista. Ou seja, o corpo, enquanto disputa e território de poder, necessita inventar novas formas de re(existir), liberando potências enquanto ginga coletivamente, em roda: um corpo que só existe no coletivo.

100

O corpo-território-samba se insere como um contraponto a essa lógica predatória, reconhecendo na corporeidade a própria encruzilhada que lança para longe a binaridade eurocentrada que dispõe do corpo como máquina de produtividade ou como pecado: ambas explorações individuais e enviesadas.

Essas concepções são deslocadas quando se põe o samba no corpo ou o território para sambar, tornando-se audíveis discursividades indesejadas, arenas de práticas e crenças outras, além de discursividades plurais, subalternizadas e resistentes à normatização; resgatando a liberdade, a dignidade e a igualdade como princípios fundantes de uma democracia *por vir* que se pretenda, genuinamente, plural e inclusiva.

O PANO DE FUNDO SEM FUNDO: racionalidade neoliberal e colonialismo

Inicialmente, cabe dizer que a leitura que se pretende toma como alicerce a percepção colonial e neoliberal de mundo; uma percepção que atravessa o modo dos corpos serem/verem/perceberem/estarem no território. Tal como nos disse Fernandes (2023) esse debate também, “não se pauta [...] por lógica capitalista, metafísica europeia e sua história de apropriação da colonialidade (expropriação, tomada de posse, dominação, servidão)” (Fernandes, 2023, p. 13).

Na travessia que pretendemos propor, pretendemos intuir que a corporeidade, olhada a partir da óptica da roda de samba, tenciona múltiplas camadas desse espaço marcado pela “nova razão do mundo”⁴ — que se infiltra de forma a reforçar aspectos coloniais e colocar obstáculos ao reconhecimento do Outro, de seus saberes e percepções que não se originam de sua *ratio* ou que com ela não estejam consoantes.

Mais do que uma ideologia ou uma política econômica, o sistema neoliberal é uma forma de racionalidade. Como tal, não apenas orienta as decisões dos governantes, mas também molda e regula a própria conduta daqueles que são governados, promovendo mudanças significativas nas dinâmicas psico-sócio-espaciais e, por conseguinte, uma captura cada vez mais intensa da própria existência.

Essa racionalidade, que sustenta o capitalismo contemporâneo — desenfreado—, opera como uma norma geral de vida que se infiltra e confina nossas subjetividades (Dardot e Laval, 2017). Isto é, se constitui como um regime de poder que redefine nossas formas de existir, pensar e agir, por meio de um conjunto de discursos, práticas e dispositivos que modula, não apenas as instituições e os Estados, mas também a psique, esculpindo indivíduos segundo o princípio universal da concorrência e transformando a própria vida em um campo de autogestão e auto vigilância constantes em prol do desempenho (Dardot e Laval, 2017). Atentos ao que nos revela Dardot e Laval (2017), compreendemos que o neoliberalismo não seria apenas uma restauração ou retorno ao liberalismo “original”, mas sim, e antes, um sistema que domina nosso *modus operandi*, coloniza nosso imaginário e corrompe o próprio tempo — ao menos, a percepção sobre ele.

⁴ Expressão cunhada por Dardot e Laval (2017).

A esse respeito, Han (2021a) nos fala sobre esse tempo neoliberal – em suas palavras, “tempo do processador” – em que se perde todo o ritmo e se deixa capturar pela aceleração; momento em que o tempo se precipita no aberto e no vazio sem direção ou conclusão. A questão é que no *modus operandi* em que o tempo se acelera e é capturado para o trabalho, o homem se aliena individualmente no agora e encerra a chance de partilha, continuidade, experiência ritualística e narrativa, ocasionando na ausência do próprio tempo; principalmente o tempo em coletivo (Nogueira *et al.*, 2023):

Uma espécie de alienação individual no agora, dentro da qual as pessoas submergem, impedidas de construção de laços, de afetos, senão, aqueles que as conduzam ao progresso — impedidos de sonhar, posto que sempre de olhos abertos. Assim se perde uma dose de humanidade em um presente amorfo e sem diálogo, sem narrativa, sem ritos e/ou cerimônias (Nogueira *et al.*, 2023, p. 1865-1866).

Para Dardot e Laval (2017), o sujeito neoliberal se configura como o “homem-empresa” ou “sujeito empresarial”, aquele que, encerrado em si mesmo e em seus próprios projetos e ambições, torna-se incapaz de estabelecer vínculos genuínos com o outro. Silva *et al.* (2023, p. 16-17), citando Haboski e Conte, nos traz:

O habitante desse novo arranjo de sociedade é o sujeito do desempenho e produção, empresário de si mesmo. O sujeito do desempenho “deseja liberdade e prazer no ofício empreendedor, surge a figura do trabalhador produtivo e morto, perdendo gradativamente o sentido da experiência com o outro pela barbarização dos laços sociais” (HABOWSKI, CONTE, 2021, p. 2).

Enquanto *homo economicus*, o sujeito neoliberal é um ser incapaz de conclusão, pois vive uma lógica marcada pela hiperatividade, pelo excesso de estímulos e pela ausência de momentos ritualísticos que proporcionem fechamento, significado, identidade, pertencimento e memória – inclusive, o fechamento dos próprios olhos, como nos diria Han (2021a). Nessa toada, propomos pensar o corpo em roda de samba — sinônimo de em relação — e compreendê-lo como veículo para a experiência ritualística, capaz de criar um espaço-tempo de ressonância coletiva, gerando pertencimento entre os envolvidos. Para Han (2021b, p. 13), “Os rituais criam eixos de ressonância que se estabelecem sócio culturalmente [...] Sem ressonância, a pessoa é repelida e isolada em si mesma”.

Na dinâmica da roda, a percepção sob a qual gostaríamos de discorrer perpassa por imaginar um corpo que, na ciranda do samba, instaura uma

ressonância com possibilidades de resgatar a dimensão ritualística — tão rara em tempos neoliberais, como nos conta Han (2021b) —, que favorece o encontro, a presença e a construção de morada no Outro, a partir do resgate do tempo coletivo. Na sociedade atual, caracterizada pela autogestão incessante e pela aceleração, a fragmentação da vida comunitária constitui-se como uma tática do capital, haja vista que é no seio da coletividade que o sujeito experimenta o mundo, relaciona-se com os grupos ao redor, tece vínculos, constrói afetos, elabora memórias e compartilha narrativas.

Logo, a existência da comunidade se sustenta no tempo ofertado ao outro — um tempo que se destina e se consagra à presença alheia. Esse encontro com o outro é inseparável da vivência da liberdade. Como afirma Han (2020, p. 12), ser livre é existir em conjunto: "Liberdade é sinônimo de comunidade bem-sucedida" (HAN, 2020, p. 12). No entanto, essa dimensão relacional da liberdade tem sido desfigurada em uma era dominada pela lógica neoliberal. Assim, os ciclos deixam de se fechar, as experiências não se sedimentam, e tudo se torna fragmentado, sucessivo e efêmero, inclusive as relações:

[...] junto da narrativa, os rituais e as cerimônias também possuem seu tempo próprio, quer dizer, nos parece que sublinha um tempo que não poderia ser furtado por essa incessante acumulação de presentes, os quais, ao fim e ao cabo, são como fogos fátuos: duram o tempo preciso para provocar a alienação e o desejo pela próxima explosão. (Nogueira *et al.*, 2023, p. 1865)

103

Ao mesmo tempo em que essa racionalidade fragmenta o tempo, a comunidade e a possibilidade de relação com o Outro, também descortina hierarquizações dentro de uma sociedade com base em diferenças culturais, como valores, crenças e religiosidades que, como formulado por Santos (2007), deságuam no processo de silenciamento do que vem do Sul global pela preponderância e dominação do conhecimento produzido no Norte.

O conceito da “linha abissal”, central na proposta das Epistemologias do Sul do sociólogo português, representa a cisão profunda, mas invisível, entre quem é reconhecido e quem é ignorado, entre o conhecimento classificado como relevante e os saberes desvalorizados pelo pensamento hegemônico, estabelecendo-se, assim, uma hierarquia dos saberes. Essa abordagem, por óbvio, não deixa de passar pela descolonização ou mudança de eixo na percepção do mundo — virar de ‘ponta cabeça’, como nos diria Rufino (2023) — como prática à ampliação das perspectivas de análise do território e as relações de poder que o constituem.

O colonialismo, historicamente dado como findo, tem hoje uma perpetuação na formação da memória, dos saberes e da identidade. Os estudos decoloniais, com toda sua carga de diversas semânticas, se apresenta sob várias faces, essencialmente, sob todas as formas de existir que restaram lançadas/silenciadas para aquilo que Santos (2007) chamou de o outro lado da “linha abissal”.

Esse processo resulta de um modo de compreensão do mundo e, portanto, de maquinação da vida — aquilo que tem por base o que Enrique Dussel (1993) chamaria do “mito da modernidade europeia” —, que, com toda sua força, incute na construção histórica uma forma única e abalizada de construção de saberes e construção normativa, mas também de vivências, de divisão do solo, do tempo, da memória, do trabalho. Quadros (2018) complementa essa perspectiva quando nos diz que o paradigma filosófico, ou científico moderno, vai em busca de uma homogeneização da existência, ou seja, em busca de uma uniformização e retilinização de toda pluralidade existencial.

Diante disso, um pensamento analético, conforme delineado por Dussel (1986), opera-se como crítica aos alicerces filosóficos da modernidade que, ao se articularem com ideias de invasão, violência, dominação, escravagismo, na pretensão de uma totalidade eurocentrada, promovem o apagamento do Outro — este que, reduzido à condição de “não-ser”, torna-se invisível e subalternizado sob a lógica globalizante da totalidade. Sofre em si encobrimento, violência, dominação, exclusão, conquista, exploração, e até mesmo apropriação. Um corpo suprimido e castrado de sua potência de vida e de experimentação de si, em suas primordiais formas de ser e existir: descolonizado.

A filosofia da libertação, nesse contexto, propõe uma razão analética voltada à materialidade e à historicidade latino-americanas com o propósito de romper com a lógica aniquiladora da diferença instaurada pelo modelo cultural racionalista. Tal razão se abre à concretude do real, isto é, à exterioridade do outro e em sua afirmação — aquele que, detentor de uma corporeidade distinta, excluído da “unidade hegemônica”, sempre permaneceu nas margens, em condições periféricas (Dussel, 1995).

O que, por conseguinte, implica no reconhecimento dos corpos periféricos, em uma ótica de alteridade, como agentes na produção de saberes, códigos, normas, cultura, conhecimentos, entre outras estratégias de invenção e afirmação da vida, em diálogo com o que ensina Rufino (2019):

O corpo é esfera mantenedora de potências múltiplas, o poder que o incorpora o transforma em um campo de possibilidades. O corpo em performance nos ritos se mostra como arquivo de memórias ancestrais, um dispositivo de saberes múltiplos que enunciam outras muitas experiências (Rufino, 2019, p. 143)

Do ponto de vista epistemológico, com o suporte das epistemologias do Sul propostas pelo sociólogo Santos (2006), podemos afirmar que essa reflexão se apoia em um ideário que não apenas valoriza as práticas dos saberes subalternizados, mas, sobretudo, reconhece a centralidade dos atores sociais envolvidos - moldados e constituídos por essas mesmas práticas-, que enfrentam um desafio de reparação, reinscrição dos danos causados pelo saber capitalista engendrado sob a alcinha da relação colonial com o mundo. As fronteiras epistemológicas funcionam como um mecanismo invisível que, conforme nos ensina o mesmo autor, sustentam as barreiras visíveis inscritas nos corpos do povo negro escravizado. Essas marcas não são apenas físicas, mas também simbólicas, perpetuando-se na dilaceração da memória e na fragmentação da identidade afro em diáspora.

Na tentativa de reconhecer esses corpos, busca-se, por meio de uma ecologia de saberes, identificar “um conjunto de epistemologias que partem da diversidade e da globalização contra-hegemônica” (Santos, 2006, p. 143). Logo, intui-se aproximar-se de modos de conhecimento que confrontam as desigualdades estruturais — inclusive aquelas inscritas no próprio sistema normativo — e que desconstroem discursos dominantes; saberes revelam códigos outros, temporalidades alternativas e formas distintas de organização social que desafiam e tensionam os alicerces da racionalidade neoliberal.

Ao se entregar ao ritual e ao movimento do samba, o corpo inscreve-se na coletividade e na circularidade, preenchendo, com seus contornos e síncope, os vazios deixados por essa razão contemporânea, marcada, como aponta Han (2021b), por ultra individualidade, aceleração e ausência de conclusão — em que o ritmo contínuo da produtividade esvazia a cadência natural das coisas.

No samba, porém, o corpo resgata o tempo — o tempo do Outro — um tempo que pulsa, se dobra, desdobra e se reinventa, no qual a musicalidade vibracional opera como contra-ritmo à lógica extenuante neoliberal. É no encontro, no giro e na síncope que se reafirma a existência, abrindo brechas para a duração, a experiência e a partilha, escassas no fluxo incessante do presente.

“O SAMBA NÃO SERIA O DONO DO CORPO?”: inscrições do corpo-território no samba

Nessa toada, o nosso foco é no corpo do sambista como o próprio território, ou seja, um corpo-território. Essa perspectiva parte da compreensão de que os corpos são territórios a que, desde sempre, a ordem normativa dominante impôs/impõe sua maneira e sua forma, moldando-os a se movimentarem dentro de limites impostos por uma política de controle sócio-jurídico-territorial; controlados, assim como o território o é, a partir dos mecanismos de apropriação, dominação e violência (Mondardo, 2009).

No entanto, o fio condutor aqui adotado paira sobre um corpo que não bambeia, que é aquele que dá sustento às reflexões que tecemos na dinâmica da roda; ou seja, na encruzilhada corpo, samba e território. Este mesmo corpo que aprendera a bambea a vida nas fissuras desse espaço-tempo capital-colonial, do desconforto e da precariedade (Simas, 2021, 2019). Como nos fala Simas (2024, p. 13), “aquelas que, sobrevivendo, ousaram inventar a vida na fresta, dando nó no rabo da cascavel e produzindo cultura onde só deveria existir o esforço braçal e a morte silenciosa”, aquelas que driblam o núcleo normativo dessa nova razão do mundo - tensionando as desigualdades da instância material que o forçam à marginalização e ao trabalho forçado, que inventam a vida em adaptação, dinamismo e ressignificação.

Com base nos estudos territoriais e na corporeidade, incorporamos à discussão a categoria “corpo-território”, oriunda da virada humanista nos estudos territoriais e abordada sob uma perspectiva latino-americana (Haesbaert, 2020). Nesse panorama, o território é lido na presença do corpo em relação e movimento, em movimentos sociais, em constituição de identidades culturais, em resistências, e no prisma de ser entendido como componente da luta em prol dos direitos, resgate da cultura e pertencimento identitário (Haesbaert, 2020), dado que o corpo é, desde sempre, o primeiro território de luta (Mondardo, 2009).

Nesta inscrição, convoca-se Leda Martins (2003), que nos autoriza a perceber o corpo como categoria espacial — não apenas por sua presença no espaço, mas por concebê-lo como lugar e lugar da memória. A autora reconhece, para além do constructo eurocentrado, o corpo como inventor de saberes e guardião da memória, espaço em que esta se move em direção ao outro, pois só há corpo no encontro.

Assim, quando desejamos pensar nesse corpo do sambista em roda de samba, estávamos também performando o pensamento de Martins (2003), que instaura uma leitura potente em face das relações do corpo em performance. O corpo em performance vai além da mera expressão ou representação simbólica de um significado; ele se torna, sobretudo, um espaço onde o conhecimento se inscreve. Esse saber se manifesta e se concretiza no gesto, no movimento e na coreografia, revelando-se não apenas como algo pensado, mas vivido e incorporado (Martins, 2003).

Quer dizer, a todo momento, se faz necessária atenção a uma espacialização do corpo, aliando-o ao termo território, uma vez que este último se constitui, sobretudo nas leituras latino americanas, sob a rasura de uma (r)existência contínua, nas quais, o corpo atua como uma espécie de trincheira última:

O conceito de (r)existências resistentes defende um posicionamento crítico de intervenção sociológica no mundo, de resistência teórica, política, na *práxis* e epistemológica, que potencialize as experiências na perspectiva do Sul global, historicamente marginalizado e ignorado pelo olhar do Outro, sobre uma infinidade de modos de vida e resistências possíveis (De Melo, 2021, p. 33).

(R)existir em resistência, consiste em desafiar o monopólio da colonialidade ao trazer à tona o que foi silenciado ou apagado pela lógica normativa global. Nesse sentido, a resistência se materializa na própria afirmação da presença de determinados sujeitos e coletivos, em performance, cuja existência, por si só, denuncia os mecanismos que os tornaram invisíveis por meio da expropriação, repressão ou assimilação (Benzaquem, 2014). Essa concepção de resistência, ancorada na afirmação da vida que insiste em emergir apesar da violência colonial, dialoga com o que Agamben (2018) nos aponta, ao citar Deleuze: a resistência não seria mais mera oposição, mas sim “liberação de ‘uma potência de vida que estava aprisionada’ (p. 60)” (Agamben, 2018, p. 11).

A partir de Leda Martins, em performance, a afirmação da vida nesse corpo possibilita acesso a uma memória ancestral, elemento caracterizador de resistência e inventividade, ginga e unguento contra o “carrego colonial”⁵ que deseja tomá-lo

⁵ O conceito "carrego colonial" é discutido por Luiz Rufino em sua obra "Pedagogia das Encruzilhadas". Além disso, esse conceito é abordado em colaboração com Luiz Antonio Simas no livro "Flecha no Tempo" (2019).

como uma espécie de corpo sem corpo que, como nos revela Han (2021a), resta devotado ao desempenho:

Esse fenômeno, que prefiro chamar *marafunda* ou carrego colonial, compreende-se como sendo a condição da América Latina submetida às raízes mais profundas do sistema mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno europeu e às suas formas de perpetuação de violências e lógicas produzidas na dominação do ser, saber e poder (Rufino, 2019, p. 10).

Para avançar nessa leitura do corpo, como primeiro território de luta, também nos interessa lançar pistas sobre a dimensão simbólica/imaterial do território que fundamenta esse entendimento, que emerge da virada humanista nos estudos territoriais e de um do olhar atento para o corpo e para a existência, a muito tempo desconsiderada. A Geografia Humanista e Cultural, portanto, é entendida a partir da experiência geográfica do sujeito, que se aproxima das humanidades, da arte e das abordagens fenomenológicas do ser-no-mundo⁶, da relação homem-meio, ou do ser espacializado que supõe o espaço para sua existência (Tuan, 2013).

Desse modo, o corpo em roda de samba, em um primeiro momento, é, ele mesmo, um território que espelha territorialidades, no sentido ontológico, enquanto “imagem” ou símbolo de um território⁷ - e as disputas de poder socioespaciais que *sempre* nele repercutem. De tal modo que não é despiciendo dizer que o corpo samba reflete um repertório de violências que terão como primeiro lugar o ataque ao território corporal (Rufino, 2023).

Nesse entendimento, as violências normativas, relações de dominação, apropriação e poder que se constituem no território tem no corpo uma primeira morada, pois, toda a existência se expressa primariamente a partir do território disputado do corpo e aqui, a corporeidade se torna o nível decisivo das relações de poder, como nos escreve Quijano (2010):

⁶ O conceito de ser-no-mundo (In-der-Welt-sein) é central na filosofia de Martin Heidegger, especialmente em sua obra *Ser e Tempo*, publicada em 1927. Para Heidegger, o ser humano (*Dasein*) não é um sujeito isolado que simplesmente percebe um mundo externo; em vez disso, ele já está sempre envolvido no mundo, em uma relação existencial com ele.

⁷ Entendimento construído a partir do diálogo com Haesbaert (2020), na leitura do artigo “Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais”.

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

Assim o é, o corpo que é vendido, que clama, que foge, que é açoitado, que trabalha, que torna-se empresário de si mesmo, e que expressa aquilo que Simas anota “Corpos sem nomes, disciplinados para o trabalho, aprisionados, fichados, adoecidos, amontoados, desencantados” (2024, p. 48). É no corpo, principalmente dos desajustados aos padrões normativo-dominantes, corpos que se reúnem em rodas de samba contra-hegemônicas, como nos comenta Rufino (2023), que se colocam práticas de terror, prezarização, humilhação e assassinato.

Mas, pode ser também, o corpo, o primeiro território de (r)esistência decolonial, morada de experiência de liberdade, instado e chamado como fundamento e batalha (Rufino, 2023). Nesse momento, o corpo entra em roda, e é em/na roda que o corpo se expressa em liberdade. Ginga. Gira. Samba. Batuca. Canta soluções em coletividade para sobreviver em um espaço de diáspora a que o corpo foi forçado, insinuando adaptações de sobrevivência nos vazios e em frestas, em meio ao epistemicídio a que é acometido.

A despeito desse contexto, devemos assumir que é na ênfase da corporeidade do samba em roda, como espaço-tempo de conhecimento⁸, a nossa aposta, considerando que o direito ao corpo e a expressabilidade de si não é uma garantia inata e absoluta, mas algo continuamente em luta; disputado e influenciado pelas dinâmicas de poder que regulam sua presença e atuação no campo social.

Então, reassumindo o controle sobre o próprio corpo, seria possível (r)esistir em resistência diante de tantos mecanismos de poder constitutivos do próprio funcionamento social? É isso que nos traz Simas et al. (2020) quando nos diz que a resistência é somente um aspecto do ato maior da retomada da existência pelo próprio corpo, ou seja, (r)existência como perna transformadora de mundo.

⁸ Expressão colocada por Rufino (2023) em Ponta cabeça: educação, jogo de corpo e outras mandingas”.

Para Chaveiro (2014), o corpo é:

[...] a propriedade pela qual o sujeito pode fundar a sua extrema singularidade, registrar na carne a sua história na linha de contato e de intersecção com a história do mundo e dos lugares, mote para experimentar a si mesmo, peça de sentido para colher a propriedade das coisas e para afetá-las com a percepção e com a ação, recurso de entranhamento no tempo e de realização temporal no encontro com o outro, figura de interferência, de gozo - e de descoberta (Chaveiro, p. 250).

Entendemos, assim, que a dimensão de (r)existência decolonial reclama o corpo e precisa de um corpo, o mesmo que comporta as dimensões do território vivido que é. O corpo samba é esse que dá o tom de pulsação aos contornos da roda entre os desafios dessa travessia em ditames neoliberais. Dessa forma, o corpo que emerge desse território é proveniente do pensar a corporeidade ao mesmo tempo como objeto de exercício do poder e como sujeito (corporificado) de (r)existência e resistência:

[...] os movimentos de samba [...] evidenciam a tônica dominante marcada pelo samba enquanto prática de resistência à mercantilice da vida e dos modos de existência. Mais do que resistência, evidencia-se a denúncia de tudo o que tende a tornar a vida desprovida de magia, rotineira, mecanizada e administrada (Dozena, 2024, p. 56, grifo nosso).

Diante das imposições normativas, é na retomada do corpo e de sua existencialidade, que a liberdade, como direito ao corpo, poderia lhe pousar. É só assim que os indivíduos constroem “outros espaços” - como nos diz Fortuna (2012) quando cita Foucault (1986), a partir da retomada do corpo-território-samba em afirmação identitária, constituindo arenas de práticas e discursividades plurais subalternizadas e resistentes à normatização.

PENSANDO O SAMBA COMO DONO DESTE CORPO: tensionamentos no espaço e no campo jurídico

A construção histórica da criminalização da vadiagem no Brasil revela muito da normatização do corpo ao trabalho e do ideal de ordem social. Ideal esse que alinha-se à uma única lógica normativa que estrutura tanto as relações de poder, quanto as formas de governança, expondo um mecanismo sistemático de controle dos corpos, especialmente daqueles pertencentes às populações afrodescendências pós abolição da escravatura — e nunca da escravidão, que se perpetua sobre esse corpo.

O título LXVIII do Livro V das Ordenações Filipinas de 1603 era denominado “Dos Vadios”⁹ e impunha pena de prisão e açoite àqueles que não vivessem como senhor ou não tivessem ofício. No Brasil, o Código Criminal do Império (1830) previa pena de prisão com trabalho forçado aos “vadios e mendigos”. Por sua vez, o Código Penal da República de 1890 previa a seguinte punibilidade em seu artigo 399:

Art. 399. Deixar de exercitar profissão, ofício ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistência e domicílio certo em que habite; prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes: Pena - de prisão celular por quinze a trinta dias.

Importante anotar que o capítulo que previa essa punibilidade era denominado “Dos Vadios e Capoeiras”, havendo um artigo para tipificar o ato ilícito de “Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal, conhecidos pela denominação de capoeiragem” com prisão de dois a seis meses. Na capoeira, “vadiar” não carrega o sentido pejorativo associado à ociosidade, mas sim o de brincar, jogar livremente e transformar a roda em um espaço de encontro e celebração e as canções estão sempre chamando o vadio a vadiar. Essa característica se estende a diversas expressões afroculturais no Brasil, como o samba, o jongo, o maracatu, o lundu e o coco de roda.

111

Tudo o que escapava à normatividade, esta que impunha a lógica do trabalho forçado, era classificado como “vadiação” que, por sua vez, tornou-se uma estratégia de resistência e rebeldia. Através da música, da dança e do jogo, os negros subvertiam a vigilância dos senhores e feitores e, em forma de festa, “debaixo do nariz” de seus carrascos, conspiravam a sua revolta (Nogueira, 2018). Nessa conjuntura, o poder incide sobre o corpo não apenas para contê-lo, mas também para moldá-lo e discipliná-lo para o trabalho. Dessa forma, mesmo após a abolição da escravidão, o controle corporal permaneceu nos códigos, sustentado por políticas reformistas, higienistas e pelo ideal de embranquecimento que

⁹ O vadio [voyu] e o rodado [rouê] introduzem a desordem na rua, são designados, denunciados, julgados condenados, apontados com o dedo como delinquentes actuais ou virtuais, como réus, e perseguidos pelo cidadão civilizado, pelo Estado ou pela sociedade civil, pela boa sociedade, pela sua polícia, por vezes pelo direito internacional e pelas suas polícias armadas que velam pela lei e pelos costumes (Derrida, 2009, p. 134).

impunha a repressão das expressões corporais e culturais de origem africana (Lopes, 2015).

Na expressão do corpo em samba, é o ritmo que assume o primeiro plano — daí a centralidade dos instrumentos de percussão, como aponta Sodré (1998). O som e o compasso dos batuques constituem um elo fundamental entre os negros da diáspora e as civilizações, costumes, memórias e identidades da África Ocidental, sua terra ancestral. Mais do que conservar tradições, o ritmo, vivido em coletivo, carrega o poder de reconstituir a dinâmica dos acontecimentos místicos e de conduzir o axé — a força vital que atravessa e anima a existência.

Essas práticas, muitas vezes marcadas por comportamentos desviantes e subversivos, tornam-se formas de resistência e denúncia contra tudo aquilo que empobrece a vida do sujeito neoliberal, tornando-a pálida, amorfa e destituída de vitalidade:

O samba é neto do Congo. Daquela região africana saiu a célula rítmica que preencheu de vida o vazio da síncope dos corações secos pelo ventre dos porões da escravidão. E veio o samba, que se transformou em corpo sonoro dos corpos insubmissos. Compreendido como manifestação oriunda das culturas subalternizadas, o samba mora nas encruzilhadas e se reelabora a partir da tragédia da diáspora como um empreendimento gíngado de subversão da morte (Simas et al., 2020, p. 96)

112

Os corpos se apropriam do território pela performance do próprio corpo e constituem aquilo que Fortuna denomina de “fragmentos organizados de sociação territorializada” (2012, p. 202): [...] “pelo próprio ato de dançar ou tocar, o corpo articula uma linguagem que coloca os sujeitos em grupos territorialmente localizáveis, grupos que guardam relações ancestrais em que a experiência corporal fixa o território na existência, na medida em que o corpo é o ser no território” (Dozena, 2024, p. 42).

Distante de um corpo caravelizado, como nos ensinou Eduardo Miranda (2020), o corpo-território-samba brota, feito água na nascente, distante da canalização/caravelização da vida advinda do colonialismo. O corpo-território-samba atua em gira, circundando o pensamento colonial a fim de desconstruí-lo, rasurando-o e inventando-o, disputando as visões hegemônicas institucionalizadas do mundo urbano, permitindo ver o que é encoberto e tornando audíveis discursividades indesejadas.

Dessa maneira, o corpo-território-samba se revela como um campo de insurgência, um espaço vivo onde a memória, o ritmo e a coletividade se entrelaçam para afirmar a existência contra a normatividade disciplinadora do Estado e do mercado. Se o vadio foi/é historicamente criminalizado como forma de controle dos corpos negros e marginalizados, o corpo-território-samba em roda surge como metáfora que convida o Direito a se abrir à roda, vez que o racismo estrutura as práticas legislativas e, conseqüentemente, judiciárias, impondo uma normatividade que violenta a possibilidade de expressão do próprio corpo. No Poder Executivo essa violência se manifesta de forma brutal na atuação das forças policiais, cuja lógica repressiva recai, com frequência, sobre os corpos racializados, sobretudo os corpos afro-descendentes, tratados como alvos permanentes de suspeição, controle e extermínio.

Assim, a metáfora corpo-território-samba atua como uma fresta para o reconhecimento do Outro e de suas óticas outras de mundo, fazendo emergir a urgência de desconstruir bases normativas excludentes e violentas. Ao tensionar a estrutura jurídica hegemônica, essa categoria evoca a possibilidade de um Direito que acolha o outro e, justamente por essa razão, uma democracia *por vir* — uma democracia que reconheça a pluralidade de existências e legitime formas de viver que escapam às lógicas dominantes (Nogueira e Souza, 2025). Essa perspectiva propõe um Direito que abrace modos de existência outros que, em resistência, liberam potência de vida — e que, justamente por isso, convocam uma justiça *por vir*. Uma justiça que, sempre inacabada, exige resistência não apenas como negação, mas, sobretudo, como afirmação de potência, de vida, de presença.

Uma democracia *por vir*, influenciada por Jacques Derrida, não se apresenta como um futuro estado político, mas como uma promessa inacabada, uma justiça “impossível”, nos vieses derridianos. Essa noção aporética se liga intrinsecamente à vinda do Outro e à exigência de hospitalidade incondicional pelo Direito, exigindo uma desconstrução contínua de si e de seus conceitos (Nogueira e Souza, 2025).

Diferente de uma democracia futura, a democracia *por vir* se situa em um tempo de eterno devir, impulsionada pela busca incessante por justiça e pela invenção que transgride a normatividade estabelecida. Nesse sentido, à luz da alteridade e da desconstrução como justiça impossível em Derrida, o corpo-território-samba pode ser pensado como um corpo *por vir*, sempre em

desconstrução, pois se constitui no coletivo, no encontro com o outro (Nogueira e Souza, 2025).

Por supuesto, corpo-território-samba se apresenta não como algo abstrato e menos ainda universal (colonial), como fora pensada toda a filosofia eurocentrada, mas sim como uma possível imagem da desconstrução diante do colonialismo, sempre em uma dimensão *por vir*, a caminho, em ginga, em roda e em gira.

CONSIDERAÇÕES finais

Em suma, a análise apresentada neste artigo demonstra que o corpo-território-samba, enquanto manifestação coletiva e ancestral do samba, emerge como metáfora ou como uma chave teórica de leitura para pensarmos possibilidades de resistência frente à racionalidade neoliberal e aos legados do colonialismo. Ao subverter a lógica individualizante e produtivista, através da ginga e do movimento em roda, o corpo-território-samba enfatiza a centralidade do saber popular, dos corpos periféricos e das epistemologias insurgentes ao territorializar o espaço e reafirmar modos de existência encobertos, reinventando ritmos e identidades coletivas. Essa prática, marcada pela síncope e pela ginga, opera como uma fresta de (re)encantamento, liberdade e desejo que contesta o achatamento existencial proposto pelo paradigma científico moderno, instaurando um círculo contra-hegemônico de encontro com o Outro e de (r)existência coletiva.

Essa categoria se propõe a atuar juridicamente pois convoca o Direito a repensar suas gramáticas coloniais, como a lei em que se criminaliza o vadio. Por essa razão, permite que institutos jurídicos forjados na colonialidade sejam desconstruídos e/ou desconstituídos, reconhecendo que as lutas devem ser travadas por dentro. Uma estratégia que se coloca como experiência de uma justiça *por vir*, e de uma democracia *por vir*, que por sorte de seu inacabamento, permite-se à invenção e à hospitalidade de corpos, formas de viver, de saber, de ser, que ainda restam por se inventar.

Um ato assim de presta à libertação inventiva das potências de rua, de terreiro, de corpos, de velas, vidas e quilombos; se interessa enfim, pela encruzilhada que sustenta a força das sabedorias ancestrais presentes na memória

dos corpos que gingham, serpenteiam, lutam, cantam, rodam, giram e fazem confundir os binarismos excludentes do pensamento eurocentrado.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- BENZAQUEN, Júlia Figueredo. Reflexões a respeito da ideia do conceito de (r)existências do Sul. *Estudos de Sociologia*, v. 2, n. 20, 2014.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo editorial, 2017.
- MELO, Thiago Pessoa de. Sobre o conceito de (r)existências do sul. *Revista Caboré*, [S. l.], v. 1, n. 4, p. 27–39, 2021.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Editora Escuta, 2002.
- DOZENA, Alessandro. *Geografias sonoras*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2024.
- DUSSEL, Enrique. *1492, o encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade)*. Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Ponciá Vicêncio e Perro Viejo: reapropriar-se de uma herança ancestral. *Cadernos de Estudos Culturais*, Campo Grande, v. 1, n. 30, p. 9–28, 2024.
- HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 48, 16 jun. 2020.
- HAN, Byung-Chul. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*. Tradução de Gustavo Santos. Barueri: Editora Vozes, 2021b.
- HAN, Byung Chul. *Favor fechar os olhos: em busca de um outro tempo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2021a.
- HAN, Byun-Chul. *Morte e alteridade*. Barueri: Editora Vozes, 2020.
- MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. Direito à Diversidade Individual e Coletiva e a Superação da Modernidade Colonial. *Virtuajus*, [S. l.], v. 3, n. 4, p. 37–59, 2018.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, [S. l.], n. 26, p. 63–81, 2003.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. *Corpo-território & educação decolonial*: proposições afro-brasileiras na invenção da docência. Salvador: EDUFBA, 2020.

MONDARDO, Marcos Leandro. O corpo enquanto “primeiro” território de dominação: o biopoder e a sociedade de controle. *Resenso*, Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação, 2009.

NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; NONATO, Eunice Maria Nazareth; NOVAES, Edmarcius Carvalho. A invenção do tempo: diálogos no precipício do texto. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 36, n. 78, p. 1863–1876, jan. 2023.

NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa. *DIREITO E LITERATURA*: hospitalidade e invenção. Tese (Doutorado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Direito) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018, 290 f.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: B.S. Santos e M. Meneses (eds.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010..

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

RUFINO, Luiz. *Ponta-cabeça*: educação, jogo de corpo e outras mandingas. Rio de Janeiro: Mórula, 2023.

SILVA, Angela Vitória Andrade Gomes da Silva; NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; GUIMARÃES, Diego Jeangregório Martins. Literatura, Direito e Poder: análise de Torto Arado. *Revista online Fadivale*, Governador Valadares, Ano XIX, n. 27, p. 13-31, 2023.

SIMAS, Luiz Antonio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças*: uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio. *Maracanã*: quando a cidade era terreiro. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2021.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato*: A ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 79, nov. 2007.

SODRÉ, Muniz. *Samba*: o Dono do Corpo. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar*: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

Artigo recebido em 08 de maio de 2025.

Artigo Aprovado em: 26 de maio de 2025.



A IDENTILASTICIDADE DO CORPO LGBT: uma possibilidade ana-lética das diferenças

THE IDENTILASTICITY OF THE LGBT BODY: na anaethical possibility of differences

DESCOLONIZAR LAS IDENTIDADES LATINAS: hacia um desajuste em las identilasticidades com inquietude ética

Carlos Igor de Oliveira Jitsumori¹

Resumo: O artigo aborda a noção de **identilasticidade** como chave teórica para compreender identidade, corpo e diferença sob uma perspectiva decolonial. A identidade é concebida não como essência estática, mas como processo elástico e fronteiro, em permanente negociação, revelando as demandas de um corpo latino. Dialogando com os estudos culturais e o pensamento decolonial, articula contribuições de Foucault, Butler, Bhabha, Quijano e Dussel para refletir sobre a condição latino-americana, marcada pela colonialidade, mas também pela potência criativa da diferença, especialmente no que concerne às experiências de corpos LGBT. O corpo é tomado como território de poder e resistência, no qual discursos se inscrevem e fissuras se abrem, sendo a escola um espaço emblemático dessa tensão, permeado por violências históricas. Conclui-se que

¹ Carlos Igor de Oliveira Jitsumori é Professor e editor-assistente da Revista Camalotes RECAM na Faculdade Insted. Membro do NECC – Núcleo de Estudo Culturais Comparados (UFMS). Coordenador do curso de Pedagogia da Faculdade Insted. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4050-6239>. E-mail: onixs21@yahoo.com.br.

assumir a diferença latino-americana é imperativo ético-político, e que a identilasticidade representa horizonte crítico para repensar identidade, gênero e cultura em chave insurgente e decolonial.

Palavras-chave: identilasticidade; diferenças; corpo LGBT.

Abstract: The article addresses the notion of identilasticity as a theoretical key to understanding identity, body and difference from a decolonial perspective. Identity is conceived not as a static essence, but as an elastic and borderline process, in permanent negotiation, revealing the demands of a Latin body. Dialoguing with cultural studies and decolonial thought, it articulates contributions from Foucault, Butler, Bhabha, Quijano and Dussel to reflect on the Latin American condition, marked by coloniality, but also by the creative power of difference, especially with regard to the experiences of LGBT bodies. The body is taken as a territory of power and resistance, in which discourses are inscribed and fissures open, with the school being an emblematic space of this tension, permeated by historical violence. It is concluded that assuming Latin American difference is an ethical-political imperative, and that identilasticity represents a critical horizon for rethinking identity, gender and culture in an insurgent and decolonial key.

120

Keywords: identilasticity; differences; lgbt body.

Resumen: El artículo aborda la noción de identilasticidad como clave teórica para comprender la identidad, el cuerpo y la diferencia desde una perspectiva decolonial. La identidad se concibe no como una esencia estática, sino como un proceso elástico y fronterizo, en permanente negociación, que revela las demandas de un cuerpo latino. Dialogando con los estudios culturales y el pensamiento decolonial, articula aportes de Foucault, Butler, Bhabha, Quijano y Dussel para reflexionar sobre la condición latinoamericana, marcada por la colonialidad, pero también por el poder creativo de la diferencia, especialmente en lo que respecta a las experiencias de los cuerpos LGBT. El cuerpo es tomado como un territorio de poder y resistencia, en el que se inscriben discursos y se abren fisuras, siendo la escuela un espacio emblemático de esta tensión, permeada por la violencia histórica. Se concluye que asumir la diferencia latinoamericana es un imperativo

ético-político, y que la identilasticidad representa un horizonte crítico para repensar la identidad, el género y la cultura en clave insurgente y decolonial.

Palabras clave: identilasticidad; diferencias; cuerpo lgbt.

A IDENTILASTICIDADE: a condição fronteira do sujeito

As discussões contemporâneas em torno de identidade, gênero, corpo e diferença exigem um olhar atento às condições históricas que moldaram a produção dos sujeitos e de suas narrativas. Nesse sentido, a noção de **identilasticidade** propõe uma ruptura com concepções essencialistas de identidade, situando-a como movimento, impermanência e negociação contínua. Tal compreensão se ancora na percepção de que não somos sujeitos acabados, mas **seres fronteiros**, permanentemente tensionados por forças de poder e saber que nos atravessam e nos constituem.

A partir dos estudos culturais e do pensamento decolonial, este artigo busca refletir sobre a identidade como processo de elasticidade e transformação, sobre o corpo LGBT² de uma aluna A³ do Ensino Médio, da escola Manuel de Barros⁴, que reproduz essa elasticidade, como território de poder e resistência e sobre a diferença como condição constitutiva da experiência latino-americana, como emergência.

A participação da fala dessa aluna irá permear o texto como forma de exemplificar com um discurso de corredores de uma escola que aflora todas as lutas do que é ser um estudante latino. Atrevo-me a dizer que a escola é o expoente que eclode na fronteira, pois nela tudo estoura, é o sangue pulsante do

121

² Sigla brasileira que se refere às pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Usarei essa sigla no sentido de coletividade.

³ Adotei por inserir a letra A para manter o anonimato da estudante. Toda vez que me referir a aluna A isso será reflexo de anotações oriundas do campo da pesquisa. Este diário de campo é um instrumento de levantamento de dados, que foi adotado desde o primeiro momento que adentramos ao campo de pesquisa. Diário esse em que são realizadas todas as anotações referentes ao campo de estudo durante as observações.

⁴ É um nome fictício para não expor a escola e ao mesmo tempo prezar pela ética do anonimato da pesquisa.

ser latino, em que as crises de identidades afloram por meio dos corpos que estão em arranjar-se.

A identidade, quando compreendida a partir da lógica eurocêntrica, tende a ser tratada como essência, como algo dado e fixo. Contudo, essa visão ignora que o sujeito é atravessado por múltiplas negociações cotidianas que o deslocam de si e o reconfiguram constantemente. A **identilasticidade** (JITSUMORI, 2024) é concebida como a condição de **impermanência identitária**, isto é, o reconhecimento de que somos atravessados por experiências que nos transformam e nos lançam a um processo inacabado de ser e interminável de ser.

Nesse horizonte, o conceito de **fronteira** ganha centralidade. A fronteira não é apenas limite geográfico, mas espaço simbólico em que diferenças se encontram, se chocam e se reinventam. É na fronteira que a identidade elástica se realiza, pois ali as tensões se fazem mais visíveis: o encontro com o outro nos desestabiliza, exigindo negociação, ressignificação e reinvenção. Isso é ainda mais instável e incipiente, quando o corpo LGBT é emergente. É como se a fronteira latina fosse espaço de desconforto permanente e não pudesse ser instância de transver e translocar outros modos de experiviver o ser gay, lésbica, transexual.

A fronteira é, portanto, lugar de dor e de potência. Se, por um lado, expõe as marcas da colonialidade que nos relegou ao lugar de diferença subalterna, por outro, constitui espaço de criação de novos sentidos e de resistência à homogeneização cultural. Nela, as diferenças se apresentam como forças borbulhantes, que recusam sínteses fáceis e denunciam a fragilidade das identidades fixas. As identilasticidades LGBT oscilam em demarcações, em descrições múltiplas, como se pudéssemos ganhar algum conforto, alguma zona estável ao denominar “isso” e “aquilo”. Todavia, essa rotulação que parece ser confortável e ganho de autenticidade, ainda é um recurso e referência intragável de um eurocentrismo positivista que reclama e exige do indivíduo um encaixar-se em siglas para se fazer como pertencente a um marco de movimento.

A perspectiva decolonial nos convida a olhar a diferença não como déficit, mas como potência epistemológica e cultural. A colonialidade do poder (QUIJANO, 2000) produziu a América Latina como periferia, negando-lhe legitimidade epistêmica e relegando seus saberes a categorias de atraso ou exotismo. Nesse cenário, a **identilasticidade latino-americana** é atravessada pela tensão entre uma herança colonial que nos quer subalternos e uma insurgência que nos empurra para a afirmação de saberes e práticas próprias.

A **ana-léticas das diferenças** (DUSSEL, 1994) constitui, nesse sentido, uma ferramenta importante: trata-se de pensar não a partir do centro eurocêntrico, mas a partir da margem, do outro, da fronteira. Tal deslocamento não busca uma negação absoluta do diálogo, mas propõe a reconstrução de nossas práticas de pensamento a partir de nossas próprias feridas e experiências.

A crise latino-americana, como aqui defendida, não está na ausência de identidade, mas na dificuldade de assumir a diferença como fundamento. Precisamos nos autoinvocar enquanto sujeitos de uma diferença latino-americana, recusando a condição de “não mais europeus” e afirmando-nos como **latinos em nossas próprias dores e potências**.

O impasse latino, talvez ainda seja por buscar em muitos momentos se agarrar a um ideal de identidade como estável. E nesse ínterim que o corpo LGBT-latinos se arvora em conflitos. Ao se encaminhar por uma rota de descrever-se como siglas e, tampouco, quanto vivências múltiplas, em suas várias identilasticidades.

No espaço escolar, por exemplo, os corpos são continuamente regulados, mas também subvertem tais regulações. A heteronormatividade, ainda presente como discurso hegemônico, encontra resistência nos corpos LGBT que transitam pelos corredores escolares, inscrevendo-se como presença incontornável. Mesmo quando silenciados, esses corpos falam. Mesmo quando interditados, eles significam.

O corpo, portanto, não é prisão, mas dispositivo de poder e resistência. Ele é relacional, atravessado por discursos, mas também produtor de novas práticas e sentidos. Não se reduz a uma cifra genética ou a um axioma biomédico; pelo contrário, é acontecimento, processo, campo de lutas e negociações.

As instituições modernas — família, escola, religião — historicamente buscaram controlar os corpos por meio de normas e regulações. Foucault (2010a) demonstrou como práticas disciplinares e biopolíticas foram fundamentais na constituição do sujeito moderno. Contudo, tais instituições não detêm mais o monopólio absoluto sobre os corpos. A pluralidade de discursos, a circulação de informações e a insurgência de narrativas subalternas impõem fissuras ao regime normativo. Butler (2017a) enfatiza que nenhuma sexualidade está acabada ou plenamente definida. As normas são frágeis, porosas, instáveis, e é justamente por isso que produzem resistências.

Assim, a produção de si não é mero reflexo das estruturas sociais, mas um processo ativo em que sujeitos se constituem nas fissuras do poder. O corpo é central nesse processo: ele denuncia, resiste, reconfigura.

O corpo é o território por onde andamos; inseguros por vezes, felizes em outros momentos, mas é o corpo a embalagem no qual estamos condenados a viver e ser. Não há como fugirmos do corpo. Se por um lado o renunciarmos, essa renúncia nos insere num texto socialmente tácito de possível leitura. De qualquer modo, os corpos são lidos, interpretados, embalados e desembalados. Os corpos são poderes que perambulam na escola, eles negociam como os espaços estabelecem práticas e comportamentos e criam estratégias para habitarem esse ambiente. Os corpos são anúncios e narrativas que se fazem percebidos e lidos, mesmo quando um inspetor, professor e colega não os queiram ler, ali eles se apresentam.

Por isso afirmo que o corpo é o território por onde a sexualidade se move e se manifesta, ou seja, põe-se a descrever-se. O discurso frequente de que a escola é heteronormativa se choca em fortes tensões com os corpos que andam por esses corredores escolares. Não significa que a escola oprime os LGBT e valoriza os heterossexuais, ou vice-versa, não se trata disso. A questão é que a sexualidade não é facilmente governada dentro de uma estrutura lógica e racionalmente evidente.

A sexualidade opera com uma lógica que nos escapa a ponto de escrachar que se por um lado a escola incita a heterossexualidade, por outros momentos, também opera e dança com outras sexualidades. Pois, em tudo aquilo que não se fala das sexualidades, delas estão falando. Ao negar uma sexualidade, dela também se fala.

O corpo reflete muito do que somos, porque é um aparelho da linguagem social, que não precisa, necessariamente, que um “eu” o pense *a priori* para que ele tenha condição de falar por si. O corpo tem presença social, aparelhagem que nos escorrega, mas que nos representa mais do que dele temos consciência. Mesmo que o ornamentamos nesse espaço de liberdade e produção de si, que fende ao escopo social de produção, ele ainda nos escapa. Até porque o outro é uma instância e modalidade perpassadas por muitas outras construções, linguagens, culturas, simbologias etc.

Todavia, o corpo é uma instância por onde a arte se manifesta, se desenha e se autoproclama. É um território em que o ser exerce a arte de si, um modo de narrar a si, de negociar o espaço, de criar laços afetivos, de atrair relações. Sendo assim, o corpo está num intenso jogo de poder que “[...] está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares.” (FOUCAULT, 2017, p. 101).

O que esclarece que o corpo não é uma prisão do indivíduo em si, mas é uma cadeia informe que se entrelaça com nós falsos, pois se rompem a cada nova tensão que emerge, a escola não se expressa somente pela heterossexualidade. Ao receber diversos corpos, aqui em questão as LGBT, isso aflora a representação de que eles estão aí, no espaço escolar, e de alguma forma e modo sua presença negocia e tensiona outras sexualidades. O que não dá para sustentar mais a ideia de que a escola seja um espaço do controle exclusivo do comportamento heterossexual.

O que leva a entender que a própria instituição escolar não encerra o corpo, porque este extrapola os muros e arrebatava o jovem para além de suas descrições, que não se escrevem meramente nesse espaço escolar. O corpo é dinâmico, relacional e, por isso, é uma fagulha da estratégia de poder. O poder perpassa o corpo, o afeta, o abala e, também, o suspende.

Os corpos são sempre novos nas instituições, mas diversos no próprio sujeito. O corpo é um campo que desagregou, também, o ideal de homem, o projeto falido do iluminismo que projetou, cogitou um modelo de homem e corpo (FOUCAULT, 2017). Sendo assim, é possível dizer que o corpo é o recipiente que esquartejou o projeto “[...] de uma intervenção médica, de um atento exame clínico e de toda uma elaboração teórica.

Ao estudar a ossatura facial e inspecionar a anatomia, na busca de possíveis sinais de degenerescência; [...]” (FOUCAULT, 2017, p. 35) com que os corpos-fisiológicos dos sujeitos homossexuais eram analisados, para se subscrever uma explicação anomálica do ser homossexual. Parecia que a intenção somática era tabular, circunscrever um modo para ser e de ser homossexual por meio de um corpo deformado, que desqualificava, naquele período do século XIX, um ideal de corpo-homem e corpo-mulher.

A questão é que o corpo do século XX fez ruir todo um projeto de anatomização de um escrutínio chamado de corpo. Ou seja, o corpo inflamou um

saber médico que se articulava a descrever os corpos desalojados e considerados deformados. Se o jogo esquemático era engavetar e definir um modelo de corpo doente, degenerado e, dessa forma, de comportamentos, práticas sociais desequilibrantes e não convencionais (FOUCAULT, 2006), esse intento ruiu há tempo.

O corpo conduziu as discussões, os estudos para um outro patamar, o do discurso. O que significa que o corpo não é uma cifra que se lê meramente por um axioma, fisiologia médica, não que tais áreas não tenham sua importância e necessidade, mas não se pode reduzir a discussão do corpo a essas áreas do saber. Mas, muito além disso, diga-se de passagem, referida discussão subverte tudo quanto queira resumir a uma leitura genética, a um modelo único, exclusivo, supostamente puro, absoluto de entender e enxergar não somente o corpo, mas de como se produziu o pensamento de homem, mulher, sexualidades. Sendo assim, pelo corpo os estudantes negociam, falam de si, abrem novas relações.

Somado a isso, faz-se necessário recorrer a um instante da obra “Os anormais” (2010a), quando Michel Foucault aborda a figura e a questão do indivíduo a ser corrigido, isso nos séculos XVII e XVIII. Mas no século XIX, encontramos a figura do indivíduo anormal. Aquele que precisa ser corrigido, normalizado para não deformar o corpo social.

Criam-se regulamentos, normas, leis, regras de conduta para o indivíduo, pois dessa forma se evitariam doenças, deformidades do corpo, problemas sociais. Nesse momento, Foucault discute um dos indicadores, para o período do século XVIII, que era a masturbação, que provocaria “[...] não apenas as piores doenças, mas também as piores deformidades do corpo e, por fim, as piores monstruosidades do comportamento” (FOUCAULT, 2010a, p. 52). De uma questão em particular descuidada pela família (que foi articulada por um saber médico que nascia) desencadearia, da cela familiar um reflexo de anomalia na esfera pública. O que significa que toda a ação e conduta do indivíduo desde a infância passou a ser meticulosamente observada, analisada e policiada.

Não se tratava da masturbação em si, mas de um exercício que era pôr em vigilância o comportamento sexual do outro, por intermédio daquilo que se faz com o próprio corpo. O controle do corpo que está em vias de extrapolar a vivência e o espaço da instituição familiar. Desse modo, observar e adequar esse corpo desde a infância é uma marca que se impôs.

A dinâmica que se faz interessante trazer à discussão nesse momento é que do mesmo modo que em séculos anteriores, a vigilância em torno do que se faz com o próprio corpo para, então, evitar comportamentos deformados, desregulados, disfuncionais a um ideal de corpo-sexual ainda tem suas marcas no presente. Todavia, tenho certas reservas se hoje os aparelhos reguladores de condutas, por exemplo, familiares, pessoas conservadoras, discursos religiosos diversos etc., sejam suficientes para enclausurar, limitar corpos e ditar como eles podem se manifestar em sociedade, na própria escola. Exemplo disso está na fala da aluna **A**, ao dizer que sua presença passou a ser respeitada mesmo ao ocupar lugares em que a norma não lhe permitia estar: “[...] quanto mais dias se passavam, mais eu estava sendo respeitada, exemplo disso, ao fazer filas no pátio da escola eu passei a ficar na fila das meninas.” (Aluna **A**)

É como se não houvesse vida fora das fórmulas sociais, culturais e institucionais. É rasa a compreensão de que somos só um código em meio à sociedade. Em meio a tudo isso, há alguma relação que nos escapa e que escapa a todo esse pensamento de formatação de indivíduos. O que posso chamar de sulcos intersubjetivos por meio do qual o poder se articula e sussurra em práticas de liberdades.

127

Embora o discurso frequente seja de que a escola é heteronormativa, esse império regulador psicológico e físico passou por crise e, agora, está em ascendência o desregulado, dissolvente, não definidor. Mais do que isso, se há uma norma, possivelmente essa seja a do impacto, do espanto, da conquista que os sujeitos vão realizando ao longo das suas estratégias e negociações no espaço escolar, e que põe a heteronormatividade em xeque. A aluna **A** discorre, por exemplo, que “[...] na hora do professor consultar quem está presente em sala, sou chamada pelo meu nome social e todos os colegas já sabem que sou eu. Isso também ocorre com outros colegas meus que são trans.”

A escola, a família, a religião não “amassam” mais sozinhas esse constructo permanente chamado de corpo. “Apesar de existir muitas pessoas conservadoras, o nível de informação que temos sobre o corpo e a sexualidade de homens, mulheres, gays, lésbicas, é muito grande. Isso altera muito a relação com a sexualidade” (RAGO, 2010, p. 11). Digo, ainda, com o próprio corpo é que se vislumbram possibilidades alhures e imensuráveis, que escapam à lógica da definição, da estrutura, dos binarismos.

Na fala da professora, é possível observar que o corpo é uma expressão significativa do modo de ser do indivíduo-aluno-aluna. Antes do evento do aniversário, a aluna transexual se posicionava enquanto transexual, mas de outros modos, uma vez que não há um único modo de ser LGBT, por exemplo. Entretanto, com a festa de aniversário, momento em que outras relações e comportamentos aconteceram, novas vivências e práticas possivelmente surgiram nessa ocasião, a ponto de refletirem nessa aluna novas práticas de si.

A partir do dia que teve o aniversário dele. Ele voltou para a escola totalmente diferente. [...] Ele veio muito mais vaidoso, mudou muito seu modo de vestir-se, passou a se maquiuar e ficou muito mais leve e feliz. Os amigos de sala, até mesmo os que não eram tão próximos passaram a ter outra relação com ele, com mais afeto. Mas a questão é que os pais dele o aceitam muito bem. Eles até fizeram o aniversário dele como ele pediu. [...] Três dias de festa. Um para a família, outro para os amigos de fora da escola e outro para os da escola. Isso foi muito importante para ele (Narrativa de uma **Professora**⁵).

Isso conduz o entendimento de que a produção do corpo não é restrita a um espaço, conforme já mencionado anteriormente, mas é circulante. Nos aniversários certos afetos, discursos, olhares foram relevantes para esse novo modo de se posicionar no espaço escolar. O que desloca e rompe a ideia de que a heteronormatividade na escola é uma carapaça impermeável de novas práticas sexuais e de outros corpos. Até porque se deve questionar se o fato de a escola ser heteronormativa, como tanto exclamam, seja um problema.

Nenhuma sexualidade está definida, acabada, finalizada, a ponto de aclamarem com tanto ódio e rancor a uma norma social, lei, regra, modelos, padrões, e que não são esses elementos suficientes, incorruptíveis e irretratáveis diante das relações. Toda relação é de poder (FOUCAULT, 2017) e não se encerra em um grupo, sujeito e, muito menos, em um discurso que se apresenta na tentativa de ser único. Por que será que a heterossexualidade e a heteronormatividade estariam definidas, acabadas, resolvidas? O que nos leva a pensar que também as normas são frágeis, porosas, reduzidas e produtivas. E que as sexualidades são campos de inseguranças e instabilidades, por isso, de poder.

⁵ Diálogo entre mim e uma professora pelos corredores da escola, local da pesquisa. Cabe destacar que uso o substantivo feminino para todos os docentes envolvidos na pesquisa como forma de manter um anonimato desse grupo. Como a maioria eram mulheres, prezei por denominar a todos no feminino.

Embora não seja esse o meu objeto de pesquisa, trago essa premissa como uma forma de denunciar que nenhuma sexualidade está reduzida e acabada. (BUTLERb, 2017)

O corpo é relacional, não é um projeto estanque e singularizado. Toda e qualquer ideia de corpo que almejamos sempre esbarra num outro, no julgamento desse outro, no aceite social. Isso não significa que não existem brechas de ações por parte do indivíduo, mas pressupor que a articulação e “criação” do próprio corpo seja circunscrito num “eu” é, pormenorizadamente, produtivo.

Embora Osório (2018, p. 12) não esteja, nesse excerto do seu texto, discutindo sobre o corpo, é possível extrair dele a compreensão de que no corpo ocorrem:[...] participações reduzidas de elaboração, pois são nessas brechas que se explicitam os mecanismos de resistências e as reais dinâmicas [...] em que o meio escolar também participa, seja na afirmação, ou na negação.

A postura e comportamento modificados após um cenário de aniversário promoveu, certamente, alguns movimentos que incitou e despertou essa aluna para um possível entendimento de que entre aqueles sujeitos da sala era possível outra relação consigo e com o próprio corpo. Muitas questões estão nesse jogo, o corpo é fruto dessa dinâmica e do que pode resultar a partir desses desdobramentos. Os “[...] jogos, estão postos na sociedade e na existência de cada um não são elementos simples ou fáceis de percepções, menos ainda de serem compreendidos, pois se explicitam em seus diferentes movimentos, muitos dos quais não previstos” (OSÓRIO, 2018, p. 21).

Entre tantas leituras possíveis, cabe frisar que as relações de poder e saber não se resumem a um dado período histórico, mas se lançam como novos desafios que se rearranjam com os elementos postos. Desse modo, o corpo é um atributo que se desliza na história, escorre por entre os sulcos da cultura, fendem em novas estratégias e impactam as tecnologias de controle que se acreditavam inabaláveis. O corpo é o encontro dessas negociações, ora sendo causa, ora sendo poder e saber eletrizante em si.

Ao ver uma aluna trans na fila de sua identificação e, além disso, sua presença em projetos da escola que só era para meninas cis, isso estremece o discurso e a afirmação de ser a escola um ambiente que somente reflete os comportamentos da heteronormatividade e de práticas curriculares com estratégias heteronormativas, isto é, que incitam os jovens a serem heterossexuais. “Todo

projeto que tinha na escola eu participava, até mesmo de projetos que tinham na escola só para meninas, eu participava. Projeto de dança, por exemplo”. (Aluna A)

A questão posta pela professora nos leva a pensar que essa aluna voltou mais afirmativa e confiante de si, por que não? Se todo esse cenário se desenhou dessa forma, é significativo que alguma prática impactou, afetou esse corpo e ele respondeu. Não se descarta a ideia de que essa jovem tenha sido capturada por uma nova lógica estratégica de disciplinamento e docilização de corpo.

Contudo, ainda creio que, mesmo diante de todo esse arsenal histórico, social, cultural e institucional, configurado em mecanismos que cercam e produzem corpos sujeitados, preferimos otimizar o trabalho de Foucault na sua obra “História da Sexualidade: o cuidado de si” (2014) – entre outras – porque o indivíduo tem condições de produzir a si próprio em meio às rachaduras, fissuras que toda essa inter-relação humana nos impõe.

Nesse caso, em especial, o poder e novas relações de saber nos conduzem para outras possibilidades de ser. Há sujeição, mas também há ação e liberdade. O sujeito não é vítima do sistema, da sociedade, das instituições como um todo permanente e impermeável. As aparelhagens são sólidas, mas elas trabalham e se chocam a cada indivíduo, por isso o poder é capilarizado (FOUCAULT, 2017b), oscilante, faiscante e não se esgota, tampouco se resume às instituições e seus interesses múltiplos. O que também não encerra o discurso e a possibilidade de ser a escola um campo possível de produção de outras sexualidades e gêneros.

As instituições, por serem demasiadamente porosas e vulneráveis a tudo o que se passa para além de seus muros, são brechadas por sujeitos que enfrentam as normas. Isso ficou bem colocado com as posturas da aluna A, que a todo momento moveu a instituição para não encerrar seu gênero e, porque não dizer, sua sexualidade. Se o sistema ali não admitia certas práticas, passou em um momento de tensão admitir a existência de uma aluna trans na fila das não trans, a presença dela no banheiro denominado de feminino e a chamada pelo seu nome social, por exemplo. Fica nítido que a instituição não perdeu o controle, pelo contrário, a instituição jogou com o que estava posto e, assim, manteve-se enquanto escola.

CONSIDERAÇÕES Finais

Com base nessa discussão, o corpo, por sua vez, aparece como território em que essas disputas se materializam. Ele é simultaneamente instância de disciplina e de resistência, superfície de inscrição e espaço de invenção. No contexto escolar, exemplificado pela experiência da aluna A, o corpo evidencia sua força disruptiva, capaz de deslocar normas heteronormativas e abrir novos caminhos de convivência.

Finalmente, argumenta-se que a diferença latino-americana precisa ser assumida como fundamento epistemológico e cultural. Mais do que lamentar a condição de não-europeus, é preciso afirmar a condição de **latinos**, reconhecendo que nossas feridas coloniais não anulam, mas potencializam a criação de saberes e práticas próprias.

A identilasticidade, portanto, não é apenas conceito, mas horizonte ético-político: um convite a repensar a identidade, o corpo e a diferença a partir de uma perspectiva humanamente latina, insurgente e decolonial. Entendo, que o corpo LGBT é por si só um corpo que revela essa decolonialidade, esse outro modo de viver, reviver, transver as realidades latinas. Os corpos LGBT experienciam não as fissuras em si, mas os abissais que irrompem em meio a supostos estreitos seguros de uma identidade para se ancorar.

131

O corpo LGBT, como retratado nesse texto pela aluna A, é uma evidência que a profundidade nas relações, que elas não são estreitas, elas são profundas de simbologias e possibilidades. Os LGBT não são códigos fixos de coisas outras nos territórios latinos, eles são movimentos de realizações também. São refazimentos e transvaloram suas identidades em identilasticidades. Seus corpos são as denúncias latinas de um não acabado e descrito por discursos únicos e de histórias únicas.

Atrevo-me a dizer, somos o inacabado, porque nós latinos estamos nos reconhecendo como não mais objetos eurocentristas, mas sujeitos latinos com olhares latinos, pensamentos latinos, experiências latinas que não se contentam com um acabado e finalizado. Isso se deve ao fato de que o ponto latino é o oscilante permanente. E isso assusta o império discursivo que teima em guiar e administrar nossas vidas latinas, nossas mentes latinas. Permitindo-me o atrevimento dessa ana-lética outra, a centralidade das identilasticidades latinas é o não fixo, a negação do terminado descritivo.

REFERÊNCIAS

- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017a.
- _____. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2017b.
- DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2017.
- _____. *Os Anormais*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981 – 1982)*. 3. ed. Trad.: Márcio Alves da Fonseca, Salma annus Muchail. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010b.
- _____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad.: Raquel Ramallete. 42. ed. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2014.
- _____. *O Poder Psiquiátrico*. Trad. Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- JITSUMORI, Carlos Igor de Oliveira. “Descolonizar identidades latinas: para um descomparar nas identilasticidades com anseio ético”. In: *Cadernos de Estudos Culturais: Literatura Comparada Descolonial*. Campo Grande – MS: UFMS, v 1, n. 30. p. 31 – 43, 2024.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *Revista Internacional de Ciências Sociais*, v. 49, n. 155, 2000.
- OSÓRIO, Antônio do Carlos do Nascimento. Ortopedias do Conhecimento: Pesquisa, Abordagem Social... In: OSÓRIO, Antônio do Carlos do Nascimento. (Org.) *Instituições e Sujeitos: Saberes e Poderes*. Campo Grande, MS: Ed. Oeste, 2018, (p. 11 – 30).
- RAGO, Margareth. “O natural não é ser homem ou mulher”. *A dissolução da identidade*. In: Revista do Instituto Humanistas Unisinos – IHU – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. Diretor da Revista IHU On-Line: Inácio Neutzling. 28/06/2010.

Artigo recebido em 31 de agosto de 2025.
Artigo Aprovado em: 15 de novembro de 2025.



**DESENRAIZADOS: o corpo indígena na poesia enquanto espaço
metafórico do exílio**

**UPROOTED: the indigenous body in poetry as a metaphorical space of
exile**

**DESARRAIGADOS: el cuerpo indígena en la poesía como espacio
metafórico del exilio**

Danglei de Castro Pereira¹ & Nathalie Elias da Silva Cavalcante²

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo discutir aspectos da colonialidade vistos de dentro da linguagem poética sul-mato-grossense. A escritora e poetisa coxinhense, Gleycielli Nonato, ribeirinha das margens do Rio Taquari, pantaneira do Pantanal dos Payaguás, indígena da etnia Guató, delinea em sua poesia alguns traços do ser colonizado, o qual entendemos como aquele que sofreu com (e sofre ainda) todo tipo de violência imposta pelo desejo de dominação e apropriação não só de bens, mas do ser humano racializado e colonizado. Nossa reflexão deve incidir sobre três aspectos: (1) a sensibilidade do corpo que salta na poesia, (2) a violência demarcada no texto poético em forma de lamento, (3) o poeta colonizado, mas não calado: a poesia enquanto linguagem libertadora. Para tanto, utilizamos como referencial teórico nomes como: Walter Mignolo, Edward Said, Zulma Palermo, Walter Benjamin e Vladimir Safatle.

¹ Danglei de Castro Pereira é docente na UNB e líder do grupo de pesquisa Historiografia literária, cânone e ensino. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1010-1238>. E-mail: danglei@terra.com.br ou danglei@unb.br.

² Nathalie Elias da Silva Cavalcante é docente no IFMS e doutoranda no Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagens da UFMS. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-3717-3521>. E-mail: nathalielias@gmail.com ou nathalie.cavalcante@ifms.edu.br.

Palavras-chave: Linguagem; Poesia; Corpo indígena; Decolonialidade.

Abstract: The present work aims to discuss aspects of coloniality seen from within the poetic language from Mato Grosso do Sul. The writer and poet, Gleycielli Nonato, a riverine from the banks of the Taquari River, from the Pantanal of the Payaguás, indigenous of the Guató ethnicity, outlines in her poetry some traits of the colonized being, which we understand as one who has suffered all kinds of violence imposed by the desire for domination and appropriation not only of goods, but of the racialized and colonized human being. Our reflection should focus on three aspects: (1) the sensitivity of the colonized being that leaps in the poetry, (2) the violence marked in the poetic text in the form of lament, (3) the colonized poet, yet not silenced: poetry as a liberating language. As a theoretical reference we use: Walter Mignolo, Edward Said, Zulma Palermo, Walter Benjamin, and Vladimir Safatle.

Keywords: Language; Poetry; Indigenous body; Decoloniality.

Resumen: El objetivo de este trabajo es discutir aspectos de la colonialidad vistos desde dentro del lenguaje poético de Mato Grosso do Sul. La escritora y poetisa, Gleycielli Nonato, habitante de las orillas del río Taquari, del Pantanal de los Payaguás, indígena de la etnia Guató, describe en su poesía algunos rasgos del ser colonizado, a quien entendemos como aquel que ha sufrido (y aún sufre) todo tipo de violencia impuesta por el deseo de dominación y apropiación, no solo de bienes, sino también del ser humano racializado y colonizado. Nuestra reflexión debe centrarse en tres aspectos: (1) la sensibilidad del cuerpo que surge en la poesía, (2) la violencia marcada en el texto poético en forma de lamento, (3) el poeta colonizado, pero no silenciado: la poesía como lenguaje liberador. Para ello, utilizamos como referencias teóricas nombres como Walter Mignolo, Edward Said, Zulma Palermo, Walter Benjamin y Vladimir Safatle.

Palabras clave: Lenguaje; Poesía; Cuerpo indígena; Decolonialidad.

INTRODUÇÃO

Ainda hoje predomina uma concepção de mundo e de saber que historicamente foi imposta aos povos do hemisfério Sul, através da dominação colonial do Norte. Essa dominação não foi apenas “física”, territorial, mas também cultural e epistemológica. Com a ajuda dos estudos pós-coloniais, temos tido há algum tempo pensadores que se indagam quanto às formas de vida e pensamento que foram subjugados pelo colonizador e que poderiam ser alternativas, no presente, de modos de vida social, econômica e cultural em diálogo, numa escala de igualdade, num mundo transcultural. Todavia, para que

esse diálogo seja uma realidade ainda é preciso que se caminhe em busca do (re)conhecimento das epistemologias fundadas por esse *outro*.

Não temos as mesmas memórias de vida europeias, mas nossas memórias se fizeram limítrofes, o mundo nos é diferente em relação à concepção do europeu. Somente uma epistemologia que nasce de nossas memórias e concepção fronteiriça nos permitirá habitar a fronteira, nosso pensamento liminar, sem que tenhamos de nos desfazer de nossos corpos. A exemplo disso, somente uma epistemologia nascida das memórias dos indígenas será capaz de legitimar e abarcar a sensibilidade dessas pessoas, pois contém experiências que seus próprios corpos protagonizaram, habitaram e sentiram, às quais são completamente alheias ao branco europeu. E se, por assim dizer, nossos corpos nos dizem outra coisa que não aquilo repetido e imposto pela modernidade, resta-nos desobedecer ao postulado, para pensar não somente com o corpo, mas a partir dele. Compreendemos, portanto que a presença do corpo não-instrumento, mas portador de vida e significado, tem uma história a contar sobre si e sobre o outro em relação a si.

A ressignificação de nossas experiências acontece quando nos identificamos com nossa *história local*, pois essa história é falada por nossa gente. O discurso pós-ocidental, como um projeto crítico de superação da modernidade, contribui para restituir as histórias locais, pois são produtoras de conhecimento que desafiam e deslocam as histórias e epistemologias globais, porque numa perspectiva descolonial a produção do conhecimento seria reorganizada de forma que as histórias locais fossem incorporadas às reflexões da literatura, da filosofia e da ensaística (Mignolo, 2003). Nessas histórias habitam experiências *outras*, memórias que não fazem parte de um repertório europeu, não podendo aliar-se nem ao liberalismo por um lado, nem ao marxismo por outro, já que esses pensamentos não brotaram das experiências e memórias das histórias locais, dos corpos fronteiriços. A epistemologia fronteiriça nasce da exterioridade, ela não parte dos centros, mas das bordas desses centros que são os lugares de fronteira em que habitam os corpos fronteiriços, nesses corpos residem categorias de pensamento que foram negadas, reduzidas a nada pela casa do conhecimento imperial (Mignolo, 2013).

Feitas tais considerações, neste breve ensaio, propomos a discussão de alguns assuntos, especialmente, aqueles relacionados à sensibilidade do ser colonizado representado pela linguagem na poesia de autoria feminina, indígena,

sul-mato-grossense. A poesia como local do uso metafórico da palavra por excelência cria sentidos, desvenda o aspecto arbitrário da linguagem. Tomadas como pequenas trivialidades, as palavras, na poesia, têm o poder de desprender-se de sua pretensa seriedade e infiltrar-se no imaginário de todo um povo.

A escritora e poetisa coxinense, Gleycielli Nonato, ribeirinha das margens do Rio Taquari; pantaneira do Pantanal dos Payaguás; indígena da etnia Guató, delineia em sua poesia alguns traços do ser colonizado, o qual entendemos como aquele que sofreu com (e sofre ainda que de forma invisível) “Las estratégias operadas a través de las armas, la cruz y el lenguaje em forma mancomunada y como ejercicio exitoso del control [...]” (Palermo, 2010, p. 81), numa relação de dependência e subserviência para com o colonizador.

Para podermos delimitar o escopo de nosso trabalho, sugerimos três aspectos sobre os quais nossa reflexão deve incidir, a saber: (1) a sensibilidade (do corpo) do ser colonizado que salta na poesia, (2) a violência demarcada no texto poético em forma de lamento, (3) o poeta colonizado, mas não calado: a poesia enquanto voz libertadora. Em meio a leitura desses três aspectos propostos para a reflexão, incorporamos vozes teóricas como as de Edward Said, Zulma Palermo, Walter Mignolo, e, no que tange ao tratamento da linguagem, na poesia, recorreremos às reflexões de Walter Benjamin e Vladimir Safatle.

138

CORPO: poesia e liberdade

O livro de poesias de Gleycielli Nonato, intitulado *Índia do rio*, foi publicado em 2012 na cidade de Coxim-MS, numa pequena tiragem de 100 cópias. Pode ser encontrado nas bibliotecas do Instituto Federal de Mato Grosso do Sul e da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, ambos campi localizados na cidade de Coxim. Além da obra poética, a autora também publicou o livro de contos, *Vila pequena: causos, contos e lorotas* (2017) em que figuram personagens míticas, históricas e lendárias reunidas pela voz popular de Vila pequena, a velha Coxim.

Recentemente, Gleycielli Nonato tem se dedicado a um novo projeto. O lançamento de seu livro, *A revolução da Cati* (2024), ilustrado por Alexandra

Krenak da etnia Tupinambá, ocorrerá na 27ª Bienal Internacional do Livro de São Paulo.³ No enredo, uma jovem indígena Guató chamada Cati e seu filhote de onça pintada embarcam numa aventura pelo *Guadakan*, o Pantanal, em busca de uma semente mágica que promete restaurar o que o fogo devastou. A história é um elogio à força e à resistência dos povos indígenas, destacando a importância de cuidar do meio ambiente e o respeito pelos saberes e valores dos ancestrais.



139

Figura 1: Gleycielli Nonato com seus livros: *Índia do rio* e *Vila pequena: causos contos e lorotas*.

³ No momento de preparo deste artigo para a publicação, o livro *A revolução de Cati* ainda não foi lançado. Provavelmente, quando este trabalho for publicado o lançamento já terá ocorrido. A revolução de Cati também está disponível para contação de histórias e apreciação das ilustrações no canal da Plan International Brasil na plataforma do YouTube.



Figura 2: Capa do livro a ser lançado: A revolução da Cati.

Para este trabalho, selecionamos o poema Índia do Rio. Nesse poema, poderemos perceber como os três aspectos anteriormente citados aparecem na escrita literária de Nonato apontando para a produção de uma literatura com viés descolonial.

140

Leiamos:

Minha avó quando nasceu
Tinha seu corpo coberto de pena azul,
Depois viu que não estava mais nu.

Minha mãe desapareceu
A linguagem de meus ancestrais.
Minha avó morreu de desgosto,
Minha mãe morreu de fé.

Mas quando pari meu filho
Nas margens do rio Jauru,
Eu sabia o que podia me acontecer,
Pois sempre tive braço
Pra poder plantar,
Mas eu nunca tive terra,
Pra poder colher.

Vi meu menino morrer três vezes:
Primeiro de fome,
Segundo de peste,
E depois de saudade;

Pois meu homem desceu o rio
Dizendo que voltava,
Nunca mais senti seu cheiro;
Fugiu como meu pai também fugiu.

E ainda querem nos tirar
Nossas terras, E ainda querem nos tirar
Nossas crianças,
Nossos costumes.

“Ah! Nopyo yonop dera keja karaguejá
Nopyo yonop dera keja karaguejá.
Nopyo yonop dera keja karaguejá”

Traga-me de volta o meu povo,
Meu filho que a fome matou,
E meu homem que o rio levou (Nonato, 2012, p. 11-12).

A sensibilidade (do corpo) do ser colonizado que salta na poesia é a base sobre a qual a estética descolonial da poesia está fundada. Mignolo (2010) trata a respeito da concepção de uma estética outra, para que se considerem as artes (des)coloniais sob uma perspectiva diferente da estética proposta pelo postulado da modernidade. A estética descolonial elege um outro pressuposto, a partir do qual percebe a obra de arte numa proposta epistêmica descolonial que busca retomar a antiga noção de *Aiethesis* (Mignolo, 2010). Com o passar do tempo, a palavra estética, que etimologicamente significa sensação, percepção, aquilo que experimentamos com os cinco sentidos (não envolve sentimentos), passa a ser compreendida dentro de um conceito de padronização do belo que chancela a validação, de acordo com o juízo das elites, do que é arte e do que não é.

A opção estética descolonial não postula uma estética, mas estéticas que conservem particularidades. Não pertence somente à esfera da arte e do sensível, mas é parte de uma opção descolonial mais ampla que toca todas as esferas da vida e da experiência humana. O ser humano não é compreendido como um sujeito que pode apartar-se de si mesmo, daquilo que é enquanto homem ou

mulher que vive e age num corpo localizado e marcado pela diferença étnico-racial. Essa diferença aparece no poema em alusão ao corpo. O corpo da avó do eu-lírico é representado, em primeira instância, como parte de uma condição natural racial, o “coberto de pena azul” faz uma referência metafórica a cobertura natural da pele, sem outra coisa que a adorne, ou proteja que não a própria natureza. Podemos tomar a ideia da pena azul como um símbolo de ave, livre e exuberante, bela e colorida. Mas logo que cresce, a avó toma consciência desse corpo e percebe que já não é mais livre, e que está coberto e não nu.

O corpo foi colonizado, e seus descendentes já não conhecem mais os costumes e linguagem de seus ancestrais. A avó morre de desgosto. O corpo desnudo serve de metáfora do exílio, marcado pelo apagamento das memórias e da própria linguagem. Como afirma Said, a propósito da literatura de Joseph Conrad (marcada pelo sofrimento do exílio), “A primeira coisa a reconhecer é a perda do lar e da língua no novo cenário, uma perda que Conrad tem a severidade de retratar como irrecuperável, inexoravelmente angustiosa, rude, intratável, sempre aguda [...]” (Said, 2003, p. 302). A angústia da perda do lar, das memórias e da língua dos antepassados é marcada na poesia pelo lamento: Ah! *Nopyo yonop dera keja karaguejá*.

142

A violência demarcada no texto poético, em forma de lamento, parte de um corpo feminino indígena mitificado que aparece no poema associado à natureza, por um lado “coberto de penas azuis” e, por outro, transformado em instrumento de trabalho por uma lógica que emprega a força indígena para plantar, mas não lhe dá terra pra cultivar e colher o próprio alimento: “Pois sempre tive braço /Pra poder plantar,/Mas eu nunca tive terra,/Pra poder colher”, redesenhando em si - e em suas experiências - os impasses vividos pela mulher colonizada num silenciamento duplo. De um lado a diferença imposta pela colonialidade, de outro a subalternidade vivida pela diferença sexual, pontuada no poema pelo histórico de indiferença e abandono tanto do pai quanto do companheiro. A índia do rio, por sua vez, sabe o que a vida lhe reserva. Ao relatar o sofrimento de seus antepassados, têm na memória o sofrimento que está guardado para ela própria: em forma de fome, peste e saudade. A voz feminina do eu-lírico protesta e lamenta por sua sorte: *Nopyo yonop dera Keja Karaguejá*.

Não tendo tradução literal correspondente, a expressão: *Nopyo yonop dera Keja Karaguejá*, de acordo com o que Nonato aprendeu de seus avós indígenas, é uma súplica, um pedido de ajuda à divindade Guató, concebida como uma mulher,

uma deusa. O lamento do corpo feminino indígena se dirige a um outro corpo divino feminino, ocupando o lugar central de lirismo no poema. A repetição do lamento funciona como um refrão intensificando o sentido de dor e angústia sofridas pelo eu-lírico. O lamento que se inicia como forma de protesto: “E ainda querem nos tirar /Nossas terras, / E ainda querem nos tirar/ Nossas crianças, /Nossos costumes” prossegue como uma oração *Nopyo yonop dera Keja Karaguejá*. A ação do colonizador aparece nos versos, pois foi ele quem tirou as terras, quem matou as crianças, quem suplantou, soterrou e alienou os costumes. Os versos citados retratam a dialética da expropriação em que o que descobre sempre está “por cima” do que é descoberto.

As descobertas imperiais pressupõem o descoberto como inferior estabelecendo uma lógica de violência física e epistêmica. Quem fala a esse respeito é Santos no texto *O Fim das Descobertas Imperiais* (2006). Incorporando a reflexão de Santos a esta discussão, o autor afirma que o ato da descoberta é recíproco tanto para os descobertos quanto para os descobridores, salienta que a descoberta é uma relação de poder, sendo a desigualdade do poder-saber que transforma a reciprocidade da descoberta na apropriação do descoberto. Assim, como na pergunta clássica “Quem veio antes, o ovo ou a galinha?”, abstratamente seria impossível estabelecer quem descobriu quem, a não ser pelo princípio de que quem procura algo pode ser que o encontre, que o descubra.

Dessa forma, os portugueses ao procurarem pelo “paraíso tropical”, encontraram o que veio a ser chamado de Brasil. Talvez esse seja o raciocínio que está embutido para classificá-los (a eles) como os descobridores, já que os povos que habitavam a terra não estavam em busca de descobrir nada, nem ninguém. Santos (2010) trabalha a partir do argumento das descobertas com três categorias: a do Oriente, do Selvagem e da Natureza. O Oriente é visto como uma civilização alternativa, uma opção não-ocidental, a descoberta primordial do segundo milênio, um contraponto de alteridade em relação Ocidente. A disciplina que se consolidou para pensá-lo foi o Orientalismo, que estabelece distinções fundamentais entre a dupla Ocidente-Oriente, pondo o Oriente em desvantagem ao Ocidente. A segunda categoria de que trata é a descoberta do selvagem, o selvagem é inferior, a inferioridade substitui a classificação da alteridade, pois o selvagem não é sequer plenamente humano, vale enquanto é útil, como no poema: enquanto tem braços para plantar.

Por fim, a natureza enquanto descoberta é entendida como exterior. Na exterioridade é ora tida como ameaça, ora como recurso, mas nunca como vida a ser compartilhada. Essa simbiose vital é sintomática na sensibilidade indígena, do “selvagem”, aparece nas primeiras linhas do poema “o corpo coberto de pena azul”, a natureza faz parte do ser, do corpo, não é exterior, mas lhe é íntima. Enquanto descoberta, porém, a natureza é despida de toda sensibilidade ligada ao corpo e à vida, para se tornar coisa a ser apropriada, usada, explorada para além dos limites da subsistência.

Cabe aqui, refletirmos, como propõe Palermo (2010) a respeito da violência. Palermo salienta que as formas de violência, antes visíveis em castigos físicos, maus-tratos, expropriação de território pelo processo de colonização, tendo sido inicialmente raciais, continuam ativas de maneiras invisíveis em forma de violência epistêmica.

Quais são, então, as formas pelas quais opera a violência epistêmica? Aquelas segundo as quais se formulam valorações que, sendo inicialmente raciais, alcançam valor cultural, estabelecendo diferenças insuperáveis entre as capacidades inerentes e próprias da cultura europeia para produzir conhecimento racional – sem necessidade de incorporação através do contato com outras culturas – gerando conceitos binários até agora não superados (barbárie e civilização, tradição e modernidade, comunidade e sociedade, mito e ciência, infância e maturidade, pobreza e desenvolvimento, etc.). Todas elas articuladas, por sua vez, na noção de crescimento, de “saída do estado de natureza para o de cultura” (Palermo, 2010, p. 82, tradução nossa).

O lamento indígena produzido pela voz de um corpo feminino marcado pela diferença racial, cultural e sexual, expressa, no poema, a violência visível marcada pelos atos do colonizador e a violência invisível na interioridade do corpo e da memória (que restou) revelada na angústia pela perda das tradições, pelo apagamento da linguagem, pelo espólio da violência visível. Nesse sentido, podemos pensar na impossibilidade do diálogo. Safatle (2017) aponta para a violência implícita no diálogo, em que para ocorrer, o colóquio pressupõe que haja uma gramática comum. Ou seja, ambos os turnos de fala, locutor e interlocutor, fundamentam seus enunciados sobre uma base comum de valores, de afetos, de significâncias e prioridades. Sem os quais, o diálogo se torna impossível ou impositivo. No que tange ao corpo indígena, tal colóquio com o branco foi, sempre, violento. Por ambos possuírem gramáticas distintas, valores muitas vezes opostos; vence, no “diálogo”, quem tem mais força, quem usa de maior violência.

O fazer-se ouvir, sentir, e mesmo compartilhar afetos, só pode estabelecer-se por vias da poesia. É na poesia, no uso não ordinário da linguagem, que o diálogo pode ser possibilitado. Porque quando entro na dimensão poética eu também sou o outro, eu também vivo aquela vida, sem deixar a minha própria. Não há, pois, a necessidade de argumentar. Enquanto o argumento trabalha no âmbito da razão (em certo sentido, mais difícil de dissuadir), a poesia toca os afetos e comunica a humanidade que é compartilhada por todos os indivíduos dessa espécie. Assim, a linguagem poética não necessita convencer; no sentido corrente dessa palavra. A poesia muda a perspectiva, o viés pelo qual se enxerga o mundo e os semelhantes. Afinal, a literatura humaniza, e humanizar-se é propiciar uma troca não-violenta, é tornar o diálogo possível.

O eu-lírico poético imbrica-se biograficamente à poetisa, pois ela é uma indígena da etnia Guató, natural de Coxim. Em seu livro, *Vila Pequena: causos contos e lorotas* (2017), a poetisa deixa entrever, em seus agradecimentos, o caráter biográfico de sua poesia e sua prosa, dedicando seu trabalho à “minha vozinha e também à minha bisavó, que dividiram comigo suas memórias e histórias de vida” (Nonato, 2017, p. 5). As memórias e histórias de vida de seus antepassados povoam sua obra, perfazendo de forma literária uma revisão de sua própria história, enunciada a partir de um lócus pantaneiro e de um corpo indígena. A voz do poeta fronteiriço, indígena, como é o caso da poetisa sul-mato-grossense, está imbricada no eu-lírico, de tal forma, que a imagem da capa do livro (da própria Gleycielli às margens do rio) é a que incorre à mente do leitor ao ler o poema Índia do Rio.

O terceiro e último aspecto que propomos na leitura do poema é justamente a voz do poeta colonizado, mas não calado. A propósito do uso da linguagem como forma de liberação do exílio, e para nossa reflexão, também consideraremos como liberação descolonial, Said (2003) fala sobre a forma com que reconsiderou a sua noção de escrita e linguagem:

[...] que até então eu havia tratado como se fossem animadas por um determinado texto ou tema – a história do romance, por exemplo, ou a ideia de narrativa como tema na prosa de ficção. O que passou a me preocupar foi como o tema se constituía, de que modo uma linguagem podia se formar – a escrita como uma construção de realidades que serviam instrumentalmente a um ou outro propósito. Tratava-se do mundo do poder e das representações, um mundo que passava a existir graças a uma série de decisões tomadas por escritores, políticos, filósofos para sugerir ou obscurecer uma realidade e, ao mesmo tempo, apagar as outras (Said, 2003, p. 310).

Para Said era necessário que os elementos negativos relacionados à sensibilidade do ser exilado, desenraizado, tais como a não-existência, a não-história, se tornassem visíveis, saindo do plano de uma angústia invisível, na interioridade do corpo e passando para um plano de sofrimento visível, sem que incorresse em representações erradas e negações. Em sua compreensão, o único elemento capaz de propiciar essa visibilidade seria a linguagem, mais propriamente, a escrita, não considerada dentro de aspectos temáticos (apenas), mas como instrumento simbólico de construção de realidades suprimidas, apagadas e silenciadas pelo próprio uso da linguagem com outros propósitos.

Em *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, Walter Benjamin (1994) afirma que “A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores” (p. 198). Acrescenta ainda que, as melhores histórias são aquelas que menos se distinguem das histórias contadas por esses narradores anônimos. Com essa alegação, Benjamin suscita uma série de possíveis associações entre narrativa, história e memória. No ato de narrar encontra-se a possibilidade de permitir ao sujeito a elaboração de uma identidade de si mesmo, sendo possível dizer que é a memória narrada a medida dessa identidade.

146

Ao assumir a linguagem poética não só como mero instrumento, mas como poder simbólico literário, a poetisa sul-mato-grossense pinta uma representação da paisagem da colonialidade vista de dentro, pelos sentidos, pela *aisthesis* do próprio indígena que sente, sofre e vive nessa condição colonial, mas que não se cala, não se deixa obliterar por ela, pois por meio da linguagem constrói, como diz Said (2003), realidades esquecidas, memórias apagadas, línguas não grafadas. Embora a mãe tenha desaprendido a linguagem dos ancestrais, o lamento Guató/Guaicuru permaneceu na memória residual do eu-lírico.

A lembrança da violência e do desamparo apontam, na memória salvaguardada, para a manifestação de um desprendimento da colonialidade, não como forma de apagamento, mas como recordação do ser e do corpo de antes: o conhecimento da nudez recoberta por penas azuis; da língua e dos lamentos dirigidos à deusa mulher de suas crenças; das maneiras de parir às margens do rio tendo apenas a natureza e o corpo como testemunhas. Em suma, a recordação de um tempo de liberdade ao qual se deseja retornar pelo desprendimento propiciado, simbólica e epistemologicamente, pelo uso da linguagem.

A poesia enquanto forma de liberação descolonial no poema *Índia do rio*, é um dos aspectos que permeia a obra de Nonato desde a publicação de *Índia do Rio* até a publicação do livro de contos *Vila Pequena: causos, contos e lorotas* (2017) no qual a autora em carta dirigida ao leitor diz:

Meus queridos...Há algo dentro de mim que pulsa como uma rajante corrente sanguínea, como o rio que corre sem pressa, mas sempre firme em direção ao fim. Há algo que escorre nos meus poros... Na saliva... No gozo do verso perfeito, e libera essa vontade louca de escrever (Nonato, 2017, p. 7).

O envolvimento físico e emocional, não se separa da razão que motiva as lutas, ao mesmo tempo em que não deve subestimá-las ou sobrepujá-las, não pode alienar-se delas, pois do mesmo corpo que provém a razão, provém a emoção. São os sentimentos e emoções que, para além da razão-argumento, nos motivam a ação, principalmente quando essa ação envolve riscos, quando é preciso mais do que um motivo racional para empreender a ação. As memórias do sofrimento estampadas nos retratos antigos dos avós, nas histórias compartilhadas, histórias de opressão, perseguição, luta e indignação, são o que mantém a chama dos sentimentos, emoções e afetos acesa para que a luta continue, para que os corpos não se prostrem e a voz do poeta indígena não se cale, mas construa realidades apagadas pelas diferenças coloniais e culturais do ser e do saber.

147

CONSIDERAÇÕES finais

Procuramos por meio desta breve leitura e apresentação da poesia de Gleycielli Nonato, elencar os três aspectos apresentados para uma pequena reflexão sobre linguagem, colonialidade, arte/poesia. Esta é apenas uma leitura introdutória em que trouxemos a literatura sul-mato-grossense, uma literatura de raízes indígenas, de temática “bugra”, para que a visada sobre a discussão teórica se inscrevesse por sobre a própria teoria demonstrando a capacidade de teorizar na fronteira e sobre a fronteira na qual vivemos.

Mais que valorizar a cultura local, procuramos inscrevê-la como parte de uma epistemologia outra como um conhecimento que se quer livre das amarras da modernidade, desprendendo-se sem, contudo, negá-la. Discutindo-a para desabrir sentidos velados, projetos ocultados, para que se possa colocar a imaginação da modernidade no lugar que lhe cabe: mano a mano com o lugar fronteiriço do pensamento.

A sociedade, a literatura, a língua, não prefiguram tão somente objetos de conhecimento, mas são agentes como sujeitos, porque não são manipuláveis como objetos estáticos e sem vida. Como conhecimentos e práticas sociais, o que se refere à literatura, à língua, à sociedade e suas relações, não poderá mais ser visto como passivo de análise e observação distanciada, apartada dos corpos e das geografias que as produzem e as praticam. O fato de a sociedade enunciativa dos discursos, produtora da literatura - seja ela uma literatura mais requintada nos moldes canônicos ou mais atrativa ao gosto popular - não estar envolvida diretamente com metodologias e teorias científicas não faz dela menos importante na produção do conhecimento.

Cabe ainda ressaltar que a construção literária dos poemas e contos de Nonato podem ser melhor explorados com o fim de propiciar uma reflexão mais aprofundada sobre linguagem, arte e estética descolonial. A literatura sul-mato-grossense de raízes indígenas, como é a de Gleycielli Nonato, tem muito a dizer sobre epistemologias fronteiriças, produção literária e intelectual na fronteira, língua e linguagem como meios de desabrir o passado e construir realidades sobrepujadas.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

GUATÓ, Gleycielli Nonato. **A revolução da Cati: em busca da semente da vida**. São Paulo: Plan International Brasil, 2024.

MIGNOLO, Walter D. Pensamento Liminal e diferença colonial. In: MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/ projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: editora UFMG, 2003, p. 79-129.

MIGNOLO, Walter D. “Aisthesis decolonial – Artículo de reflexión”. In: **CALLE14**, volume 4, número 4, janeiro - junho de 2010. Disponível em: <https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/c14/article/view/1224/1634>. Acesso em 07 de maio de 2024.

MIGNOLO, Walter D. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. **Revista de Filosofía**, v.30, número 74, p. 7-23, 2013.

- NONATO, Gleycielli. **Índia do Rio**. Coxim. Editora Siluri, 2012.
- NONATO, Gleycielli. **Vila Pequena: causos, contos e lorotas**. Campo Grande: Life Editora, 2017.
- PALERMO, Zulma. Una Violencia invisible: “la colonialidade del saber”. In: **Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales** – Universidad Nacional de Jujuy, núm. 38, p. 79-88, 2010. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/185/18516804005.pdf>. Acesso em 07 de maio de 2024.
- SAFATLE, Vladimir. É racional parar de argumentar. In: DUNKER, Christian et al. **Ética e pós-verdade**. Porto Alegre/São Paulo: Dublinense, 2017, p. 126-134.
- SAID, Edward. **Reflexões sobre exílio e outros ensaios**. São Paulo: Editora Schwarcz, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. O fim das descobertas imperiais. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006, p. 181-190.
- SANTOS, Boaventura de Souza e; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Souza e; MENESES, Maria Paula. (orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 9-19.

Artigo Recebido em: 27 de agosto de 2024.

Artigo Aprovado em: 12 de fevereiro de 2025.



**SILVIANO SANTIAGO E A LITERATURA COMPARADA HOJE: uma
teorização pós-colonial¹**

**SILVIANO SANTIAGO AND COMPARATIVE LITERATURE TODAY: A
Postcolonial Theorization**

**SILVIANO SANTIAGO Y LA LITERATURA COMPARADA HOY: Una
teorización poscolonial**

Edgar César Nolasco²

Resumo: O ensaio visa pensar na possível rubrica de uma Literatura comparada pós-colonial brasileira, tendo por estofo e fundamentação teórica a obra crítica do intelectual brasileiro Silviano Santiago. Para tanto, parte do conceito de “entre-lugar” (1971) do autor, passando pelos livros mais recentes como *Fisiologia da composição* (2020) e *O grande relógio* (2024). A fundamentação teórica a respeito do tema tratado encontra começo no ensaio “A literatura brasileira da perspectiva pós-colonial – um depoimento” (2014).

PALAVRAS-CHAVE: Silviano Santiago; Literatura comparada pós-colonial brasileira; “entre-lugar”; solidariedade.

¹ Este texto faz parte de uma pesquisa maior que o autor vem desenvolvendo no momento acerca da relação entre o intelectual Silviano Santiago e uma possível Literatura comparada pós-colonial brasileira.

² Edgar César Nolasco é docente titular da UFMS e coordenador do NECC: NÚCLEO DE ESTUDOS CULTURAIS COMPARADOS. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8180-585X>. Email: ecnolasco@uol.com.br.

Abstract: This essay aims to consider the possible rubric of a Brazilian postcolonial comparative literature, based on the critical work of Brazilian intellectual Silviano Santiago. To this end, it begins with the author's concept of "in-betweenness" (1971), encompassing more recent books such as *Physiology of Composition* (2020) and *The Big Clock* (2024). The theoretical foundation for the topic at hand begins with the essay "Brazilian Literature from a Postcolonial Perspective – A Testimony" (2014).

KEYWORDS: Silviano Santiago; Brazilian postcolonial comparative literature; "in-betweenness"; solidarity.

Resumen: Este ensayo busca considerar la posible rúbrica de una literatura comparada poscolonial brasileña, a partir de la obra crítica del intelectual brasileño Silviano Santiago. Para ello, parte del concepto de "intermediación" (1971) del autor, abarcando libros más recientes como *Fisiología de la Composición* (2020) y *El Gran Reloj* (2024). La base teórica del tema en cuestión se basa en el ensayo "Literatura brasileña desde una perspectiva poscolonial: un testimonio" (2014).

PALABRAS CLAVE: Silviano Santiago; literatura comparada poscolonial brasileña; "intermediación"; solidaridad.

Minha formação – isto é, tal como foi configurada no início deste depoimento – me fora proposta como iniciação ao começo da literatura brasileira no século 18. Como muitos, eu retomei o bastão de revezamento - para valer-me de metáfora cara a mestre Candido – das páginas da *Formação da literatura brasileira*. Para ir até à origem, eu tinha de abandonar o campo adjetivo em que a literatura nacional foi inserida e me adentrar por uma *literatura comparada também pós-colonial*. Para tal, tinha de levar em considerações o modo como encarava e vinha lendo, no contexto propriamente literário, o vírus colonial lusitano. Precisava constituir as bases de uma disciplina acadêmica que recusaria a adotar o centramento europeu – sua esplêndida e trágica tradição milenar – como forma de organizar e qualificar a produção literária nas metrópoles colonizadoras e sua disseminação inferior e desafortunada pelos países coloniais” (SANTIAGO. A literatura brasileira da perspectiva pós-colonial – um depoimento, p. 46.)

Silviano Santiago. A literatura brasileira da perspectiva pós-colonial, p. 46.

Valho-me da epígrafe de Silviano, e sobretudo da rubrica nela escrita de uma literatura comparada pós-colonial, para dizer que a teorização pós-colonial da qual o autor se vale para pensar em tal literatura comparada advém do pensamento pós-colonial indo-britânico cujos maiores expoentes no Ocidente podem ser Homi K. Bhabha, Edward W. Said e Gayatri C. Spivak. É escusado dizer que eles

devem muito ao pós-estruturalismo francês. Sua *influência* passa necessariamente por J. Derrida e a desconstrução, J. Lacan e a Psicanálise lacaniana e por M. Foucault e a questão do discurso. Além, claro, das próprias relações entre eles, a exemplo de Bhabha para com Said; Spivak para com Derrida. Assim, no bojo e no centro dessa discussão que compreende parte significativa do pensamento moderno, temos, no mínimo, um diálogo compósito entre o pós-colonialismo com o pós-estruturalismo e com o pós-modernismo. É, pois, desse corolário teórico conceitual que se instaura, por conseguinte, o lugar ou *entre-lugar* a partir do qual Silviano vai pensar em uma literatura comparada pós-colonial nos trópicos. Na verdade, mais especificamente temos Derrida e sua desconstrução de um lado, e de outro o contraponto advindo de Borges e a metáfora da *periferia* na base da (nova) fisiologia da composição/formação do intelectual Silviano Santiago. É a partir dessa junção, logo, e adiantando o estofado de nossa discussão, que vamos encontrar, na mais recente reflexão teórica do crítico, uma literatura comparada de base desconstrutora (que aqui será também de ordem pós-colonial) e uma articulação crítica assentada num *anacronismo criativo e periférico* (grifo meu). É escusado dizer que esta expressão do autor amarra e explica as duas pontas filosófica e periférica que passam a embasar o modo de pensar comparatista desconstrutor pós-colonial do crítico brasileiro.

153

Convém, nesse sentido, nos deter, mesmo que de forma um tanto breve, no que a maior estudiosa da obra de Silviano, a teórica brasileira Eneida Maria de Souza, ponderou, ao longo da vida, acerca da vasta produção do intelectual e amigo. Vou me valer aqui tão somente do último livro de Eneida intitulado de *Narrativa impuras* (2021), como recorte de minha leitura, e não por acaso vamos encontrar ali um capítulo, cujo nome “Silviano Santiago, autor de Derrida”³, já ilustra o cerne de nossa discussão. Considerando que vamos tratar da questão do *anacronismo criativo e periférico* somente depois, daí já estarmos justificando nossa volta ao texto de Eneida, interessa-nos por ora tão somente o lócus do *entre-lugar* enquanto uma estratégia teórica de leitura que agrega, digamos, o centro e a periferia, a desconstrução e a periferia, as semelhanças-e-diferenças, modernidade e a pós-colonialidade que, juntos, embasam o próprio lugar descentrado e ambivalente que caracteriza o pensamento crítico latino-americano de Silviano Santiago. Na esteira de Eneida, vemos que Silviano vai, ao longo da história do

³ SOUZA. Silviano Santiago, autor de Derrida, p. 217-234.

conceito de *entre-lugar* (1971), reinventando-o por meio de um diálogo desconstrutor periférico e atualizando-o enquanto ficcionalização teórica. Voltado para uma política deliberadamente pensada, persegue e visa a desconstruir, entre outros, os conceitos de *influência*, *cópia* e *originalidade*, cuja empreitada crítica, se de fato começou desde a época do *entre-lugar*, chega agora ao seu ápice com o ensaio em “andamento” de *O grande relógio*⁴, cuja leitura comparatista desconstrutora retoma retornando àquele ensaio amarrando as pontas de uma pegada ali comparatista e agora também pós-colonial. Nesse sentido, segundo Eneida, “consegue-se entender claramente um dos motivos de se pensar o entrelugar como diluidor de fronteiras rígidas entre temporalidades e espaçamentos culturais e refletir sobre o deslocamento como regra básica desse movimento. O deslocamento implica a saída de lugares fixos, da voz autoral e do culto da personalidade, com a intenção de romper a relação mimética com o outro e considerá-lo na condição de diferença, pelo gesto incompleto do suplemento.”⁵ Eneida trata na passagem de uma questão cara a Silviano, que é a do suplemento, na medida em que será por meio dessa prática de leitura, conforme mostraremos depois, que o autor vai diferenciar a prática de leitura de uma literatura comparada tradicional da prática que move uma leitura comparatista desconstrutora pós-colonial. E para ficarmos presos tão somente à questão do *entre-lugar*, adiantamos que é exatamente por meio do “entre” que se formula a lógica da *suplementariedade* comparatista desconstrutora pós-colonial. De alguma forma sempre se inscrevendo entre o centro e a periferia, entre Borges e Derrida, Silviano vai abrindo espaços “entres” para pensar na diferença, mesmo quando tenha de passar por “semelhante-e-diferente” (SILVIANO, 2024, p. 101), uma vez que será esse gesto suplementar que caracterizará sua leitura contrastiva desconstrutora. Ao pensar o *entre-lugar*, segundo Eneida, Silviano

Elege os precursores com a intenção de reforçar o lugar teórico *entre* e o insere na dimensão cultural como futura estratégia no combate à dependência. A presença de Borges, ao lado de Derrida, inscreve o pensamento do teórico na congruência de precursores os quais se caracterizam por um pensamento comum quanto à diluição de paradigmas temporais e asserções de ordem filosófica.⁶

⁴ SANTIAGO. *O grande relógio*: a que hora o mundo recomeça – Caderno em andamento.

⁵ SOUZA. Silviano Santiago, autor de Derrida, p. 219.

⁶ SOUZA. Silviano Santiago, autor de Derrida, p. 223.

Com base na leitura sempre pertinente de Eneida, se, por um lado, Silviano reforça o lugar teórico *entre* como estratégia no combate à dependência, por outro lado, vemos que propõe, de forma crescente e pensada estratégica e teoricamente, uma dilatação do conceito para caber nele, por exemplo, a visada pós-colonial que ele vem construindo por meio de uma metodologia comparatista desconstrutora. Na esteira da discussão feita por Eneida, podemos dizer que Silviano também é autor de Borges, na medida em que, por meio de sua ficcionalização teórica conceitual, reinventa o autor argentino. Transcrevo esta passagem de Silviano que ilustra a discussão evolutiva do conceito de *entre-lugar*:

Borges me deu a coragem do pensamento paradoxal quando estava preparando (ou estavam me preparando) para os caminhos da racionalidade francesa numa terra onde os lugares-comuns nos impelem para o irracional. Nunca fui vítima da lucidez racional da Europa como um novo Joaquim Nabuco, nem me deixei seduzir pelo espocar dos fogos de artifício ou pelas cores do carnaval nos trópicos. Fiquei com os dois e com a condição de viver e pensar os dois. Paradoxalmente. Nem o lugar-comum dos nacionalismos brabos, nem o lugar-fetichismo do aristocrata saber europeu. Lugar-comum e lugar-fetichismo imaginei o entre-lugar e a solidariedade latino-americana. Inventei o entre-lugar do discurso latino-americano que já tinha sido inaugurado pelos nossos melhores escritores.⁷

Refiro-me a uma evolução do conceito porque, valendo-me do que Silviano mesmo vai chamar depois de *anacronismo criativo e periférico*, quero entender que o autor ao *reler* Borges acaba reinventando o próprio conceito, quase trinta anos depois (e vida afora). Eneida, por sua vez, enquanto leitora crítica do conceito e da obra do autor e amigo, não deixa também, por conseguinte, de assumir a autoria conceitual *suplementando* teorias e leituras. E, no bojo dessa discussão, por mais que eu não queira tratar da questão do *anacronismo* neste momento de minha reflexão, sou levado a reconhecer e dizer que é de modo anacrônico que me sobra ler Silviano, Eneida e, por extensão, Borges e Derrida. Ainda da passagem, sobressaem três questões para as quais quero chamar a atenção. Para isso, transcrevo sua parte final: “Fiquei com os dois e com a condição de viver e pensar os dois. Paradoxalmente. Nem o lugar-comum dos nacionalismos brabos, nem o lugar-fetichismo do aristocrata saber europeu. Lugar-comum e lugar-fetichismo imaginei o entre-lugar e a solidariedade latino-americana. Inventei o entre-lugar do discurso latino-americano que já tinha sido inaugurado

⁷ *Apud* SOUZA. Silviano Santiago, autor de Derrida, p. 223.

pelos nossos melhores escritores.” Paradoxalmente, Silviano, entre os dois gestos, escolheu (optou) a condição de viver e pensar os dois. Queremos ver que se inscreveu aí, em parte, o esboço da origem do traço biográfico do intelectual, o que somente muito recentemente ele vai nominar de grafias-de-vida.⁸ O *entre-lugar* como a rasura do lugar biográfico e teórico do pensador. “Entre” esse atravessado, por sua vez, por um sentimento de (ou instrumento *a lá* Borges) solidariedade que, por conseguinte, vai agregar toda a América Latina, e cujo sentimento de pertença pode estar no que Silviano passa a chamar de *Literatura comparada desconstrutora pós-colonial*. Temos aí, então, um primeiro tópico que deve estar nesse ato (ou opção) de *comparar para desconparar* levado a cabo pelo autor. E o fato de ele dizer que inventou um conceito que já havia sido inventado pontua o trabalho de *ficcionalização da teoria*, o que, além de esboçar outro tópico dessa literatura, reforça a importância do conceito de *anacronismo criativo e periférico*⁹ que vem sendo trabalhado pelo autor solidariamente. (Como já dito, vamos tratar especificamente desse conceito somente quando nos determos no livro *Fisiologia da composição*)

Se, por um lado, Silviano é autor de Borges, como já dito, por outro, não deixa de ser autor de Derrida, para faz jus ao título e ao texto de Eneida. No mesmo texto, Eneida se pergunta: “Silviano, autor de Deleuze e Guattari?”¹⁰ Enfim, é em meio a esses *entre-lugares* desconstrutores e rizomáticos, em que ocorre uma mudança espiralada de autorias e em cujo gesto teórico e filosófico

⁸ SANTIAGO. *Fisiologia da composição* (2020). “[...] pretendo expor a *relação homológica* que se deixa surpreender e se expõe na análise contrastiva entre grafia-de-vida (evito *biografia* por ser vocábulo semântico carregado; opto por neologismo, grafia-de-vida, de valor neutro) e composição artística, levando em conta a série gênero literário. Etimologicamente, *homologia* significa a lógica nas relações (entre objetos) semelhantes. Grafia-de-vida e composição artística serão tomados como organismos, vivos e interdependentes; no entanto, semelhantes nos respectivos processos de invenção e nas respectivas organizações internas.” (SANTIAGO, 2020, p. 14-15)

⁹ Ver SANTIAGO. *Fisiologia da composição*. “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)

¹⁰ SOUZA. Silviano Santiago, autor de Derrida, p. 225.

solidariamente os amigos intelectuais se reconhecem anacronicamente, que Eneida aventa a presença dos estudos pós-coloniais. Cito a autora: “curiosamente, a filosofia francesa de décadas anteriores, culpada pelo descaso de teóricos brasileiros com os nacionalismos tropicais, permanece atual, motivando o acréscimo de associações a serem feitas com a diluição do tempo contínuo para a compreensão das reviravoltas pós-coloniais.”¹¹ Esse, bem entendido, pelo menos não foi o caso do pensador Silviano Santiago que, pelo menos desde a década de 70 no Brasil, foi e continua sendo coerente com a política filosófica e teórica da desconstrução derridaiana. Podemos reconhecer que está subentendido na passagem de Eneida a guinada que Silviano vinha fazendo com relação a uma literatura comparada desconstrutora pós-colonial. Nesse sentido, vejamos o que Eneida afirma enfaticamente:

Não resta dúvida de que os estudos de literatura comparada e de crítica cultural dos últimos quarenta anos são devedores da contribuição inestimável de um grupo de intérpretes interessados em reverter posições colonialistas e em repensar os impasses e equívocos da situação pós-colonialista em termos políticos e como resultado da desconstrução derridiana.¹²

É senso-comum em se tratando de Brasil que o intelectual Silviano Santiago foi e continua sendo um dos intérpretes que pensaram no sentido de desfazer as ideias binárias e coloniais que grassaram por aqui, inclusive na própria teoria e modo de pensar no país. Todavia, o que queremos pontuar aqui, com relação ao pensamento de Silviano, vai para além do que reconhece Eneida, na medida em que o que estamos querendo dizer é que o crítico, com o seu modo de pensar e de fazer teoria, acaba por esboçar uma leitura comparatista cuja prática é de ordem pós-colonial, e num crescendo desde o ensaio do *Entre-lugar*. Paradoxal e comparativamente, Silviano esboça uma prática da *suplementariedade* por meio da qual ele assume os *entre-lugares* filosóficos e teóricos de seus comparsas (Borges, Derrida, Deleuze, Piglia) e, ao agir conscientemente, assume um outro *entre-lugar* a partir do qual ele pode pensar pós-colonialmente a literatura nacional brasileira e a disciplina de literatura comparada ainda não pensada devidamente (comparativamente) por esse viés. *Grosso modo*, tal literatura foi

¹¹ SOUZA. Silviano Santiago, autor de Derrida, p. 225.

¹² SOUZA. Silviano Santiago, Autor de Derrida, p. 227.

pensada e muito bem pensada, até então, por meio dos postulados teóricos da boa literatura comparada tradicional europeia.

Por meio de um gesto crítico anacrônico, e num crescendo desde o ensaio do *entre-lugar*, Silviano vai ocupando os *entres* de seus amigos teóricos, mas tal gesto também vai se tornando possível graças à *suplementariedade* de ficcionalidade que ele passa a agregar ao próprio conceito de *entre-lugar*. Nesse sentido, seu texto “ficção teórica”, presente no livro *Aos sábados, pela manhã* (2013), mostra de forma exemplar. É ali, aliás, que ele afirma, a lá Borges, que “a teoria é o entre-lugar ficcional que reposiciona as imagens do Novo Mundo no Ocidente e as deste nas Américas. Os trópicos não são tristes. Tornaram-se ¹³tristes.”¹⁴ Paradigmaticamente, a passagem torna-se mais relevante ainda, no cerne da discussão aqui proposta, quando podemos entrever a partir dela uma abertura comparatista pós-colonial na medida que o jogo metafórico suplementar empreendido por Silviano desbarata o olhar ocidental (e respectivo colonizador), por meio de uma teoria ficcional. Dentro dessa lógica, o gesto anacrônico permite uma inversão da lógica do pensamento Ocidental nos trópicos e a inserção de *entre-lugares* outros lá a partir daqui dos trópicos. A política teórica ficcionalizante do *entre-lugar* tropicalista permite que se desfça a paisagem de tristeza e abandono que grassou aqui por conta do olhar impregnado do estrangeiro. O que é preciso ser dito aqui, tento a passagem ainda como estof, é que por meio de um *entre-lugar* teórico ficcional anacrônico Silviano *reposiciona* o lugar do Terceiro-Mundo (Brasil e América Latina) num *terceiro espaço* outro ainda não aferido pelo Primeiro Mundo colonizador europeu. Nesse caso, como mostraremos depois, a prática da suplementariedade ficcionaliza anacronicamente o conceito de *entre-lugar*. Parafraseando Eneida no ensaio aqui citado, vemos que por meio de tal prática de reposicionar teorias, conceitos e comparsas de pensamento filosófico e teórico, Silviano, ao desestabilizar o modo de pensar europeu, elabora e propõe um método comparatista pós-colonial desconstrutor e, por conseguinte, um novo estilo de leitura assentado no que ele mesmo nomina de “anacronismo criativo e periférico”. Segundo Eneida, ao agir assim, Silviano “desloca a arte hegemônica representada pelo Ocidente clássico para o Novo

¹³ Sobre o conceito de Terceiro Espaço ver BHABHA, *O local da cultura* (1998).

¹⁴ SANTIAGO. Ficção teórica, p.

Mundo, por meio da ideia de sobrevivência das formas.”¹⁵ Ou seja, por meio de uma ficção teórica, ele reescreve e reinventa uma leitura-escritura crítica de base desconstrutora, periférica e pós-colonial. Tal leitura, por sua vez, se por um lado torna-se condição *sine qua non* para todo intelectual periférico, por outro, também obriga o intelectual do centro a rever seus postulados teóricos e a reler, como se fosse pela primeira vez, a lição imposta pelo intelectual da periferia do mundo Ocidental. Entre lá e cá, entre Derrida e Borges a exemplos, o pensador brasileiro se torna autor de todos eles, valendo-se de uma prática teórica-ficcional anacrônica criativa e periférica. Paradoxalmente, podemos dizer que Silviano se vale de um processo de enxertia de modos de pensar e se apossa, como grileiro crítico periférico desconstrutor que sempre fora, dos *entre-lugares* críticos tanto europeus (Derrida) quanto dos latinos (Borges). Nesse lugar de *entre-lugares* estaria a base do projeto pós-colonial do autor, e cuja ressonância maior ecoa em seu discurso crítico comparatista, como intentamos mostrar.

Nessa política de uma anacronia autoral que, em se tratando do *entre-lugar* de Silviano, remonta ao conto “Pierre Menard, Autor do Quixote” (1941), de Jorge Luis Borges, e ao próprio texto de Silviano “Eça, Autor de *Madame Bovary*” (1970), vamos encontrar uma construção teórica conceitual que amalgama rasurando autorias e outras epistemologias, a exemplo da pós-colonial. Nessa direção é sumamente oportuna a construção compósita à qual Eneida se refere quando menciona o conceito: “ao conceito de ‘entrelugar’ se justapõe o de *intervalo*, montagem que aproxima e separa as imagens postas em confronto, formando uma construção compósita feita de associações, deslocamentos e distorções.”¹⁶ É a partir desse jogo de *entre-lugares* em que autorias se des-fazem e epistemologias se descentram em torno de um conceito e de um não-lugar que Eneida adverte que “um dos motivos de se pensar o entrelugar como diluidor de fronteiras rígidas entre temporalidades e espaçamentos culturais e refletir sobre o deslocamento como regra básica desse movimento. O deslocamento implica a *saída de lugares fixos*, da voz autoral e do culto da personalidade, com a intenção de romper a relação mimética com o outro e considerá-lo na condição de diferença, pelo gesto incompleto do suplemento.”¹⁷ Chamo a atenção para a

¹⁵ SOUZA. Silviano Santiago, autor de Derrida, p. 230.

¹⁶ SOUZA. Ficções impuras, p. 215. grifo meu

¹⁷ SOUZA. Silviano Santiago, Autor de Derrida, p. 219. grifo meu

passagem de Eneida porque quero entender que a *saída dos lugares fixos* demandada pela política conceitual e epistemológica do *entre-lugar* não abre mão de se constituir *a partir de um lugar*. Nesse sentido, o *entre-lugar* de Silviano amalgama outras epistemologias advindas tanto de dentro (DERRIDA, a exemplo) quanto de fora (BORGES). E, ao agir assim, tal prática epistemológica rasura, por exemplo, a epistemologia hegemônica moderna quando se abre para um diálogo crítico com a pós-colonialidade indo-britânica (BHABHA). E é nessa direção que quero pensar o conceito de *entre-lugar* aqui, a partir do descentramento autoral anacrônico proposto pelo próprio Silviano. Retomo, assim, o texto de Eneida “Silviano Santiago, autor de Derrida”, por entender que desde o título ilustra o que quero tratar agora. Se no decorrer de seu texto Eneida diz ou alude que Silviano, além de ser autor de Derrida, seria autor de Borges, Deleuze e Guattari, de Piglia e vice-versa (anacronicamente, bem entendido), por conseguinte, deixa entreaberto corroborando a possibilidade para que eu, no bojo desta discussão, enquanto leitor de Eneida e do conceito de Silviano, constate à la Eneida que Silviano Santiago também é autor de Homi K. Bhabha. Assim, para adentrar pela porta da frente o texto “A literatura brasileira da perspectiva pós-colonial – um depoimento”, resta dizer acerca desta aproximação autoral e agora pós-colonial que o conceito de *entre-lugar* de Silviano vai ao encontro dos *locais da cultura* de Bhabha na medida em que em ambos os casos os lugares ou *entre-lugares* são localizados no espaço. Como se carecesse de respaldo a aproximação que ensejo aqui entre os dois intelectuais e respectiva epistemologia pós-colonial, menciono três comentários críticos acerca do próprio Silviano que sinalizam tal relação entre ambos. O primeiro comentário é de Renato Cordeiro Gomes, presente no texto *Cosmopolitismos*, quando o autor aproxima o conceito de Terceiro Espaço do de *Entre-lugar*. Renato transcreve esta passagem de Bhabha: “a temporalidade não sincrônica das culturas nacional e global abre um espaço cultural – um terceiro espaço – onde a negociação das diferenças incomensuráveis cria uma tensão peculiar às existências fronteiriças”¹⁸, para reiterar na sequência que “esta concepção está bem próxima do conceito de ‘entre-lugar’ formuladp por Silviano Santiago, no ensaio ‘O entre-lugar do discurso latino-americano’, quando, motivado pelas teorias da dependência, procura uma metodologia para ler

¹⁸ GOMES. *Cosmopolitismos*, p. p. 708.

o lugar de transgressão das literaturas produzidas nos trópicos.”¹⁹ A coerência crítica já pontuada por Renato na passagem, tanto quanto à aproximação entre Silviano e Bhabha, quanto entre os conceitos de *Entre-lugar* e Terceiro Espaço, não apenas sinalizam a importância entre os intelectuais, como também já se vê esboçado na passagem de Renato o que mais tarde o próprio Silviano nomina de *anacronismo criativo e periférico*. Chamo a atenção para isso porque quero pensar que a política de uma teorização de ordem pós-colonial comparatista já vinha se esboçando em Silviano desde o conceito de *Entre-lugar*. Ainda na mesma passagem, Renato observa que o conceito fora deliberadamente criado por Silviano em busca de uma *metodologia para ler o lugar de transgressão das literaturas produzidas nos trópicos*, e podemos constatar, agora, que se o conceito originou-se atravessado por uma busca metodológica, de lá para cá, como mostram os últimos livros do autor, essa questão de ordem metodológica tornou-se uma constante na discussão teórica proposta pelo crítico, o que não deixa de sinalizar uma leitura comparatista desconstrutora da própria disciplina de Literatura comparada mas, num crescendo, de base cada vez mais pós-colonial. Esta outra passagem do texto de Renato é digna de transcrição aqui, dado que ela sela a aproximação epistemológica entre Silviano e Bhabha:

Neste terceiro espaço, neste ‘entre-lugar’, espaço liminar de significação, marcado por tensões entre diferenças culturais, as mais criativas formas de identidade cultural, para além das noções de pureza e de originalidade, são produzidas nas ‘margens entre’ (*in-between*) formas de diferença, nas interseções e transposições através das esferas de classe, gênero, raça, nação, geração, localização. Tanto Bhabha quanto Silviano sublinham processo ambivalente de cisão e hibridização que, diferente de assimilação, marca a identificação com a diferença da cultura, e pressupõe o ultrapassamento do local como forma pura, limitado por fronteiras.²⁰

A passagem evidencia que Renato, ao ler Silviano, lê ao mesmo tempo Bhabha. Vale-se, e a passagem deixa entrever, de conceitos como diferença cultural, além do de Terceiro Espaço, hibridização, ambivalência e descentramento, e, talvez mais à la Silviano que à la Bhabha, acaba por cosmopolitizar o local (ou locais). Renato apenas não menciona, também como já fizera Eneida, o *entre-lugar* de Bhabha. Faz-se interessante observar que quando Renato nomina de *espaço*

¹⁹ GOMES. Cosmopolitismos, p. 708.

²⁰ GOMES. Cosmopolitismos, p. 709.

liminar tanto o Terceiro Espaço quanto o *entre-lugar*, ele está reiterando tratar-se de *espaço fronteiro*. Por fim, aludindo uma vez mais à passagem de Renato, queremos entender que, quando ele diz que a partir do *entre-lugar* (espaço) se produz nas margens-entre *formas de diferença*, se formula aí também a diferença pós-colonial que atravessa o pensamento de ambos os intelectuais aqui tratados. Enfim, a discussão problematizadora feita por Renato vai nos ajudar, depois, a aproximar ainda mais não apenas os referidos intelectuais, como também os seus respectivos *entre-lugares*.

O segundo comentário é de Denilson Lopes e se encontra em seu texto oportunamente intitulado de “Do ‘entre-lugar’ ao transcultural”. Denilson escolhe e persegue o conceito de *entre-lugar*, detendo-se em seu sentido e enquanto palavra, até aproximá-lo de uma paisagem transcultural não esboçada. Nesse sentido, vale transcrever o parágrafo inicial de seu texto: “palavras nascem. Palavras morrem. Palavras são esquecidas, se multiplicam, geram outras palavras. Entre tantas, escolho uma para lembrar, sem monumentalizar, mas para gerar um futuro. Escolho a mais lembrada, palavra-matriz: o ‘entre-lugar’”.²¹ Assim, considerando que a palavra *Entre-lugar* gera teorização e cria, por conseguinte, conceituações outras, vejamos, agora, o modo como Denilson aproxima Silviano de Bhabha e vice-versa, uma vez que, para Denilson, Silviano se apresenta menos como um teórico e mais como um crítico-leitor (ou leitor-crítico) “que segue os conceitos à medida que os próprios textos os solicitam, fazendo da conversação atitude existencial, mais do que intelectual”²²:

Não só Eça de Queirós pode ser autor de *Madame Bovary*, mas podemos ler Homi Bhabha a partir de Silviano Santiago, identificando não só um “entre-lugar”, mas entre-tempos onde narrativas e contranarrativas de nação emergem.²³

A passagem de Denilson de alguma forma metaforiza e consigna a proposta de trabalho aqui buscada, por trazer a questão de reversão autoral e da aproximação conceitual que, por sua vez, ressoa uma epistemologia de ordem pós-colonial comum entre ambos os críticos. Por conseguinte, ler Bhabha a partir de Silviano é correlato a ler o *entre-lugar* do primeiro *suplementado* pelo *entre-lugar* do

²¹ LOPES. Do “entre-lugar” ao transcultural, p. 415.

²² LOPES. Do “entre-lugar” ao transcultural, p. 419.

²³ LOPES. Do “entre-lugar” ao transcultural, p. 419.

segundo, e sem descartar a política do anacronismo criativo e periférico proposto pelo brasileiro. (Aqui já se esboça a ideia aventada que move esta discussão inicial de que *Silviano é autor de Bhabha*.) A meu ver, esta segunda passagem de Denilson pontua a aproximação entre os dois, na medida em que, se, para Denilson, o *entre-lugar não é um não-lugar*, para Bhabha, por conseguinte, uma fronteira (os locais da cultura) se torna *o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente*:

O entre-lugar não é uma abstração, um não lugar, mas uma outra construção de territórios e formas de pertencimento, não simplesmente “uma inversão de posições” no quadro internacional, mas um questionamento desta hierarquia, a partir da antropofagia cultural, da traição da memória e da noção de corte radical, embasadas teoricamente no simulacro e na diferença, a fim de propor outra forma de pensar o social e o histórico, diferente das críticas marcadas por uma filosofia da representação.²⁴

O conceito do *entre-lugar*, que *a priori* se situa nem dentro nem fora de uma relação intervalar que caracteriza o mundo ocidental moderno e seu respectivo pensamento, enquanto uma outra construção de territórios e formas de pertencimento, permite se inscrever como uma epistemologia de ordem pós-colonial cuja política desconstrutora questiona e desfaz a hierarquia do conhecimento, do saber e da Teoria hegemônicos, por estar embasado, entre outras, na diferença pós-colonial. Ainda preso ao texto de Denilson, quero pontuar outros momentos do autor que vêm ao encontro do que aqui postulamos tratar ao longo deste texto. E, se, por um lado, tais observações pontuais escapam da relação entre Silviano e Bhabha, por outro, voltam-se para uma compreensão acerca do conceito de *entre-lugar* como trabalho por Silviano, deixando para me deter na relação entre os dois mais adiante (os dois intelectuais e seus respectivos *entre-lugares*). Ao discutir acerca da posição do intelectual Silviano Santiago e seu respectivo conceito, Denilson observa, entre outros pontos, que Silviano (e seu *entre-lugar*) transitam por *perspectivas teóricas* outras. E aqui entre tais perspectivas teóricas outras queremos, obviamente, chamar a atenção para a perspectiva pós-colonial, na medida em que tal perspectiva a seu modo atravessa a direção para a qual converge a discussão teórica envolta ao conceito em questão. É no bojo dessa mesma discussão que Denilson vai reiterar o que, aliás, já dissera antes, de que o conceito de *entre-lugar* é *espaço concreto e material*. Grifo a

²⁴ LOPES. Do “entre-lugar” ao transcultural, p. 418.

afirmação porque, se não vamos encontrar tal afirmação com tal ênfase nem em Eneida e nem em Renato, como já mostramos, o mesmo não acontece com o texto que vem a seguir aqui. Na sequência, e de alguma forma como desdobramento do que dissera antes, Denilson diz, muito coerentemente inclusive, que o modo de ler Silviano talvez seja o de ler “ler entre”, por possibilitar aproximações e desdobramentos, o que reforçaria, por sua vez, uma prática de “solidariedade” que atravessa a proposta do diálogo cultural a partir do conceito de *entre-lugar* e que encontra respaldo também na proposta política e teórica pós-colonial defendida por Homi Bhabha, como mostraremos depois. Aliás, abrindo um parêntese, devemos dizer agora que a prática de uma “solidariedade” pode ser um critério judicativo para a literatura comparada desconstrutora pós-colonial defendida por Silviano e que encontra respaldo na epistemologia partilhada pela pós-colonialidade. E ainda na esteira do defendido por Denilson, reiteramos que o conceito de *entre-lugar*, além de ser uma “paisagem transcultural (LOPES), é a porta, em nosso caso, de entrada para uma relação entre a América Latina (incluindo o Brasil) e a proposta epistemológica defendida pela pós-colonialidade, desde que se tome o *entre-lugar* como a *resposta teórica*, ou uma “estratégia de resistência que incorpora o global e o local, que busca solidariedades transnacionais através do comparativismo – para apreender nosso hibridismo -, fruto de quebras de fronteiras culturais.”²⁵ Tomar o *entre-lugar* como uma resposta teórica, ou uma estratégia para pensar na diferença pós-colonial (entre outras) é, de nosso ponto de vista crítico, o rumo que o conceito proposto por Silviano alhures vem tomando a partir de suas últimas produções teóricas, a exemplo dos livros *Fisiologia da composição*, de 2020, e *O grande relógio*, de 2024.

164

Chegamos, assim, ao terceiro e último comentário crítico que se circunscreve no mesmo diapasão de aproximação entre Silviano e Bhabha. Refiro-me ao texto “Sinal dos tempos: anacronismo e atualidade de *Uma literatura nos trópicos*” de autoria de André Botelho. Vou direto ao ponto e transcrevo a passagem que, apesar de um tanto extensa, contempla de forma precisa os nossos interesses neste momento:

Formulada no ensaio *O entre-lugar da literatura latino-americana* (o autor fala da categoria do “entre-lugar”), publicado em inglês, em 1971, o conceito forjado por

²⁵ LOPES. Do “entre-lugar” ao transcultural, p. 422.

Silviano Santiago é pioneiro em relação a outros usos posteriores, como em *The location of culture*, de 1994, de Homi Bhabha. E, até por isso, vale registrar os diálogos desse crítico mineiro feito do mundo com Jacques Derrida (*Escritura e diferença*) e Michel Foucault (*Arqueologia do saber*), por exemplo, e sua “reescritura” no contexto intelectual pós-colonial. Sabemos que o chamado discurso pós-colonial não constitui nenhuma unidade, ainda que seja possível entrever em suas diferentes vertentes um esforço comum de produção de referências epistemológicas críticas às concepções dominantes e eurocêntricas de “modernidade”.²⁶

Afora as várias questões importantes que atravessam a passagem de André, quero chamar a atenção, mais uma vez, apenas para a relação possível e anunciada entre Silviano e Bhabha e seus respectivos conceitos de *entre-lugares*. Todavia, não posso deixar de chamar a atenção também para a constatação, feita pelo autor, quanto ao fato de a categoria de *entre-lugar* de Silviano ser hoje “sem dúvida a mais influente empregada no vasto campo dos estudos culturais em escala internacional.”²⁷ Mas o mais curioso, de meu ponto de vista, é que André não descarta a possibilidade de que Bhabha, enquanto um culturalista, ou melhor, um pós-colonialista, teria lido e se, digamos, *apropriado* do conceito do pensador brasileiro, na medida em que “Silviano Santiago é pioneiro em relação a outros usos posteriores”, como constata André na passagem. Mas de tudo e por tudo da passagem de André, o que mais atende ao que busco aqui seria quando ele afirma que *o chamado discurso pós-colonial não constitui nenhuma unidade, ainda que seja possível entrever nele um esforço comum para produzir epistemologias críticas às concepções dominantes e eurocêntricas de modernidade*, porque, ressaltadas as pouquíssimas diferenças que possa haver, seria esse, *grosso modo*, o vórtice de inclinação pelo qual passa o conceito de *entre-lugar* proposto por Silviano (no caso da leitura que move este texto, em um diálogo crescente e aproximativo da epistemologia pós-colonialista). Nessa direção, então, endossa ainda nossa proposição de leitura teorizadora quando vemos que André, ao afirmar que o conceito de *entre-lugar* desestabiliza as categorias de tempo e espaço e aponta para a “diferença”, reitera que “falar de ‘entre-lugar’ implica considerar um lugar um lugar concreto e específico, e não um mero lugar de

²⁶ BOTELHO. Sinal dos tempos: anacronismo e atualidade de *Uma literatura nos trópicos*, p. 365.

²⁷ BOTELHO. Sinal dos tempos: anacronismo e atualidade de *Uma literatura nos trópicos*, p. 364.

passagem, ou um ‘não lugar’”.²⁸ Chamo a atenção, primeiro, para a questão da desestabilização do tempo, não apenas por ser esta uma das preocupações desenvolvidas por André ao longo de seu texto, mas porque mais adiante vamos nos deter no *anacronismo criativo e periférico* de Silviano como já dito, e cujo anacronismo, como deixa entrever o texto de André, aparece sempre envolto ao conceito de *entre-lugar* de Silviano; e segundo porque queremos pensar que a “diferença” aludida pelo autor pode ser, sim, a diferença colonial também presente e sumamente importante para uma discussão de ordem pós-colonial. E um terceiro ponto seria o endosso afirmativo de que o conceito de entre-lugar não seria nunca um não lugar, o que, da perspectiva que partilhamos aqui, reforça a aproximação entre o conceito de Silviano e a lócus teórico no qual se assenta a teoria pós-colonial no mundo. Um corolário teórico que fecharia tal aproximação seria a constatação dada por André de que “o ‘entre-lugar’ é também um lugar *a partir* do qual se fala, e não apenas *sobre* o qual se pode dizer algo.”²⁹ Se, por um lado, essa afirmação de André encontra respaldo direto na perspectiva de ordem descolonial, reiteramos que a mesma serve feito uma luva para o pensamento pós-colonial na medida em que este pensamento não abre mão de *desconstruir* o projeto da modernidade de dentro dela mesma mas assentado em perspectiva epistemológica própria. Como dito, mais para a frente retomaremos o texto de André quando formos tratar da questão do *anacronismo* em Silviano. Assim, terminado nosso périplo em torno dos três comentários críticos eleitos por nós, volto-me a me deter na questão envolta à afirmação de que *Silviano Santiago é autor de Homi Bhabha*. Espero, todavia, que as três passagens-comentários tenham servido, cada uma a seu modo, para o endosso do que aqui se busca.

Em uma visada anacrônica, Silviano é autor de Bhabha porque, inicialmente, ressaltadas as diferenças que possa haver diante das aproximações que os une, como por exemplo a perspectiva do *entre-lugar* de ambos, e cuja perspectiva se assenta em *lóci* das culturas e suas respectivas diferenças, a começar, nesse caso, pela diferença pós-colonial. Metaforicamente, o *entre-lugar* do brasileiro lembra o *lugar intersticial*, o *terceiro espaço* e a *fronteira* enquanto movimento e descentramento epistemológico trabalhados por Bhabha em seu livro

²⁸ BOTELHO. Sinal dos tempos: anacronismo e atualidade de *Uma literatura nos trópicos*, p. 366.

²⁹ BOTELHO. Sinal dos tempos: anacronismo e atualidade de *Uma literatura nos trópicos*, p. 366. Grifos meus

O local da cultura (2003). Considerando que nosso propósito aqui é mostrar que *Silviano é autor de Bhabha* – em que cujos entre locais, entre-lugares criativos, periféricos, culturais e pós-coloniais se inscreve a política do pôs (*pós-modernismo, pós-colonialismo, pós-feminismo*) que visa *desconstruir* o discurso colonial imperial europeu da Modernidade – passo a deter-me tão somente no texto de Bhabha com o objetivo de destacar passagens que vão ao encontro do postulado e defendido por Silviano e que estariam em diálogo direto com o seu respectivo conceito de *entre-lugar*.

Assim, começo pelo texto introdutório oportunamente intitulado de “Locais da cultura” de *O Local da cultura*, no qual Bhabha se vale de uma epígrafe advinda de Heidegger em que se lê que “uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual *algo começa a se fazer presente*.”³⁰ Vemos esboçar-se aí os respectivos conceitos de ambos os autores, ou seja, tanto de Bhabha quanto de Silviano, na medida em que as vidas humanas todas se encontrariam nessa condição de fronteiridade, ou *entre-lugar*, a partir de onde todos sobrevivem no mundo atual. Ou seja, *entre-lugares* fronteiriços ou na fronteira, ou talvez como prefira Silviano Santiago, na periferia, a partir dos quais ou do qual vivemos ou nos encontramos todos em condição de *fronteiridade* em um tempo rasurado por um presente atemporal e por isso mesmo anacrônico. No bojo da discussão aqui feita, deve salientar que os *locais da cultura* são correlatos aos *entre-lugares* dos autores, até porque tais lugares são sempre materiais e geohistóricos. Na perspectiva pós-colonial em que se encontra a visada teórica dos autores o que se deve privilegiar sempre são aqueles momentos nos quais ou a partir se articulam as diferenças coloniais, porque “tais entre-lugares fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação - singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade.”³¹ Desenham-se aí os (enquanto a partir deles) *interstícios* para Bhabha ou o *entre-lugar* para Silviano, a partir dos quais se negociam valores e diferenças e sujeitos outros são alcançados a partir de seus respectivos locais da cultura ou *entre-lugares* por onde transitam as diferenças. Para a política dos *entre-lugares* a representação da diferença pós-colonial não deve ser lida como

³⁰ Apud BHABHA. *O local da cultura*, p. 19. Grifo do autor

³¹ BHABHA. *O local da cultura*, p. 20.

um mero reflexo de traços culturais ou étnicos como previamente estabelecidos e inscritos na lápide fixa da tradição. Até porque a prática do “ler entre”, como mencionada antes, não permitiria. Endossa isso quando lemos em Bhabha que na negociação efetuada a partir da diferença, “o ‘direito’ de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão ‘na minoria.’”. A saída dá-se porque, por meio de uma reencenação anacrônica do passado, os *entre-lugares* embaralham as temporalidades culturais, espaciais e conceituais e reinventam a própria tradição.

Na esteira do texto de Bhabha, outra questão de ordem conceitual que pontua a aproximação entre os intelectuais dos *entre-lugares* é a da *solidariedade*, tomando essa não enquanto um conceito da pós-colonialidade mas como uma prática decorrente da teorização pós-colonial e que encontraria respaldo na prática comparatista de uma literatura comparada desconstrutora pós-colonial como queremos entrever a partir do postulado por Silviano Santiago. Tanto Bhabha quanto Silviano vão tratar da *solidariedade* enquanto uma categoria advinda da perspectiva intersticial ou do *entre-lugar*. Ainda arrolaria a ela outras categorias, para depois pensar melhor acerca da comparada desconstrutora pós-colonial, como a de *compartilhamento, hospitalidade, humanidade, experivivência, convivialidade, comunidade e suplementariedade*³². Mas por ora vejamos alguns casos em que os autores trazem a questão da *solidariedade* em sua discussão crítica, além de alguns estudiosos da obra de Silviano que não deixaram a palavra passar ilesa. De Bhabha, pontuo dois momentos em que ele trata do termo. No primeiro, lê se que “o acesso ao poder político e o crescimento da causa multiculturalista vêm da colocação de *questões de solidariedade e comunidade em uma perspectiva intersticial*.”³³ Desta passagem, quero chamar a atenção para o fato de que tanto a *solidariedade* quanto a *comunidade* inscrevem-se em perspectiva intersticial, o que equivale ao mesmo que *entre-lugar*, ou seja, seria dessa perspectiva, ou *entre-lugar* ou lugar que se formula uma ação, ou modo de pensar cuja base seria de ordem pós-colonial. O outro momento em que Bhabha

³² Categorias ou conceitos esses que também podem fazer parte de uma Literatura de ordem descolonial. Sobre isso, ver o nosso *Literatura comparada descolonial* (2025).

³³ BHABHA. *O local da cultura*, p. 21.

trata da categoria sintetiza de forma mais precisa uma discussão teórica de base pós-colonialista que atravessa o livro dele como um todo. Afirma o autor que “é vivendo na fronteira da história e da língua, nos limites de raça e gênero, que estamos em posição de traduzir as diferenças entre eles, numa espécie de solidariedade.”³⁴ Vivendo na fronteira da história e da língua, ou na periferia do mundo, a partir desse lugar em que se situa o povo na dispersão, Bhabha esboça um gesto de tradução solidária e fragmentária de natureza mas que, por meio desses locais da cultura ou *entre-lugares*, os povos diversos podem ser tomados como semelhantes — a-diferença pós-colonial. No capítulo de Bhabha que estou lendo, ele o conclui retomando uma bela e importante passagem de Walter Benjamin que, metaforicamente, alude à disseminação da nação e da cultura no mundo. Ali, o gesto tradutório ou pós-colonial, *de maneira amorosa e detalhada*, espelha a estratégia de solidariedade que marca a teorização de ordem pós-colonial. Sobressai daí, mas mais pós-modernamente que talvez pós-colonialmente, a paisagem tomada de certeza de que a cultura não é mais concebida como uma *comunidade imaginada* e que ela deixa de ser imaginada por que, agora, toda cultura se esboça a partir de uma *solidariedade comunitária*. Não por acaso que o exercício ou prática articulados a partir tanto da *solidariedade* quanto da *comunidade* vão embasar a perspectiva teórica da pós-colonialidade. Tais estratégias se fazem presentes também no conceito de *entre -lugar* de Silviano.

169

Vejamos agora dois momentos em que o autor brasileiro trata diretamente da questão da solidariedade. No caso de Silviano, queremos pensar que, se, a solidariedade não ocupa por si só um lugar conceitual, não deixa de estar na base e endossar a conceituação do *entre-lugar*, como esperamos mostrar ao longo desta discussão. Nesse tocante, a primeira passagem que privilegiamos, dada sua importância dentro da discussão feita pelo autor no texto “Atração do mundo”, chega a ocupar um lugar conceitual, ao que Silviano vai chamar de exercício. Apesar de um pouco extensa, transcrevo a passagem inteira:

Como ativista no campo da construção de uma nova sociedade, Mário de Andrade abdica passageiramente da cultura da elite e se entrega ao exercício da *solidariedade*. Através deste exercício, busca o saber que existe na expressão cultural dos descendentes de grupos étnicos que foram dizimados, ou explorados e

³⁴ BHABHA. *O local da cultura*, p. 238,

esquecidos pela elite escravocrata e europeizada do país. A forma mais absoluta do conhecimento pela solidariedade do outro étnico e cultural, pela solidariedade, é a *conversa*, cujo exercício extrapola agora o campo limitado da correspondência literária do privado, para ter a abrangência de uma indistinção fraterna e pública que se confunde com o amor à humanidade.³⁵

Queremos tomar a categoria da solidariedade como uma abertura e aproximação do conceito de *entre-lugar* para a perspectiva pós-colonial, como já dissemos. Assim, lendo a epístola a partir de Mário de Andrade, mas pensando na política do descentramento de Derrida, segundo a qual *a cultura europeia foi deslocada e, por conseguinte, deixou de ser considerada como a cultura de referência*, tal descentramento, segundo Silviano, interferiu diretamente na *formação* do intelectual brasileiro modernista, levando esse, por sua vez, como acontece com Mário, a um exercício de solidariedade por meio do qual se estabelece um diálogo, ou melhor, uma *conversa*, que permite ao intelectual saber e aprender o que ele ainda não sabia *com todo e qualquer indivíduo*. Ressalvadas as diferenças que possa haver é nesse sentido de descentramento ou abertura do conceito de *entre-lugar* que ele é levado a uma prática ou exercício que endossa uma *conversa* teórica cuja base é de ordem pós-colonial. Lendo a passagem acima, é como se o próprio conceito tivesse se dilatado do campo meramente textual e privado e se abrisse para um *entre* o fraterno e público, confundindo-se com *um amor à humanidade*. Ou seja, o *entre-lugar* como uma *conversa* teórica humanística que, solidariamente e fraternalmente vai ao encontro do outro como forma de aprender e sentir com esse outro, e não mais apenas com a inteligência e a erudição. A abertura ou descentramento operacionalizado pelo próprio conceito, antes de levá-lo a perder o que quer que seja, permite que ele, pelo viés de uma epistemologia pós-colonial, encampe também uma alegria, uma felicidade, uma quase religião que advenha dos corpos dizimados, ignorados e explorados pelo saber e poder totalizantes e abstratos. Por meio da prática pós-colonial ou exercício de *puxar conversa* (Mário), o conceito do *entre-lugar aproxima-se entre agressivo e despididamente, entre sensual e fraternalmente do outro, para que este passe de indivíduo a cidadão e de objeto a sujeito do conhecimento, transformando o sujeito que puxou a conversa em receptáculo de um saber que desconhecia*. Repetindo aqui ao pé da letra o texto de Silviano, diria que um *entre* do *entre-lugar* se abre para a *diferença colonial* que, não por acaso, tornou-se uma

³⁵ SANTIAGO. Atração do mundo, p. 28.

das preocupações mais prementes dos discursos teóricos culturais e pós-coloniais do século XXI. É nesse sentido que o *entre-lugar*, enquanto um conceito político, solidariamente e pós-colonialmente *desconstrói* a diferença colonial, abrindo-se para um diálogo da tradição literária e cultural. Nesse sentido, repito que é a partir da categoria de solidariedade, ou exercício como quer Silviano, somada a outras como *compartilhamento*, *comunidade*, *humanidade*, *convivialidade*, que o conceito em questão, de meu ponto de vista, se inclina para a perspectiva epistemológica da pós-colonialidade. Volto uma última vez ao texto de Silviano, para dizer que pelo fato de o conceito do *entre-lugar* permitir que o teórico faça, ou ter se aberto para um *entre* a partir do qual se *absorveu solidariamente tudo* e o outro, agora ele pode permitir *saber saber a aprender e a distinguir* na diferença colonial. E tal prática teórica se torna possível porque ele, enquanto um conceito solidário, deixa que a *conversa do coração transborde em uma linguagem de afeto e rancores, e que nem é mais apenas teórica, uma vez que pode abandonar a escrita e a teoria intelectualizadas e conscientes no poço profundo e elitista das produções propriamente literárias*.³⁶

Passo agora para o segundo momento escolhido por mim em que Silviano se vale do exercício da *solidariedade*. Na verdade, a referida passagem encontra-se no texto de Eneida Maria de Souza, aqui antes citado - Silviano Santiago, autor de Derrida - em que a autora não por acaso discute acerca do conceito de *entre-lugar*. A produção do conceito e a produção diferencial que o conceito produz a partir de seus *entres* e conforme esses *entres* se abrem para novas ressignificações, postulações teóricas e epistemológicas. Em texto de mais de 30 anos depois de ter sido publicado o conceito de *entre-lugar*, o autor o reinscreve e o reencena acrescentando, ou acentuando a presença da *solidariedade* agregada (ou como desdobramento) a ele. A passagem, mais uma vez, é extensa, mas dada sua importância para o que aqui se postula, merece ser transcrita na íntegra:

Borges me deu a coragem do pensamento paradoxal quando estava preparado (ou estavam me preparando) para os caminhos da racionalidade francesa numa terra onde os lugares-comuns nos impelem para o irracional. Nunca fui vítima da lucidez racional da Europa como um novo Joaquim Nabuco, nem me deixei seduzir pelo espocar dos fogos de artifício ou pelas cores do carnaval nos trópicos. Fiquei com os dois e com a condição de viver e pensar os dois. Paradoxalmente. Nem o lugar-comum dos nacionalismos brabos, nem o lugar-fetichismo do aristocrata saber europeu.

³⁶ Ver SILVIANO. Atração do mundo, p. 11-44.

Lugar-comum e lugar-fetichismo imaginei o entre-lugar e a solidariedade latino-americana. Inventei o entre-lugar do discurso latino-americano que já tinha sido inaugurado pelos nossos melhores escritores.³⁷

Quando Silviano escreve que escolheu ficar com os dois e com a condição de viver e pensar os dois, ele está assumindo que optou por ficar num *entre-lugar* de natureza dupla, por lhe permitir viver e pensar a si e o outro a partir desse lócus *entre-lugar* paradoxal por excelência, e que cujo pensamento próprio, crítico e teórico somente poderia resultar num pensamento paradoxal, cuja raiz epistemológica já estava disseminada em toda a periferia latino-americana. Endossa a postura do autor, o pensamento paradoxal que o caracteriza desde sempre e, por extensão, não menos paradoxal inscreve-se o conceito de *entre-lugar*, o qual na verdade sumariza o próprio pensamento paradoxal do autor ao longo de sua vida teórica e crítica. Paradoxal porque o próprio Silviano se inscreve num *entre-lugar*, como dito. Esse lugar *entre* pode corresponder ao lócus América Latina, cujo pensamento próprio advindo desse lócus periférico pode ser metaforizado no pensamento paradoxal do autor. Nesse sentido, vale a pena transcrever repetindo as últimas linhas da passagem: “lugar-comum e lugar-fetichismo imaginei o entre-lugar e a solidariedade latino-americana. Inventei o entre-lugar do discurso latino-americano que já tinha sido inaugurado pelos nossos melhores escritores.” O conceito de entre-lugar não passa de um compósito de lugares que se suplementam a partir de um lugar situado no espaço e que pode ser nominado de América Latina. Paradoxalmente. Solidariamente.

172

Além de Eneida Maria de Souza que transcreveu a referida passagem de Silviano para pensar o conceito de *entre-lugar*, vejamos, agora, mais dois estudiosos do autor que também não deixaram a questão da *solidariedade* escapar da discussão crítica. Trata-se dos autores André Botelho, com seu texto “Sinal dos tempos: anacronismo e atualidade de *Uma literatura nos trópicos*”, e Denilson Lopes, com o texto “Do ‘entre-lugar’ ao transcultural”. Do primeiro autor, transcrevo esta passagem: “exagerando um pouco, talvez, o ‘entre-lugar’ é tão somente ‘movimento’ e ‘relação’ (sempre carregada de conflito e poder, mas também potencialmente de solidariedade), como expressam, aliás, os muitos ‘es’ da frase final do ensaio (...).³⁸ Como já observado antes, André está discutindo a

³⁷ Apud SOUZA. Silviano Santiago, autor de Derrida, p. 223.

³⁸ BOTELHO. Sinal dos tempos: anacronismo e atualidade de *Uma literatura nos trópicos*, p. 367.

atualidade-anacrônica do livro *Uma literatura nos trópicos* (2019) quarenta anos depois. Por conseguinte, é nesse contexto que ele conclui que o conceito de *entre-lugar* é tão somente talvez *movimento, relação e solidariedade*. Aqui me valho da ideia de *movimento, relação e solidariedade* que também conceitua o *entre-lugar* para reiterar que é por meio desse movimento relacional aberto por um gesto solitário/solidário que o conceito se abre para um *entre* da perspectiva pós-colonial. Insisto nessa direção minha discussão e teorização porque meu propósito se resume tão somente, como já dito, em aproximar o referido conceito da visada pós-colonialista. (Talvez seja escusado dizer que tal aproximação já fora sinalizada por estudiosos de Silviano; todavia não há um trabalho específico sobre ela.). No entanto, aproveito essa ideia do movimento oportunamente pontuada por André, para dizer que o conceito de *entre-lugar*, de meu ponto de vista aqui, deve ser pensado a partir de um *anacronismo em reverso* porque Silviano vem avançando suas reflexões teóricas e críticas ao longo da vida retomando conscientemente os sentidos amalgamados – melhor seria dizer *suplementarizados* - ao conceito ao longo dos anos, como acontece na passagem acima, a partir do momento em que ele comenta sobre o conceito e o suplementa.

Já do texto de Denilson Lopes, “Do ‘entre-lugar’ ao transcultural”, transcrevo estas duas passagens, nas quais o autor discute precisamente o conceito de *entre-lugar*:

O “entre-lugar” desterritorializa o nacional, como os brasileiros em Nova York de *Stella Manhattan* e tantos outros personagens em trânsito pelas Américas em contos de *O banquete* a *Histórias mal contadas*, compondo verdadeira genealogia de uma diáspora tupiniquim que se firma nos últimos decênios. Reflexão que encontra eco e diálogo no ensaio que dá nome ao livro *O cosmopolitismo do pobre* (2004), enfocando não só os intelectuais, mas as solidariedades transnacionais criadas a partir de migrações de trabalhadores, movimentos sociais e ONGs, para quem a cultura não é só mercadoria, mas recurso para um desenvolvimento econômico integrado à constituição de cidadania, [...]³⁹

O “entre-lugar” é estratégia de resistência que incorpora o global e o local, que busca solidariedades transnacionais através do comparativismo – para apreender nosso hibridismo -, fruto de quebras de fronteiras culturais.⁴⁰

³⁹ LOPES. Do “entre-lugar” ao transcultural, p. 417.

⁴⁰ LOPES. Do “entre-lugar ao transcultural, p. 422.

Nas duas passagens acerca do conceito de *entre-lugar*, Denílson repete a expressão *solidariedades transnacionais*, a qual, de acordo com o próprio texto do autor, pode ser pensada como uma paisagem transcultural, lugar esse metaforizado pelo *entre-lugar*: “Essas paisagens transculturais que procuramos delinear são ‘entre-lugares’”, afirma o autor. Tais paisagens encenadas a partir do *entre-lugar*, da perspectiva pós-colonialista, podem ser entendidas também como transfronteiriças e transmodernas, na medida em que, seguindo o texto de Denílson, se, por um lado, são paisagens de *formas fluidas e irregulares*, por outro, essas paisagens, que não deixam de ser situadas no espaço, *são lugares em que podemos viver mais, muito mais*. O *entre-lugar* encenado como uma paisagem transcultural entreabre para mais um lugar que nos permite pensar em uma literatura comparada pós-colonial elaborada e praticada no Brasil, a partir do intelectual Silviano Santiago, cujo exercício comparatista não cessa de *aprender a desaprender*, ou de *comparar para descomparar* pós-colonialmente nesses nada tristes trópicos.

REFERÊNCIAS

- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. de Myriam Ávilla, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG. 1998.
- BOTELHO, André. Sinal dos tempos: anacronismo e atualidade de *Uma literatura nos trópicos*. In: SANTIAGO. *Uma literatura nos trópicos*: edição ampliada. Recife: Cepe, 2019. P. 361-379.
- GOMES, Renato Cordeiro. Cosmopolitismos. In: PEDROSA, Célia, SUSSEKIND, Flora, DIAS, Tania (org.) *Crítica e valor*: seminário em homenagem a Silviano Santiago. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2014.
- LOPES, Denílson. Do “entre-lugar” ao transcultural. In: SANTIAGO. *Uma literatura nos trópicos*: edição ampliada. Recife: Cepe, 2019. 415-427.
- NOLASCO, Edgar Cêzar. *Literatura comparada descolonial*. Campinas: Pontes Editores, 2025.
- SANTIAGO, Silviano. A literatura brasileira da perspectiva pós-colonial: um depoimento. In: NOLASCO, Edgar Cêzar; MEDEIROS, Pedro Henrique Alves de (org.). *Um livro para Silviano Santiago*: entre-lugares críticos e literários. Campinas: Pontes Editores, 2020. P. 31-51.

SANTIAGO, Silviano. *O grande relógio*: a que hora o mundo recomeça (Caderno em andamento 1). São Paulo: Editora Nós, 2024.

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

SANTIAGO, Silviano. Ficção teórica. In: SANTIAGO. *Aos sábados, pela manhã*: sobre autores e livros. Organização e prefácio de Frederico Coelho. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

SANTIAGO, Silviano. Atração do mundo: políticas de globalização e de identidade na moderna cultura brasileira. In: SANTIAGO. *O cosmopolitismo do pobre*: crítica literária e crítica cultural. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

SOUZA, Eneida Maria de. Silviano Santiago, Autor de Derrida. In: SOUZA. *Narrativas impuras*. Recife: Cepe, 2021. P. 217-224.

SOUZA, Eneida Maria de. *Narrativas impuras*. Recife: Cepe, 2021. P. 217-224.

Artigo Recebido em: 11 de agosto 2025.

Artigo Aprovado em: 21 de outubro de 2025.



BELEZA, VIOLÊNCIA E SEXUALIZAÇÃO DOS CORPOS: a colonialidade do poder e de gênero, em *Nossa parte de Noite*, de Mariana Enriquez

BEAUTY, VIOLENCE AND SEXUALIZATION OF BODIES: the coloniality of power and gender, in *Our share of Night: a novel*, by Mariana Enriquez

BELLEZA, VIOLENCIA Y SEXUALIZACIÓN DE LOS CUERPOS: la colonialidad del poder y el género, en *Nuestra parte de noche*, de Mariana Enriquez

Fábio da Silva Sousa¹ & Marcos Antonio Leite Júnior²

Resumo: A colonialidade impôs novos modos de ter um corpo, estabelecendo normas, padrões e regras para nomear a si mesmo e nomear o(a) outro(a). Nosso objetivo é refletir, a partir dos estudos descoloniais, sobre como os corpos são descritos em *Nossa parte de noite*, de Mariana Enriquez, abordando dois pontos: a imposição de um padrão de beleza europeu e como isso impactou as vidas de Rosario Bradford e Tali, distorcendo sua autoimagem e autoestima; e, em um segundo ponto, a Ordem como instituição que sobreviveu com a ajuda da colonialidade do poder e de gênero, usando, violando e assassinando homens e mulheres médiuns. Os resultados obtidos até o momento indicam que, na modernidade, o corpo perfeito é irreal e faz parte de estratégias de

¹ Fábio da Silva Sousa é docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais do Campus de Aquidauana (PPGCult), da UFMS. Líder do grupo de pesquisa do CNPQ “Laboratório Interdisciplinar de Estudos Culturais (LindeCult)”. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9767-9248>. E-mail: fabio.sousa@ufms.br.

² Marcos Antonio Leite Júnior é mestrando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais do Campus de Aquidauana (PPGCult), da UFMS. Membro do grupo de pesquisa do CNPQ “Laboratório Interdisciplinar de Estudos Culturais (LindeCult)”. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-8298-1230>. E-mail: marcos.l.junior@ufms.br.

mercado, invisibilizando belezas outras. Em relação aos(as) médiums, constatou-se que todos(as) foram violados(as); no entanto, o corpo africano foi totalmente desumanizado e animalizado, e o corpo do imigrante na América Latina foi sexualizado e fetichizado. Dialogamos com as teorias descoloniais para investigar as complexas relações impostas pela colonialidade descritas no livro.

Palavras-chave: Nossa Parte de Noite; Colonialidade do poder; Colonialidade de gênero.

Abstract: Coloniality imposed new ways of inhabiting the body, establishing norms, standards, and rules for self-naming and naming others. Our objective is to reflect, based on decolonial studies, on how bodies are depicted in *Our Share of Night: a novel* by Mariana Enriquez. We focus on two main aspects: the imposition of a European beauty standard and its impact on the lives of Rosario Bradford and Tali, distorting their self-image and self-esteem; and secondly, the Order as an institution that persisted through the coloniality of power and gender, exploiting, abusing, and killing male and female mediums. The preliminary findings suggest that in contemporary times, the ideal body is unattainable and is often a product of market strategies, marginalizing other forms of beauty. Regarding the mediums, it was observed that all of them were assaulted; however, the African body was dehumanized and animalized, while immigrant bodies in Latin America were sexualized and fetishized. We engage with decolonial theories to explore the intricate relationships shaped by coloniality as depicted in the novel.

Keywords: Our Share of Night; Coloniality of power; Gender Coloniality.

178

Resumen: La colonialidad impuso nuevos modos de tener un cuerpo, estableciendo normas, estándares y reglas para nombrarse a uno mismo y a los demás. El objetivo es reflexionar, desde los estudios decoloniales, sobre cómo se describen los cuerpos en *Nuestra parte de noche*, de Mariana Enriquez, abordando dos puntos: la imposición de un estándar de belleza europeo y cómo esto impactó en las vidas de Rosario Bradford y Tali, distorsionando su autoimagen y autoestima; y el segundo punto, la Orden como institución que sobrevivió con la ayuda de la colonialidad del poder y del género, utilizando, violando y asesinando a hombres y mujeres médiums. Los resultados obtenidos hasta el momento indican que en la modernidad, el cuerpo perfecto es irreal y forma parte de las estrategias del mercado, invisibilizando otras bellezas. En relación a los(as) médiums, se encontró que todos(as) fueron violados(as), sin embargo, el cuerpo africano fue totalmente deshumanizado y animalizado, mientras que el cuerpo del inmigrante en América Latina fue sexualizado y fetichizado. Nos apoyamos en las teorías decoloniales para investigar las complejas relaciones impuestas por la colonialidad descritas en el libro.

Palabras clave: Nuestra Parte de Noche; Colonialidad del poder; Colonialidad del género.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, procuramos abordar as violações do corpo em *Nossa parte de noite* pela perspectiva dos estudos descoloniais. Observa-se que a colonialidade marca, ainda hoje, os modos como entendemos os corpos. Dessa forma, refletir sobre as descrições de cada personagem pode apresentar caminhos outros para o entendimento do pensamento colonial que assombra a América Latina. Um mundo que foge do óbvio e do real faz parte do processo criativo de autoras de ficção. No caso em que estamos investigando, Mariana Enriquez criou uma seita milenar intitulada Ordem, que cultua o deus Escuridão. Após o deus ditar os segredos para conquistar a imortalidade (a transferência de consciência de um corpo para o outro), o atual médium, Juan, descobriu que deveria ser o primeiro; ou seja, ocuparia o corpo de seu filho, Gaspar. Por isso, *Nossa parte de noite* conta a história de um pai que luta para salvar a vida de seu filho. Contudo, não se trata apenas disso; o romance possibilita entender como os corpos são marcados pela violência da colonialidade, uma vez que as famílias ricas violam diferentes grupos sociais. Entretanto, os Bradfords, ainda que sejam ricos, não recebem o mesmo reconhecimento dos Mathers, família inglesa. Em um primeiro momento, vamos investigar como a concepção do belo e do feio impactou as vidas das personagens Rosario Bradford e Tali. Posteriormente, o tratamento e a série de opressões a que os médiuns são expostos abrem espaço para pensarmos no corpo pobre, do africano e do imigrante, pois eles são sexualizados e inferiorizados no romance. Espera-se que a investigação contribua para os estudos interdisciplinares e para a compreensão da obra de Mariana Enriquez.

DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES entre literatura e descolonialidade

Em 1492, inicia-se o processo de invasão da América Latina pela empresa de Cristóvão Colombo³. O marco é reconhecido pela historiografia eurocêntrica como “a descoberta da América”. Os territórios, saberes e corpos latino-americanos ainda sofrem a presença da colonialidade, e inicia-se, segundo Aníbal Quijano (2005a), uma nova organização do mundo: “Daqui partiu o processo histórico que definiu a dependência histórico-estrutural da América Latina e deu

³ “Empresa de Colombo” é como Edmundo O’Gorman (1992) denominou as navegações realizadas por Cristóvão Colombo, na obra clássica *A Invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*.

lugar, no mesmo movimento, à constituição da Europa Ocidental como centro mundial de controle desse poder.” (QUIJANO, 2005a, p. 9). Neste processo, a América Latina é a primeira identidade/entidade criada pelos europeus (2005a, 2005b). Observa-se que os impactos da colonialidade distorcem a nossa compreensão do belo e do feio, assim como a forma como lidamos com os corpos em seus diferentes sentidos e dimensões, tanto as condutas positivas: valorização, reconhecimento e humanização do corpo branco/europeu, quanto as negativas: desumanização, violência, segregação, opressão e morte dos corpos pobres ou corpos não brancos do Sul Global. *Nossa parte de noite* evidencia, por meio da ficção, muitas das denúncias mencionadas anteriormente aqui. Isso porque Enriquez descreve de múltiplas formas as violências que um corpo pode sofrer: seja pelas compreensões da beleza, pela desumanização de alguns sujeitos ou ainda pela violência de Estado, isto é, aqueles(as) que sofreram, em maior ou menor grau, as consequências de um estado ditatorial. Por este motivo, destaca-se a relevância do diálogo interdisciplinar entre descolonialidade e literatura, uma vez que a literatura provoca incômodos que muitas vezes ignoramos ou não damos a devida atenção em nossa sociedade. Rodrigo Lenharo Perin (2024), em seu trabalho de conclusão de curso, se preocupou em demonstrar a importância de compreender, produzir e consumir filosofia latino-americana, visto que não se pode buscar em uma filosofia eurocêntrica “universal” a resolução de todos os nossos problemas. Para o autor, há diferença entre o fazer filosofia na América Latina e o fazer filosofia latino-americana:

Fazer filosofia na américa-latina é continuar repetindo a filosofia ocidental e tentar entender a própria realidade sob os moldes eurocêtricos do conhecimento filosófico tradicional. A filosofia Latino-americana é o rompimento com este pensamento tradicional eurocêntrico e dominador, ou melhor, é a redefinição do que já se tem (PERIN, 2024, p. 14).

Por meio disso, entendemos a necessidade de escrever e ler literatura latino-americana, já que a narrativa literária pode oferecer olhares e vozes próprias de um lugar e contribuir para pensar a nossa realidade. Como enfatiza Quijano (2005a), o nosso cenário é de dependência histórico-estrutural e, neste novo padrão de poder estabelecido pela colonialidade, a Europa se tornou o centro universal global. Seguindo a reflexão de Perin (2024), na atualidade, faz-se urgente reconhecer e valorizar as epistemologias latino-americanas, que incluem a ficção, pois esta não está alheia à possibilidade de expressar contribuições para o presente e desejos para um futuro. Portanto, o entrecruzamento de uma obra

literária latino-americana e a descolonialidade permite ecoar os gritos que não ouvíamos e que não podemos ouvir apenas com o cânone do norte global, considerado definitivo, essencial e universal. Raewyn Connell foi categórico nesta questão:

Na Austrália ou no Brasil, nós não citamos Foucault, Bourdieu, Giddens, Beck, Habermas etc. porque eles conhecem algo mais profundo e poderoso sobre nossas sociedades. Eles não sabem nada sobre nossas sociedades. Nós os citamos repetidas vezes porque suas ideias e abordagens tornaram-se os paradigmas mais importantes nas instituições de conhecimento da metrópole – e porque nossas instituições de conhecimento são estruturadas para receber instruções da metrópole (CONNELL, 2012, p. 10).

Dessa maneira, a fuga de cânones lidos como universais é fundamental nas pesquisas da/na América Latina. O diálogo com obras latino-americanas contribui ao propor modos particulares de criar literatura, distanciando-se, em certa medida, dos clássicos do norte global que, como tentamos demonstrar, são válidos, mas não a única forma legítima de literatura.

COLONIALIDADE, gênero e definições do belo

181

Rosario era uma antropóloga argentina, filha de uma das líderes da Ordem, a temida Mercedes. Desde a infância, sentia-se insegura com a sua aparência, como se lhe faltasse algo: “Tenho os cabelos escuros e os olhos castanhos do meu pai, mas me faltam sua elegância” (ENRIQUEZ, 2021, p. 295). Inicialmente, é importante demarcar que, no caso de Rosario, a elegância que lhe faltava estava relacionada ao conjunto de regras, comportamentos, aparência e trejeitos de uma elite. Em seguida, ela continuou: “Ele me disse [pai de Rosario], quando eu era muito pequena, que, se eu quisesse ser uma mulher bonita, deveria fazer um esforço. Isso me fez chorar, mas o agradei” (ENRIQUEZ, 2021, p. 295). Mais tarde, Rosario foi estudar na Inglaterra, e a presença da colonialidade ainda estava por todos os cantos. Mesmo sendo rica, a jovem não era europeia. Em Londres, Rosario manteve contato com um universo *fashion* diferente de sua realidade, como podemos ver na menção seguinte: “Suas modelos davam voltas pelos salões: a própria Biba dizia que elas tinham ficado desnutridas no pós-guerra e por isso agora eram belas e magras” (ENRIQUEZ, 2021, p. 337).

Por ser uma realidade muito diferente, a magreza em excesso⁴, as passarelas e as roupas marcaram Rosario durante sua estadia em Londres: “Eu tinha sido criada como uma milionária da América do Sul, pura proteína e laticínios [...]” (ENRIQUEZ, 2021, p. 337). Rosario foi excluída de um padrão de beleza; sabemos que essa concepção de belo é inalcançável e, no caso da personagem, estava inserida outra característica: ser europeia. As tentativas de se tornar bonita, ou “melhorar” esteticamente, estavam ligadas à busca por referências distantes de sua realidade, de seu corpo e de sua beleza, eram referenciais europeus.

Para Connell (2012), um cânone universal não sabe nada sobre nós (do Sul Global). No mesmo sentido, o conjunto do que é considerado fino, elegante, belo e recatado também não nos engloba, pois são regras e saberes importados do Norte Global. Assim, constata-se que o ideal de beleza nos foi importado da Europa. Algumas pessoas podem considerar como um ato positivo o fato de Rosario procurar ajuda e apoio de uma profissional da moda. No entanto, estaríamos adentrando em uma falsa autoestima, o que pode ser perigoso para os estudos descoloniais, uma vez que a autoestima não está em disfarçar o corpo com o uso de joias e roupas caras, como foi feito pela personagem. O autocuidado não deveria estar preso às lógicas do mercado. Com isso, queremos dizer que a busca do belo não deveria ser motivada pelo consumo exagerado de bens e produtos oferecidos pelo mercado. Ressaltamos a diferença entre buscar serviços oferecidos pela estética e pela moda para se sentir bem ou expressar seus sentimentos/identidades (no caso das roupas, adereços, maquiagem e cabelos) e aquilo que foi almejado e feito por Rosario, ou seja, disfarçar o corpo acusado de ser feio: “Sempre precisei estar bem-vestida para ter conversas sérias. Com a roupa adequada, toda a minha insegurança desaparece.” E, a seguir: “Sandy estava louca, há anos, pelas calças de chiffon de Ossie Clark [...] tudo ficava bem nela. Eu precisava ser mais cautelosa” (ENRIQUEZ, 2021, p. 336).

Neste sentido, vale a pena mencionar a história de Tali, meia-irmã de Rosario. A personagem foi constantemente marcada pela violência interseccional entre gênero e raça. É preciso mencioná-la, pois assim podemos enxergar as pluralidades presentes na narrativa de Enriquez. Descrita como uma mulher linda,

⁴ No contexto, Rosario descreve que as modelos estavam desnutridas, então a menção à “magreza em excesso”, nos alerta para problemas de saúde relacionados às tentativas de alcançar um corpo perfeito/ideal.

Tali guarda para si as inseguranças com sua aparência e idade, sendo um bom exemplo de que nem todas as mulheres (e outros sujeitos) poderão lidar com suas inseguranças da mesma forma e com os mesmos recursos. Tali nos convida a desenvolver um olhar interseccional sobre as mulheres latino-americanas, como propôs María Lugones: “La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra” (LUGONES, 2008, p. 81).

Lugones (2008) utilizou o termo “mulher de cor” para agrupar as mulheres não brancas que sofrem a violência da colonialidade, dentro do que a autora chamou de sistema moderno/colonial de gênero. Tali não era tratada como parte da família Reyes Bradford⁵, sendo maltratada por Mercedes durante a infância. A seguir, podemos ver como o irmão de Mercedes, o médico Jorge Bradford, via Tali: “Bradford a tratou com desprezo, como sempre. Para Bradford, ela era o fruto das indiscrições de Adolfo com uma bruxa do povoado” (ENRIQUEZ, 2021, p. 113).

Leandra, mãe de Tali, era considerada a “bruxa do povoado” e, em outro momento, foi descrita por Mercedes como “índia”⁶. A morte de Leandro é resultado da branquitude violenta e perversa contra as mulheres de cor, consequência da colonialidade de poder e, como mencionamos anteriormente, precisa levar em consideração o sistema moderno/colonial de gênero proposto por Lugones. A partir disso, tornam-se evidentes os(as) sujeitos(as) violados(as) pela família Reyes Bradford. São exemplos: Leandro (que morreu vítima de um câncer ocasionado por Mercedes, mas isso não quer dizer que tenha sido a única violência que sofreu) e Tali (preconceito, machismo, violência simbólica, entre outros). É preciso observar que: “A pesar que en la modernidad eurocentrada capitalista, todos/as somos racializados y asignados a un género, no todos/as

⁵ Usamos o sobrenome Reyes Bradford para mencionar a união e dinâmica da família formada por Adolfo Reyes e Mercedes Bradford. Já quando mencionamos apenas o sobrenome Bradford focamos em uma das famílias que deu origem à Ordem, desde William Bradford (fundador da Ordem na Inglaterra ao lado de seu amigo Thomas Mathers) até Mercedes Bradford (uma das atuais líderes da Ordem).

⁶ O termo “índio” é considerado pejorativo e inadequado para se referir aos povos originários da América. Por essa razão, o uso de “índio” por Mercedes denota desprezo e desrespeito por Leandro e por inúmeros grupos étnicos do continente.

somos dominados o victimizados por ese proceso. El proceso es binario, dicotómico y jerárquico” (LUGONES, 2008, p. 82).

A menção de Lugones contribui para o entendimento dos quadros de violência presentes no livro. Ao analisarmos Rosario, Leandra e Tali, notamos que a primeira vivia inseguranças com sua aparência e acessava produtos caros para construir uma falsa autoestima. No ambiente acadêmico, ela esteve cercada por homens. Neste espaço, observamos o machismo estrutural que a autora deixa evidente. Essa crítica não deve ser menosprezada. Contudo, Leandra e Tali, enquanto mulheres não brancas, sofreram a violência de gênero e de raça. Mercedes assassinou sua filha Rosario com o intuito de não perder o poder dentro da Ordem. Por outro lado, causar uma doença em Leandra está relacionado ao poder de violar e fazer morrer aquele(a) considerado(a) “inferior”, apenas pelo prazer de ver o sofrimento do(a) outro(a). Um outro exemplo são as crianças guaranis (crianças não brancas) mantidas em cativeiro e os(as) sequestrados(as) da ditadura argentina (1976–1983) sacrificados(as) por Mercedes ao deus Escuridão. Esse processo ressalta a cumplicidade entre o Estado não democrático e a família Reyes Bradford.

Dito isso, vale ressaltar que Tali também se sentia insegura com sua aparência e corpo:

Tali olhou de soslaio para seu reflexo no vidro da janela. Tinha completado trinta anos. Quando diziam que ela era linda, referiam-se a seus cabelos pesados, a seu corpo acostumado a caminhadas e ao brilho de seus olhos escuros. Mas ela nunca se maquiava, não se preocupava com pele, não gostava de anéis e pulseiras; quando a elogiavam havia sempre reticências, “mas seria muito mais bonita se...”. Sentia que estava ficando velha, que precisava fazer algo a respeito das linhas de expressão em torno da boca, ou das estrias nos quadris, consequência de seus verões em bicicleta, que haviam afinado bastante suas pernas. (ENRIQUEZ, 2021, p. 113).

No entanto, a ela não era autorizado sentir, pois, dentro do sistema moderno/colonial de gênero, as mulheres não brancas não foram entendidas como mulheres:

También es parte de su historia, que en el Occidente, sólo las mujeres burguesas blancas han sido contadas como mujeres. Las hembras excluidas por y en esa descripción no eran solamente sus subordinadas sino también eran vistas y tratadas como animales, en un sentido más profundo que el de la identificación de las mujeres blancas con la naturaleza, con los niños, y con los animales pequeños. Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres «sin género», marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la

femineidad. Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de «mujer» como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global (LUGONES, 2008, p. 94).

Animalizar o corpo de Tali permite a Jorge Bradford tratá-la como inferior, sem reconhecê-la como pertencente à família. É interessante analisar o desprezo da família por Leandra (considerada “apenas” uma bruxa do povoado), mesmo quando eles também fugiam das normas. No entanto, no caso dos Reyes Bradford, a fuga está ligada ao poder e status, ou seja, diferenciar-se da maioria, sair da mesmice, não precisar ser idêntico aos demais, porque são ricos e ocultistas: “Ser rico nos iguala a todos os ricos. Sermos fundadores da Ordem nos diferencia do mundo inteiro” (ENRIQUEZ, 2021, p. 292). Além disso, quando Bradford reprova o comportamento do cunhado, Adolfo Reyes, é do ponto de vista moral/aristocrático, uma vez que Reyes teve uma filha com uma mulher indígena, o “fruto da indiscrição”, e agora é preciso tolerar sua presença na família. Mesmo que, suponhamos, Bradford reprova relações extraconjugais, seu maior incômodo parece ser o resultado das traições (o nascimento e presença de Tali) e não a traição em si. Nesse sistema de família, Rosario é a única e legítima filha de Adolfo.

185

Dando sequência à análise, Mercedes menciona que adoeceu Leandra porque o marido se importava com ela, ou seja, existia um vínculo afetivo/amoroso. Mercedes representa a perversidade da Colonialidade do Poder e de gênero ao matar um corpo não branco que ama e vive na sociedade, escolhendo intencionalmente não ferir o seu marido. Ainda que ele tenha sido afetado pela morte da amante, Adolfo Reyes permanecia vivo e livre, ou seja, a Ordem permitia/incentivava relações não monogâmicas e desprezava o ciúme. Porém, dentro do sistema moderno/colonial de gênero, Mercedes protege o homem branco, o marido, o casamento, e mantém as estruturas patriarcais da sociedade. Mariana Enriquez criou mulheres más e perversas para liderar a seita, rompendo com os vilões masculinos que assumem e controlam o poder na esfera pública e privada, amplamente encontrados na literatura. O protagonismo e antagonismo feminino são pontos de relevância em suas obras, porém é preciso se lembrar que isso não tornou a Ordem menos patriarcal e colonial. Sendo assim, Mercedes, Jorge Bradford e outros personagens atuam violando as personagens racializadas.

A partir das reflexões apresentadas até o momento, gostaríamos de destacar a imposição de um padrão de beleza presente na vida das personagens. Enriquez,

ao criar Rosario e Tali, deixa evidentes concepções de beleza que excluem a maioria das pessoas. Tanto Rosario quanto Tali precisaram lidar com opiniões e comentários desagradáveis sobre como deveriam ser, o que reforça a lógica mercadológica do ser bonito(a), sobretudo direcionada às mulheres. É importante assinalar que sempre existiram concepções de beleza em cada sociedade, mas o que destacamos aqui é que, na modernidade, o europeu surgiu como corpo normal, como mencionado por Edward Said (2007): “O oriental é irracional, depravado, infantil, ‘diferente’; o europeu é racional, virtuoso, maduro, ‘normal’” (SAID, 2007, p. 73). Portanto, a beleza em *Nossa parte de noite* é colonialista (considera a Europa como única referência), universal (desconsidera belezas outras), irreal (é impossível alcançá-la) e capitalista (usa estratégias de consumo desenfreado de produtos e serviços para construir uma falsa autoestima).

O CORPO médium

Existem outros personagens na narrativa que são marcados como corpos não brancos ou que são violados por sua realidade socioeconômica. O histórico dos(as) médiuns da Ordem demonstra a apropriação de um corpo que é importante para cumprir um propósito, mas, devido à sua realidade — corpo não branco e/ou pobre —, é desprezado pela sociedade e, consequentemente, pela Ordem.

Aqui, nós nos concentraremos em dois médiuns: Olanna (Serpente da Lua) e Juan (o deus dourado). Porém, para explicar melhor o caso do corpo europeu que também pode ser violado, citaremos o primeiro médium encontrado por William Bradford e Thomas Mathers: o jovem escocês. A história se inicia em 1752, ano em que os dois amigos encontraram em um vilarejo da Escócia um garoto que fazia previsões e adivinhações: “Não foi difícil levá-lo do vilarejo: seus pais confiaram nos elegantes senhores ingleses” (ENRIQUEZ, 2021, p. 294). O jovem foi submetido a muitos rituais em pouco espaço de tempo, ocasionando um derrame cerebral que o levou a óbito. Após o jovem morder Thomas Mathers: “Amarraram-no. A imobilidade provavelmente causou o coágulo que o matou. Não tinha ficado louco, como dizia o diário: eles o tinham enlouquecido” (ENRIQUEZ, 2021, p. 295). Nos diários de registro, o jovem nem sequer foi nomeado, foi chamado de “jovem escocês”, e, a partir disso, Rosario reflete sobre a história de sua família: “Isso também é ser rico, pensei então: esse desprezo pelo precioso e a incapacidade de oferecer a dignidade de nomear.” (ENRIQUEZ,

2021, p. 294). Um outro caso seria a médium Encarnación, encontrada na Catalunha; a jovem foi estuprada e, após o ocorrido, matou todos os homens da Ordem. A seita violaria qualquer pessoa para conquistar seu maior desejo: a imortalidade. Ambos os casos são importantes e merecem análises minuciosas. No entanto, reparem que, mesmo sendo corpos europeus, o jovem escocês e Encarnación estão em regiões tidas como fora do centro: Escócia em relação à Inglaterra, e a Catalunha, território conhecido por sua resistência ao imperialismo interno espanhol. Resta-nos saber se este processo de violência ocorre sempre da mesma forma.

No século XX, George Mathers encontra uma nova médium para a Ordem. Mathers trabalhava para a *National Africa Company* e encontrou Olanna, conhecida por seu grupo étnico como “Aquela que traz a noite” ou “A serpente da Lua”, na região que no livro é descrita como a atual Nigéria. A jovem tinha 15 anos e era sobrinha distante do rei de Nri. Na descrição apresentada, podemos notar como o reino foi destruído com a invasão dos europeus: “O reino não existia mais: pouco antes, em 1911, tropas do Império tinham forçado o rei a renunciar a seu poder ritual e político. Olanna havia escapado para Ibadan, ajudada por sacerdotes” (ENRIQUEZ, 2021, p. 304).

187

Depois de presenciar o poder de Olanna, George Mathers decide levá-la para a Inglaterra, para que a jovem fosse a nova médium da Ordem. Neste trecho, observamos mais uma vez a atuação do homem europeu/branco e seu poder de decisão na sociedade: “Levá-la foi muito simples para um homem de sua posição. É sempre fácil, para nós, conseguir o que queremos” (ENRIQUEZ, 2021, p. 305). George Mathers estava disposto a mostrar para a moça um mundo totalmente diferente do seu, mas isso não significa que fosse interessante para Olanna: “Ele contava a ela sobre Londres, sobre sua esposa, Lily [...] Falou sobre o mar frio e a neve. Olanna ouvia, séria: George notava que ela aprendia, mas, ao mesmo tempo, não considerava nada daquilo uma maravilha. Era simplesmente diferente do que ela conhecia” (ENRIQUEZ, 2021, p. 305-306).

A chegada de Olanna foi muito aguardada pela Ordem, pois permitiria o contato com a Escuridão. No entanto, os membros se decepcionaram com a imagem da garota: “Esperavam [...] uma mulher alta e magra, mais parecida às das fotografias da África Oriental, com seus pescoços longos; não esperavam aquela menina miúda, com o rosto marcado por cicatrizes e a cabeça redonda. Mas a trataram com reverência.” (ENRIQUEZ, 2021, p. 306). O trecho demonstra

o imaginário do belo que temos sobre o(a) outro(a), e a visão única de África e africano(a). Em ambos os casos, nota-se que “O corpo evidencia diferentes padrões estéticos e percepções de mundo” (GOMES, 2002, p. 42). Em relação ao belo: “Foi a comparação dos sinais do corpo negro (como o nariz, a boca, a cor da pele e o tipo de cabelo) com os do branco europeu e colonizador que, naquele contexto, serviu de argumento para a formulação de um padrão de beleza e de fealdade que nos persegue até os dias atuais” (GOMES, 2002, p. 42). Já em relação à visão única que temos sobre a África, Chimamanda Ngozi Adichie (2009), em sua obra *O perigo de uma história Única*, apresenta o modo como criamos uma história única de alguém, de um grupo, de um país ou ainda de um continente inteiro. Os(as) participantes da Ordem contavam todas as versões da sua história para as crianças iniciadas ao culto, desde sua fundação até os dias atuais. No entanto, eram incapazes de conhecer outras narrativas sobre a África e os grupos que viviam no continente. Neste mesmo sentido, observa-se que Olanna perde sua identidade pessoal, é sugada pela história única e fictícia de um continente: “Nota-se que a identidade pessoal é subsumida à identidade social. O que faz com que o sujeito negro seja compreendido de acordo com a essencialização de seu grupo étnico-racial” (FERNANDES; SOUZA, 2016, p. 108). Ter uma outra versão sobre a África seria impossível diante da ligação das famílias Mathers e Reyes Bradford com as forças dominantes de sua época. Por exemplo, Charles Mathers e sua relação com as invasões e colonização de territórios africanos, ou nas últimas décadas do século XX, Mercedes e sua cumplicidade com os militares argentinos. Evidencia-se que George Mathers tinha consciência de seus atos, pois ele:

Soube que ela iria morrer. Não naquela noite, mas em breve. Nenhum corpo conseguia suportar a intensidade da visita da Escuridão. E seu pai a usaria com frequência. Se possível, diariamente. Tinha visto sua ambição. Todos o apoiariam: Olanna era a médium, mas também era uma selvagem, nenhum dos Iniciados a considerava inteiramente humana (ENRIQUEZ, 2021, p. 309).

A previsão de Mathers estava correta, a médium foi submetida a vários rituais em um curto espaço de tempo e morreu após dois meses. Como apresentado anteriormente, Olanna não correspondia à imagem de africana esperada pelos(as) senhores(as) do culto, mas foi tratada com reverência. Isso não demonstra que seu corpo tenha sido humanizado e respeitado. Na realidade, a seita estava reverenciando o exótico: um corpo novo, frágil, cansado, doente e estranho que detinha tamanho poder, ou seja, um corpo que deve ser usado para

falar com um deus, sem restrições ou limites. Afinal, vale a pena lembrar, Olanna era considerada uma selvagem, não ser considerada totalmente humana permitiu que os Mathers desaparecessem com seu corpo: “O túmulo não tinha nome nem data: o enterro de uma adolescente africana em estado de desnutrição chamou a atenção das autoridades, mas o dinheiro dos Mathers podia silenciar qualquer escândalo” (ENRIQUEZ, 2021, p. 310). Após a morte da garota, George Mathers impediu seu pai de usar o corpo de Olanna em rituais, com o intuito de oferecer dignidade, entretanto, o crânio da jovem foi retirado do túmulo e usado em reuniões e rituais da seita. O fato comprova que um corpo morto pode ser usado e violado igualmente pela eternidade. Algumas pessoas podem questionar se os Mathers não desapareceriam com o corpo de um inglês rico com a mesma facilidade. Certamente sim, pois neste caso se leva em consideração a fortuna e influência dos Mathers. A família possuía meios financeiros de tomar decisões e silenciar pessoas, no entanto, isso causaria conflitos com outras famílias ricas e influentes. Os europeus pobres são violados por serem pobres, mas são considerados civilizados. Por este mesmo motivo, precisamos analisar melhor o vínculo entre a seita e Juan, o deus dourado.

Quijano (2005b) mencionou a relação de inferioridade entre os conquistadores e conquistados, baseada na ideia de raça:

Na América, a idéia(sic) de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia(sic) de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus (QUIJANO, 2005b, p. 118).

As famílias Bradford (Argentina) e Mathers (Inglaterra) regem a Ordem. Embora ambas sejam ricas, percebe-se uma diferença entre elas desde sua origem: Thomas Mathers era terratenente e William Bradford era livreiro. Apesar de serem europeus, existia uma diferença hierárquica. Na atualidade, a família Bradford perde a identidade “europeia”, uma vez que as últimas gerações nasceram e vivem na Argentina. Mesmo que: “Viver na Argentina não diminuía sua importância: o dinheiro, costumavam dizer os Bradford, é um país em si mesmo” (ENRIQUEZ, 2021, p. 96), sabemos que a posição do país era geograficamente periférica e, dentro da lógica do novo padrão de poder estabelecido pela Europa, viver na Argentina os colocava fora do centro.

Logo, quando Jorge Bradford encontrou o menino muito doente que viria a ser o novo médium, modificou-se a história da própria família dentro da Ordem, uma vez que eram eles, os Reyes Bradford, quem estavam com Juan, aquele que trazia a Escuridão. Em relação à principal função do médium, continuava a mesma: comunicar-se com o deus Escuridão. Contudo, o atual médium era casado com Rosario, um nome importante dentro da seita devido às suas origens (Rosario era uma Bradford). Um casamento como este ainda não havia acontecido na história da instituição, provavelmente porque o médium era usado até a morte, como já explicado. O casal teve um filho e o garoto foi acompanhado pelos membros para identificar se possuía o dom paterno e assim evitar a futura ausência de um médium. Posteriormente, após a Escuridão ditar o segredo para a imortalidade, Juan descobriu que deveria usar o corpo de seu filho como recipiente, em outras palavras, a consciência de Juan viveria no corpo de Gaspar, e o menino morreria. Além de tudo, as atuais líderes da Ordem tornaram-se mais cuidadosas: a quantidade de rituais para manifestar a Escuridão diminuiu, Juan pôde viver com sua família (Rosario e Gaspar), ao contrário do que aconteceu com o jovem escocês, Encarnación e Olanna. Grandes reviravoltas ocorreram dentro da trama: Rosario foi assassinada e Juan se dedicou integralmente a proteger Gaspar de sua avó Mercedes e das demais líderes do culto.

190

Os privilégios que Juan ganhou não foram resultados de uma “humanização” dada ao corpo do médium, muito pelo contrário, como vimos, os interesses dos membros da seita continuavam cada vez mais perversos. Por isso, Juan foi submetido a inúmeras cirurgias e a frequência dos rituais diminuiu para que ele pudesse sobreviver e ser usado por mais tempo, até que o corpo de seu filho estivesse preparado para receber a consciência de Juan. Ao colaborar com a Ordem, Juan pôde viver “livre”, com dinheiro e recursos à sua disposição. No entanto, era vigiado e violado, e seu filho seria o próximo. Sara Becerril Matía (2020) questionou o uso do corpo de Juan e os mecanismos da seita para mantê-lo em uma relação de dependência:

El protagonismo del cuerpo aparece igualmente en la enfermedad de Juan: supone un estado de somatización de la represión ejercida por la secta sobre su condición de médium. Gracias a ella y a la intervención del Dr. Bradford, Juan ha sobrevivido el paso de los años, pero también por su culpa su estado se ha agravado. De esta manera, se construye simultáneamente una relación parasitaria y de simbiosis. Así, queda implícita la idea de que todo poder corrompe y ata al individuo en un estado de continua dependencia (BECERRIL MATÍA, 2020, p. 13).

Olanna não era considerada uma civilizada, e Juan também não ocupava a mesma posição de humano civilizado dos Reyes Bradford; era considerado um pouco selvagem. Mesmo sendo um homem branco e loiro, era marginalizado por sua posição de filho de imigrantes pobres. Sua família foi violada pelos Reyes Bradford que os viram como inferiores. Zapata Betancur (2021) em seu estudo sobre os significados da viagem em *Nossa parte de noite*, demonstrou a posição de Juan diante dos Reyes Bradford: “Y, por último, el destino del viaje no es un lugar totalmente salvaje, Puerto Reyes está habitado por las personas más cultas, incluso se puede decir que allí se invierte esta categoría, el salvaje [Juan] visita a los civilizados [Os Reyes Bradford] ” (ZAPATA BETANCUR, 2021, p. 41-42).

Ainda que, imaginemos, Juan e sua família pobre estabelecessem relações de poder fundamentadas em uma identidade “europeia”, eles não poderiam violar os Reyes Bradford, uma vez que estes últimos também se afirmavam “de origem europeia” e possuíam grande capital. Neste sentido, não bastava parecer europeu, era preciso ser rico. Isso vale para os Bradford, como foi apresentado previamente: Os Mathers não perderam a posição de ingleses, europeus e habitantes do centro do mundo, Londres/Europa. Por essa razão, notamos pequenas diferenças, ainda que sutis, entre os Bradford e os Mathers.

191

Quijano apresenta que a colonialidade impôs um novo sistema de trabalho a nível global: “Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido” (QUIJANO, 2005b, p. 119). Em *Nossa parte de noite*, é possível verificar como os membros do culto faziam parte desse sistema, seja George Mathers e seu trabalho na companhia de colonização de territórios africanos, ou os Reyes Bradford e a exploração de trabalhadores(as) em suas plantações de erva-mate na Argentina. Neste último caso, observa-se que a exploração se amplia para todos os corpos que são considerados inferiores e propensos a mão de obra mal remunerada. Na narrativa, além dos camponeses(as) e indígenas, o corpo do imigrante deve ser analisado com mais cuidado:

Em uma visita, Tali tinha ficado boba ao voltar a ver Juan na varanda fresca que dava para o rio. Ela crescera vendo filhos de imigrantes altos e loiros como aquele garoto, os suecos de Oberá, os alemães de Eldorado, os ucranianos de Aristóbulo del Valle. Em passeios com o pai, às vezes almoçava salsichas e admirava as orquídeas nas festas dos imigrantes; havia se apaixonado perdidamente por muitos daqueles jovens de olhos transparentes e pele escurecida pelo sol (ENRIQUEZ, p. 35, 2021).

No trecho citado, notamos o imaginário do belo a partir de imigrantes europeus. Tali cresceu vendo jovens loiros e de olhos claros, o que influenciou a sua percepção do bonito e do feio. Além disso, esses corpos frequentemente trabalhavam de forma mal remunerada e exploratória para homens como Adolfo Reyes. Por esta razão, vê-se que esses(as) imigrantes cumprem com a força de trabalho imposta pelo capitalismo e, ao mesmo tempo, são sexualizados(as), visto que se tornaram corpos pobres, belos, reprodutivos e úteis para a sociedade.

A partir desse percurso, defendemos que a Ordem seria capaz de violar qualquer corpo em busca de alcançar seus interesses. Entretanto, corpos europeus eram violados por serem considerados inferiores; a desumanização e violência sexual e de gênero podem ser vistas, como o caso de Encarnación, que foi sexualmente violada (além de outros tipos de violações). Esses personagens eram vistos como humanos, ou em uma categoria mais próxima do civilizado, o que não significa que foram humanizados. Entretanto, no caso de Olanna constatou-se que a moça foi totalmente desumanizada, e considerada uma selvagem. Por fim, para o último médium da Ordem, Juan, houve a aplicação de novos princípios e métodos com o intuito de fazê-lo sobreviver por mais tempo. Um novo ponto a ser destacado é a junção da erotização, sexualização e força de trabalho do(a) imigrante. Em todos os casos, evidenciou-se a violência e a imposição das grandes famílias que se beneficiaram da colonização e que mantêm vivas as estruturas da colonialidade. Ressaltamos as reações desses médiuns que não tiveram posições passivas: o jovem escocês mordeu Thomas Mathers, Encarnación matou os homens da seita, Juan conseguiu ocultar seu filho, impedindo que a Ordem o encontrasse. Cada um(a) usou suas estratégias, dentro de suas possibilidades, para resistir às forças da seita.

CONSIDERAÇÕES parciais

Consideramos que uma leitura descolonial de *Nossa parte de noite* é importante para compreendermos como a colonialidade está presente nas relações de gênero e de raça em nossas vidas. Nesta etapa, a literatura pode contribuir na tarefa de pensar, planejar e propor caminhos diferentes e mais coerentes com a realidade da América Latina. As personagens de Enriquez denunciam como as concepções do belo e de alguns comportamentos considerados finos e elegantes foram trazidos da Europa e incorporados em nossos territórios, impactando a

forma como somos nomeados(as) e como nomeamos alguém (feio, bonito, elegante, chique, entre outros). Enriquez questiona as grandes fortunas, como são construídas e utilizadas, assim como o conceito de “boa família”. Ademais, as relações da Ordem com o novo padrão de poder capitalista baseadas na ideia de raça (Quijano) e de gênero (Lugones) foram trabalhadas no artigo. Portanto, é uma tarefa diária denunciar as estratégias de dominação da colonialidade que limitam, violam e matam as pessoas do sul global.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BECERRIL MATÍA, Sara. “Terror y gótico en Nuestra parte de noche, de Mariana Enriquez: una historia de vida y muerte”. Monografía (Filología hispánica) – Facultad de Filología, Universidad de Salamanca. Salamanca, p. 31, 2020.
- CONNELL, Raewyn. “A iminente revolução na teoria social”. RBCS, v. 27, n. 80, p. 9-20, out. 2012.
- ENRIQUEZ, Mariana. *Nossa parte de noite*. 1 ed. Rio de Janeiro: intrínseca, 2021.
- FERNANDES, Viviane Barboza; SOUZA, Maria Cecilia Cortez Christiano de. “Identidade negra entre exclusão e liberdade”. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 63, abr. 2016, p. 103-120. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i63p103-120>.
- GOMES, Nilma Lino. “Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural?”. Revista Brasileira de Educação, n. 21, set.- dez. 2002, p. 40-51. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000300004>.
- LUGONES, María. “Colonialidad y género”. Tabula Rasa, n. 9, jul.- dez. 2008, p. 73-101.
- O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do novo mundo e do sentido do seu devir*. Ed. São Paulo: Unesp, 1992.
- PERIN, Rodrigo Lenharo. “A Subjetividade latino americana como um engendramento ideológico da colonização”. Monografia (licenciatura em Filosofia) - Instituto latino-americano de economia, sociedade e política (ILAESP), Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, p. 64, 2024.

QUIJANO, Aníbal. “Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina”. Estudos avançados, v. 55, n. 55, 2005a, p. 9-31.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: Lander, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005b. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_o_ciencias_sociais.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf). acesso em: 25 jul. 2024.

SAID, Edward. *Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente*. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ZAPATA BETANCUR, Andrés Felipe. “Recorriendo el litoral argentino: un análisis sobre el viaje en Nuestra parte de noche (2019) de Mariana Enriquez”. Monografía (Estudos literários) – Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades, Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, p. 86, 2021.

Artigo Recebido em: 07 de julho 2025.
Artigo Aprovado em: 18 de agosto de 2025.



AMÉRICA LATINA NA (IN)DIFERENÇA: latinidades (in)cobertas¹

AMÉRICA LATINA EN LA (IN)DIFERENCIA: latinidades (in)cubiertas

LATIN AMERICA IN (IN)DIFFERENCE: (un)covered Latinities

Fábio do Vale²

Resumo: Este presente artigo propõe a perscrutar, pela via da Literatura Comparada Descolonial, os entre-lugares e entre-corpos que constituem a tessitura crítica da Rota Bioceânica – Brasil, Paraguai, Argentina e Chile –, compreendida como lócus epistemológico de refundação das latinidades silenciadas. Ao retomar a *fortitudo critica* de Enrique D. Dussel e a proposição seminal de Edgar Cézar Nolasco em *Literatura Comparada Descolonial* (2025), argumenta-se que a (in)diferença latino-americana, engendrada pelo *status quo* eurocêntrico, obstaculizou a emergência de diálogos próprios, apagando convergências que já deveriam ser instituídas. Nesse raio fronteiro, a crítica descolonial instaura-se como peça-motriz de desvelamento das rotas (in)cobertas, tensionando os apagamentos herdados da modernidade e instituindo formas *outras* de convivialidade intelectual. A Rota Bioceânica, mais que corredor geopolítico, deve ser a metáfora de uma circulação de saberes, afetos e críticas que desafia a tradição canônica e instaura a possibilidade de uma fortuna crítica sul-americana. O presente trabalho se ancora nessa visada disruptiva, cujo escopo amplia o debate sobre o filosofar-sendo para além da dialética ocidental, abrindo caminhos de pensamentos capazes de reconstituir as latinidades de paisagens adormecidas

¹ Trabalho parte da pesquisa do projeto ROTA BIOCEÂNICA COMPONDO A INTERNACIONALIZAÇÃO DA AMÉRICA LATINA: um corredor viário socioeconômico, cultural, integrativo e propulsor científico UFMS/PROPP/FUNDECT.

² Fábio do Vale é Diretor Acadêmico da Faculdade Insted. Membro efetivo da Academia Sul-Mato-Grossense de Letras (ASL). ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8713-309X>. Email: professorfabioletras@gmail.com.

e de potencializar o lócus epistêmico da América Latina como espaço irradiador de saberes e intelectualidades efetivas no Cone-Sul como inquérito científico comparatista.

Palavras-chave: Literatura Comparada Descolonial; Rota Bioceânica; (In)diferença e Latinidades.

Resumen: El presente artículo propone examinar, a través de la literatura comparada descolonial, los entre-lugares y entre-cuerpos que constituyen la trama crítica de la Ruta Bioceánica —Brasil, Paraguay, Argentina y Chile—, entendida como locus epistemológico de refundación de las latinidades silenciadas. Retomando la *fortitudo critica* de Enrique D. Dussel y la propuesta seminal de Edgar César Nolasco en *Literatura Comparada Descolonial* (2025), se argumenta que la (in)diferencia latinoamericana, engendrada por el *status quo* eurocéntrico, ha obstaculizado el surgimiento de diálogos propios, borrando convergencias que ya deberían haberse instituido. En este radio fronterizo, la crítica descolonial se establece como pieza motriz del desvelamiento de las rutas (in)cubiertas, tensionando los borrados heredados de la modernidad e instituyendo otras formas de convivencia intelectual. La Ruta Bioceánica, más que un corredor geopolítico, debe ser la metáfora de una circulación de conocimientos, afectos y críticas que desafía la tradición canónica e instaura la posibilidad de una fortuna crítica sudamericana. El presente trabajo se basa en esta visión disruptiva, cuyo alcance amplía el debate sobre el filosofar-ser más allá de la dialéctica occidental, abriendo caminos de pensamiento capaces de reconstituir las latinidades de paisajes dormidos y potenciar el locus epistémico de América Latina como espacio irradiador de conocimientos e intelectualidades efectivas en el Cono Sur como investigación científica comparativa.

196

Palabras clave: Literatura comparada descolonial; Ruta Bioceánica; (In)diferencia y latinidades.

Abstract: This article proposes to examine, through Decolonial Comparative Literature, the inter-places and inter-bodies that constitute the critical fabric of the Bioceanic Corridor – Brazil, Paraguay, Argentina, and Chile – understood as an epistemological locus for the refounding of silenced Latinities. Returning to Enrique D. Dussel's *fortitudo critica* and Edgar César Nolasco's seminal proposition in *Decolonial Comparative Literature* (2025), it is argued that Latin American (in)difference, engendered by the Eurocentric *status quo*, has hindered the emergence of its own dialogues, erasing convergences that should already have been established. In this borderline radius, decolonial criticism establishes itself as the driving force behind the unveiling of (un)covered routes, straining the erasures inherited from modernity and instituting other forms of intellectual conviviality. The Bioceanic Route, more than a geopolitical corridor, should be a metaphor for the circulation of knowledge, affections, and critiques that challenges canonical tradition and establishes the possibility of a South American critical fortune. This work is anchored in this disruptive vision, whose scope broadens the debate on philosophizing-being beyond Western dialectics, opening paths of thought capable of reconstituting the Latinities of dormant landscapes and enhancing the epistemic locus of Latin America as a space that radiates knowledge and intellectualities effective in the Southern Cone as a comparative scientific inquiry.

Keywords: Decolonial Comparative Literature; Bioceanic Route; (In)difference and Latinities.

COM-VALIDANDO SABERES: do Atlântico ao Pacífico

O desprendimento conduz para as teorias críticas descoloniais e à pluriversalidade não eurocentrada de um paradigma-outro. Os paradigmas de conhecimentos eurocêntricos (em suas teopolíticas e egopolíticas) chegaram a um ponto em que suas próprias premissas deveriam ser aplicadas a si mesmos, desde o repositório de conceitos, visões e energias que foram silenciados ou sequer reconhecidos, durante a marcha triunfal do aparato conceitual decidental.

Edgar César Nolasco. *Literatura Comparada Descolonial*, p. 14.

É sob a égide da *Literatura Comparada Descolonial* que situo este artigo, reconhecendo que a América Latina, e sobretudo o Cone-Sul, vive ainda sob o jugo das amarras epistêmicas forjadas pelo eurocentrismo e pelo pragmatismo estadunidense. A rota que desejo percorrer aqui não é apenas geográfica, mas fundamentalmente crítica, pois o Corredor Bioceânico que une Brasil, Paraguai, Argentina e Chile não se limita ao transporte de mercadorias e capitais, mas deve erigir-se como metáfora da circulação de saberes, afetos e textualidades. Se o caminho físico se constrói em asfaltos e pontes, o caminho intelectual precisa se edificar no entrelaçamento de vozes e corpos silenciados pela modernidade.

Retomo, pois, a noção de *fortitudo critica*, para afirmar que esse itinerário precisa ser perscrutado como lócus epistemológico em que se refundam latinidades (in)cobertas. Ao evocar Enrique Dussel e sua filosofia da libertação, vejo emergir a necessidade de um *filosofar-sendo* que não se restrinja ao cânone, mas que brote dos interstícios, das margens e das fronteiras. Esse pensar, ao mesmo tempo encarnado e insurgente, exige-nos romper a clausura da dualidade que historicamente confinou a América Latina a mero apêndice civilizacional.

Reconheço, assim, que a (in)diferença latino-americana, engendrada pelas arquiteturas do *status quo* moderno-colonial, obstaculizou o florescimento de diálogos próprios, eclipsando convergências que já deveriam ter sido instituídas. O eurocentrismo, ao nos considerar sempre como o “outro” deficitário, interditou a possibilidade de reconhecimento mútuo e nos relegou a um espaço periférico, desprovido de centralidade crítica. É precisamente contra essa lógica que este trabalho se insurge.

Ao lançar mão da Literatura Comparada Descolonial (2025)³, encontro em Edgar C  zar Nolasco – e em sua proposi  o seminal – a peça-motriz de uma crítica que desnuda os apagamentos herdados da modernidade e os converte em instância de cria  o. Trata-se de instaurar uma crítica que não se limita a denunciar, mas que reconfigura as possibilidades de convivência intelectual. Nesse sentido, a Rota Bioce  nica, além de artéria econ  mica, deve ser compreendida como malha de acesso para o encontro dos intelectuais desses quatro países, cujas universidades carecem de maior diálogo, articula  o e coprodu  o epist  mica⁴.

   necessário enfatizar que não proponho uma mera alternativa dentro do dualismo civiliza  o/barbárie, progresso/atraso, centro/periferia. Antes, defendo a urgência de uma mirada disruptiva que ultrapasse os limites da dialética ocidental, permitindo o convívio entre diferenças sem a obsessão pela síntese ou pela homogeneidade. Assim, a Latinidade, compreendida como experiência viva, deve ser reconstituída não como essência fixa, mas como horizonte móvel, tecido entre corpos, geografias e temporalidades que resistiram ao apagamento.

Com efeito, entendo que o corredor bioceânico, como metáfora e como realidade material, abre a possibilidade de uma fortuna crítica genuinamente sul-americana. É nesse território compartilhado, que se alarga entre o Atlântico e o Pacífico, que podemos tecer um pensamento outro, insurgente e criativo, capaz de reposicionar a América Latina não como espaço subalterno, mas como centro irradiador de saberes, epistemologias e práxis descoloniais.

³ Elegi a obra de Edgar C  zar Nolasco (2025) como eixo de reflexão para o presente debate, prestando-me as devidas honras para que seja apreciada pelos colegas intelectuais como proposta de esclarecimento crítico e abastecimento epist  mico, oferecendo subsídios que permitem aprofundar a circula  o de saberes e a constitui  o de diálogos descoloniais no espaço sul-americano.

⁴ A fortaleza fundante desta proposta reside na possibilidade de que os intelectuais do Corredor Bioceânico estabeleçam conexões epistemológicas capazes de articular e consolidar um espaço de circula  o crítica, fomentando a constitui  o de latinidades pensantes. Trata-se de uma aproxima  o intelectual que não se limita à mera troca de saberes, mas que se inscreve na perspectiva de emancipa  o crítica delineada por Aníbal Quijano, na qual o reconhecimento das estruturas coloniais do poder e do saber permite a constru  o de práticas reflexivas e libertadoras, capazes de refundar a centralidade epistemológica da América Latina a partir de seus próprios lócus de enuncia  o e cria  o.

Nesta perspectiva, o processo comparatista deve ser encarado não como exercício de justaposição de tradições literárias ou culturais, mas como criticidade lúcida, capaz de evidenciar a (in)diferença e de convertê-la em potência de criação. Comparar, nesse escopo, é desvelar os fios invisíveis que unem os intelectuais sul-americanos, é construir pontes críticas que nos permitam superar as desconexões impostas pela modernidade.

Quero e devo comparar para não parar! Esta proposta é, ao mesmo tempo, política e poética: política, porque reivindica a soberania emancipatória e epistêmica da América Latina diante da Europa e dos Estados Unidos; poética, porque acredita no poder dos encontros, dos atravessamentos e das redes de sentido que se entrelaçam no espaço plural da latinidade. É, portanto, no horizonte da literatura comparada que inscrevo este artigo, como gesto de reexistência e como convite à comunhão crítica entre nossos povos e nossos saberes – em destaque – para com os intelectuais que serão aproximados por esse canal viário com-validando saberes do atlântico ao pacífico.

ROTA BIOCEÂNICA como metáfora epistêmica das latinidades (in)cobertas

199

O Corredor Bioceânico, ao propor uma ligação concreta entre o Atlântico e o Pacífico, apresenta-se como empreendimento logístico de grande porte, voltado inicialmente para o escoamento de produtos em direção à China. Contudo, para além de sua dimensão econômica, abre-se a possibilidade de uma conexão simbólica, cultural e epistêmica inédita entre Brasil, Paraguai, Argentina e Chile. Se por muito tempo a América Latina foi pensada apenas como espaço de exploração e rota de mercadorias, é hora de compreender esse projeto também como metáfora de um trânsito intelectual, capaz de refundar latinidades (in)cobertas.

É sabido que a modernidade nos ensinou a não possuir um sentido pleno de pertença. Diferente da Europa, que consolidou identidades nacionais em torno de um cânone partilhado, ou dos Estados Unidos, que erigiu o mito do “destino manifesto”, a América Latina foi mantida sob o signo da fragmentação. Como bem apontam Aníbal Quijano e Walter Mignolo, essa condição não é natural, mas resultado da colonialidade do poder e do saber, que nos destinou a ocupar um lugar periférico, incapaz de articular convergências críticas próprias.

Por isso, a rota que agora se desenha deve ser lida para além da lógica mercantil. Se o comércio conecta portos, estradas e mercados, a crítica descolonial deve conectar intelectuais, universidades e literaturas. Enrique Dussel já nos advertia que o filosofar desde a América Latina exige superar a clausura eurocêntrica e pensar desde os oprimidos da história. Nesse horizonte, o Corredor Bioceânico torna-se metáfora de uma travessia que vai além da infraestrutura: é o gesto de refundar⁵ epistemologias a partir das margens.

Nessa perspectiva, a proposta de Edgar C  zar Nolasco em *Literatura Comparada Descolonial (2025)*⁶    central. Para Nolasco, o comparatismo deve abandonar a lógica meramente acumulativa de influências e ressonâncias, assumindo o papel insurgente de uma crítica que denuncia apagamentos e, ao mesmo tempo, constrói novos espaços de convivência intelectual. O corredor, aqui, pode ser visto como essa peça-motriz de trânsito de saberes que se deslocam não apenas pela economia, mas pelo compromisso de (re)tecer a col  cha de retalhos da modernidade.

Ainda que não fosse uma intelectual descolonial, a pesquisadora Eneida Maria de Souza, ao problematizar a noção de intertextualidade, já nos lembrava que os textos se constituem no diálogo com outros textos, ainda que sob o signo do apagamento. Pensar a América Latina pela chave da (in)diferença significa recuperar esses diálogos silenciados, propondo um comparatismo que não seja

200

⁵ A rota bioce  nica não se restringir   a uma engenharia de conexões territoriais e comerciais; mais decisivo será o enlace das massas críticas intelectuais desses quatro países, cujo entrelaçamento anuncia uma rara oportunidade de (re)lançamento das nossas latinidades como bandeira epist  mica e cultural, afirmando-nos não apenas como espaço geopolítico, mas como horizonte civilizatório em permanente elabora  o em nossa América Latina.

⁶ A obra recente de Edgar C  zar Nolasco, *Literatura Comparada Descolonial (2025)*, constitui a peça-central desta discussão que aqui apresento, funcionando como eixo intelectual de minhas reflexões. Este livro, que referencia parte do meu labor acad  mico, oferece uma atualiza  o crítica sobre os desdobramentos comparatistas no Brasil e serve como elucida  o das práticas de desprendimento necessárias para a articula  o entre os demais países da rota bioce  nica. A partir de sua proposta, o entrela  e das massas críticas sul-americanas e a afirma  o das nossas latinidades como horizonte epistemológico tornam-se caminhos possíveis. Registro, nesse íterim, minha gratidão pela correspondência intelectual de Nolasco, ao mencionar meu trabalho, reconhecendo assim a circula  o de ideias que brotam-das-bordas e se consolidam em proposi  es contemporâneas de pensamento descolonial.

subserviente, mas inventivo. O Corredor Bioceânico pode ser lido como o espaço físico onde esses textos, vozes e corpos finalmente se encontram sem a tutela do cânone hegemônico.

O intelectual argentino Facundo Giuliano, em sua proposição recente de uma filosofia da libertação atenta às novas lutas sociais, reforça que é no espaço fronteiriço que a crítica latino-americana deve encontrar seu vigor. A rota, ao unir territórios tão diversos, encarna esse caráter fronteiriço: não é apenas o elo entre oceanos, mas a afirmação de que os espaços periféricos podem se transformar em centros de criação crítica, desde que se recuse a lógica homogeneizante da modernidade.

Nesse mesmo liame, o também argentino Walter Mignolo, ao falar da “desobediência epistêmica”, propõe que apenas ao romper com a matriz colonial de poder podemos vislumbrar outras formas de conhecimento. O Corredor Bioceânico, nesse sentido, torna-se oportunidade de exercitar essa desobediência: em vez de apenas transportar produtos destinados à China, pode instaurar a circulação de saberes que nunca tiveram visibilidade na história global. A estrada, aqui, é metáfora e denúncia: se o comércio cria dependências, a crítica cria emancipações.

201

Por boa criticidade contemporânea, destaco Silviano Santiago⁷, que em sua noção seminal de “entre-lugar”, já antecipava que a experiência latino-americana não é de pura marginalidade, mas de criação constante no espaço das fronteiras. O corredor, mais do que uma estrada, configura-se como um grande entre-lugar, no qual os intelectuais podem revisitar suas tradições, dialogar sem subordinação e ressignificar suas pertencas. Assim, o que nos foi ensinado como ausência de identidade transforma-se em potência de múltiplas identidades.

Esse trânsito crítico não pode ser reduzido a uma síntese harmonizadora. Como insiste Dussel, essa criticidade que propomos é o movimento de ouvir o

⁷ Silviano Santiago propõe o conceito de *grafias-de-vida* como prática crítica e literária que permite ao povo latino expressar-se a partir de suas próprias experiências, memórias e realidades epistemológicas, rompendo com os cânones eurocêtricos e valorizando a singularidade de suas trajetórias históricas e culturais. Trata-se de um gesto de enunciação que reconhece o entre-lugar como espaço de criação, no qual a narrativa latino-americana não se subordina a padrões externos, mas se afirma como produção de sentido a partir da própria vida social, política e cultural.

outro a partir de sua exterioridade, não para dissolvê-lo em uma totalidade, mas para reconhecer sua alteridade como fonte de saber. O Corredor Bioceânico, se pensado descolonialmente, é o espaço dessa escuta: ouvir o Paraguai desde o Brasil, ouvir o Chile desde a Argentina, ouvir o Cone-Sul desde si mesmo, sem mediação de um centro europeu ou estadunidense.

A condição de (in)diferença que nos marcou precisa ser ressignificada. Por séculos fomos vistos⁸ como atraso, exotismo, promessa sempre inacabada. Mas se essa indiferença apagou nossas convergências, ela também nos deixou o desafio de inventar diálogos próprios. A rota, nesse sentido, é ocasião histórica: pela primeira vez, quatro países se unem em uma malha viária única, capaz de articular tanto mercadorias quanto ideias. Cabe à crítica descolonial transformar essa conexão física em comunhão intelectual.

Não se trata de romantizar o comércio, mas de reconhecer sua ambiguidade. Se, de um lado, ele reafirma a lógica capitalista global, de outro, cria brechas de contato que podem ser revertidas em trocas emancipatórias. Como lembra Quijano, a colonialidade sempre se renova, mas também sempre abre espaços de resistência. O Corredor Bioceânico é um desses espaços: nele circulam tanto o capital como o pensamento insurgente que pode questionar as hierarquias impostas pela modernidade.

Nesse contexto, a literatura latino-americana não é mero reflexo, mas potência de reinvenção. Ao percorrer o corredor simbólico entre o Atlântico e o Pacífico, ela se refaz pela “receita” própria que não obedece ao plano cartesiano impositivo. Eneida de Souza⁹ e Nolasco nos lembram que o comparatismo

⁸ Convém recordar, ainda que com certa tensão, que por séculos a Europa — e, mais recentemente, os Estados Unidos — relegaram os intelectuais latino-americanos ao papel de meros receptores passivos de ideias, quando não os invisibilizaram por completo, recusando-lhes o estatuto de produtores legítimos de pensamento. Tal postura, travestida de universalismo, nada mais foi do que a reafirmação de um eurocentrismo e de um norte-americanocentrismo que, em essência, nos escantearam do grande diálogo das humanidades, como se a lucidez crítica fosse monopólio do Norte Global.

⁹ Tenho plena consciência de que a intelectual Eneida Maria de Souza não se inscreve, enquanto crítica, na perspectiva descolonial; contudo, é imprescindível percorrer os debates e reflexões por ela propostos, com a devida reverência ao seu legado, para que seja possível atingir a criticidade descolonial que ora se propõe, reconhecendo sua contribuição fundamental como ponto de passagem e diálogo para a constituição de novos horizontes epistemológicos na América Latina.

literário deve ser movimento criador, e não repetição submissa. A estrada torna-se metáfora do texto que se alonga, que se conecta, que reexiste no encontro das diferenças.

Assim, pensar a Rota Bioceânica como metáfora crítica é romper com a visão tradicional da América Latina como apêndice. Como defende Mignolo, não queremos mais ser reconhecidos como margem, mas como centro de um paradigma-outro, pluriversal, não eurocentrado. O que a geopolítica projeta como corredor de exportação, a crítica descolonial pode converter em rota de refundação das latinidades.

Silviano Santiago nos recorda que sempre estivemos no “entre-lugar”, vivendo da tradução, da adaptação e da criação híbrida. Agora, porém, esse entre-lugar pode tornar-se um espaço deliberado, consciente, assumido como potência de criação e não como déficit. O Corredor Bioceânico não é apenas geografia: é um convite para que o Cone-Sul reconheça sua própria centralidade.

Deve-se – de maneira emancipatória - debater que a América Latina precisa, descobrir sua colcha de retalhos, não como sinal de precariedade, mas como signo de pluralidade. Se a modernidade nos impôs a indiferença, cabe à crítica descolonial revelar a (in)diferença como potência. O corredor que liga Atlântico e Pacífico deve ser compreendido não só como rota de produtos, mas como caminho de encontros, no qual os intelectuais latino-americanos se reconheçam como tecedores de uma fortuna crítica própria, insurgente e libertadora.

O Corredor Bioceânico, concebido como via de escoamento de produtos em direção à China, revela-se mais do que mera infraestrutura logística; ele encarna, simbolicamente, a possibilidade de uma travessia epistêmica que atravessa fronteiras materiais e cognitivas, instaurando um percurso que conecta corpos e saberes historicamente silenciados. Ao transportar mercadorias, a rota paradoxalmente evidencia a persistência do eurocentrismo, que nos moldou como periferia, enquanto simultaneamente oferece a oportunidade de refundar a circulação de latinidades, abrindo espaço para a emergência de diálogos que antes eram impedidos pelo cânone global e pela hegemonia das epistemes do Norte.

Ao percorrer essa malha viária, vislumbro a metáfora do “Negócio da China” não apenas como transação comercial, mas como vetor de interconexão cultural e intelectual. Nesse contexto, o corredor se torna ponte crítica, permitindo que universidades e centros de pesquisa do Brasil, Paraguai, Argentina e Chile

estabeleçam uma comunicação direta, uma circulação de ideias que desafie a narrativa de subalternidade e a lógica de dependência epistemológica. É neste entre-lugar que a visão de Nolasco se impõe como peça-motriz de uma teoria que concebe o comparatismo descolonial como ferramenta de mobilização intelectual.

A crítica descolonial¹⁰ que aqui se inscreve entende que a experiência latino-americana não pode ser interpretada sob a lente do cânone dominante, que nos silencia como espaço periférico e exótico. Ao contrário, as literaturas e epistemologias do Cone-Sul revelam tensões, corpos e afetos que reivindicam presença e visibilidade¹¹. Ao percorrer o corredor físico, os saberes transitam e se transformam, incorporando as feridas históricas que macularam nossas latinidades, transformando a estrada em espaço de memória, resistência e criação crítica, em que o pensar-sendo se encarna nas práticas e nas palavras dos intelectuais que atravessam fronteiras.

A circulação de mercadorias, ao aproximar portos e cidades, encontra paralelo na circulação de corpos pensantes que, através de encontros e diálogos, podem rearticular a Latinidade. O “Negócio da China”, em sua dimensão mercantil, torna-se pretexto para o deslocamento de concepções críticas, permitindo que a Rota Bioceânica funcione como catalisador de uma fortuna crítica emergente, capaz de contestar a dicotomia centro/periferia e de instalar uma lógica de coprodução de saberes, em que o Sul Global se antecipa como protagonista de seu próprio paradigma.

¹⁰ Convém salientar que a perspectiva descolonial aqui adotada não se propõe a negar ou apagar a modernidade, tampouco rejeitar os aportes civilizatórios que ela trouxe em diversos campos do saber. Pelo contrário, reconhece-se a modernidade como matriz histórica e estruturante de relações sociais e epistemológicas. Entretanto, na América do Sul, ela não constitui nosso ponto de partida epistemológico; ao invés disso, a descolonialidade se apresenta como lente crítica que permite refundar latinidades, reordenar saberes e articular práticas culturais e intelectuais a partir das experiências, corpos e territorialidades sul-americanas, deslocando-se da centralidade eurocêntrica e articulando trajetórias que historicamente foram marginalizadas.

¹¹ Trata-se de uma consciência científica que não se reduz à análise objetiva, mas que se tempera com sensibilidade cultural, reconhecendo que o percurso das literaturas e epistemologias do Cone-Sul exige simultaneamente rigor teórico e abertura para os afetos, memórias e experiências históricas que constituem a materialidade das latinidades. A travessia intelectual aqui proposta combina método e vivência, ciência e cultura, para pensar criticamente as dimensões do saber em seus múltiplos interstícios.

É nesse movimento que a obra de Nolasco (2025) adquire relevância singular, ao propor um comparatismo descolonial que não se limita à justaposição de textos ou à acumulação de influências, mas que instaura criticidade lúcida e disruptiva. A metáfora da estrada como vetor de circulação intelectual evidencia que a modernidade nos impôs uma indiferença que precisa ser convertida em potência de criação. Ao traçar a rota do Atlântico ao Pacífico, reconhece-se que a mobilização crítica exige desprendimento das amarras do cânone e construção de redes de pensamento capazes de articular as experiências locais de maneira coletiva.

Ao comparar, observa-se que a geopolítica impõe o Sul como continente exportador, mas a crítica descolonial mostra que a exportação de ideias, culturas e linguagens é igualmente possível. Os corpos e textos que se deslocam pelo corredor não reproduzem a hierarquia dos centros, mas reivindicam sua própria centralidade. Nesse sentido, o corredor bioceânico não é apenas espaço físico, mas locus de experimentação intelectual, onde a crítica sul-americana se manifesta em sua plenitude, fazendo do trânsito de mercadorias também um gesto simbólico de emancipação.

A dimensão simbólica da rota evidencia que a circulação de saberes não é neutra. Ao percorrer os territórios conectados pelo corredor, os intelectuais experimentam uma presença crítica que escapa à vigilância do cânone global, reconfigurando relações de poder epistêmico. Assim, o corredor torna-se malha de correspondência entre universidades, centros de pesquisa e laboratórios culturais, permitindo que o conhecimento, antes fragmentado e marginalizado, se reorganize como matriz de latinidades (in)cobertas, abertas à pluralidade e à insurgência de múltiplas temporalidades.

Ao estabelecer essa analogia entre comércio e circulação intelectual, reconhece-se que a Rota Bioceânica permite visualizar os efeitos da modernidade sobre nossas culturas e epistemologias, evidenciando como a economia global e os fluxos mercantis impuseram ritmos, prioridades e valores que apagaram vozes. Contudo, a mesma estrutura que poderia consolidar dependência econômica transforma-se, sob o prisma descolonial, em oportunidade para a criação de uma rede crítica sul-americana, onde os saberes transitam e se entrelaçam em novas cartografias do pensamento.

A perspectiva comparatista proposta por Nolasco é fundamental para que essa travessia não se limite a analogias metafóricas, mas se converta em ação

intelectual concreta. Ao deslocar o eixo do olhar crítico do Norte para o Sul Global, evidencia-se que o ato de comparar não é mera justaposição de textos ou culturas, mas instrumento de refundação das epistemes locais. Comparar é, nesse sentido, mobilizar criticidade, estabelecer relações entre diferenças históricas e culturais, e transformar o corredor bioceânico em rota de coprodução de conhecimento.

A metáfora do “Negócio da China” assume, portanto, contornos poético-críticos: ao mesmo tempo que simboliza a força econômica do Atlântico-Pacífico, insinua a possibilidade de circulação de corpos, textos e afetos que reivindicam protagonismo na história global. Cada quilômetro percorrido pelo corredor torna-se espaço de leitura e escrita da própria Latinidade, um entre-lugar em que os corpos bradam pelo reconhecimento de suas experiências e feridas, e onde as epistemologias locais desafiam a lógica de marginalidade imposta pela modernidade.

Essa mobilização crítica implica reconhecer que a periferia imposta pela modernidade é também oportunidade de insurgência. Ao aproximar intelectuais de diferentes países sul-americanos, o corredor cria instâncias de diálogo que extrapolam a lógica do lucro ou da produtividade mercantil, permitindo o nascimento de redes críticas que articulam literatura, sociologia, filosofia e linguagens artísticas. O “Negócio da China”¹² deixa de ser apenas economia e torna-se metáfora de circulação de saberes insurgentes, que reconstroem, a partir do Sul Global, a centralidade da América Latina.

Ao compreender o corredor como espaço de emergência de saberes, evidencia-se que o ato de comparar exige ruptura epistemológica. Não se trata de reproduzir hierarquias ou de buscar homogeneidade, mas de reconhecer a potência dos interstícios, das margens e das fronteiras. A estrada, ao conectar portos e cidades, simboliza o entre-lugar no qual corpos e ideias se encontram,

¹² Este trecho convoca a atenção para a necessidade de (des)britanizar práticas reguladoras e normativas que, historicamente, conformaram a América Latina como periferia. O Corredor Bioceânico, ao aproximar intelectuais, corpos e saberes das bordas, subalternidades e fronteiras, inaugura um espaço de insurgência epistemológica, onde as lógicas de marginalidade impostas pela modernidade são tensionadas e transformadas em potência criativa e emancipatória. Trata-se de reconhecer que a circulação de saberes produzidos localmente constitui um vetor de centralidade intelectual sul-americana.

confrontam-se e coproduzem novas formas de conhecimento, insurgindo contra o apagamento da Latinidade e contra a indiferença global.

O comércio que chega pela rota não deve ser visto apenas como fluxo de capital; ele é metáfora das possibilidades de circulação crítica. Ao transitar, mercadorias e textos se cruzam, e o que antes era invisível ao cânone global encontra visibilidade. É nesse fluxo que a América Latina, especialmente o Sul Global, pode se reintegrar à história intelectual mundial em termos próprios, afirmando-se não como periferia, mas como locus de criação, crítica e transformação.

As feridas das latinidades, visíveis nos corpos e nas narrativas que atravessaram a colonização e a modernidade, tornam-se, nesse itinerário, fonte de potência e de crítica. Ao percorrer o corredor, os saberes sul-americanos não apenas transitam, mas afirmam-se como resistência, criando uma cartografia intelectual que desafia o monopólio da definição ocidental do que é conhecimento, história e literatura. O “Negócio da China” converte-se assim em metáfora de circulação e emancipação, abrindo possibilidades inéditas para a América Latina.

A circulação crítica que emerge do corredor bioceânico transforma o ato de comparar em gesto político, estético e epistemológico. Cada conexão entre universidades, centros de pesquisa e laboratórios culturais do Cone-Sul representa um atravessamento do pensamento eurocêntrico, um gesto de reexistência que permite ao Sul Global não apenas produzir conhecimento, mas validá-lo segundo seus próprios termos, sua própria historicidade e suas próprias feridas.

Em detrimento dessa visada emancipatória, a rota que liga Atlântico e Pacífico deve ser percebida como espaço de insurgência e criação. O comércio¹³ que tradicionalmente nos marginalizou abre, paradoxalmente, vias de encontro entre intelectualidades sul-americanas, permitindo que a crítica descolonial

¹³ Aqui enfatiza-se que a circulação crítica pelo corredor transcende meros fluxos mercantis e adentra o terreno da coprodução de conhecimento. Comparar, nesse sentido, significa romper hierarquias impostas e validar saberes das margens como legítimos, insurgentes e epistemicamente fundantes. O entre-lugar da estrada, portanto, converte-se em espaço de diálogo, resistência e invenção, propondo que a América Latina assuma sua própria centralidade cognitiva, ao invés de reproduzir modelos estrangeiros de homogeneização cultural e epistêmica.

transforme cada quilômetro percorrido em trama de saberes, afetos e práticas críticas, insurgindo contra a indiferença e refundando a Latinidade em sua densidade material e simbólica.

O título deste artigo, de início provocativo, não é mero artifício retórico: constitui-se como gesto epistemológico de crítica e invenção. Ao lançar mão dos parênteses em “(in)diferença” e “(in)cobertas”, instaura-se uma leitura que tensiona a gramática da percepção e a história da experiência latino-americana, propondo que o pensamento, para ser fecundo, não se repita mecanicamente sobre os mesmos ingredientes. Se os elementos epistemológicos e históricos forem apenas reproduzidos, jamais será possível extrair novos sentidos; é na disposição dos vazios e preenchimentos – no espaço entre o “in” e a “diferença”, entre o “in” e o “coberto” – que a América Latina pode vislumbrar o voo de sua emancipação intelectual, social e cultural. Assim, o trocadilho estético não é capricho, mas exercício de descolonização do olhar, convocando-nos a desviar da dicotomia eurocêntrica que historicamente nos confinou à periferia dos saberes e da filosofia.

Ao percorrer o Corredor Bioceânico, que une Brasil, Paraguai, Argentina e Chile, reconhece-se que não se trata apenas de infraestruturas e estradas, mas de malhas de circulação de saberes, afetos e experiências. Este corredor funciona como metáfora potente: se o comércio pode transportar mercadorias, a crítica descolonial desloca intelectuais, possibilitando que os corpos e pensamentos latino-americanos se encontrem e se reconheçam. Darcy Ribeiro já nos alertava para a necessidade de compreender a América Latina em sua complexidade, não como agregado de civilizações importadas, mas como espaço vivo, que abriga culturas em sobreposição e grafias-de-vida que demandam ser lidas, reinterpretadas e assumidas por quem nelas habita. O corredor, nesse sentido, é a avenida por onde se hasteia a bandeira de nossas latinidades, conectando territórios e saberes antes mantidos à margem.

A (re)significação¹⁴ dos conceitos, palavras e símbolos da experiência latino-americana é tarefa urgente. Paulo Freire, em sua pedagogia do oprimido,

¹⁴ 5 A (re)significação dos conceitos, palavras e símbolos latino-americanos, à luz da pedagogia crítica de Paulo Freire, evidencia que a circulação de saberes não é apenas tarefa intelectual, mas gesto de emancipação. Inserir o Corredor Bioceânico como lócus de diálogo é reconhecer que o

ensinou que a alfabetização não é apenas ler letras, mas ler o mundo; por extensão, pensar a América Latina exige decodificar os apagamentos, as distorções e as invisibilidades impostas pela modernidade e pelo eurocentrismo. É nesse interstício – entre o que foi e o que ainda precisa ser – que a gramática da (in)diferença revela seu potencial: ao colocar em parênteses o prefixo de negação ou limitação, evidencia-se que aquilo que parece ausente é, na verdade, potência adormecida. O Corredor Bioceânico, físico e simbólico, permite, portanto, a circulação desses saberes e a emergência de diálogos que refutam o cânone como instância única de verdade.

Silviano Santiago nos alerta para o valor do “entre-lugar”¹⁵: os intelectuais latino-americanos vivem, escrevem e pensam entre culturas, línguas e histórias, e é nesse interstício que se manifesta a possibilidade de uma crítica efetivamente sul-global. Ao percorrer o corredor, as universidades e centros de pesquisa desses quatro países se tornam pontos de contato, de convergência e de criação. Não se trata apenas de intercâmbio acadêmico, mas da materialização de uma visão de mundo na qual a América Latina deixa de ser vista como apêndice periférico e passa a assumir protagonismo na produção de saberes descoloniais. O (in)visível, o (in)coberto, o (in)diferença¹⁶, todos os parênteses tornam-se ferramentas para ler e escrever novas histórias.

209

O trocadilho estético, nesse contexto, é instrumento de crítica e criação simultaneamente. Ao utilizar os parênteses, destacamos as lacunas, tensões e

Sul Global pode construir seus próprios paradigmas, tornando visíveis os saberes historicamente silenciados e inaugurando o start epistêmico de um fluxo de conhecimento Sul-Sul.

¹⁵ O conceito de “entre-lugar”, proposto por Silviano Santiago, serve como alerta crítico para a necessidade de pensar a América Latina desde seus interstícios culturais, linguísticos e históricos. O Corredor Bioceânico, ao articular universidades, centros de pesquisa e intelectualidades, oferece espaço concreto e simbólico para que as latinidades deixem de ser periféricas e assumam protagonismo no debate descolonial comparatista, convertendo a circulação de corpos e ideias em potência epistemológica coletiva.

¹⁶ O trocadilho estético e a prática da Literatura Comparada Descolonial, como proposta por Edgar César Nolasco, indicam que a comparação insurgente não é mero exercício acadêmico, mas instrumento de libertação crítica. A rota bioceânica, ao materializar a circulação de saberes e experiências, torna-se metáfora da construção de latinidades pensantes, evidenciando que o Sul Global pode autodefinir suas epistemologias e lançar os fundamentos de diálogos intelectuais permanentes entre os países do corredor.

possibilidades não realizadas; percebemos que a América Latina só pode se afirmar quando se reconhece em sua incompletude e heterogeneidade, sem tentar reduzir-se a modelo importado. A metáfora da culinária – onde se misturam ingredientes conhecidos para se obter um sabor novo – é útil: se os mesmos elementos forem repetidos sem deslocamento crítico, o resultado será previsível. Só ao inserir o inesperado, ao brincar com a forma, a língua e a história, é que se obtém a verdadeira inovação epistemológica.

Nesse esforço, a Literatura Comparada Descolonial emerge como lente fundamental. Edgar Cézar Nolasco nos oferece o paradigma de comparação insurgente, que não visa apenas mapear influências, mas denunciar apagamentos e promover o encontro de corpos e ideias em espaço de diálogo crítico. Comparar, nesse sentido, é gesto político e poético: é reconhecer que a América Latina não existe em isolamento, mas em entrelaçamento contínuo, em fluxo de saberes que atravessam o Atlântico e o Pacífico, articulando geografias e temporalidades diversas. A rota bioceânica materializa e simboliza essa circulação, tornando-se ferramenta para a visibilização de latinidades historicamente silenciadas.

A crítica latino-americana, portanto, não pode se restringir ao eco das vozes europeias ou estadunidenses. O Corredor Bioceânico inaugura a oportunidade de estruturar diálogos e convergências que não dependem de canonizações externas. Cada encontro de corpos, cada seminário, cada projeto acadêmico compartilhado funciona como ato de resistência, pois ressignifica as relações de poder epistêmicas e refunda a capacidade de pensar e criar desde a periferia. O trocadilho estético, neste contexto, deixa de ser recurso formal para tornar-se prática política de libertação do conhecimento.

A historicidade da América Latina revela que o apagamento das suas latinidades não foi natural, mas imposto. Ao intercalar o “in” nos conceitos de diferença e cobertura, o título do artigo propõe leitura crítica e renovadora: reconhecer o que falta, o que foi negado, o que pode emergir. Essa perspectiva exige que os intelectuais se percebam como sujeitos do seu próprio percurso histórico e epistemológico. O corredor, assim, não é apenas via de escoamento, mas via de emergência de consciências emancipatórias, permitindo que a circulação de ideias reconstitua a centralidade sul-americana.

Ao percorrer o território epistemológico que se estende do Atlântico ao Pacífico, evidencia-se que a América Latina, em sua complexa tessitura de silenciamentos e marginalizações, reclama uma centralidade crítica que somente

pode emergir quando o diálogo entre os saberes do Sul se impõe sobre a narrativa hegemônica. Enrique Dussel, em sua filosofia da libertação, nos alerta que pensar desde a América Latina é romper com a clausura eurocêntrica, acolhendo a alteridade como princípio criador, capaz de refundar¹⁷ as epistemologias locais. Nessa perspectiva, a Rota Bioceânica, mais do que corredor físico, converte-se em metáfora da circulação de ideias, afetos e experiências, lugar onde os intelectuais de Brasil, Paraguai, Argentina e Chile podem engendrar convergências anteriormente invisibilizadas pelo cânone ocidental.

A proposta de Edgar C  zar Nolasco em *Literatura Comparada Descolonial* (2025)¹⁸ revela-se crucial ao nos ensinar que a compara  o não se limita a justapor textos ou influências, mas constitui gesto insurgente, capaz de denunciar apagamentos históricos e instaurar espaços de convivência intelectual. Ao transitar pelas margens, pelos entre-lugares e pelos interstícios, essa perspectiva permite que os sujeitos latino-americanos se reconheçam não como periferia, mas como protagonistas de um saber crítico plural, tecido entre geografias, temporalidades e corpos historicamente silenciados. A (in)diferença latino-americana, então, não se apresenta como déficit, mas como potência latente que exige ser desvelada e valorizada.

211

Walter Mignolo¹⁹, ao conceber a “desobediência epist  mica”, reforça que o rompimento com a matriz colonial    condi  o sine qua non para a emergência de

¹⁷ Romper com a clausura eurocêntrica implica reconhecer a alteridade como princípio criador, permitindo que as epistemologias latino-americanas se refundem a partir de suas próprias experiências e saberes. A Rota Bioce  nica, enquanto metáfora, transcende a infraestrutura física e se converte em espaço simbólico de circula  o de ideias, afetos e práticas críticas, evidenciando a possibilidade de diálogo Sul-Sul que valoriza as convergências historicamente invisibilizadas pelo cânone ocidental.

¹⁸ A obra de Edgar C  zar Nolasco em *Literatura Comparada Descolonial* (2025) oferece fundamentos para compreender o gesto comparatista como insurgente: ao transitar pelos interstícios e entre-lugares, denuncia apagamentos históricos e cria espaços de convivência intelectual. Tal perspectiva permite que os sujeitos latino-americanos se reconheçam não como periferia, mas como protagonistas de saberes críticos e plurais, revelando a (in)diferença não como déficit, mas como potência a ser desvelada e valorizada no campo descolonial.

¹⁹ Walter Mignolo e Silviano Santiago reforçam a necessidade de desobediência epist  mica e de cria  o nos entre-lugares, indicando que a ruptura com a matriz colonial    condi  o para a emergência de redes de saberes que articulem territórios do Sul. O Corredor Bioceânico, nesse

um pensamento alternativo, capaz de se articular em rede entre os territórios do Sul. É nesse gesto de insurgência que o corredor bioceânico se transforma em vetor de circulação de saberes, permitindo que o Atlântico e o Pacífico sejam conectados não apenas por estradas e portos, mas pela coprodução intelectual e cultural. O que a modernidade nos impôs como indiferença histórica, agora, converte-se em oportunidade de inventar diálogos, práticas e epistemologias próprias, descoloniais em sua essência.

Silviano Santiago, ao evocar o conceito de “entre-lugar”, nos recorda que a experiência latino-americana é de constante criação nos interstícios da história e da linguagem. Os intelectuais que transitam pelo corredor materializam essa condição, reconectando saberes e rearticulando a Latinidade em suas múltiplas facetas. O corredor, assim, transforma-se em espaço de resistência crítica, onde o entrelaçamento de culturas, línguas e temporalidades se converte em força propulsora de uma fortuna crítica que emerge do Sul, desafiando a marginalidade imposta e afirmando a pluralidade como princípio estruturante da existência latino-americana.

Eneida Maria de Souza²⁰, ao problematizar intertextualidade e circulação de saberes, mostra que os textos se constituem no diálogo com outros textos, mesmo que historicamente silenciados. Este entrecruzamento de vozes permite perceber que a (in)diferença não é ausência de identidade, mas potência de criação, que se manifesta na capacidade de articular tradições diversas sem subordinação. O corredor, nesse contexto, se insere como espaço simbólico de mediação, onde a circulação crítica de ideias pode reconstruir os laços entre intelectuais do Cone-Sul e promover uma reexistência epistemológica emancipatória. Facundo

212

contexto, transforma-se em vetor de circulação intelectual e cultural, promovendo diálogos, práticas e epistemologias próprias, nos quais a pluralidade e a centralidade latino-americana se afirmam como princípios estruturantes do pensamento emancipatório.

²⁰ Eneida Maria de Souza nos oferece, ainda que não seja crítica descolonial, um ponto de partida imprescindível: a circulação de saberes e a intertextualidade que propõe evidenciam que a (in)diferença não é lacuna, mas potência criativa. No biolocus que habito – entre Brasil, Bolívia e Paraguai – essa leitura assume densidade concreta: o corredor bioceânico pode ser pensado como espaço de mediação e reconciliação crítica, onde a circulação intelectual Sul-Sul promove a refundação das latinidades, articulando tradição e inovação sem subordinação às regras importadas do Norte Global.

Giuliano²¹, atento às novas lutas sociais e à centralidade dos espaços fronteiriços, reforça que é justamente nesses territórios limítrofes que a crítica latino-americana encontra seu vigor. O corredor bioceânico encarna tal caráter fronteiriço, permitindo que países historicamente marginalizados reivindiquem sua visibilidade intelectual e cultural. A metáfora da rota se converte, assim, em gesto poético e político: cada quilômetro percorrido simboliza a travessia da história colonial e a emergência de um pensamento próprio, capaz de dialogar Sul-Sul, longe das imposições do Norte Global.

Darcy Ribeiro²², ao sublinhar a complexidade cultural da América Latina, nos recorda que nossas sociedades não são agregados homogêneos, mas entrelaçamentos de vidas, memórias e grafias-de-vida. O corredor bioceânico, nesse cenário, é a avenida que permite que essas experiências se encontrem, se reconheçam e se valorizem, transformando o que antes era fragmentação imposta em potência criativa compartilhada. Cada encontro de intelectuais e cada espaço de circulação crítica reforça a possibilidade de refundar latinidades (in)cobertas, articulando memórias, saberes e corpos em diálogos de emancipação.

Paulo Freire nos ensina que ler o mundo é condição para transformá-lo. Nesse sentido, a (in)diferença e o (in)coberto não são meros vazios a serem preenchidos, mas possibilidades de reconfiguração crítica. A Rota Bioceânica, ao aproximar países e pensamentos, instaura a oportunidade de transcender a lógica da modernidade colonial, permitindo que o Sul Global se coloque como centro irradiador de saberes, produzindo conhecimento descolonial que se alimenta de

²¹ Facundo Giuliano nos lembra da força dos espaços fronteiriços como lócus de resistência e criação. Ao considerar a tríplice fronteira como extensão viva do corredor, percebe-se que a (des)britanização das práticas reguladoras se impõe como gesto de emancipação epistemológica: cada quilômetro percorrido materializa diálogos críticos, permitindo que países historicamente marginalizados, como Bolívia e Paraguai, acedam à centralidade da produção intelectual e à construção de saberes próprios, descolonizados e conectados com o Sul Global.

²² A noção de Darcy Ribeiro de complexidade cultural e grafias-de-vida se entrelaça com a perspectiva de circulação crítica do corredor bioceânico. Habitar o biolócus fronteiriço ensina que a (in)coberta não é vazio, mas potência de criação compartilhada. O corredor transforma-se em espaço de encontro de experiências, memórias e saberes, oferecendo terreno fértil para que a Latinidade se torne pensante, emancipatória e conectada à crítica sul-americana proposta por Quijano, Dussel e Nolasco, deslocando a autoridade epistêmica do Norte e reconstituindo centralidades locais.

suas próprias histórias, feridas e resistências. O corredor é, portanto, metáfora e prática de emancipação, onde o comércio e a circulação intelectual se articulam como forças complementares.

Silviano Santiago, novamente, ao destacar o entre-lugar, enfatiza que os intelectuais latino-americanos não devem aspirar à homogeneização ou ao mimetismo do Norte, mas à criação de sentidos próprios, reconhecendo a potência do interstício. O corredor bioceânico, nesse contexto, é palco dessa criação: nele, as epistemologias locais se encontram, dialogam e coproduzem novas formas de conhecimento. A (in)diferença, longe de ser obstáculo, torna-se força motriz para a construção de latinidades que reivindicam presença, alteridade e autoridade intelectual.

Ao incorporar as propostas de Enrique Dussel, Walter Mignolo, Edgar Cézar Nolasco, Silviano Santiago, Eneida Maria de Souza e Facundo Giulliano, percebe-se que a crítica latino-americana emerge do Sul como gesto ético, poético e político. O corredor bioceânico, como metáfora e realidade, não apenas conecta territórios, mas ressignifica as relações de poder epistêmico, transformando a circulação de saberes em ato de insurgência, onde a criação intelectual se antecipa à submissão e a América Latina se reinventa como centro de produção crítica.

214

O título do artigo, com seus parênteses estratégicos, não é artifício decorativo, mas gesto de invenção epistemológica. Ao destacar o “in” em (in)diferença e (in)cobertas, busco evidenciar que o que parecia ausência é, na verdade, potência emergente. O corredor bioceânico converte-se nesse sentido em metáfora de emancipação: o espaço físico do Atlântico ao Pacífico torna-se espaço simbólico de refundação crítica, articulando experiências, saberes e corpos em diálogo constante, instigando a criação de uma Latinidade plena, diversa e consciente de sua própria centralidade. Neste final-inaugural, ao circunscrever a circulação de mercadorias e saberes entre quatro países sul-americanos, a conclusão propõe uma leitura comparatista que transcende a mera justaposição de tradições, transformando o corredor bioceânico em símbolo de uma prática intelectual efetivamente descolonial. É neste itinerário que a América Latina encontra sua voz, não para ecoar o Norte, mas para afirmar sua alteridade, refundar suas epistemologias e instaurar diálogos Sul-Sul que, como Dussel pressagiou, são condição para que o continente se reconheça como espaço produtor de saberes e de latinidades emancipadas, (in)cobertas mas repletas de potência e de história.

REFERÊNCIAS

DO VALE, Fábio; NOLASCO, Edgar César. ARQUIVIVÊNCIA NOS ENTRE-LUGARES DA CRÍTICA LITERÁRIA. **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS**, v. 2, n. 26, p. 211-227, 2021.

DO VALE, Fábio. Teorizações contemporâneas: descolonização como ponto de partida latino-americano. **Ñemityrã**, v. 3, n. 2, p. 10-12, 2021.

DO VALE, Fábio. EDUCAÇÃO CONTEMPORÂNEA NA AMÉRICA LATINA. **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS**, v. 1, n. 27, p. 37-54, 2022.

DO VALE, Fábio. LITERATURA COMPARADA. **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS**, v. 1, n. 30, p. 111-133, 2024.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 51-73, 2016.

GIULIANO, Facundo; BERRISSO, Daniel. Educación y decolonialidad: aprender a desaprender para poder re-aprender Un diálogo geopolítico-pedagógico con Walter Mignolo. **Revista del IICE**, n. 35, p. 61-71, 2014.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 34, n. 1, p. 287-324, 2008.

NOLASCO, Edgar César. Crítica biográfica fronteiriça (Brasil\Paraguai\Bolívia). **Cadernos de estudos culturais**, v. 7, n. 14, 2015.

NOLASCO, Edgar César. Descolonizando a pesquisa acadêmica: uma teorização sem disciplinas. **Cadernos de estudos culturais**, v. 1, n. 19, 2018.

NOLASCO, Edgar César. *LITERATURA COMPARADA DESCOLONIAL*. **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS**. Editora Pontes, 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina1. **A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais–Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 107-126, 2005.

SOUZA, Eneida Maria de. **Crítica cult**. Editora UFMG, 2019.

215

Artigo Recebido em: 31 de agosto 2025.

Artigo Aprovado em: 03 de setembro de 2025.



**REFLEXOS DE UM ESPELHO COLONIZADO: colonização, eugenia e a
estética do branqueamento**

**REFLEXES OF A COLONIZED MIRROR: colonization, eugenics, and the
aesthetics of whitening**

**REFLEJOS DE UN ESPEJO COLONIZADO: colonización, eugenesia y la
estética del blanqueamiento**

Felisa Cançado Anaya¹ & Natália de Paula Narciso Rocha²

Resumo: Este artigo investiga a formação histórica dos padrões estéticos hegemônicos no Brasil, analisando sua gênese no período colonial e sua reconfiguração através das teorias eugênicas no pós-abolição. Partindo do marco teórico da colonialidade do poder (Quijano) e dos estudos críticos sobre branquitude (Schwarcz, Bento), demonstramos como o ideal de embranquecimento foi operacionalizado através de três mecanismos principais: a implementação de políticas imigratórias seletivas que privilegiaram europeus entre 1890-1970; a medicalização de características fenotípicas negras e indígenas como "desvios" patológicos; e a institucionalização de hierarquias estéticas através de aparatos científicos, educacionais e midiáticos. A análise revela como esses processos convergiram para naturalizar a branquitude como padrão de humanidade, transformando traços corporais europeus em critérios implícitos de valor social, profissional e afetivo. O estudo

¹ Felisa Cançado Anaya é Professora do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Social da Universidade Estadual de Montes Claros – PPGDS/Unimontes. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8063-5916>. Email: felisaanaya@gmail.com.

² Natália de Paula Narciso Rocha é Doutoranda em Desenvolvimento Social pelo Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Social da Universidade Estadual de Montes Claros – PPGDS/Unimontes. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6188-0759>. Email: nataliaedpaula@gmail.com.

contribui para compreender a permanência dessas estruturas na contemporaneidade, onde padrões eurocêtricos de beleza continuam a regular o acesso a oportunidades e o reconhecimento social.

Palavras-chave: Colonialidade; Eugenia; Padrões estéticos.

Abstract: This paper investigates the historical formation of hegemonic beauty standards in Brazil, examining their origins in the colonial period and their reconfiguration through eugenic theories in the post-abolition era. Drawing on the theoretical framework of coloniality of power (Quijano) and critical whiteness studies (Schwarcz, Bento), we demonstrate how the whitening ideal was operationalized through three key mechanisms: the implementation of selective immigration policies favoring Europeans between 1890-1970; the medicalization of Black and Indigenous phenotypic traits as pathological "deviations"; and the institutionalization of aesthetic hierarchies through scientific, educational and media apparatuses. The analysis reveals how these processes converged to naturalize whiteness as a standard of humanity, transforming European bodily features into implicit criteria of social, professional and affective worth. The study contributes to understanding the persistence of these structures today, where Eurocentric beauty standards continue to regulate access to opportunities and social recognition.

Keywords: Coloniality; Eugenics; Beauty standards.

Resumen: Este artículo investiga la formación histórica de los cánones hegemónicos de belleza en Brasil, analizando su génesis en el período colonial y su reconfiguración a través de teorías eugenésicas posabolicionistas. Fundamentado en la colonialidad del poder (Quijano) y los estudios críticos sobre blancura (Schwarcz, Bento), demostramos cómo el ideal de blanqueamiento se operacionalizó mediante tres mecanismos principales: políticas inmigratorias selectivas que privilegiaron europeos (1890-1970); la medicalización de rasgos fenotípicos negros e indígenas como "desviaciones" patológicas; y la institucionalización de jerarquías estéticas a través de aparatos científicos, educativos y mediáticos. El análisis revela cómo estos procesos naturalizaron la blancura como patrón de humanidad, transformando rasgos europeos en criterios implícitos de valor social, profesional y afectivo. El estudio contribuye a comprender la permanencia de estas estructuras en la actualidad, donde los cánones eurocéntricos siguen regulando el acceso a oportunidades y el reconocimiento social.

Palabras clave: Colonialidad; Eugenesia; Cánones estéticos.

218

INTRODUÇÃO

*Quando eu te encarei frente a frente não vi o meu rosto
Chamei de mau gosto o que vi, de mau gosto, mau gosto
É que Narciso acha feio o que não é espelho
“Sampa” - Caetano Veloso*

A construção dos ideais de beleza no Brasil está profundamente vinculada nos processos históricos de colonização e na consolidação das hierarquias raciais. Desde a invasão europeia nas Américas, padrões estéticos eurocêntricos foram impostos como referências universais de humanidade, civilidade e beleza, operando não apenas sobre territórios e economias, mas também sobre corpos e imaginários dos povos subjugados. A colonização, ao classificar corpos racializados como inferiores, estabeleceu uma relação intrínseca entre estética e poder, onde a branquitude tornou-se sinônimo de valor social e legitimidade.

No contexto brasileiro, essa imposição estética encontrou continuidade no final do século XIX e início do XX com o movimento eugenista, que buscou institucionalizar o embranquecimento da população como estratégia de "modernização". Sob o véu de ideais pseudocientíficos, a brancura foi naturalizada como símbolo de beleza, progresso e civilização, enquanto corpos negros e indígenas foram sistematicamente marginalizados em discursos, imagens e práticas sociais. Como demonstra Schwarcz (1993), a eugenia no Brasil não apenas reforçou hierarquias raciais, mas também consolidou um projeto nacional que associou estética a ideais de pureza e superioridade.

Para analisar criticamente essa trajetória, este artigo adota uma abordagem qualitativa e teórico-conceitual, articulando três eixos metodológicos: 1) revisão bibliográfica crítica de autores fundamentais como Quijano, Fanon, Mbembe e Gonzalez, que discutem colonialidade, raça e branquitude; 2) análise histórica dos mecanismos de imposição estética eurocêntrica, desde a colonização até a eugenia brasileira; 3) discussão decolonial das resistências estéticas contemporâneas, com ênfase na insurgência de corpos racializados.

A formação da estética nacional esteve, e ainda está intrinsecamente ligada a projetos de exclusão e hierarquização racial. A metodologia proposta permite desvelar as continuidades entre passado e presente, articulando: a colonialidade do poder (Quijano, 2000), que revela como a raça se tornou um instrumento de classificação social e dominação que sustenta a perpetuação dessas hierarquias; e a história da eugenia (Schwarcz, 1993), que ilustra a instrumentalização da ciência para fins racistas.

Partimos da premissa de que a beleza, longe de ser um conceito neutro ou universal, é um dispositivo de dominação que atua na manutenção das desigualdades. Neste artigo, adotamos uma perspectiva decolonial, capaz de

desvelar as continuidades entre passado e presente, como a persistência do ideal branco na mídia, no mercado de trabalho e nas subjetividades (Bento, 2022).

Nesse sentido, a discussão proposta neste artigo não se limita à crítica histórica. Buscamos, também, destacar as resistências estéticas protagonizadas por populações racializadas, que ressignificam traços negados e desafiam o espelho colonizado. Ao tensionar os padrões hegemônicos, essas práticas insurgentes revelam a beleza como campo de luta política e afirmação de existências plurais.

PROCEDIMENTOS Metodológicos

Este artigo adota a abordagem qualitativa como caminho central de investigação, entendendo-a como possibilidade de interpretar sentidos, valores, crenças e historicidades (MINAYO, 2002). A metodologia qualitativa permite construir uma reflexão crítica acerca de fenômenos sociais complexos, situando-os em sua dimensão histórica e relacional.

A pesquisa se fundamenta em um levantamento bibliográfico e documental de caráter interdisciplinar, contemplando obras clássicas e contemporâneas no campo das ciências sociais, da história, da filosofia e dos estudos de gênero e raça. Essa etapa possibilitou mapear as principais produções teóricas sobre colonização, eugenia, estética e branquitude, articulando diferentes perspectivas teóricas para a análise.

O artigo parte do pressuposto de que o objeto das ciências sociais é histórico (MINAYO, 1994), o que implica compreender o presente em diálogo com o passado. Por isso, a retomada da eugenia, movimento científico e político que orientou práticas sociais no Brasil pós-abolição, é indispensável para analisar a consolidação da estética do branqueamento como reflexo de um espelho colonizado. A eugenia não apenas reforçou estereótipos raciais, como também naturalizou hierarquias que privilegiaram a branquitude e marginalizaram corpos negros, indígenas e mestiços.

Nosso esforço analítico ancora-se em referências do pensamento decolonial, como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Lélia Gonzalez, Maria Lugones e Frantz Fanon, além de autoras e autores que discutem raça, gênero e estética, como Sueli Carneiro, bell hooks, Grada Kilomba, Amanda Braga, Giovanna Xavier e Umberto Eco. O diálogo com essas obras permite compreender como a

colonização e a eugenia se articularam na produção de ideais de beleza hegemônicos e como tais ideais se desdobram em processos de exclusão, dominação e silenciamento de mulheres racializadas.

Assim, o objetivo central do artigo é analisar como a colonização e a eugenia sustentaram a construção da estética do branqueamento, estabelecendo padrões de beleza que atravessam o presente e produzem efeitos simbólicos e materiais sobre mulheres não-brancas. Para isso, a pesquisa apoia-se em fontes bibliográficas e documentais, privilegiando o diálogo crítico entre história, sociologia e estudos decoloniais.

A UNIVERSALIZAÇÃO: herança da história

O ano de 1492 marca não apenas a chegada de Cristóvão Colombo às Américas, mas o início de um processo de colonização que redefiniu radicalmente as identidades, corpos e subjetividades dos povos originários. Como destaca Todorov (2010), o século XVI foi palco do maior genocídio da história humana, sustentado por uma lógica de dominação que classificou indígenas e africanos como "selvagens" ou "escravos em potencial". Essa violência não se limitou ao extermínio físico, foi criado um sistema de classificação racial que justificou a exploração e naturalizou uma suposta superioridade europeia.

A violência colonial não se limitou ao extermínio físico, mas criou um sistema simbólico que associava traços europeus à perfeição estética e moral. O sujeito branco, especificamente o homem europeu, foi “criado” e personificado nesse contato com povos distintos. Diante da diferença marcada pela cor da pele, rapidamente se estabeleceu um processo de racialização que classificou e hierarquizou. Como explica Quijano (2021), a racialização foi, e continua sendo, um mecanismo necessário à dominação. Novas identidades foram instituídas: “negro”, “índio”, “mestiço”, “amarelo” e, em contraste, a criação do sujeito universal, não racializado, o *homem branco europeu* considerado plenamente humano, enquanto os outros eram animalizados e objetificados. A colonização, assim, produziu identidades geopolíticas que serviram como instrumentos de exploração.

A CONSTRUÇÃO colonial da raça

A noção de raça, segundo pensadores como Quijano (2021) e Mbembe (2018), foi constituída no contexto colonial como forma de justificar a dominação e a exploração dos povos colonizados. A classificação racial permitiu a criação de hierarquias sociais baseadas na suposta superioridade dos europeus, contribuindo para a consolidação do eurocentrismo e da hegemonia europeia no mundo. É nessa perspectiva que alguns povos passaram a ser racializados, enquanto os povos que racializavam, os europeus, se consolidavam como universais.

A escravidão que foi imposta aos negros africanos e aos povos indígenas nas Américas trouxe consequências que até os dias atuais não foram extintas. Quijano (2021), com o termo *colonialidade do poder*, elucida um padrão de poder eurocêntrico existente em todo mundo e que perdura. O colonialismo, de acordo com o autor, foi o cenário que possibilitou a constituição da ideia de raça como instrumento universal de classificação social de toda população do planeta, resultando no eurocentrismo, a Europa como centro do mundo.

Europa se hizo, en esas condiciones, también el centro de la elaboración intelectual de la experiencia colonial/moderna del conjunto del capitalismo. El resultado fue el eurocentrismo, una perspectiva de conocimiento tributaria por igual de las necesidades capitalistas de desmistificación del pensamiento sobre el universo y de las necesidades del Blanco de legitimar y perpetuar su dominación/explotación sobre las demás razas como superioridad natural. Eso incluía la apropiación de las conquistas intelectuales y tecnológicas de los pueblos colonizados. Pero, sobre todo, un modo de imponer sobre ellos un distorsionante espejo que les obligara a verse con el ojo del dominador. El eurocentrismo ha tenido plena hegemonía mundial, aunque siempre contestada dentro y fuera de Europa. (QUIJANO, 2000, p. 48)

A universalização é uma marca central do sistema colonial, manifestando-se nos âmbitos político, econômico, epistemológico, de gênero e na própria hierarquização dos povos e do sujeito. A universalização se caracteriza como herança da colonização e símbolo do colonialismo.

Nesse processo, portanto, a Europa se constituiu como centro do capitalismo moderno e da elaboração intelectual da experiência colonial, impondo aos povos subalternos um “espelho distorcido” que os obrigava a se enxergar com o olhar do dominador. A criação do sujeito universal, o homem branco europeu, representou a consolidação da dominação epistemológica e subjetiva de outros povos. Para

Fanon (2008), as relações entre colonizados e colonizadores moldaram subjetividades marcadas pela inferiorização do negro e pela centralidade do branco como ser humano “pleno”.

No Brasil, esse sistema se enraizou de forma particularmente perversa. Durante quase quatro séculos de escravidão (1530-1888), como analisa Mbembe (2018), o corpo negro foi sistematicamente explorado e marcado como sinal de degeneração. Bell hooks (2020) lembra que os navios negreiros funcionaram como espaços de preparação brutal para o mercado escravista, arrancavam-se nomes, línguas e vínculos culturais, destruindo a dignidade humana e transformando pessoas em mercadorias. Esse processo visava não apenas à exploração econômica, mas também à erradicação das culturas africanas.

A fim de tornar seu produto vendável, o escravizador precisava garantir que nenhuma criada negra recalcitrante envenenasse a família, matasse crianças, incendiasse a casa ou oferecesse resistência de qualquer outra forma. A única garantia que ele poderia dar era baseada em sua habilidade de domar a pessoa escravizada. Sem dúvida, a experiência vivida no navio negreiro tinha um impacto psicológico tremendo nas mulheres negras e nos homens negros. A rota da África para a América era tão horrível que somente sobreviviam as mulheres e homens que conseguiam manter o desejo de viver, apesar da condição opressora em que estavam. (bell hooks, p. 44, 2020)

223

A abolição da escravidão no Brasil, último país da América Latina a decretar o fim desse sistema, não teve outra finalidade senão perpetuar a segregação dos negros na sociedade. Dessa forma, a abolição não solucionou o ‘problema’ da escravidão, ela inaugurou novas formas de exclusão. Nascimento (2016) demonstra que os negros libertos foram lançados à marginalidade, sem acesso à terra, educação ou trabalho digno, enquanto o Estado incentivava políticas de branqueamento.

O período pós-abolição consolidou o que Moura (2019) chamou de projeto de “Brasil branco e capitalista”. A imigração europeia em massa, associada a ideais eugênicos, promoveu um ideal civilizatório que vinculava branquitude ao progresso e à modernidade. Nesse cenário, os negros foram relegados às margens sociais, ocupando funções mal remuneradas e vivendo nas periferias. Fernandes (2013) observa que a miscigenação, inicialmente utilizada para ampliar a população escravizada, tornou-se também estratégia de embranquecimento. Embora propagada como integração e igualdade racial, essa fusão nunca eliminou a desigualdade, pois a sociedade foi construída pelo branco e para o branco.

A chamada “democracia racial”, como evidencia Fernandes (2013), serviu, na prática, para naturalizar desigualdades e legitimar a indiferença diante da miséria da população negra. A abolição, por sua vez, isentou senhores, Estado e Igreja de qualquer responsabilidade, deixando os recém-libertos sem amparo, solidariedade ou justiça social. Segundo Abdias Nascimento (2016), o mito da democracia racial foi disseminado por muitos anos no Brasil e surgiu como estratégia para retirar a identidade do negro brasileiro, criando a ilusão de múltiplas raças e de uma igualdade social que, na prática, jamais existiu.

Devemos compreender a “democracia racial” como a metáfora perfeita para designar o racismo à brasileira, não tão explícito quanto o racismo nos Estados Unidos, nem formalizado como o apartheid da África do Sul, mas institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais de governo, ao mesmo tempo em que se manifesta de maneira difusa e profundamente enraizada no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural do país.

Desde a classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores até o enaltecimento da miscigenação como tentativa de erradicar a “mancha negra”; desde a operatividade do sincretismo religioso até a abolição legal da questão negra via a Lei de Segurança Nacional e a omissão censitária — todos esses métodos e recursos ilustram a história não oficial do Brasil e o genocídio prolongado perpetrado contra o afro-brasileiro. Essa monstruosa máquina, ironicamente chamada de “democracia racial”, concede aos negros um único “privilégio”: o de se tornarem brancos, por dentro e por fora. A palavra de ordem desse imperialismo da brancura, acompanhado do capitalismo que lhe é inerente, aparece sob nomes como assimilação, aculturação e miscigenação; porém, sob a superfície teórica, permanece intacta a crença na inferioridade do africano e de seus descendentes (NASCIMENTO, 2016, p. 111).

A democracia racial, portanto, emergiu como uma teoria durante os processos de miscigenação no Brasil e ganhou projeção mundial por meio das obras de Gilberto Freyre. De acordo com Sueli Carneiro (2020), esse processo de miscigenação foi imposto mediante violência, com o objetivo de apagar a “mancha negra” deixada pelo sistema escravocrata, funcionando como instrumento de branqueamento da população e de construção de uma identidade socialmente aceita no imaginário da sociedade.

O processo de branqueamento, aliado ao mito da democracia racial, ocultou a violência e a exploração impostas aos povos colonizados, perpetuando a estrutura social hierárquica. As oportunidades emergentes não foram destinadas à população negra, mas àqueles situados como raça dominante. A racialização,

portanto, constituiu-se como tecnologia fundamental do poder colonial, assegurando a manutenção das desigualdades de renda, prestígio e poder.

BRANQUITUDE como herança colonial

O sistema colonial estabeleceu as bases para o que Charles Mills (1999) denominou de "contrato racial", um acordo tácito que estruturou as relações globais de poder a partir de uma hierarquia racializada. Diferentemente do contrato social clássico, que fundamentava as sociedades modernas em princípios de igualdade formal, o contrato racial operou como um mecanismo político, moral e epistemológico de exclusão, criando e mantendo privilégios brancos em escala global.

Na análise de Mills, esse contrato invisível, mas eficaz, reconfigurou os princípios iluministas para justificar a exploração colonial. Não se tratava apenas de um sistema de dominação baseado na cor da pele, mas de uma complexa estrutura de poder que naturalizou a superioridade branca através de discursos científicos, religiosos e filosóficos cuidadosamente elaborados. Esses discursos estabeleceram privilégios materiais no acesso a recursos e posições de poder, enquanto criavam uma epistemologia racializada que validava apenas saberes eurocêntricos, marginalizando outros modos de conhecimento.

A branquitude, neste contexto, emerge não como mera característica fenotípica, mas como posição social privilegiada. Como demonstra o autor, ser branco significa ocupar um lugar específico na estrutura de poder, lugar esse que confere vantagens sistêmicas no acesso a recursos materiais como terra, riqueza e emprego, além de capital simbólico como educação e representação midiática, e poder político na tomada de decisões e formulação de políticas públicas.

Embora os estudos sobre branquitude tenham se consolidado nos Estados Unidos na década de 1990, no Brasil esse campo de pesquisa ganhou força apenas a partir dos anos 2000, revelando a importância crítica de examinar a construção social da branquitude e seus mecanismos de poder. Como destacam Maria Aparecida Silva Bento e Lia Vainer Schucman, a análise da branquitude no contexto brasileiro apresenta desafios conceituais específicos. Schucman (2020) argumenta que "ser branco" no Brasil transcende a simples questão genética, constituindo-se antes como uma posição social privilegiada que se mantém e reproduz na

contemporaneidade, herdeira direta do colonialismo e do imperialismo (SCHUCMAN, 2020, p. 61).

A particularidade da branquitude brasileira manifesta-se na centralidade do fenótipo como marcador social. Diferentemente de outros contextos nacionais, no Brasil a branquitude se define mais pela aparência e performance social do que por critérios biológicos estritos. Como observa Sovik (2009), vive-se no país uma curiosa contradição, enquanto a negritude é amplamente reconhecida e marcada, a branquitude permanece como categoria não declarada, camuflada pelo mito da democracia racial e pela valorização da mestiçagem. Essa invisibilidade estratégica, no entanto, não diminui seu poder estrutural.

A branquitude é atributo de quem ocupa um lugar social no alto da pirâmide, é uma prática social e o exercício de uma função que reforça e reproduz instituições, é um lugar de fala para o qual uma certa aparência é condição suficiente. A branquitude mantém uma relação complexa com a cor da pele, formato de nariz e tipo de cabelo. Complexa porque ser mais ou menos branco não depende simplesmente da genética, mas do estatuto social. Brancos brasileiros são brancos nas relações sociais cotidianas: é na prática — é a prática que conta — que são brancos. A branquitude é um ideal estético herdado do passado e faz parte do teatro de fantasias da cultura de entretenimento. (SOVIK, 2009, p. 50)

226

A branquitude opera como um conjunto de práticas sociais que conferem privilégios materiais e simbólicos. De acordo com Bento (2022), trata-se de um sistema historicamente construído que posiciona determinados indivíduos no topo da hierarquia social, independentemente de sua ancestralidade genética. Nesse sentido, a branquitude brasileira revela-se particularmente complexa, um mesmo indivíduo pode ser considerado branco em determinados contextos sociais e não-branco em outros, dependendo de seu capital econômico, cultural e social.

Essa construção social do branco no Brasil não pode ser compreendida fora do marco teórico foucaultiano. Como lembra Foucault (1993), o poder não reside em indivíduos isolados, mas circula através de redes institucionais e simbólicas que constituem tanto os sujeitos quanto as relações entre eles. A branquitude, nessa perspectiva, manifesta-se como um efeito de poder que se atualiza cotidianamente nas interações sociais, nas instituições e nos discursos que naturalizam privilégios.

A discussão sobre padrões de beleza não pode ser dissociada da branquitude. De acordo com Lia Schucman (2020), a branquitude se constrói como norma estética, política e cultural, produzindo privilégios e naturalizando a

centralidade da experiência branca como universal. A beleza branca não se apresenta como um “padrão” entre outros, mas como o parâmetro de humanidade, relegando as demais corporalidades à diferença e, muitas vezes, à inferioridade. Nesse sentido, discutir a estética do branqueamento implica não apenas olhar para as mulheres racializadas e seus enfrentamentos, mas também para os lugares de poder e privilégio ocupados pelos sujeitos brancos que impõem, legitimam e se beneficiam desses padrões.

A desnaturalização desses processos coloniais revela como a universalização da branquitude foi projeto intencional, mantido através de mecanismos variados ao longo da história. Compreender essa trajetória é fundamental para desconstruir hierarquias estéticas que continuam a moldar subjetividades e relações sociais no Brasil contemporâneo.

SOBRE A BELEZA E A FEIURA: uma construção

A concepção de beleza sempre foi um fenômeno histórico e cultural mutável, profundamente vinculado às estruturas de poder. Segundo Eco (2013), o belo nunca foi uma categoria neutra, mas um constructo social que reflete hierarquias e valores dominantes. Na tradição ocidental, estabeleceu-se uma dicotomia onde a beleza foi associada à virtude e moralidade, enquanto a feiura representava a degeneração e a marginalidade.

O sistema colonial intensificou essa lógica ao racializar os padrões estéticos. No contexto brasileiro pós-abolição, a eugenia emergiu como ferramenta científica para justificar o branqueamento populacional. Como analisa Schwarcz (1993), o movimento eugenista brasileiro, influenciado por teorias europeias, promoveu uma verdadeira "engenharia racial" sob o pretexto de modernização nacional.

A 'CURA DA FEALDADE': Medicina, Eugenia e Controle Estético

A categoria do feio não se limitava à mera ausência de beleza, mas constituía um conceito ativo de exclusão social. Seguindo o entendimento de Eco (2013), o feio era associado não apenas ao que destoava dos cânones estéticos vigentes, mas principalmente ao que era considerado moral e socialmente

indesejável, os corpos marcados pela doença, pela pobreza ou pela diferença étnica. Nessa lógica, a feiura tornava-se justificativa para a marginalização e, em casos extremos, para projetos de erradicação dos considerados "indesejáveis", como revelam os estudos sobre eugenia de Stepan (2005).

Importante ressaltar que esses padrões variavam significativamente entre diferentes culturas e períodos históricos. O que a sociedade ocidental colonial classificava como belo (pele clara, traços europeus), era frequentemente distinto dos ideais estéticos de povos africanos, asiáticos ou indígenas, como destacam os estudos decoloniais de Quijano (2000). Essa relatividade cultural da beleza, no entanto, foi sistematicamente negada pelo projeto colonial, que impôs seus padrões como universais através de mecanismos que iam da educação à violência física a imposição cultural do universalismo europeu.

A construção social da beleza, longe de ser um fenômeno natural, transformou-se em instrumento político do colonialismo e do capitalismo emergente. Como analisa Eco (2013), o que então foram conceitos relativos e culturalmente situados, tornaram-se, a partir do século XIX, categorias racializadas e mercantilizadas. A beleza deixou de ser mero atributo estético para se converter em marcador de humanidade, onde ser belo equivalia a ser plenamente humano, e ser branco significava ser belo por excelência.

228

O movimento eugenista no Brasil, conforme Schwarcz (1993), surgiu em 1910 como expressão local de um fenômeno global, articulando ciência, política e estética num projeto de "higiene racial". A elite brasileira, ávida por modelos europeus, assimilou rapidamente as teorias raciais que pregavam a superioridade branca. Renato Kehl, principal ideólogo dessa corrente, defendia em seu Boletim de Eugenia (1929) a criação de "uma humanidade equilibrada, composta de indivíduos fortes e belos.

No Brasil, a eugenia não foi apenas uma corrente de pensamento científico, mas um projeto político de Estado no pós-abolição. Discursos higienistas e eugenistas legitimaram políticas de imigração europeia, defendendo o embranquecimento como destino civilizatório da nação. De acordo com Schwarcz (1993), a ideia de que a miscigenação progressiva apagaria a presença negra estruturou imaginários e práticas sociais no país. Essa herança eugenista não apenas reforçou a hierarquia racial, mas também consolidou a beleza branca como horizonte desejável, apresentando os traços negros e indígenas como marcas a serem corrigidas, eliminadas ou "melhoradas".

Abaixo colocamos um trecho do Volume I, Número 4 do Boletim de Eugenia (1929), onde Renato Kehl resume o que a eugenia pretendia.

A EUGENIA tem por fim cooperar para o aumento progressivo dos homens physica, psyquica e moralmente sadios; para a diminuição paulatina do contingente dos fracos, doentes e degenerados, - concorrendo, desse modo, para a constituição de uma sociedade mais sã, mais moralizada, em summa, uma humanidade equilibrada, composta de indivíduos fortes e bellos, elementos de paz e de trabalho. (KEHL, 1929, p. 1)

O final do século XIX e início do século XX foram anos de construção da identidade do povo brasileiro, uma intensa movimentação social, política e econômica procurava construir um país cada vez mais parecido com a Europa. E os movimentos eugenistas articulados em grupos e pela divulgação do Boletim, procurava direcionar as elites brancas e ricas para a constituição de uma sociedade embranquecida, rica e eurocêntrica.

Desde o fim da escravidão em 1888, houve políticas de incentivo de imigrações dos europeus para o Brasil, com a finalidade de embranquecer a sociedade e formar um país que se distanciasse da “mancha negra” deixada pelos quase 4 milhões de negros que viviam no país no período da pós abolição. A maioria dos imigrantes que desembarcaram no Brasil no período de 1890 a 1970, foram de italianos e alemães, que já chegaram ao país “ganhando” terras e possuindo mais direitos que a população racializada do país. Estima-se que mais de 9 milhões de europeus deixaram seu continente rumo à América com a promessa de (re) “fazer América”.

Skidmore (2012), escreve que o período pós abolição, marca a tese brasileira do branqueamento, essa se baseava no princípio do pressuposto da superioridade branca, como uma raça mais adiantada e mais civilizada. O número de negros estava diminuindo pelo aumento da miscigenação, segundo o autor porque os genes brancos eram mais predominantes e porque as pessoas escolhiam ou eram destinadas a escolher parceiros mais claros, assim a imigração branca europeia traria, portanto, o resultado de um predomínio branco no país. Porém, segundo Gonzalez (2020), esse era um pensamento imperialista e colonialista pois pressupunha que o negro só existia na África ou nos Estados Unidos e excluía os mestiços e pardos da categoria negro, o que nos países latino-americanos e especificamente no Brasil, o pardo e o mestiço, ou as várias tonalidades de cor do negro, o fazem ser negro.

A constituição da América Latina, para Gonzalez, é caracterizada pela formação de um racismo disfarçado, um racismo “suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento.” (GONZALEZ, p. 131, 2020).

A pintura "A Redenção de Cam" (1895) de Modesto Brocos tornou-se ícone visual desse projeto. Como analisa Roncolato (2018), a obra celebrava o embranquecimento geracional através da miscigenação controlada, utilizando a mesma narrativa bíblica (Gênesis 9) que justificara a escravidão. Essa "solução estética" para o "problema racial" brasileiro escondia, nas palavras de Gonzalez (2020), um "racismo sofisticado" sob o mito da democracia racial, que mantinha negros e indígenas em posição subalterna enquanto pregava a harmonia entre as raças.

A ciência desempenhou papel crucial nesse processo ao produzir saberes que naturalizavam a superioridade branca. Como demonstram Quijano (1999) e Kilomba (2019), o conhecimento científico hegemônico nunca foi neutro, mas situado, um instrumento de poder colonial que reforçava estereótipos e hierarquias. Os critérios de beleza eurocêntricos (pele clara, traços finos, cabelos lisos) foram elevados à condição de universal através de uma complexa rede que incluía desde a medicina até a educação e a mídia. Mas essa, representa os interesses e o poder da colonização, reforça os estereótipos criados ao longo do tempo sobre a beleza e concretiza um padrão de beleza branco, magro e jovem. Os brancos que operam a partir da colonização do poder, do saber e do ser, se sentem superiores aos demais povos, seus interesses e padrões de poder são assegurados pela estrutura, que é racista.

A ideologia do branqueamento, além de causar a inferiorização do grupo negro, causa também a auto rejeição da pessoa negra, ou seja, a internalização nas pessoas negras de que são inferiores e nas pessoas brancas de que são superiores, é o que Bento (2022), denomina de privilégio simbólico.

Na contemporaneidade, movimentos negros têm desafiado esses padrões ao ressignificar traços físicos historicamente estigmatizados. Como observa Bento (2022), o alisamento químico dos cabelos cacheados não é simplesmente uma escolha estética, mas uma "tecnologia de disciplinamento corporal" que reproduz a violência epistêmica do racismo (p. 117). Quando uma mulher negra sente a queimadura do produto químico no couro cabeludo, ela experimenta literal e

simbolicamente o apagamento de sua identidade. Essa análise revela como os corpos negros foram transformados em territórios de disputa política, onde a aceitação social é negociada através da automutilação estética. A rejeição aos alisamentos químicos e a valorização do cabelo crespo representam muito mais que uma mudança estética, são atos políticos de insurgência contra a colonialidade do ser, como bem analisa a autora ao discutir os "pactos da branquitude" que permeiam as relações sociais no Brasil.

Compreender a disputa estética como território político é fundamental para desestabilizar o imaginário colonial que ancora o racismo estrutural. Ao reivindicar a valorização dos traços negados historicamente, a pele retinta, o cabelo crespo, os narizes largos, as populações racializadas subvertem o espelho colonizado e inscrevem novas narrativas de pertencimento. A beleza deixa de ser um adorno para se tornar afirmação de existência.

CONSIDERAÇÕES finais

A Europa é indefensável.
Aimé Césaire

231

A reflexão proposta neste artigo evidenciou que a colonização e a eugenia não se limitaram a práticas históricas do passado, mas constituíram bases estruturantes da *estética do branqueamento* no Brasil. Esse processo instituiu a branquitude como padrão de beleza e como medida de humanidade, ao mesmo tempo em que relegou mulheres negras, indígenas e mestiças à condição de feiura e desumanização.

A análise demonstrou que a eugenia foi um dispositivo central nesse projeto, legitimando o embranquecimento como política de Estado e como horizonte desejável para a população. Nesse sentido, o corpo feminino foi mobilizado como campo privilegiado de intervenção, tanto pela imposição de ideais estéticos eurocêntricos quanto pela pressão simbólica e material para a reprodução de uma nação mais branca.

Observamos, ainda, que tais práticas foram perpetuadas pela mídia, pela indústria da beleza e pela cultura de consumo, que transformaram o ideal eurocentrado em mercadoria globalizada. O alto índice de cirurgias plásticas no Brasil, a medicalização dos corpos e a insatisfação estética feminina revelam

como esse padrão, longe de ser mero gosto, opera como forma de controle e adoecimento das mulheres.

Entretanto, como destacam perspectivas decoloniais, a beleza não pode ser compreendida apenas como imposição, mas também como campo de resistência. Mulheres racializadas têm contestado o espelho colonizado, ressignificando seus corpos, seus cabelos, seus traços e seus modos de existir, produzindo outras estéticas ancoradas na ancestralidade, na coletividade e na afirmação da diferença.

Dessa forma, discutir beleza implica reconhecer que se trata de uma categoria política, atravessada por raça, gênero e classe. A estética do branqueamento não é neutra: é resultado de um projeto colonial de poder que se atualiza nas formas contemporâneas de racismo e sexismo. Romper com essa lógica exige tensionar tanto as práticas institucionais quanto os imaginários sociais que sustentam a hegemonia da branquitude.

Pensamos, portanto, que repensar a beleza em uma perspectiva decolonial significa deslocá-la do lugar de universalidade e transformá-la em campo de pluralidade. Ao reivindicar novos modos de ser e de se ver, as mulheres racializadas não apenas denunciam os limites do espelho colonizado, mas também constroem outras narrativas, nas quais o belo não é imposição, mas potência de existência.

232

REFERÊNCIAS

- BECKER, Howard S. *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. Tradução de Marco Estevão. 3a edição. São Paulo: Editora Hucitec, 1994.
- BENTO, Maria Aparecida da Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: *Psicologia social do racismo - estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* / Iray Caroline e Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras). Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- BENTO, Maria Aparecida da Silva. *O pacto da branquitude*. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BOLETIM DE EUGENIA. Ano 1, n. 1, jan. 1929. Disponível em: <https://cch.uem.br/grupos-de-pesquisas/gephe/documentos/boletim-de-eugenia-1>. Acesso em: 4 set. 2025.

BRAGA, Amanda Batista. *História da beleza negra no Brasil: discursos, corpos e práticas*. – São Carlos: EdUFSCar, 2020.

BRAGA, Amanda Batista. *Retratos em Preto e Branco: discursos, corpos e imagens em uma história da beleza negra no Brasil*. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

CARNEIRO, Sueli. A miscigenação racial no Brasil. In: CARNEIRO, S. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. – São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

CARNEIRO, Sueli. *Miscigenação*. In: Portal Geledés. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/miscigenacao/> > Acesso em: 17/05/2025.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Claudio Willer. Ilustração de Marcelo D'Saete. Cronologia de Rogério de Campos. – São Paulo: Veneta, 2020.

ECO, Umberto. *História da beleza*. Tradução de Eliana Aguiar. 3ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2013.

ECO, Umberto. *História da feiúra*. Tradução de Eliana Aguiar. – Rio de Janeiro: Record, 2007.

ESTEVA, Gustavo. *Desenvolvimento*. In: SACHS, Wolfgang. Dicionário do Desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. – Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

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

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. Apresentação de Lilia Mortiz Schwarcz. 1ª edição digital. – São Paulo: Global Editora, 2013.

FOUCAULT, Michael. *Genealogia del racismo*. Traducción de Alfredo Tzveibel. La Plata, Argentina. Coleccion Caronte Ensayos, Editorial Altarima, 1993.

GALEANO, Eduardo. *A descoberta da América (que ainda não houve)*. – 3.ed. – Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1999.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Tradução de Sergio Faraco. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2020.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afrolatino americano: ensaios, intervenções e diálogos* / organização de Flavia Rios, Márcia Lima. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUDYNAS, Eduardo. *Extractivismos: ecologia, economia y política de um modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. Bolívia: CEDIB, 2015.

HOOKS, bell. *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. Tradução de Bhuvi Libanio. – 4ª ed. – Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HOOKS, bell. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2020.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. 1ª.ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MBEMBE, Achille. *A crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. – São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da Universidade Federal Fluminense, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

MILLS, Charles W. *The racial contract*. Cornell University. First printing, Cornell Paperbacks, 1999.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade*. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. – 2. ed. – São Paulo: Perspectiva, 2019.

MUNANGA, K. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação (PENESB). Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-noco-es-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf> > Acesso em: 04/08/2025

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005. Disponível em: < <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/> >. Acesso em: 08/11/2024.

QUIJANO, Aníbal. El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista Del Celsa*. Disponível em: <

<https://www.revistadelcesla.com/index.php/revistadelcesla/article/view/369/365> > Acesso em: 22/07/2025.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. 2ª Edição. São Paulo: Veneta. 2020.

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Tradução de Donaldson M. Garschagen; prefácio de Lília Moritz Schwarcz. – 1ºed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

STEPAN, Nancy Leys. *A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2010.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. – 4ºed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

235

Artigo Recebido em: 21 de agosto 2025.

Artigo Aprovado em: 04 de setembro de 2025.



ESTÉTICA DA PAISAGEM: imagens materiais da violência¹

LANDSCAPE AESTHETICS: material, gestures and images of violence

ESTÉTICA DEL PAISAJE: materia, gestos e imágenes de la violencia

Francisco Hernández Galván²

RESUMO: Este artigo avança sobre a premissa da existência de uma política estética dentro dos quadros deteriorados do cenário social e cultural, com o objetivo de desenvolver uma epistemologia que permita compreender a violência contemporânea. Nós nos concentramos na conexão entre política e estética que contribui para estruturar, de maneira cruel e estratégica, uma violência dirigida e multifuncional através da configuração da paisagem. Ao abordar o cenário da violência, identificamos nele um espaço onde se formam o tom e a textura das forças que operam nesse contexto. De uma perspectiva deleuziana, nós afirmamos que esta paisagem tem um caráter barroco, manifestando-se sempre sob uma lógica de saturação. Na sua dimensão material, a paisagem influencia as experiências sensíveis relacionadas com a violência contemporânea ao fornecer roteiros culturais que moldam essas percepções. Sua dinâmica se manifesta tanto em seu conteúdo como em sua forma, articulada através de uma semiótica que organiza e desorganiza constantemente a paisagem.

Palavras-chave: Paisagem; Imagens da violência; Estética.

ABSTRACT: This article advances on the premise of the existence of an aesthetic policy within the deteriorated frameworks of the social and cultural landscape, with the purpose of developing

¹ Este texto é uma tradução de texto publicado em língua estrangeira fora do Brasil.

² Francisco Hernández Galván é Professor na Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2963-9644>. Email: franckhg93@gmail.com.

an epistemology that allows understanding contemporary violence. We focus on the connection between politics and aesthetics that contributes to structure, in a cruel and strategic way, a directed and multifunctional violence through the configuration of the landscape. In addressing the landscape of violence, we identify a space where the tone and texture of the forces operating in this context take shape. From a deleuzian perspective, we maintain that this landscape has a baroque character, always manifesting under a saturation logic. In its material dimension, the landscape influences sensitive experiences related to contemporary violence by providing cultural scripts that shape these perceptions. Its dynamic is expressed both in its content and form, articulated through a semiotics that constantly organizes and disorganizes the landscape.

Keywords: Landscape; Images of Violence; Aesthetic.

RESUMEN: Este artículo avanza sobre la premisa de la existencia de una política estética dentro de los deteriorados marcos del paisaje social y cultural, con el propósito de desarrollar una epistemología que permita entender la violencia contemporánea. Nos enfocamos en la conexión entre política y estética que contribuye a estructurar, de manera cruel y estratégica, una violencia dirigida y multifuncional a través de la configuración del paisaje. Al abordar el paisaje de la violencia, identificamos en él un espacio donde toman forma el tono y la textura de las fuerzas que operan en este contexto. Desde una perspectiva deleuziana, sostenemos que este paisaje tiene un carácter barroco, manifestándose siempre bajo una lógica de saturación. En su dimensión material, el paisaje influye en las experiencias sensibles relacionadas con la violencia contemporánea al proporcionar guiones culturales que moldean estas percepciones. Su dinámica se manifiesta tanto en su contenido como en su forma, articulada a través de una semiótica que organiza y desorganiza constantemente el paisaje.

Palabras clave: Paisaje; Imágenes de la violencia; Estética.

INTRODUÇÃO: As bordas de uma área que está desmoronando

No se está en el mundo, se deviene con el mundo, se deviene contemplándolo. Todo es visión, devenir.

Deleuze y Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, p. 17.

O indizível é o limite que sempre tentamos alargar. A paisagem é um conjunto de limites que parecem intransponíveis. A paisagem dobra e desdobra: seus aparelhos de captura, algumas máquinas de resposta; eles formam circuitos de sentimento que nos sentimos próprios, enquanto distribuem dispositivos estéticos da violência que, entre outras coisas, normaliza uma pilha de lixo sensibilidade sobre os acontecimentos que ocorrem sobre os corpos na trama de uma força destrutiva. Com isso, pensamos no óleo *La media luna y várias*

estrellas (2020) do pintor mexicano Daniel Lezama, uma peça de grande formato da montagem «Vertigo de médio día», que gera uma montagem espectral da terra mexicana. A reticência do quadro forma uma genealogia da nação onde os corpos e a memória, o vivo e o morto se confundem ou, melhor ainda, se embrulham em um cenário de estratificação temporal.

Sobre a imagem dizemos que existem linhas de fuga escapam e se concentram no quadro. Um quadro que está demorando por dentro. Cada canto forma um horizonte espaço-tempo: um passado comum e um presente compartilhado são desenhados com corpos e imagens que se interpelam. Entre vasilhas de barro destilado e moedas sobre corpos de mulheres indígenas nuas, o óleo captura um sintagma: violência misógina, colonial e patriarcal com os casamentos de um capitalismo voraz enquadram uma paisagem que, para nosso gosto, tem um sotaque altamente necrótico.

Daniel Lezama, pelo menos a sua insistência pictórica, mostra que não podemos deixar no esquecimento que a composição da terra que chamamos México é montada em diferentes paisagens e vários recortes: um país colonizado e arrasado por essa mesma força, amarrado ao mestiçamento, de naturezas em transe, altamente figurativo e carregado de símbolos que anunciam sua complexidade hermenêutica. Lama e cinzas se comunicam, ritos e sepulturas concordam, corpos e ruínas se correspondem. E lá, nesta linha, há um fragmento no óleo *La media luna y várias estrellas* em que nós concentramos nosso olhar, como uma dissecação guiada através de suas camadas. Quase imperceptível, pela disposição do quadro, no centro inferior aparecem convivendo restos materiais: crânios, ossos, escombros, despojos arquitetônicos: ruína e cadáver como base da composição e decomposição da paisagem mexicana contemporânea que traduzimos como um assentamento da paisagem da violência.

Esse é o nosso ponto de fuga, onde tudo se desdobra, uma concentração entre materialidades hecatombes e em suspenso. O fragmento se amontoa entre ruínas, cadáveres e poeira formando um montículo que, em sua cúspide, como um tocado, aparece um cometa com as cores da bandeira mexicana. Nosso foco são as imagens da ruína e do cadáver na formulação de uma paisagem da violência contemporânea: o resto é um espaço ocupado, uma geografia estriada, uma mistura de potências, uma necrolocalização.

BORDAS de uma área carcomida

Então, por que falamos de paisagem ou, melhor dito, o porquê da circunscrição da violência nos parâmetros da paisagem? Pelos processos de sedimentação e estratificação do sensível. Uma paisagem é um tipo de contenção, de montagem, de demarcação estética. Sobre essa linha de pensamento insistimos: qual é o espaço e o tempo da violência? Agora, o que é um cenário de violência e como ele se configura, ou o que podemos intervir sobre essa montagem? O certo é que a violência é um espaçamento, uma coagulação que se fez paisagem e que –a partir de certas intervenções epistêmicas, estéticas y políticas– se enraizou na cultura, implantando uma série de dispositivos móveis de significado e figuração.

Jens Andermann, seguindo uma discussão entre Raymond Williams (1976) e Denis Cosgrove (1998), escreve em uma nota de rodapé, sobre a paisagem poética e plástica que se produziu no Ocidente onde lembra esse princípio territorial sobre a noção de paisagem. E é que, como ponto de partida, no Renascimento ocorre essa divisão entre a objetivação territorial como propriedade calculável (isto é, a visão «ética» do proprietário). Por outro lado, a experiência subjetiva de quem trabalha a terra (ou seja, a visão «êmica» de quem trabalha). Andermann usa, para sua análise, *Paisagens* (1995) uma das obras de Adriana Varejão para inverter o uso pictórico entre a natureza corporizada e a abstração do mundo. Ou seja, um corpo territorial que, através da visão colonialista e do naturalismo dos séculos XVIII e XIX, reduziu uma matéria a sua pura extração. Uma paisagem, especula Andermann, “desolado donde apenas un árbol solitario resiste a la furia de los elementos, [una] historia de acumulación originaria” (2018: 10-11).

240

Nós nos concentramos nessa leitura de *Paisagens* e contrastamos com *La media luna y várias estrelas* de Lezama para dizer que a paisagem pictórica, alegórico e funcional distribui uma violência que se encontra sedimentada em sua encapsulação espacial e temporal. Isto é, a paisagem que apresenta Lezama é uma interrupção temporária da paisagem e uma saturação da violência histórica. No entanto, além da fratura entre sujeito e o objeto da paisagem, em termos de produção, pensamos que “el paisaje «estético» no sería así, sino la sublimación de una lucha histórica por la tierra, incluyendo los sueños por reposeer esa tierra de

quienes esa lucha ha desplazado” (2018: 10). Dito de outra forma, a captura da terra em forma da paisagem.

Nos interessa pensar a relação entre política e estética que ajudam a constituir, com uma acentuada crueldade, uma violência direcionada através da formação de um cenário. Nós nos ancoramos na paisagem da violência porque nesse horizonte de disposição emerge o tom e a textura da força. Seria bom dizer uma atmosfera, seu clima ou sua contenção. Até mesmo sua inflexão, seu motivo. Aparece a intencionalidade e a figuração da potência. Não nos referimos à paisagem naturalista dos séculos XVIII e XIX, que costuma ser discutida novamente quando tal noção aparece. Os seja, uma paisagem que concentra céus abertos, naturezas quietas, horizontes que supõem um mesmo palco, corporalidades exaustos. Nem a concepção clássica de paisagismo do século XIX, onde sempre encontramos celaje e natureza. Ou, a paisagem do século XX onde a distorção da visão e o desequilíbrio pictórico exercem, em muitas das ocasiões, uma mostra abstrata de emocionalidade.

A política sensível do dispositivo estético da violência que desenhamos se junta com a produção e manutenção de paisagens. Ou seja, a paisagem da violência parece não mudar, como os óleos dos paisagem do século XIX, ou se movimentar somente nessas margens de produção. Por isso, a paisagem expressionista pela forma grotesca em que aparecem seus elementos, provocando sentimentos e sensações de desesperança, onde ressurgem os corpos em suas relações históricas de força: colonizadores saqueando povos originários, paisagens no eclipse de sua destituição. A paisagem contemporânea da violência pode ser encontrada também no silêncio e na calma da paisagem naturalista, em sua estrutura de suposta harmonia. Assistimos, portanto, a uma proliferação de micropolíticas das paisagens. Sabemos que “los paisajes no conservan lo que sucede en su extensión” (Peñalosa, 2015: 19). E ainda assim registram tudo que se expande dentro de si, conservam e manipulam os acontecimentos sensíveis sobre a violência que advertimos. A paisagem que tentamos conceptualizar é uma extensão de espaço e tempo em transe, uma composição que recupera características de outros momentos históricos, políticos e estéticos. Nossa paisagem não é um *parergon* derridiano, mas um diagrama: um conjunto saturado de germe e catástrofe, “una composición es siempre un conjunto, una estructura, pero desequilibrándose o desagregándose” (Deleuze, 2007: 23).

A conceituação mínima que acontece primeiro em Kant na sua *Crítica del juicio*, especificamente «Crítica de la facultad de juzgar estética», e depois em Derrida no texto *La verdad en pintura*. Uma palavra que escasseia na análise de Kant refere-se a “lo que se denomina ornamentos (*parerga*), es decir, aquello que no pertenece intrínsecamente como parte integrante a la representación total del objeto, sino sólo de modo externo, como aditamento y que aumenta la complacencia del gusto, lo hace, sin embargo, sólo por su forma [...] Si el ornamento no consiste en la bella forma” (2007: 142). No entanto, a *aparerga* é um dos limites sobre o que pode ou não considerar a iniciar uma crítica à obra de arte. Agora, seguindo essa facultade kantiana, Derrida (2001) abre seu questionamento sobre as formas de definir os resquícios daquilo que se pode considerar «o verdadeiramente pictórico», ou seja, a verdade e a representação da pintura podem apontar os possíveis marcos para entender a estética de um evento. Aqui, paramos para apontar esses locais e entender o andamento da paisagem como uma análise.

O conceito é formulado a partir de linhas dissimiles de análise. No entanto, seu procedimento sempre envolve um ambiente dialético: sujeito e objeto de contemplação, onde suas características primordiais são estéticas, temporais e espaciais. Nossa discussão não é sobre a paisagem em si, mas sobre sua atualização e produção de sensibilidade sobre a violência que os corpos feminizados experimentam. A tecnologia de visualização (como forma de paisagem) e os corpos sociais (como objetos colocados entre o quadro) é a intervenção de um parêntese de captura que possibilita o exercício de estratificação da violência. O problema da violência é a trama de imagens de forças sufocantes que parecem não ter escapatória: atmosfera e paisagem da violência, o que acontece nesse diagramática de poder? Na verdade, uma tecnologia visual, seu ordenamento e organização. Certo imaginário, certa subjetivação. Pensar o tempo da violência implica uma abstração do cenário que habitamos, do cenário que desprezamos entre a materialidade sexuada e generizada dos corpos. Ou seja, em relação à sucessão e manutenção de quadros temporais, não se encontram o actante com a ação, para dizer a verdade,

Siempre hay un tercero, y no un tercero incidental o aparente como lo sería simplemente un inocente del que se sospecha, sino un tercero fundamental constituido por la relación misma [...] Esta perpetua triplicación se apodera igualmente de los objetos, de las percepciones, de las afecciones. En cada imagen en su cuadro, por medio del cuadro, la que debe ser la exposición de una relación

mental. Los personajes pueden actuar, percibir, experimentar, pero no pueden dar testimonio de las relaciones que los determinan (Deleuze, 2019: 280-281).

Esse terceiro fundamental é a configuração cultural, política e estética da paisagem, é o «trance» que anuncia Deleuze em sua análise do cinema. Um transe como problema e compromisso, como algo prestes a acontecer. A sensação da paisagem refere-se ao ordenamento temporal de uma estética que não é comum ou, pelo menos, não é compartilhada da mesma maneira. A paisagem observa seu curso, seu movimento. Dizemos que “el percepto es el paisaje de antes del hombre” (Deleuze y Guattari, 2017: 170). Na sua ausência ou configuração. O transe, a colocação em transe é a paisagem que nos obriga a pensar as noções de materialidade da imagem e a potência do espaço-tempo da violência. A ação da paisagem é questionar aquelas formas que o representam. Ou seja, “una existencia virtual en trance de actualización” (Deleuze, 2019: 286). Sobre esta linha de transe ou, de passagem, dizemos que sobre o processo estético de nos referimos à paisagem como o intervalo ou o limiar de um processo “es dónde el trance va ocurriendo, en un giro paulatino que va desde la crítica y reformulación del paisaje, tal y como lo legaron a la modernidad estética la tradición colonial y decimonónica de imaginar al Nuevo Mundo, hacia nuevas formas de inscripción y coagencialidad en y con el ambiente” (Andermann, 2019: 26-27). A prática da violência no México atualiza as paisagens em suas múltiplas dimensões e diagramas.

A noção de paisagem em si entrou em transe. No entanto, a disputa da crítica, geografia e estudos culturais suspenderam. A paisagem é trançada dessa tradição que a representa no jardim, na floresta, nas montanhas, encarnando-se no sujeito viajante ao no flâneur que esboça a ruptura modernista ao pensar a paisagem das metrópoles globais. A paisagem é usada para expressar como os movimentos culturais afetam as características materiais e simbólicas dos ambientes que habitamos. Sua frequência tenta dar conta das mudanças sociológicas e antropológicas ainda tem um trabalho como objeto estético. Sobre a conceituação da noção de paisagem, lembramos os trabalhos de Anne Cauquelin (2007) em *A invenção da paisagem*, de Alain Roger (2007) em *Breve tratado del paisaje*, o *Gardens. An essay on the human condition* (2003) de Harrison Pogue, onde a paisagem é produzida por diversas montagens culturais e estéticas. Por isso, o fazer da violência é uma situação limite que lança paisagens desumanizadas, espaços vazios por isso a colocação em transe é uma transição,

uma abertura entre um espaço e uma paisagem existem semelhanças, funções e transições comuns, mas não se confundem.

Un espacio vacío vale ante todo por la ausencia de un contenido posible, mientras que la naturaleza muerta se define por la presencia y composición de objetos que se envuelven en sí mismos o se transforman en su propio continente [...] Los paisajes vacíos o agujereados no tienen los mismos principios de composición de las naturalezas muertas llenas. A veces se titubea entre ambos, a tal punto las funciones pueden desbordar y las transiciones hacerse sutiles (Deleuze, 1987: 31-32).

A violência se desdobra em diversas imagens ópticas e sonoras que fixam e definem o movimento da paisagem. O que nos diz que "afeto não é um sentimento pessoal" (Deleuze e Guattari, 2020: 292), mas sim uma montagem de sensações coletivas que se sentem e se territorializam na paisagem. Esse quadro em movimento é um elemento ativo na construção de subjetividades e sobre os planos de existência. Nossa paisagem -um horizonte em que constantemente nos enquadram e nos enquadrados- engana, fascina e cega. O efeito desta paisagem é a comoção que experimentamos ao olhar por muito tempo o fulgor de um cosmos solar ardente e, também, a paisagem da violência é a impressão de uma quantidade de temperatura sob um objeto para formar uma imagem térmica, ou seja, uma termografia. A paisagem da violência é de matiz barroco, expressa sempre sob uma assinatura de saturação. Com isso queremos dizer que a paisagem não é uma conceptualização insipiente da violência (ou de sua manifestação), mas sim que a paisagem se sente (ou faz sentir) e, ao mesmo tempo em que fórmula afetividade, também restringe os corpos sobre seus roteiros políticos de aparição. Ou seja, a paisagem em sua materialidade condiciona através do fornecimento de roteiros culturais certas experiências sensíveis sobre a violência contemporânea, seu movimento é pelo seu conteúdo e pela sua forma; por uma semiótica que compõe e descompõe a paisagem.

244

A PAISAGEM SE ESTENDIA IMENSO E MOSTRAVA SUAS ENTRANHAS, exposta ali suas linhas, curvas, retas, todas cruzadas

A semiótica da violência abre registros de subjetivação e significância. Se a violência como semiótica é produzida no espaço social e cultural opera em dois movimentos simultâneos: sobre os corpos e sobre a constituição de uma paisagem. A questão, então, não é sobre o que é violência, mas como e através de quais aparelhos a violência produz sinais. Na verdade, a produção significativa é

inseparável dos sinais que a anunciam, por isso a violência age sobre semióticas estratificadas na configuração de uma paisagem contemporânea. Esta paisagem que nos cinge funciona como uma moldura (uma parede) que produz desdobramentos subjetivos (sinais).

No planalto 7, «Año cero. Rostricidad», Deleuze e Guattari desdobram um aparelho que, sempre se circunscreve à paisagem: o rosto como produção de uma máquina abstrata de rostrificação. Há uma razão específica para que Deleuze e Guattari se referem a Rostrificação (um modo particular de paisagem cultural) como um dispositivo sistema parede branca-buraco negro. Agora, esse sistema de superfície buraco/furada é um rosto porque está descodificado do corpo, ou seja, “el rostro sólo se produce cuando la cabeza deja de formar parte del cuerpo, cuando deja de estar codificada por el cuerpo, cuando deja de tener un código corporal polívoco y multidimensional” (Deleuze e Guattari, 2020: 224). Eles dizem um rosto: cabeça de palhaço, palhaço branco, *pierrot* lunar, anjo da morte, santo sudário para exemplificar a parede branca e o buraco negro. Nós adicionamos: imagem do cadáver, rosto feminizado precarizado, rosto violado, rosto torturado, cabeça desaparecida para mostrar uma figuração entre a paisagem cultural (um muro) e as figuras da violência (um buraco). A razão para pensar a rostrificação -um modo particular de paisagem cultural- como um dispositivo sistema parede branca-buraco negro se refere à insistência da produção do significante em períodos diferentes da história. Vamos dizer assim, a violência não foi representada pelo mesmo sistema de signos, mas sim sedimentou diferentes atmosferas temporais em estratificações de significantes que configuram a semiótica da violência do presente.

Esse sistema constitui uma superfície necessária para que rebote o significante; a conceituação do rosto forma uma parede para que o significante subjetivo aos corpos e às culturas através de uma repetição do signo que choca e atravessa um assentamento coletivo tanto em pensamento quanto em sensibilidade. Voltamos, então, a rostrificação (aquela máquina que constitui paisagens) avança sobre múltiplas superfícies atravessadas pelo regime do significante; com isto referimo-nos à sua velocidade, mesmo que mudem os sinais e os significantes, persiste um regime intensivo de violência, ou uma forma de conceptualizar a subjetivação por meio da paisagem.

As estruturas entre rosto e paisagem formam uma pedagogia, asseveram Deleuze e Guattari, “que se inspira en las artes en la misma medida que ellas le

inspiran a ésta. La arquitectura sitúa sus conjuntos, casas, pueblos o ciudades, monumentos o fábricas, que funcionan como rostros, en un paisaje que ella transforma” (2020: 227). Sobre essa insistência entre política e estética da paisagem parece que não existe um rosto que não siga uma paisagem cultural. Os rostos não são singulares -embora pareçam-, eles “defienden zonas de frecuencia o de probabilidad, delimitan un campo que neutraliza de antemano las expresiones y conexiones rebeldes a las significaciones dominantes” (Deleuze e Guattari, 2020: 221). Essas áreas são entendidas como uma série de planos que unem um cenário social, cultural e histórico. Esse ambiente ou área que habitamos germina subjetividades. Se os rostos são produzidos por uma máquina abstrata de violência, as imagens e as figurações da violência são produzidas por uma máquina abstrata da violência, algo que em outros momentos chamamos regime intensivo da violência. Uma dupla disposição que produz ao mesmo tempo: significantes e subjetividade. A máquina não é o sinónimo do que produz, por isso a violência tem diferentes formas e figuras: imagens diversas que, neste regime, convivem sempre com projeções mortuárias: corpos mortos, corpos desaparecidos, corpos desmembrados, corpos mutilados, corpos torturados. Sempre corpos feminizados.

246

Agora, uma pergunta é necessária: em que momento esse regime da violência contemporânea aparece? como a máquina que produz violência contra os corpos feminizados é desencadeada? Uma resposta possível, em termos históricos, foi quando o primeiro corpo morto de um corpo feminino foi encontrado, povoando uma paisagem social. No entanto, essa linha do tempo precisa ser distorcida. Em nossos termos esse cadáver multiplicado, suas rostrificações dispersas, proliferou no imaginário cultural e na territorialização da subjetivação coletiva. O regime da violência contemporânea é mobilizado pela montagem de paisagens e de figurações da violência. Quando falamos de paisagem da violência não é uma mera questão de pensamento, de cunhagem conceitual, mas de economia e organização do poder: processos de decomposição inquietantes que se estratificam em nossa cultura.

Com o que precede não dizemos que a paisagem, ou a potência da paisagem, gera certo tipo de poder e explicá-lo, dizemos que uma organização específica produz uma paisagem dobrada ao exercício e à manutenção da violência. Essa economia é um dos limites entre a estética e a política que tentamos traçar em razão de um sensorium produzido pela paisagem da violência. Ora, o proceder da violência, através da paisagem, impõe significações e

subjetivação como uma forma de expressão, “la relación del rostro con los agenciamientos del poder que tienen necesidad de esa producción social. El rostro es una política” (Deleuze e Guattari, 2020: 237). E se o rosto é uma política, tentar torcê-lo é outra; a criação de uma micropolítica. O significante é sempre germe de subjetividade, não existe nenhuma subjetivação na qual os movimentos do significante não intervêm, por essa razão, as paisagens são configuradas por uma realidade dominante: o significante da violência contemporânea.

Bastaria dizer que a natureza não é a marca da arte, mas ambos criam linhas paralelas que, embora não se toquem, têm sinais em comum. Por isso, o rosto da violência é uma produção social, uma formação coletiva que age e toma forma através de seus objetos, paisagens e afetos. A violência é uma paisagização de todos os ambientes culturais de uma sociedade carcomida e seu significado provém do exercício da violência como um germe de subjetividade. Essa atualização ou rostrificação do cenário da violência é um passo da epistemologia para a ontologia, enquanto as diferentes imagens-pensamento estão enraizadas nos eventos empíricos que possibilitam isso. A gestação do germe da subjetividade é a velocidade dos afetos, a direção afetiva da violência, “*los afectos son precisamente estos devenires no humanos del hombre como los perceptos (ciudad incluida) son los paisajes no humanos de la naturaleza*” (Deleuze e Guattari, 2017: 170). De fato, uma dualidade do corpo social e o agrupamento da paisagem provoca, neste sentido, um diagrama estético da violência. “No se está en el mundo, se deviene con el mundo, se deviene contemplándolo. Todo es visión, devenir” (Deleuze e Guattari, 2017: 17).

247

O que a figura de paisagem possibilita? Tenta quebrar a estrutura do quadro, ou seja, um certo reconhecimento e inteligibilidade. Dito isto, a noção de paisagem é o andaime de múltiplas camadas que se assentam. A violência fez com que a temporalidade da sociedade se construísse sobre suas próprias dinâmicas, isto é, gerando imobilidade. A territorialização do espaço em uma estratificação específica dos mecanismos do poder da violência formula condicionamentos estéticos. O advento da paisagem da violência, de sua sedimentação e territorialização, é propiciado pela administração bio e necropolítica contra os corpos feminizados. Por isso, o interesse da fórmula da paisagem tem a ver com que a paisagem encapsula os corpos e suas potências, as matérias e suas intensidades: como sair da paisagem? Como remover a captura dos corpos? Como desfazer o rosto da violência?

LIMITES que expandem o limiar

A paisagem da violência é de uma extrema acuidade heterogênea, que se compõe da torção de diferentes matérias. Sobre ele se abrem tons sentimentais que tingem qualquer possível cenário político no México contemporâneo, a vida se reduz a um dispositivo de controle político da sensibilidade. Por isso, a paisagem conforma que, embora tudo possa ser dividido, parece ser indivisível. Este esboço que realizamos enfatiza que a paisagem da violência age sobre os corpos (do território, do edificado, da materialidade sexuada). Por isso, todos os elementos da paisagem o compõem, se relacionam, se ordenam. Se a paisagem se move sob uma matriz de composição, a paisagem da violência tem como método a montagem. Assim, nós nomeamos paisagem para dizer que algo está montado. Para dizer que um evento é fundido de tal forma, que é descrito por certa tonalidade, por certa reação corporal, para dizer que o cenário da violência pode e é nomeado sob um locus afetivo.

Uma paisagem de violência contemporânea composta e imprime as imagens-pensamento com que se movimenta. Consideramos que a paisagem da violência faz viver -em sua magnificência de poder- a paisagem das ruínas e as imagens do cadáver. Por isso, a paisagem é coletivizada como um óleo da cultura que o nomeia. Assim, seu procedimento requer uma nomeação íntima e julgamentos que o compartimentem. Tentando nomeá-lo obriga a olhar para o detalhe, olhar para essa profundidade. Assim, nomeando a paisagem dá um clarão de propriedade, de territorialização, de margem.

Sobre a relação entre a paisagem das ruínas e a produção de imagens do cadáver, apontamos que vivemos em uma época que não repele as ruínas, mas se constrói sobre elas. Ruínas sobre ruínas. Essa montagem que gera a vida, ou pelo menos sua possibilidade, é reforçada por peças arquitetônicas, sua visão e especulação. A materialidade e a forma da arquitetura incidem na experiência da vida urbana, como bem apontam Edouard François, Duncan Lewis, François Roche ou Manuel Gausa. No entanto, em tempos contemporâneos, as arquiteturas marcam o ritmo do tempo. É por isso que o tempo é gravado na superfície da pedra e marca a pele dos corpos. O processo da ruína é impresso em todos os tipos de arquiteturas. Materialidade e carne, ruína e paisagem não são a mesma coisa, mas compreendem o mesmo conjunto semântico. Não há nada que se interponha

entre “el gesto corporal y su referente político, entre el signo y el símbolo” (Sennett, 2019: 413). Se reconhecemos que nossa história comum é feita de ruínas diferentes, podemos entender que várias imagens em movimento escrevem grande parte da nossa história. Isto é, as imagens sobre as ruínas da modernidade caem como monumentos das cidades. O problema não é o pensamento das ruínas, mas seu fascínio contemporâneo. Aqui podemos lembrar as fotografias de Jane e Louise Wilson sobre a reflexão estética pelo fascínio das ruínas pós-industriais.

A paisagem evoca um traçado, uma forma de captura analítica, que conecta a geografia e os movimentos afetivos de uma exalação que se inunda por todo um organismo vivo: um corpo que se dobra sobre as condensações da violência. Então, como montar a paisagem?, sobre quais materiais e texturas é feita sua montagem?, como nomear a violência que se fragmenta na paisagem? De que forma deveria ser nossa abordagem? O que se conjura com a violência? o que acontece quando a nomeamos? Que insistamos em nomear uma paisagem sob seu processo necrótico apenas interfere na composição de suas possibilidades figurativas. Algo foi dito sobre a extrema mobilidade das figurações, sua capacidade e velocidade, sua emanção e seu aparecimento que percorrem a atmosfera com agilidade: figuras do cadáver e da ruína povoam o plano social e seus tempos. A intenção deste regime não é reparar, mas fazer voltar e ligar suas próprias superfícies (materiais); tudo isso, consideramos, pertence ao domínio do significante da violência e de suas imagens. Na verdade, no plano das velocidades da violência não se trata de causalidade, mas de geografia e topologia, paisagismo. Assim, só pela paisagem da violência a figuração se confunde com sua ressonância. Esse, por exemplo, é um começo intrínseco, a ressonância induz um movimento forçado que transborda o plano social.

O modo de captura, em torno do meio ambiente: a demarcação da paisagem. A Rostrificação da violência, aqui, se apresenta como a extensão de uma paisagem: um campo que distribui seus sinais e suas figuras. O rosto não é apenas uma superfície externa que permite uma linguagem, um pensamento e uma sensação, mas ele encurta a forma do significante através de suas próprias gramáticas e unidades de determinação cruenta. Ou seja, definem zonas de frequência, delimitam um campo que tenta por seu poder neutralizar as formas, expressões e conexões do imperativo do significante.

Os rostos primigeniamente não são singulares, mas se tornam como tais. O rosto da violência é redundância. E faz ênfase e excesso com a abundância de

significado ou frequência, mas também com as ressonâncias da subjetividade, assim, “el rostro construye la pared que necesita el significante para rebotar, constituye la pared del significante, el marco o la pantalla” (Deleuze e Guattari, 2021: 174). Teria que dizer de outra forma, tirá-lo da abstração, o rosto configura a parede do significante, a parede é uma forma de cercar um conceito de materialidade. A parede é um ponto de subjetivação. Nas produções cinematográficas, por exemplo, o rosto aparece no plano pela luz que reflete (que o reflete) ou pelas sombras que desaparecem (que o obstruem). No entanto, “el significante no construye él solo la pared que necesita, es cierto que la subjetividad lo labra ella sola su agujero” (Deleuze e Guattari, 2021: 174). O rosto é um mapa que traça uma quantidade de intensidade da força e velocidade do movimento. Um grau de eficácia que se traduz como uma economia da configuração do poder, “ciertos agenciamientos de poder tienen necesidad de producir rostro” (Deleuze e Guattari, 2021: 181). Por isso, o rosto da violência é uma produção social, uma formação coletiva que age e toma forma através de seus objetos, paisagens e afetos. O significado da violência é um germe de subjetividade, enquanto a violência é um paisagismo de todos os ambientes culturais do mundo. Por isso dizemos que não existe um sentido interpretativo, mas sim, pelo contrário, um processo maquínico de um mundo germinal que, como todo mundo recém-feito, tem suas próprias linguagens encaixadas em diversas materialidades.

250

Uma paisagem se torna tal porque adquire um certo sentido de imanência, de estética. É assim que as imagens da violência que compõem o espaço social e cultural são percebidas naturalizadas. Um substrato da força da violência se desdobra em formações de produção de espaço e sobre essa razão avança a força de estar estratificando suas linhas de percurso e assinatura. Então, dizemos que a estratificação da violência é uma camada sedimentada histórica e culturalmente, uma superfície visível e de extensão de campos que unem conteúdos e expressões. No entanto, o conteúdo não é um significado e a expressão não é um significante.

A expressão encerra o como e o quê: a paisagem; enquanto seu conteúdo pode ser associado a múltiplas formas do sensível. Os sentidos da paisagem se descobrem, então, como pura percepção histórica ou produção do sensível como regime intensivo. Que a violência está sedimentada não significa que é inacessível e oculta. Dizemos que são suscetíveis a serem extraídos, ou seja, a operacionalidade da paisagem não é indiscernível por muito que não seja legível ou dizível, por isso “la arqueología se ocupa de los estratos, precisamente porque

no remite obrigatoriamente al pasado” (Deleuze, 2016: 78). Assim, a paisagem como aparelho de captura que se encontra estratificada não é o objeto da violência, mas um dos seus efeitos.

A paisagem é uma captura do espaço, a colonização de uma terra, e só assim um desdobramento de estruturas afetivas. Então, quando um regime de sinais captura a abstração do espaço, as formas de olhar, sentir e agir dos corpos sociais são diretamente envolvidas. Através desse recurso escolho a paisagem como montagem compõe a distribuição e a administração de certa sensibilidade coletiva. Se você quiser essas imagens, essas figurações agem por “el movimiento forzado que representa [la fuerza de Thanatos o su compulsión], operando entre dos extremos que son la profundidad original y la superficie metafísica, las pulsiones destructoras caníbales de las profundidades y el instinto de muerte especulativo” (Deleuze, 2018: 281). Entendemos então que a paisagem da violência distribui suas pegadas, seus sinais, seus significantes. Assim, essa parede branca-buraco negro possibilita as figuras e as imagens da morte aos corpos feminizados, como? Gerando sobre a superfície de sentido um amplo mapa especulativo do tornar-se cadáver.

Sob nossa conceituação do cenário da violência entendemos que os marcos vão se desdobrando diante do olhar coletivo, diante da sensibilidade cultural. No entanto, a paisagem não atua por um procedimento de contemplação, mas somos impelidas e fazemos parte desse horizonte ou panorama afetivo. A paisagem da violência tenta enquadrar as cenas e suas figuras de crueldade, mobiliza-as por todo o campo social. Nessa fragmentação da paisagem nos encontramos: não estamos fora, não somos espectadores. O enquadramento só é um dos seus limites. A paisagem, como um conjunto de limites, parece a terra do Império de Agamben. Ou seja, a paisagem traduzida em princípios de lei é inseparável das disquisições para a morte, um «Terminum exarare». Onde “el límite ya no designa aquí lo que mantiene la cosa bajo una ley, ni lo que la termina o la separa, sino por el contrario aquello a partir de lo cual se despliega y despliega toda su potencia” (Deleuze, 2017: 74). O limite define as condições de reprodução social e cultural da violência contra os corpos feminizados. Esse proceder da paisagem consistiria em explorar aquelas pulsiones internas. Em outras palavras, a paisagem é uma narrativa que precisa de uma lógica de sentido, de eventos que busca produzir, instituir ou destruir. Vamos pensar no reverso da paisagem, seu sentido negativo. Ou seja, a invenção do início da narrativa indica uma localização política e

epistêmica para pensar uma abertura: alguma possibilidade ou um princípio de futuro.

Dito isto, a paisagem é uma âncora espacial e temporal. A constituição e aparente lentidão da paisagem se desdobra em dispositivos estéticos da violência. Então, a imagem da violência como uma cúpula paisagística só nos fala de uma montagem de figuração, de sensorium de um presente. Esse sentimento coletivo de violência é encolhido por um mal-estar de incapacidade política. Assim, as pinceladas na paisagem que tão grossas se abrem diante de um processo de cúpula cética que, aparentemente, só podemos perceber, como se um Turner necrótico e psicótico nos anunciasse uma figuração temporária que não tem saída.

Traço sobre traço pensamos na paisagem como a inversão de um conceito de sociedade no horizonte necropolítico de sua fundação. Uma percepção múltipla capaz de observar não um fora da paisagem, mas sua intervenção na trama de si mesmo. Por isso, os sentidos da paisagem não se esgotam, mas sua consistência permite estender, entre imersão e figuração ativa todo seu potencial totalizante. Pensamos a paisagem da violência como gerador de uma atmosfera afetiva e de produção sensível sobre os modos de pensamento de Raymond Williams e de Jacques Rancière. Assim, a paisagem não existe sem um fundamento social, cultural ou político previamente estabelecido. Isso significa que não existimos com a paisagem de forma autônoma, mas sim produzimos a paisagem coletivamente. Então, a paisagem como gesto político tenta incorporar e administrar uma atmosfera de produção sensível.

252

Agora, a paisagem da violência tenta capturar com seus meios, tenta desacelerar e antecipar o instante da intensidade e fixá-lo em múltiplas imagens. Seria bom esclarecer que a produção de paisagem tem outras "intencionalidades", aqui nos interessa as relacionadas com a afetividade que têm ligação direta com a formação de imagens da violência. Dito isto, a imagem tem certos tempos em que deixa entrever suas potências antes de desajeitar ou dissipar-se, reconvertida em outra imagem: simulacro que se atualiza. As imagens não se desligam da paisagem, mas contaminam o pensamento das pessoas, se multiplicam. Os cenários do agir da paisagem são um espaço cultural pelo qual se movem as imagens, como fazer uma crítica à violência contemporânea que sentem os corpos feminizados? Pela paisagem e a atmosfera que os envolve em uma dinâmica cruel e violenta.

AS JANELAS NOS MOSTRAM PAISAGENS DESTRUÍDAS, carne e cinzas se confundem em rostos

O que acontece se pensarmos a montagem da paisagem como uma ferramenta crítica para criar um aparelho de captura da violência? Estaríamos entendendo que a paisagem, enquanto ocupa e se estende no espaço territorial, é uma tecnologia estética. Uma intervenção que forma certos ordenamentos sociais, fórmula múltiplos imaginários e certa subjetivação, de acomodação de sinais. Assim, a paisagem é uma constituição de linhas entrelaçadas que arranjam imagens em movimento. Uma paisagem é o conjunto e não a separação de seus componentes. Por isso, o conjunto se assemelha a um nó afetivo enquanto alimenta a fenda dessas fissuras ordenadas, alinhadas para produzir sensações de violência.

Excesso e transbordamento, talvez esses sejam os elementos constitutivos que permitem pensar os limites da paisagem. Um derrame, para dizer paisagem, é quando as pessoas não entendem o que acontece. Lá, quando a paisagem já não parece íntimo e calmo. O derramamento da paisagem, essas margens que se tornam porosas e reconhecíveis enquadram imagens indiscerníveis. Dito assim, múltiplas paisagens se cruzam, são multissensoriais e entendem que a harmonia ocorre de outra maneira, de outra sensibilidade. Dito assim, a violência também é um jogo de forças em todas as direções; não há muito além da destruição. Não há muito mais do que cruéis enquadramentos, movendo-se de planos e construindo outro tipo de regime. Assim, a paisagem da violência parece ser um quadro, um planalto amarronzado, um sertão. A constituição de paisagem é um aparelho de captura porque produz estabilidade subjetiva, o que fazer com o território que habitamos? Como nos desenraizar? O aparelho de captura executa toda a sua vontade de poder ao se apropriar do espaço e dispor suas paisagens. Por isso, não é igual de onde se olha, mas sim é um plano no qual se apoiava a terra e o céu como se não houvesse mais no mundo que violência.

O modo de captura não é mais a produção de subjetividades em um plano micropolítico, mas como molar, em torno do meio ambiente: na paisagem. Dito assim, a violência é uma máquina que decompõe os corpos como um prisma temporal de modulação estética. Uma violência penetrando a paisagem ou, bem, a paisagem desdobrando suas armas de força contra os corpos. Geógrafos e

ecologistas dizem que há dois tipos de paisagens. É uma forma de observar apenas e que alude completamente à imaginação. Existe uma paisagem que é natural que compõe toda uma geologia das formas e uma paisagem urbana que é social e arquitetonicamente constituída que fazem funcional um conjunto territorial. Ambos, vale ressaltar, têm seus climas, suas zonas sombrias, seus centros e suas periferias, seus processos funcionais, sua repetição de estruturas. Então, qual seria essa paisagem? Não há paisagem possível sem alguma máquina de criação e produção. A paisagem tenta capturar com seus meios, tenta desacelerar e antecipar o instante da intensidade e fixá-lo em múltiplas imagens. O reverso da paisagem não é o des-paisagem mas sua figura de fundo, sua práxis resolutiva. Isto é um procedimento, uma técnica. A paisagem -pelo menos sua noção- enquadra porções de território elevando-as a unidades estéticas. Seu reverso poderia ser a desintegração de uma unidade enquadrada, mas não em movimento. Despassagem só serve para produzir outra imagem estética, quieta e sem vida. A política da paisagem ocorre por abordagens sensíveis de ação e coleta de montagens, ou seja, um ordenamento do território cultural.

A imagem tem certos tempos em que deixa entrever suas potências antes de desbotar ou se dissipar, reconverter-se em outra imagem. Assim, se a violência é um plano arrasado, uma paisagem em transe, os corpos que povoam essa organização territorial são corpos que intervêm na constituição desse enquadramento. Dizemos que são as percepções que constituem os corpos diante da violência e não o contrário. As formas em que somos afetadas formam um cenário de violência. Então, a violência estrutura a percepção e constrói um sensorium, sobre isso já insistimos em outro momento. Vale dizer que a violência preside a organização da cultura sobre certos objetos, ou seja, paisagens, objetos afetivos e melancólicos, figuras de força. Assim, se os corpos são capturados por uma imagem esmagadora segundo o espaço e o tempo, o procedimento da violência introduz uma visão que atravessa os corpos, os objetos, a pura matéria intensiva.

Voltando sobre nossa reflexão dizemos que a violência estrutura a percepção e constrói um sensorium afetivo, a paisagem é o plano de onde se desdobram sinais e superfícies, corpos e afetos. A violência preside a organização da cultura sobre certos objetos, para nossos fins, esses objetos são extremamente narcóticos e envolvidos em uma dinâmica cruel. Se os corpos são capturados por uma imagem esmagadora segundo o espaço e o tempo, o procedimento da violência introduz uma visão que atravessa estes, aos objetos, à matéria pura

intensiva. Dito assim, a violência constrói uma ontologia baseada em percepções e afecções enquanto estratifica e territorializa os corpos feminizados. Então, pensar a violência é construir e destruir uma paisagem em movimento, levantar o poder dos corpos e das forças, já que a violência se produz entre eles. Por isso se preocupar em termos estéticos e não dialéticos abre o esqueleto de uma imagem, a dobra de um conceito, que se dissipa somente quando os corpos questionam o ato da violência.

Aqui, a violência são dobras sobre dobras. A imagem dos corpos é produzida por uma *percepção das dobras* (Deleuze, 122). As narrativas são cinzentas. Aparecem sob um limiar de inconsistência. A violência é apresentada sob roteiros de paisagem e sociedade. A paisagem é um quadro onde a violência vive nessa morada. Queremos explorar esse intervalo espaço-tempo das planícies da violência que se encontram materializadas na paisagem, na atmosfera, no registro sensível dos corpos. Ou seja, como se articulam as narrativas que constituem a exploração sensível da violência, como se escolhem os materiais e o tom da narrativa, de que forma diversos materiais se entrelaçam para formar um sensorium compartilhado, enfim, como se delineiam os imaginários, as teorias e práticas nessa forma e territorialidade da violência que se articula nas fibras de uma sociedade.

255

Pensar a paisagem em torno do corpo que se torna é uma precipitação das formas da morte, ou seja, as formas nas quais o cenário da violência tem inserido seus sinais nos corpos feminizados. Então, as imagens têm tempos diferentes, os enquadramentos da paisagem coexistem com a distorção reativa. Existe dispersão porque a paisagem não se enrola no incontável ou no insuportável, mas, pelo contrário, a paisagem lança formas e conteúdos sobre o plano social, parece que tudo está dentro dele: a luz e suas representações, o ar e suas constricções, Rostos e corpos são concatenados sob a crença de que tudo é imutável.

Na verdade, a violência é o eco de uma onda que distribuem sinais no mundo. No corpo, no espaço, na cultura. A paisagem é um elemento ativo na construção de subjetividades e nos planos de existência. Toda paisagem formula uma suspensão e uma localização em relação ao seu horizonte. No entanto, essa interrupção é interferida por figuras que espreitam e brotam, como a erva daninha, instalando-se em todo o corpo da sociedade. Essa é a razão pela qual uma paisagem exerce sua força em uma dimensão condicionante dos corpos sociais e espaciais.

O fragmento com que iniciamos, *La media luna y varias estrellas*, gera um ponto de fuga, de análise crítica, sobre a politicidade e estética latino-americana em relação à violência. Sobre o registro cultural e histórico para pensar a política do cadáver. Uma política localizada que torna vital todas as dendritas estelares que se acumularam nestes anos no México, nossa terra arrasada, esses números de corpos desaparecidos, essa sensibilidade iracunda que nos remete ao poema de María Mercedes Carranza *La patria*:

Esta casa de espesas paredes coloniales
y un patio de azaleas muy decimonónico
hace varios siglos que se viene abajo.
como si nada las personas van y vienen
por las habitaciones en ruina, [...]

A menudo silban balas o es tal vez el viento
que silba a través del techo desfondado.
En esta casa los vivos duermen con los muertos,
imitan sus costumbres, repiten sus gestos
y cuando cantan, cantan sus fracasos.

Todo es ruina en esta casa,
están en ruina el abrazo y la música,
[...]
Las ventanas muestran paisajes destruidos,
carne y ceniza se confunden en las caras,
en las bocas las palabras se revuelven con miedo.
En esta casa todos estamos enterrados vivos (Carranza, 2019: 89).

256

A formulação de uma paisagem é apenas um recurso de violência extractiva e colonial que, para dizer a verdade, arrancou toda a pele da terra e deixou sua carne nessa tonalidade que se chama vermelho vivo. Os sentidos da paisagem não se esgotam. Essa política do cadáver que desenhamos anuncia uma estética dos ossos, um ritual inacabado, mortuário em essência. Uma figura que busca o capitalismo neoliberal para formar com esses ossos um cemitério. Nesse sentido, a direcionalidade da imagem do cadáver é um conjunto de dispositivos culturais que têm sido mobilizados historicamente e que, após o passar do tempo, conformam estabilidade e agridem as conformações da sensibilidade coletiva.

O que fazer contra a paisagem? Absolutamente nada. Pela sua composição, a paisagem, estende suas linhas para habitá-la, para percorrê-la. Daí que nos parece que a paisagem não é o quadro nem o enquadramento, mas a imersão da

cultura. A sociedade reside nas paisagens, habita-as, que são múltiplas significa apenas que certas zonas e em certas temporalidades as paisagens se tornam indistintas. Os sinais da violência que adquire a paisagem produzem efeitos nos corpos, por isso falamos de uma espécie de emaranhamento da política estética da violência. A paisagem é um dos aparelhos de captura da violência contemporânea. Por isso, a representação da paisagem cria novos espaços e tempos o que indica que não é uma produção de imaginação coletiva. Precisa muito mais do que intenção social figurativa para transformar os sinais de uma paisagem.

Precisamos dizer isso: temos que desengordurar o cenário da violência. Desarticular suas funções de paralisia e anestesia coletiva, parar de escrever mais elementos para seu andaime, sim, reterritorializar a paisagem. Se movermos a semiótica da violência que satura a violência, só assim poderemos assimilar de outra forma, menos acelerada, a precipitação da política do cadáver. Precisamos parar de pensar aquela vontade transformadora sob o próprio olhar que nos retirou a vitalidade, a saber, o «olho imperial» (Pratt, 2010) e cintar nossa vontade no «olhar do jaguar» (Viveiros de Castro, 2013). Talvez, a intervenção coletiva, frente à política do cadáver se encontre na encruzilhada entre a estética e a práxis, um movimento imprevisível que tente atacar o coração da hidra, o coração desse sensorium, de fato, “se trata de fabricar lo real, no de responderle” (Deleuze, 2016: 187). Mas como gerar resposta a uma paisagem de ruína?

REFERÊNCIAS

- ANDERMANN, Jens. Tierras en trance. Arte y naturaleza después del paisaje. Santiago de Chile: ediciones/metales pesados, 2018.
- CARRANZA, María Mercedes. Poesía completa. Bogotá: Lumen, 2019.
- DELEUZE, Gilles y Guattari, Félix. ¿Qué es la filosofía?. España: Anagrama, 2017
- DELEUZE, Gilles. La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. España: Paidós, 1987.
- DELEUZE, Gilles. Pintura. El concepto de diagrama. Buenos Aires: Cactus, 2007
- DELEUZE, Gilles. Lógica del sentido. Buenos Aires: Paidós, 2017.
- DELEUZE, Gilles. La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1. España: Paidós, 2019.
- DELEUZE, Gilles y Guattari, Félix. Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. España: Pre-Textos, 2020.

- DERRIDA, Jacques. La verdad en pintura. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- FALCO, Federico. Los llanos. México: Anagrama, 2020.
- FRANCO, Jean. Una modernidad cruel. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- GIORGI, Gabriel. Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.
- GOFFARD, Nathalie. Intramuros. Palimpsestos sobre arte y paisaje. Santiago de Chile: Ediciones/metales pesados, 2019.
- GONZÁLEZ, Sergio. Huesos en el desierto. México: Anagrama, 2010.
- HERNÁNDEZ, Francisco. Trances sobre el paisaje de la violencia, signos estéticos para trazar sus imágenes. Vorágine, Revista Interdisciplinaria de Humanidades y Ciencias Sociales, v. 5, n. 10, 2024, p. 1-21.
- KANT, Immanuel. Crítica del juicio. Madrid: Espasa, 2007.
- PEÑALOSA, Javier. Los que regresan. México: Antílope, 2015.
- PRATT, Mary Louise. Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- RIVERA, Cristina. Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación. México: Debolsillo, 2019.
- SENNETT, Richard. Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental. México: Alianza, 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Buenos Aires: Tinta limón, 2013.

Artigo Recebido em: 08 de janeiro 2025.
Artigo Aprovado em: 06 de março de 2025.



**ALGUMAS CONSIDERAÇÕES BREVES A PARTIR dos Poemas *Salvajes* de
Gloria Anzaldúa**

**SOME BRIEF CONSIDERATIONS FROM the *Salvajes* poems of Gloria
Anzaldúa**

**ALGUNAS BREVES CONSIDERACIONES de los poemas *Salvajes* de Gloria
Anzaldúa**

João Paulo Tinoco¹ & Edgar César Nolasco²

Resumo: Para este ensaio, trazemos algumas considerações a partir do *poemario* de Gloria E. Anzaldúa, segunda parte de sua obra *Borderlands/la frontera: the new mestiza*, publicada em 1987. Nossa proposta ao longo desta escrita é trazer à baila, sob a pluma das epistemologias descoloniais, fragmentos de alguns de seus poemas com o desejo de compreender o processo da construção de suas noções. A justificativa para falarmos dos poemas anzaldúanos é que ainda há poucos trabalhos que propõem estudá-los. Nosso aporte teórico traz autores como Coracini (2007; 2014), Vigil (2016), Keating (2005; 2009), Curiel (2021), Nolasco (2013) e a própria Anzaldúa (2012) que têm discutido questões a partir dos povos que vivenciam o entrelugar. Inferimos que, a partir dos poemas da autora, entramos em contato com reflexões que envolvem temáticas

¹ É doutor e mestre em Letras (Estudos Linguísticos) pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Atualmente está desenvolvendo estágio de Pós-Doutorado nos Estudos de Linguagens, na UFMS, supervisionado pelo professor Edgar César Nolasco. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1580-8726>. Email: ljptinoco@gmail.com.

² É professor titular da UFMS e coordenador do NECC: Núcleo de Estudos Culturais Comparados, além de membro do GT de Literatura Comparada da ANPOLL e membro do Conselho Deliberativo da ABRALIC gestão 2024-2025. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8180-585X>. Email: ecnolasco@uol.com.br.

complexas que aparecem também em sua prosa, como a identidade chicana e fronteira, o feminismo, a sexualidade, os estudos queer e espiritualidade.

Palavras-chave: Poemas Salvajes; Borderlands; Gloria Anzaldúa.

Abstract: For this essay, we offer some considerations based on Gloria E. Anzaldúa's poem collection, the second part of her work, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, published in 1987. Our proposal throughout this essay is to bring to light, through the lens of decolonial epistemologies, fragments of some of her poems in the process of constructing her notions. The justification for discussing Anzaldúa's poems is that there are still few works that propose studying them. Our theoretical framework includes authors such as Coracini (2007; 2014), Vigil (2016), Keating (2005; 2009), Curiel (2021), Nolasco (2013), and Anzaldúa herself (2012), who have discussed themes from the perspective of peoples who experience the in-between space. We can infer that, from the author's poems, we encounter reflections that involve complex themes that can also be seen in her prose, such as Chicano and border identity, feminism, sexuality, queer studies, and spirituality.

Keywords: Salvaje Poems; Borderlands; Gloria Anzaldúa.

Resumen: En este ensayo, ofrecemos algunas consideraciones basadas en el poemario de Gloria E. Anzaldúa, la segunda parte de su obra *Borderlands/la frontera*, publicada en 1987. Nuestra propuesta a lo largo de este ensayo es visibilizar, a través de las epistemologías decoloniales, fragmentos de algunos de sus poemas con el objetivo de comprender el proceso de construcción de sus nociones. La justificación para discutir los poemas de Anzaldúa es que aún hay pocos trabajos que se propongan estudiarlos. Nuestro marco teórico incluye autores como Coracini (2007; 2014), Vigil (2016), Keating (2005; 2009), Curiel (2021), Nolasco (2013) y la propia Anzaldúa (2012), quienes han abordado temas desde la perspectiva de los pueblos que experimentan el espacio intermedio. Podemos inferir que, de los poemas de la autora, nos encontramos con reflexiones que involucran temas complejos que también se pueden ver en su prosa, como identidad chicana y fronteriza, feminismo, sexualidad, estudios queer y espiritualidad.

Palabras clave: Poemas salvajes; Tierras fronterizas; Gloria Anzaldúa.

260

INTRODUÇÃO

A opção descolonial, por meio de diversas perspectivas, tem nos oferecido caminhos para compreender a história e a política das sociedades a partir da fronteira. Esses caminhos de entendimento nos mostram a relação entre a modernidade ocidental, o colonialismo e o capitalismo, fazendo-nos questionar as narrativas hegemônicas, bem como o processo hierárquico social que se formou.

A título de exemplo, o feminismo descolonial, disseminado também por Gloria Anzaldúa, que tem um papel fundamental nas proposições da opção descolonial e das críticas feministas, dispondo de uma perspectiva analítica outra para verificar a relação que advém de raça, sexo, orientação sexual, classe, entre outros, de maneira sobreposta. Essas propostas, incluindo o trabalho de Gloria, têm fomentado estratégias defensivas para compreender as ações usadas pela sociedade hegemônica para silenciar os povos marginalizados e para tentar enfraquecer ações do dia a dia que erradicam o racismo, o classismo, a homofobia, a lesbofobia, a gordofobia, o heterossexismo (CURIEL, 2021).

Ainda há muitas outras práticas que precisam ser imaginadas e colocadas em ação em relação à prática política, metodológica e pedagógica. Para este ensaio, queremos trazer algumas considerações sobre a segunda parte da obra *Borderlands/la frontera: the new mestiza*, de Gloria Evangelina Anzaldúa, publicada em 1987, pela editora *Aunt Lute*, que corresponde aos seus poemas. A edição que temos em mãos é de 2012, publicada pela mesma editora. Nossa proposta neste texto é trazer à baila fragmentos de alguns de seus poemas ao mesmo tempo que entrelaçamos fios epistemológicos da opção descolonial. A justificativa para falarmos dos poemas anzaldúanos é que ainda há poucos trabalhos que propõem estudá-los.

261

Nosso aporte teórico traz autores que têm discutido a temática da fronteira a partir dos povos que vivenciam o entrelugar, buscando ler na diferença “uma desconstrução de qualquer leitura dualista, cujo poder de decisão e de orientação sempre esteve preso ao centro, ou melhor, ao Norte” (Nolasco, 2013, p. 34). Desse modo, Coracini (2007; 2014), Vigil (2016), Keating (2005; 2009), Curiel (2021), Nolasco (2013) e a própria Anzaldúa (2012) são alguns dos pesquisadores que trazemos em nossa embarcação para navegarmos no oceano de muitas vozes e mergulharmos nos vestígios de saberes para pensarmos mundos outros. Fazemos uma pergunta que nos deram direção ao longo da nossa escrita: quais análises dos poemas da segunda parte de *Borderlands* podem nos ensinar sobre a invenção e o desenvolvimento das noções de Anzaldúa?

GLORIA EVANGELINA ANZALDÚA e seu *poemario salvaje*

Gloria E. Anzaldúa (1942-2004) tem se mostrado uma figura paradigmática. A autora é citada em vários campos de pesquisa, por exemplo, na Sociologia,

História, Psicologia, Linguística Aplicada e Tradução. Ainda assim, é principalmente nos estudos de perspectiva feminista e desconstrutiva que as noções de Anzaldúa são esmiuçadas. A autora ainda é pouco compreendida, pois além dos conceitos metafóricos que desenvolveu ao longo de sua carreira, sua literatura revela reflexões complexas que envolvem os saberes do povo chicano.

Anzaldúa se formou em Letras pela Universidade Pan-Americana (hoje Universidade do Texas Rio Grande Valley) e trabalhou como professora de pré-escola e educação especial. Morou na Califórnia, onde se sustentou com seus escritos, palestras e lecionando sobre feminismo, estudos chicanos e escrita criativa em várias universidades. Ela é conhecida por coeditar a obra *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981) com Cherrie Moraga, editou *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color* (1990), e coeditou *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation* (2002). Perto da sua morte, Anzaldúa estava bem próximo de terminar o livro *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, o qual seria submetido como sua dissertação. Este foi publicado depois que a autora faleceu em 2015. Gloria escreveu livros infantis como *Friends from the Other Side – Amigos del Otro Lado* (1993) e *Prietita y La Llorona* (1996).

262

Borderlands/la frontera: the new mestiza (2012) funciona como o caminho de Anzaldúa para descobertas de identidades que, embora baseadas principalmente em suas próprias experiências pessoais, não são singulares nem duais, mas coletivas. Assim, o texto dessa obra é, ao mesmo tempo, uma viagem para esse espaço de descobrimentos e uma plataforma textual que reescreve a história chicana. *Borderlands* (2012) representa uma tentativa autoconsciente de reaprender e teorizar um pós-moderno de um eu coletivo múltiplo, mutável e multifacetado, que é chamado de a Nova *Mestiza*. A partir de suas experiências pessoais, Anzaldúa desenvolveu sua teoria e práxis transformativas, postulando autorreflexão como alvo para a justiça social. Há muito para estudar a partir da escrita de Anzaldúa, mas é uma atividade não tão fácil, pois o seu trabalho é muito complexo.

Podemos falar sobre os altares que ela possuía em várias partes de sua casa, dos banhos de erva que ela aprendeu e fez, o ritual de sua escrita que a deixava

por vezes insegura em relação ao momento “certo” para publicar, o seu lado espiritual xamânico³, sua crença no poder transformativo da imaginação, entre outros. Podemos citar também algumas de suas noções que podem ser estudadas a partir de sua prosa e poema como *frontera*, *Mundo Zurdo*, *(des)conocimiento*, *Ativismo Espiritual*, *la naguala*, *Nepantla*, *El Cenote*, o processo de *Coyolxauhqui* e *Nos/otras*. Infelizmente, somente alguns de seus textos são possíveis de serem encontrados na língua portuguesa⁴.

A poesia de Anzaldúa, um aspecto pouco estudado de sua obra e pensamento, aborda questões de gênero, violência e sexualidade de uma perspectiva que conecta processos de heterossexualização racializada desde a Conquista até o momento atual. Nesse processo de investigar os seus poemas, algumas reflexões são acessadas que nos chamam a atenção e nos enlaçam, levando-nos a refletir sobre a prática e a vivência da poetisa. Tais experiências enraizadas na sua escrita nos deslocam para momentos distintos de nossas vidas, nos quais nos colocamos diante de nossas práticas para repensá-las. Os poemas nos trazem para perto de algo que vivenciamos a partir de distintas situações. É sempre um despertar para uma jornada de compreensão de nós e do outro com o desejo de mudanças. E quando borramos essa linha divisória, interrompemos a prática do discurso hegemônico e, por conseguinte, inundamo-nos de saberes que o sistema capitalista tenta invisibilizar.

A autora chicana-tejana-lésbica-sapatão-feminista-escritora-poetisa-teórica cultural escreve,

... *el mar* não para nas margens.
Para mostrar ao homem branco
o que Ela acha da arrogância dele,
Iemanjá derrubou a cerca de arame⁵.

³ O xamanismo é uma prática espiritual em que os praticantes interagem com o mundo espiritual para curar, resolver problemas e provocar mudanças positivas no mundo físico.

⁴ A Bolha, editora independente, tem feito traduções de seus textos, inclusive a obra *Borderlands* que será publicada em breve.

⁵ *el mar* does not stop at borders.
To show the White man what she thought of his
arrogance,
Yemayá blew that wire fence down.

(ANZALDÚA, 2012, p. 25). (Tradução nossa).

Anzaldúa recorre à Iemanjá, orixá feminino da religião candomblecista⁶, Rainha dos mares, mãe de todas e todos, como um elemento de resistência que desbarata a violência imposta pelo poder hegemônico que divide o México e os Estados Unidos da América (EUA). Anzaldúa (2012) trabalha a fronteira como uma metáfora de um espaço com encruzilhadas que, a partir de suas vias, convergem questões sobre a etnia, classe, gênero e sexo e orientação sexual, possibilitando a construção de mundos outros, novas formas de imaginação. Desenvolveu fios epistemológicos que conectam com situações e eventos de dor profunda que vivenciou ao longo de sua vida, como o racismo, o sexismo, a homofobia, a xenofobia, a pobreza, a morte de seu pai, sua menstruação que veio antes do tempo esperado, diabetes, etc.

Borderlands (2012) marca fortemente a sua escrita ao expor os saberes que pigmentam sua pele, os saberes que ela aplaudia e aqueles que ela queria aprender ao reinventar-se. Em uma de suas anotações disponibilizadas por AnaLouise Keating (2009), Anzaldúa ressalta que as palavras mais mágicas ganham significância em momentos de crise; que quando maneiras antigas de viver estão se dissolvendo, motivos normais e incentivos perdem sua eficácia; o prosaico e a objetividade não satisfaz mais; nós precisamos de mágica, do sentido de fantástico para nos seduzir; nós precisamos de encantamentos, mitos para libertar nossas energias.

Na obra *Borderlands* (2012), especificamente a segunda parte, encontramos os seus poemas, os quais preservam o real desafio para o leitor, uma vez que é preciso interpretá-los conjuntamente com a primeira parte, que ficou conhecida como prosa. Sabe-se que o poema é outro tipo de organização de palavras e estrutura que causa significados diversos, sejam para despertar emoções ou reflexões. Por exemplo, o soneto que significa “pequena canção”. Os sonetos têm uma estrutura fixa e devem ser constituídos por quatro estrofes. Duas delas devem ser quartetos, quatro versos, e duas devem ser tercetos com três versos. Todos os versos devem ter dez sílabas poéticas; temos as odes que são poemas que exaltam

⁶ Citamos o candomblé, pois é uma religião da diáspora africana que se desenvolveu no Brasil por meio do sincretismo de crenças tradicionais da África (iorubá, fon e bantu) com elementos do catolicismo durante o século XIX, trazidas pelos escravizados. Há outras religiões da mesma matriz que têm Iemanjá como divindade.

algo ou alguém, como a natureza, a vida ou os deuses; o poema épico que são sobre figuras míticas ou heroicas; o poema narrativo que são aqueles que relatam uma história; o poema dramático construído em versos; e o lírico que são poemas sobre os sentimentos e pensamentos do poeta. Não temos o intuito de colocar os poemas da poetisa dentro dessas caixas, uma vez que acreditamos que há uma rebeldia na maneira como Anzaldúa escrevia, distanciando-se da estrutura da escrita hegemônica. Vemos a poesia de Anzaldúa como versos livres/*salvajens*.

Desse modo, Anzaldúa constrói um estilo próprio dentro do gênero literário. Para quem tem a obra em mãos, há momentos em que se pode perceber que Anzaldúa serpenteia como uma cobra nas folhas. Os movimentos, espaços das palavras sob o papel ziguezagueiam ao longo da escrita como se a serpente estivesse se rastejando. Às vezes há ponto final, outras vezes não, deixando um efeito que não possui final/fim. Às vezes não há início com a letra maiúscula, desvelando mais uma vez uma continuidade do que está sendo dito. De acordo com Nolasco (2018, p. 62), “a poética da fronteira burla a rigidez imposta pela poética moderna que ainda grassa nos trópicos”.

Em se tratando de poemas, Hugo Achugar, na obra *The book of poems as a social act* (1988), sugere uma maneira alternativa de pensar o trabalho cultural e social da poesia, revisando o livro de poemas como objeto. A questão da produção poética, para Achugar (1988), tem sido formulada, quase sem exceção, no mesmo nível de um poema individual, sem levar em consideração sua articulação com o livro de poemas na totalidade. Para fugir dessa ideia, Achugar (1988) propõe refletir sobre o tema usando a palavra *poemario* (livro de poesias) em espanhol para sua conotação de *completude*, explicando que o *poemario* deve ser lido como mais do que a soma de suas partes, de seus poemas individuais.

A crítica deve levar em consideração as maneiras em que o livro de poesias funciona, qual seja, como um agir social, em que enfatiza o seu poder no funcionamento cultural e social por meio do reconhecimento e da resposta ao contexto social e verbal externo da obra em si. Essa posição alcança múltiplos questionamentos possíveis que se podem fazer de um poema específico, isto é, esse movimento pode ajudar a pensar o alcance ou a função do funcionamento do poema na cultura (ACHUGAR, 1988).

Ainda mais do que em sua prosa, a qualidade material-figurativa nos poemas de Gloria pode perturbar o nosso modo cotidiano de percepção. O sujeito e o objeto em seus poemas trocam constantemente de lugar, se derretem, se

dissolvem, se fluem um para o outro. Ao ler os poemas de Anzaldúa (2012), entramos em um elemento desconhecido e aprendemos a tolerar a ambivalência. Alguns poemas são escritos inteiramente em espanhol, recusando-se teimosamente a abandonar sua particularidade para nossa conveniência. Podemos dizer que isso também nos mostra como Gloria valorizava e se sentia confortável com o espanhol, cultivando retornos para o seu lar.

Como vamos trazer o sujeito para a discussão ao longo do texto, é importante definir o seu significado. O sujeito que estamos a descrever é um sujeito-efeito e efeito de linguagem, que tem um traço de determinação constitutivo, concebido por uma existência histórica, capturado por uma ilusão de que é livre para criar, dizer e atribuir seus sentidos. Dessa maneira, a partir de Michel Foucault (2014), compreendemos o sujeito como disperso, descontínuo, capaz de “adquirir” muitas posições, ou seja, por atravessar várias posições, ele não assume os enunciados; ao contrário, pelo fato de o sujeito permear diferentes posições, são os enunciados que determinam o que pode e deve ser dito.

Voltemos a *Borderlands* (2012). Tanto na prosa quanto na poesia, a chicana mantém suas reflexões sobre a raça, gênero, classe, nacionalidade, preferência sexual e religião que constituem a Nova *Mestiza*. As representações a partir da Nova *Mestiza* colocam em funcionamento um imaginário social sobre a realidade. Desse modo, os sentidos sobre essa realidade são construídos por meio do simbólico a partir de uma rede de significados (CORACINI, 2007). A Nova *Mestiza* representa uma identidade complexa que não pode ser reduzida a uma categoria singular ou uma classificação rígida, pois ela é uma figura sempre em transição que coexiste dentro e fora de muitos mundos (ANZALDÚA, 2012).

Em um primeiro olhar, é interessante considerar que a segunda parte da obra *Borderlands* (2012), em que Anzaldúa apresenta seus poemas, inicia-se como uma coleção de poemas desenvolvidos em seis seções. O que começa com uma breve introdução torna-se em um corpo que envolve quase cem páginas, trinta e oito poemas, que misturam elementos como a prosa, poesia, memória, história e teoria como um manifesto pessoal filosófico que continua a desenvolver suas noções.

A segunda parte da obra tem como título *Um Agitado Viento/Ehécatl, The Wind* dividida em seis subtítulos, eles são: I. *Más antes em los ranchos*; II. *La Pérdida*; III. *Crossers y otros atravesados*; IV. *Cihuatlyotl, Woman Alone*; V. *Animas*; e VI. *El Retorno*. Uma das características que soltaram aos nossos olhos foi a construção de efeitos de sentido das imagens e palavras nos poemas que

podem emergir, explorando sua infância, trabalho, homossexualidade, feminismo e espiritualidade.

A consciência *mestiza*, por exemplo, não só se limita dentro de nossas cabeças, mas precisa encontrar expressão na carne e, através das imagens, a prática cultural de estar nos entrelugares, mundos. É como se o que está sendo articulado na escrita tivesse de passar pelo corpo e dela fazer corpo, inscrevendo-se na linguagem, na cultura do outro, de singularizar-se, de canalizar as energias para realizar, ainda que parcialmente, o seu desejo de saber e de ser e de sentir. E isso significa também inscrever (CORACINI, 2014).

Por exemplo, em *En mi corazón se incuba* (ANZALDÚA, 2012), a chicana relata uma dor que precisa ser materializada para haver algum tipo de consciência, entendimento e conhecimento. Leiamos um trecho do poema:

Tudo começa a partir deste dia,
Uma tristeza me invade e
Algo estranho se esconde em meu ventre-
Um golpe de solidão que me consume.
No meu coração, há um espinho crescendo⁷.
(ANZALDÚA, 2012. p. 166). (Tradução nossa).

267

Ao longo do poema, percebemos que essa dor é a trilha que o sujeito percorre para investigar o seu processo de descobertas sobre si. As experiências que o sujeito fronteiro vem colhendo ao longo da sua vida fazem direcioná-lo para uma nova maneira de pensamento e percepção. A solidão tem de fazer algum sentido para que alguma mudança possa surgir. A solidão é o desconforto que pode nos mover para outros espaços de reflexão.

A poesia como arte é a expressão da cultura manifesta. Os poemas de Anzaldúa (2012) são como caminhos de resignificação do conhecimento para pensar em novas formas de agir. Esse agir localizado em todo o pensamento da escritora é primeiramente vivenciado e perpassado pelo/no corpo. A partir das

⁷ Todo comienza a partir de este día,
una tristeza me invade y
algo extraño se oculta en mi vientre –
un golpe de soledad que me consume.
En mi corazón se incuba una espina.

lentes de Cássio Eduardo Viana Hissa (2002), interpretamos que os poemas de Anzaldúa (2012) produzem reflexões que requerem práticas.

Apesar das diversas formas de discriminação, opressão e rejeição que sofreu ao longo da vida, Anzaldúa manteve sua crença na capacidade das pessoas de mudar. Essa crença a tornou uma pessoa excepcionalmente generosa e impulsionou seu trabalho por mudanças sociais. Ela desafiou constantemente feministas de todas as etnias e outros sujeitos e organizações de justiça social a reconhecer e retificar o racismo, a homofobia, o classismo e outras concepções errôneas. Significativamente, ela expõe as hipocrisias e limitações sem rejeitar as pessoas ou as próprias organizações.

Por isso, o pensamento reflexivo pode viabilizar a *segurança* (importante, mas ilusória, passageira), quando, na fronteira da desconfiança, aproxima o sujeito do sentido da aparência das coisas, como se ali esvaziasse o que pode ser tomado como realidade. Trata-se da manifestação do descrédito cínico transbordado na existência de uma realidade que não é objetiva. Agir é pensar. Pensar é agir.

Vejamos um excerto do poema *Poets have strange eating habits* que traduzimos por *Os poetas têm hábitos alimentares estranhos* para exemplificarmos esse movimento de imagens:

Eu induzo e chicoteio a égua teimosa
até a borda
tiro as crostas de suas feridas
Seu corpo cede para dentro de si
através do buraco
minha boca⁸
(ANZALDÚA, 2012, p. 162). (Tradução nossa).

Observamos as palavras, borda, feridas e corpo que navegam por toda a obra, fazendo-nos pensar na prática de negociar nossos saberes mesmo quando é necessário nos encorajar para tal ação. Os efeitos de sentido que atravessam o excerto deixam fragmentos da posição-sujeito, dando-nos uma ideia referencial

⁸ I coax and whip the balking mare to the edge
peel the scabs from her wounds
Her body caves into itself
through the hole
my mouth

das discussões que estão contidas na sua obra, por exemplo, a ferida aberta. Podemos aventar que essas vozes de encorajamento e de estranhamento podem produzir efeitos de sentido para evidenciar o exercício de integração, separação e acolhimento. A poetisa é a mediadora que restaura a harmonia entre mundos diversos. A partir dessa perspectiva, podemos inferir que a escrita poética de Anzaldúa é um exercício de profunda reflexão.

Há uma riqueza de temas que podemos encontrar na escrita de Gloria; contudo, ainda poucas discussões são realizadas especificamente sobre sua poesia. Menos ainda exploram questões como a religião, por exemplo, que opera em seus poemas, embora a religião seja estudada a partir da sua prosa, na primeira parte de seu trabalho *Borderlands* (2012).

Vejamos o poema *O mar de repolhos* (ANZALDÚA, 2012) em que a poetisa trabalha a espiritualidade. Anzaldúa desenvolve a noção de *mestizaje* espiritual, cujo significado é a renovação transformadora de alguém em relação ao sagrado por meio de uma crítica multidimensional e autorreflexiva da opressão em todas as suas manifestações, a qual é a mola propulsora de *Borderlands* (VIGIL, 2016). O poema foi escrito para honrar os trabalhadores que tinham turnos exaustivos nos campos e que, por meio da fé e da esperança, almejavam sair daquelas situações. Segue um excerto do poema:

O branco dos seus olhos congela.
Ele ouve o vento varrendo os cacos
e depois o som de penas subindo pela sua garganta.
Ele não consegue escapar da sua própria armadilha -
fé: pomba feita de carne⁹. (ANZALDÚA, 2012, p. 155). (Tradução nossa).

Ao mesmo tempo que o poema é oferecido a esses sujeitos trabalhadores, percebe-se um forte tom de denúncia do poder apático e, por outro, em relação ao trabalho análogo à escravidão, uma vez que esses sujeitos são consumidos por esse ambiente alienante. Os gestos interpretativos apontam também para efeitos de sentido religiosos. A fé pode significar esperança, sentido e motivação que fazem

⁹ The whites of his eyes congeal.
He hears the wind sweeping the broken shards
then the sound of feathers surging up his throat.
He cannot escape his own snare –
faith: dove made flesh.

com que o sujeito continue tentando mesmo enfrentando circunstâncias contrárias ou até mesmo impossíveis de escapar da perpetuação da pobreza de geração em geração com a falta, por exemplo, de oportunidades de emprego.

De acordo com Linda Garber (2005), um leitor de Anzaldúa que seja mais cético tem mais resistência quanto à questão religiosa que atravessa o trabalho da chicana/indígena. No entanto, essa proposição não é aplaudida por Anzaldúa. Por meio de muitas entrevistas em que ela se posiciona de forma enfática sobre os aspectos de sua escrita, a autora demarca escancaradamente sua espiritualidade.

Firmando-se no pensamento da *mestizaje* espiritual, em que elementos do catolicismo popular estão presentes em suas elucubrações, Gloria mostra o seu desencanto com o catolicismo tradicional, bem como suas doutrinas. Ao mesmo tempo, a escritora tem o conhecimento de que esses sistemas de crenças têm influência nas crenças dos povos indígenas. Além disso, é possível perceber a influência do candomblé, da umbanda¹⁰ e da santeria¹¹ nos seus textos. Por exemplo, a presença dos Orixás Iemanjá, Yansã e Exu em *Borderlands* (2012).

Para ela, a espiritualidade abre caminhos para explicar nossa habilidade de interação e transformação de nós mesmos e de nossas realidades. Em um nível epistemológico, a espiritualidade, de acordo com Anzaldúa, incorpora modos relacionais de reflexão que envolvem o corpo, alma, espírito e mente. Em um nível ético, a espiritualidade busca ações concretas pensadas para intervir e transformar condições sociais existentes (KEATING, 2022).

De algum modo, entendemos que Anzaldúa (2012) usa essas religiões de maneira estratégica. Por Anzaldúa ter crescido em um lar que era católico, esta religião, para o bem ou para o mal, passa pelo seu corpo, sendo isso evidenciado na sua escrita. Porém, sua sensibilidade fronteiriça faz-lhe conectar com outras religiões silenciadas pelas religiões católica e evangélica, quais sejam, o candomblé, a umbanda e o xamanismo. Com Nolasco (2018, p. 63), verifica-se

¹⁰ Umbanda é uma religião brasileira que mistura elementos do espiritismo kardecista (uma tradição esotérica europeia), tradições africanas como o candomblé e o catolicismo popular para formar uma fé sincrética e de incorporação de espíritos.

¹¹ Santeria, que significa "o Caminho dos Santos", é uma religião sincrética afro-caribenha que se originou em Cuba a partir das crenças tradicionais do povo iorubá, misturadas com o catolicismo romano.

que o papel do escritor fronteiriço “é desreprimir, desoprimir e desumilhar as poéticas subalternas que foram rasuradas em prol de uma rima massacrante, dissoante e oca”.

Anzaldúa (2012) leva em consideração os debates sobre a nação e o nacionalismo, empreende-se a prática transdisciplinar em seus poemas ao invocar vozes dissidentes que reclamam na literatura, história, memória, narração, etnia, identidade sexual, no gênero e na cultura espaços de discussão que continuam limitados quanto à percepção de que o mundo ocidental tem do terceiro mundo. A prática transdisciplinar e *fronteriza* em *Borderlands* (2012) se materializa também nos poemas.

No primeiro prefácio de *Borderlands* (1987), Anzaldúa estabelece o caminho que atravessou para construir a epistemologia *fronteriza*. Anzaldúa afirma que a atual fronteira física que lida em sua obra é a fronteira do norte mexicano e sudoeste do Texas, EUA, referindo-se ao seu próprio lugar biográfico. Trazemos uma passagem do poema *Viver na Fronteira significa que você*:

Para sobreviver na Fronteira,
você deve viver sem fronteiras,
tem de ser uma encruzilhada¹².
(ANZALDÚA, 2012, p. 217). (Tradução nossa).

271

O poema visa definir a condição dos povos da fronteira. Um povo da fronteira é considerado um precursor de uma nova raça, de um novo gênero, ilustrando uma tipologia cultural que incorpora características de duas ou mais civilizações. O perfil cultural dos povos da fronteira é metaforicamente definido como uma espécie de campo de batalha no qual diversas identidades nacionais entram em contato e se manifestam simultaneamente. Às vezes, elas se chocam, de modo que manifestações contraditórias podem surgir: você está em casa, mas é um estrangeiro, fazendo-nos pensar a respeito do estágio de *Nepantla* ou da travessia da fronteira. *Nepantla* é uma palavra náuatle que designa o espaço entre dois corpos e refere-se ao espaço entre dois mundos, um espaço cujos habitantes são influenciados por duas (ou mais) identidades culturais. Para sobreviver e

¹² To survive the Borderlands
you must live *sin fronteras*
be a crossroads.

existir, esses povos da fronteira devem viver sem fronteiras. A poetisa defende uma atitude de abertura em relação a ambas (ou a todas) as culturas que se cruzam. Para o povo da fronteira, a noção de fronteira perde seu significado tradicional de barreira. *Nepantla* é considerado um estágio muito desconfortável e implica uma maneira de olhar o mundo, de entendê-lo e de escrever sobre ele (ANZALDÚA, 2012).

Anzaldúa vai além quando expande sua noção de *Borderlands/Fronteira* (2012) ao pontuar que a fronteira psicológica, sexual e espiritual é fisicamente presente onde duas ou mais culturas ocupam duas ou mais culturas que se entrelaçam em uma, onde pessoas de diferentes raças ocupam o mesmo território, onde a questão de classes se toca e choca.

No capítulo *Movimento de rebeldia y las culturas que traicionan*, Anzaldúa (2012) escreve *autohistoricamente* sobre sua rebelião contra sua cultura. Ela descreve a cultura chicana como predominantemente centrada no homem, exigindo obediência absoluta das mulheres: a cultura e a Igreja insistem que as mulheres são subservientes aos homens. Se uma mulher se rebela, ela é uma *mujer mala*. Se uma mulher não se renuncia em favor do homem, ela é egoísta (ANZALDÚA, 2012). Porque a sujeição masculina é reforçada negando-se a ela um eu, mesmo a forma mais branda de autoafirmação de uma mulher é condenada como egoísmo, uma falácia lógica comum encontrada nas culturas patriarcais.

A rebelião da jovem Anzaldúa consiste em manter sua autonomia. Cada pedacinho de autoconfiança que ela cuidadosamente acumulava recebia uma surra diária. Por meio dessa luta, ela sai vitoriosa. Ela sai de casa, estuda e escolhe a carreira ao invés do casamento. Ao rejeitar a cultura de sua juventude, ela se torna, em suas próprias palavras, autônoma. Sua história *autohistoria* nesse ponto se assemelha à narrativa típica do feminismo de segunda onda, uma afirmação da representação do eu feminino e de sua autonomia. A surpresa de *Borderlands* (2012) reside no fato de que o texto gradualmente se desenvolve a partir dessa narração inicial do eu desconfortável. Após ter feito um relato de sua vida anterior, ela não tem medo de escrever além do que parece ser o final feliz da feminista.

Dois capítulos depois, os leitores ficam surpresos ao encontrar uma revisão do relato anterior. Anzaldúa (2012) relata que passou a primeira metade de sua vida aprendendo a se governar, a desenvolver uma vontade e agora, na meia-idade, pensa que a autonomia é uma pedra em seu caminho que continua

colidindo. Sua autonomia interfere em suas atividades criativas e sua necessidade de forjar formas de pensar em outras.

Após admitir as dificuldades apresentadas pela autonomia, ela deixa de lado sua agência e a entrega à *Coatlicue*. Esta é a deusa que usa a saia de serpentes, que está sempre nos trazendo sentimento de inquietude, provocando em nós um despertar para perspectivas outras. O intuito é que tome suas práticas em suas próprias mãos e assume o domínio sobre as serpentes, ou seja, sobre o seu corpo, sua atividade sexual, sua alma, sua mente, seus pontos fracos e fortes.

A serpente e a águia são simbologias que atravessam a obra *Borderlands* (2012), seja na estrutura da escrita, seja nas metáforas. A serpente representa a mulher chicana que troca de pele, que tem a língua bifurcada, que com o veneno pode imobilizar o pensamento colonizador e, com o mesmo veneno, forma o soro antiofídico. Tanto a serpente como a águia são trazidas dos mitos indígenas. A águia voa acima das montanhas, dando-lhe uma visão privilegiada. A serpente é a *Coatlicue* e a águia é a representação do pássaro oficial do México. A águia dourada é pintada capturando algo, o que representaria as vitórias das guerras.

As simbologias, de acordo com Carl G. Jung (2008), são sinais que servem para indicar os objetos a que estão ligados. A poesia de Anzaldúa (2012) faz uso de variadas simbologias para conduzir os seus pensamentos que estão fora do alcance da razão. Para descrever *Coatlicue* usa-se uma serpente, pois não é possível descrever um ser divino devido à limitação intelectual, dando-lhe um nome baseado em uma crença, mas nunca em uma evidência concreta.

A fronteira entre nós e o outro é agonística, pois esse eu multifacetado rompe com as formas congeladas de identidade, sejam elas nacionais, étnicas, culturais ou genealógicas. Além disso, o fato de *Coatlicue* estar nos pensamentos de Anzaldúa (2012) desde o início revela que as identificações do eu são sempre intersubjetivas e multiplamente interconectadas. Ao reconhecer o outro em si, Anzaldúa (2012) vai além de uma política de autonomia.

Retomamos a discussão dos poemas. Como já foi dito, Gloria mergulha em si para pensar sua posição social enquanto sujeito da fronteira. Poemas como *White-wing Season*, *Cervicide*, *Horse*, *We call them greasers*, *El sonavabitch*, entre outros, em *Borderlands* (2012) operam dentro da crítica sobre os imigrantes, por exemplo. Trazemos um recorte do poema *We call them greasers* que descreve

o estupro de uma mulher pelo colonizador enquanto o seu companheiro testemunha a violência:

Ela estava deitada embaixo de mim, gemendo.
Eu a penetrei com força
Continuei empurrando e empurrando
Senti ele observando da árvore de algaroba
Ouvi ele gemendo como um animal selvagem¹³
(ANZALDÚA, 2012, p. 156-157). (Tradução nossa).

Essa cena narra obviamente o estupro de uma mulher inocente com base em sua raça e no desejo de manter o seu lar e sua família intactos. Isso também pode ser traduzido no estupro cultural que Anzaldúa discutiu em sua escrita. A cultura mexicana é tão reprimida e negada pelos norte-americanos brancos ignorantes que essas minorias nunca tiveram chance desde o início. As pessoas são tão facilmente influenciadas que tentar incutir a presença da igualdade nunca funcionou e nunca funcionará. O sujeito mulher que é violentada não é apenas vítima de agressão sexual, mas da antiga tradição de que o branco colonizador é a raça superior.

Outros, como *Holy Relics*, relatam histórias que abordam mitos do cristianismo católico, relacionando-os com a identidade de gênero, por exemplo, *la Llorona* e *Coatlicue*. Apresentamos um excerto do poema *Holy Relics* (Relíquias Sagradas) que reconstrói a geografia das aventuras pós-morte de *Teresa de Cepeda Dávila y Ahumada*¹⁴, em suas constantes exumações, viagens intermináveis de um lugar para outro, cortes e rasgos, paixão e desejo em toda parte. O poema vibra em um tom maior, de onde emerge uma fuga de múltiplas direções. Vejamos:

Novamente ela jazia tranquilamente
em seu túmulo de granito.
Na terceira vez que foi exumada,
uma multidão se reuniu ao redor,

¹³ She lay under me whimpering.
I plowed into her hard
kept thrusting and thrusting
felt him watching from the mesquite tree
heard him keening like a wild animal

¹⁴ Teresa de Ávila, também conhecida como Santa Teresa de Jesus, foi uma freira carmelita e uma importante mística e reformadora religiosa espanhola.

olhos cobiçando seu corpo¹⁵.
(ANZALDÚA, 2012. p. 180). (Tradução nossa).

Anzaldúa chama essas figuras, *la Llorona* e *Coatlicue*, de espirituais e culturais, pontuando que o mais importante é a consciência de que esses deuses possuem (ANZALDÚA, 2012). A simbologia da *herida* da colonialidade e o trauma da conquista é *la Llorona*. A dor da *herida* no corpo traz à mente *la Llorona* porque ela se lamenta pela perda dos filhos, por sua própria ferida.

Falando em corpo, ele nunca é uma entidade estável na escrita de Anzaldúa. A volatilidade do corpo é celebrada em *Borderlands* (2012) pelas muitas formas e significados que assume. No poema *The Cannibal's Canción*, o corpo da amante é consumido cerimonialmente; em *Relíquias Sagradas*, as partes do corpo de um santo morto tornam-se objetos religiosos; em *Interface*, o corpo da amante assume uma qualidade fantasmagórica a ponto de atravessar paredes. Em alguns dos poemas, o corpo é brutalmente mutilado, enquanto em outros, o corpo é curado. Desmontado e recomposto, sagrado e profano, dolorido e luminoso, o corpo fornece o local no qual o significado é feito e desfeito.

É nesse contexto que os poemas de *Borderlands* (2012) ganham um significado repentino de peso. A seção de poesia em *Borderlands* (2012) marcou presença *negativamente* na crítica de Anzaldúa. Raramente é mencionado, muito menos estudado a sério. Esse descuido não pode ser totalmente explicado pelo fato de que as percepções de sua prosa eram tão urgentes a ponto de desviar a atenção dos poemas. O silêncio crítico reflete a perplexidade dos críticos. A função da poesia em *Borderlands* (2012) não é imediatamente apreendida, especialmente quando o leitor está focado nas contribuições teóricas do texto.

Argumentamos que, entre todos os diferentes níveis de incorporação em *Borderlands* (2012), o mais negligenciado é a própria incorporação poética do texto. Ao contrário da seção em prosa, que surgiu da necessidade de comentar a seção de poesia, os poemas exigem que cada leitor utilize todos os seus recursos

¹⁵ Again she lay quietly
in her granite grave.
The third time she was exhumed,
a crowd gathered round,
eyes coveting her body.

na tentativa de encontrá-los em seus termos. Eles são intransigentes no sentido de que não se oferecem para se explicar, mas exigem ser atendidos. Um poema convida, ele exige. O que isso convida? Um poema convida você a sentir. Mais do que isso: convida você a responder.

Como os poemas convidam a uma resposta, eles são resistentes à apropriação epistemológica. Se *Borderlands* (2012) é um texto que exige uma relação mais ética com o outro, não é de estranhar que Anzaldúa exija uma leitura literária de seu texto, uma leitura que responda à sua diferença material. Ler seus poemas é dar o primeiro passo em direção às mudanças exigidas em *Borderlands* (2012). Nada acontece no mundo real a menos que primeiro aconteça nas imagens em nossas cabeças, insiste Anzaldúa (2012). Poemas fornecem novas imagens e novas palavras e não são menos reais para acontecer em nossas cabeças.

A tensão entre o literal e o figurativo é um fator-chave em todos os poemas de *Borderlands* (2012). Isso mantém os leitores presos e proíbe uma interpretação fácil. Em alguns momentos, chega a interromper e suspender o impulso epistemológico. De acordo com Eui Young Kim (2012), *Letting Go* é um exemplo rico da estratégia poética de resistência de Anzaldúa. Vejamos:

Decidir se abrir
Não é suficiente.
Você deve mergulhar os seus dedos
dentro do seu umbigo, com suas duas mãos
dividir,
derramar os lagartos e sapos chifrudos
as orquídeas e os girassóis,
virar o labirinto do avesso.
Agite-o¹⁶. (ANZALDÚA, 2012. p. 186). (Tradução nossa).

276

¹⁶ It's not enough deciding to open.
You must plunge your fingers
into your naval, with your two hands
split open,
spill out the lizards and horned toads
the orchids and the sunflowers,
turn the maze inside out.
Shake it.

Juntamente com Kim (2012), argumentamos que se abrir é uma metáfora comum que se usa para revelar os pensamentos ou segredos a outra pessoa. As duas primeiras linhas operam dentro dos limites de práticas do cotidiano. A pausa após os dois primeiros versos constrói um suspense, um momento de instabilidade entre o modo cotidiano e o modo anzaldúana. Em seguida, entra-se em sua estética de estranhamento.

De repente, temos uma mulher se rasgando, mergulhando os seus dedos no umbigo. Sabemos que o umbigo é o ponto que marca uma ligação anterior com o corpo materno. Este efeito de choque do corpo aberto rompe a complacência do leitor. Anzaldúa então leva os seus leitores a escorregarem para o metafórico – derramar não intestinos, mas lagartos e sapos, também orquídeas e girassóis (KIM, 2012).

A leitura que Kim (2012) faz é interessante ao descrever o corpo como um labirinto que contém probabilidades e extremidades. Alternativamente, o labirinto pode representar intestinos que contém flora e fauna. A última linha da segunda estrofe, *Agite-o*, perturba os leitores novamente. É como se o sujeito estivesse em uma encruzilhada para iniciar suas escolhas; é o encontro de diferentes leituras, ora conflitantes, ora tensas, mas necessárias para o desvelar de outras possibilidades.

Kim (2012), por meio da escrita de Anzaldúa, sobretudo em relação ao poema *Letting go*, tece alguns questionamentos: Quem está tremendo? Como alguém se agita quando está com o corpo virado do avesso? Como a flora e a fauna podem surgir do corpo de uma mulher? Isso poderia ser uma reescrita do mito da criação, em que o corpo da mulher se torna o local e a matéria-prima de uma nova flora e fauna. A distinção entre o literal e o figurado em si é apenas uma das consequências da colonização que o poema procura desfazer. Corpo, mente, alma e escrita estão íntima e intrinsecamente entrelaçadas.

Como bons leitores de Anzaldúa, uma das metáforas mais importantes em *Borderlands* (2012) é *La herida abierta*, a fissura violenta que marca a fronteira, sobretudo o poder colonial que é imposto e ferozmente vigiado entre o México e os EUA. Essa ferida aberta, originalmente cortada, rascada pelo ato de marcar a fronteira, é onde o Terceiro Mundo se irrita com o primeiro e sangra. E antes que uma crosta se forme, ela causa hemorragia novamente, a força vital de dois mundos em fusão forma um terceiro país: uma cultura de fronteira.

Outro poema que nos salta aos olhos, ao mesmo tempo que nos deixa com uma sensação de estranhamento, é *Matriz sin tumba* (ANZALDÚA, 2012). Este diz respeito à luta de Anzaldúa contra a conversão patriarcal Anglo-Americana do útero dos *mestizos* em mero lixo. Ela reconcerta o útero destruído em poder criativo do poema, encena a produção de uma matriz a partir da qual Anzaldúa (2012) pode fornecer o antídoto de cura para o resíduo emocional (o trauma) do colonialismo interno e internalizado na fronteira.

A poética de Anzaldúa serve como uma práxis teórica corporificada, uma poética teórica na carne que cresce a partir do conhecimento experiencial dos oprimidos. A escrita e o corpo implicam-se mutuamente nesse processo. O estado *Coatlicue* mais uma vez abre um espaço para a escrita que então cria um espaço para cura psíquica e física. Daí essa conversão poética descolonizante, ou a reapropriação, marca a posição de Anzaldúa como curandeira.

Matriz sin tumba retrata o horror e a dor do processo psíquico a que Anzaldúa se refere, como o estado *Coatlicue*. O estado *Coatlicue*? Essa deusa é o processo que tenta estancar a ferida: a cultura dominante. Anzaldúa (2012) desenvolve a natureza complexa desse estado de *Coatlicue* dividindo-o em subestados, como *Tlazolteotl* e *Coyolxauhqui*. *Tlazolteotl*? Uma modalidade alternativa de *Coatlicue* que representa a condição de sujeira, promiscuidade, ou qualquer violação e perversão de normas culturalmente sancionadas da sexualidade. *Coyolxauhqui*, filha de *Coatlicue*, representa para Anzaldúa (2012) a sensação da figura destruída de ser dilacerada pela vergonha internalizada e culpa por ser rejeitada pela sociedade, incorporando as contradições da cultura dominante dentro do próprio ser. Vejamos um trecho do poema:

Estou deitado em uma cama estreita,
com a calcinha encharcada de sangue.
Sei que se eu ficar em silêncio, não sou nada.
Miserável,
distante com a boca inchada,
vomitando algo amarelo,
agitando-me e repetindo palavras sem sentido.
Sinto algo explodindo
em algum lugar dentro.
Estou parada à beira

de uma noite escura¹⁷. (ANZALDÚA, 2012, p. 158).

Os versos iniciais do poema relatam que uma figura feminina está deitada em uma cama estreita e que sua calcinha está ensopada de sangue. Anzaldúa (2012), a nosso ver, estabelece a natureza estranha e traumática dos incidentes a serem jogados no poema. O sujeito deitado em uma cama estreita sem conforto, referindo-se a um local que deveria oferecer descanso. A atenção dada à estreiteza da cama destaca sua qualidade de estranheza. Além disso, a descrição de que sua calcinha está encharcada de sangue.

Fazemos perguntas: Por que sua calcinha está com sangue? Pela sua menstruação ou uma ferida? Ela está em um hospital? Efeitos de sentido vão se construindo, por exemplo, essa ferida pode ser tanto física quanto psíquica, social e espiritual. No entanto, essa distinção entre o literal e o não-literal é uma das consequências da colonização que o poema procura desfazer. Corpo, mente, alma e escrita são íntimos e intrinsecamente entrelaçados aqui, assim como estão na corporificação de experiências vivenciadas do colonialismo nas fronteiras. A dor do corpo é a dor da exclusão e vice-versa.

O poema *Matriz sin tumba* (2012) deve ser visto no contexto da noção de Anzaldúa do estado *Coatlicue*, o conceito-chave no desenvolvimento da consciência mestiça em *Borderlands* (2012). Só passando pelo processo horrível do estado *Coatlicue* pode-se desenvolver tal consciência e entrar no processo doloroso, mas libertador, de autoconhecimento descolonizado.

Nos poemas de *Borderlands* (2012), as imagens são colocadas na página sem explicação, exigindo um engajamento ativo e uma resposta total dos leitores.

¹⁷ Tendida estoy en una cama angosta,
calzones empapados de sangre.
Se que yo calada no soy nada.
Desdichada,
muy lejana con boca hinchada,
vomitando algo amarillo,
revolviendo y repitiendo palabras sin sentido.
Siento algo reventándose
en un lugar interno.
Estoy parada en la orilla
de una noche oscura.

Ao contrário do conceito de *mestizaje*, seus poemas resistem a uma fácil apropriação. Na verdade, os poemas preservam os verdadeiros desafios de *Borderlands* (2012). O trabalho da consciência *mestiza* é romper a dualidade sujeito-objeto que a mantém prisioneira, bem como mostrar na carne e por meio das imagens de sua obra como a dualidade é transcendida.

Ainda mais do que em sua prosa, a qualidade metafórica de seus poemas perturba nosso modo comum de percepção. O sujeito e o objeto em seus poemas trocam constantemente de lugar, se fundem, se dissolvem, fluem um para o outro. Lendo seus poemas, entramos em um elemento desconhecido e aprendemos a tolerar a ambivalência. Alguns poemas são escritos inteiramente em espanhol, recusando-se obstinadamente a abandonar sua particularidade para nossa conveniência. Os poemas nos fizeram trabalhar a estranheza de suas imagens e de suas palavras. Como diz Anzaldúa (2012), a consciência *mestiza* não está confinada no interior das cabeças, mas precisa encontrar expressão na carne e, através das imagens, a prática cultural da *mestizaje*.

Estabelecendo uma conexão com os saberes marginalizados e valendo-se da provocação e ironia em muitos momentos, Anzaldúa (2012) constrói uma poesia fronteira crítica em relação ao saber colonial que continua submetido no México. Seria a poesia de Anzaldúa uma poesia engajada? Claro que *sí*. É uma poesia política, de denúncias e reivindicações.

O engajamento implica uma reflexão do escritor sobre as relações que a literatura trava com a política e com a sociedade em geral. Nela, na literatura, pode-se perceber que as sensibilidades biográficas se tornam um instrumento que convida não só as mulheres chicanas/índigenas, mas também as mulheres e o seu leitor homem, gay, negro, branco a se entregarem e questionarem quanto ao mundo em relação às injustiças contra os sujeitos marginalizados: as guerras, as lutas das minorias (mulheres, mulheres negras, mulheres indígenas, as lésbicas, os gays), das desigualdades sociais, etc. Há no *loci e bio* da mulher fronteira, representada por Gloria Anzaldúa, um compromisso da escritora-autora-intelectual com a sociedade.

Inconclusões

As teorias visionárias, sofisticadas e esperançosas de Anzaldúa que se entrelaçam à sua resistência a rótulos rígidos e ao seu interesse em desenvolver novas pontes e identidades baseadas na afinidade, tornam seu trabalho vital para atores sociais, pensadores e acadêmicos do século XXI. Seus poemas desafiam as visões convencionais que levam a estereótipos, generalizações excessivas e divisões arbitrárias entre os povos, abrindo novos imaginários em que conexões inovadoras entre mundos podem ocorrer. Suas palavras nos desafiam a reexaminar e mudar nossas perspectivas; suas palavras nos convidam a adotar modos mais amplos e mais profundos de ver e responder (KEATING, 2005).

A partir da escrita de Anzaldúa (2012), especificamente de seus poemas, observamos uma proposta indubitavelmente significativa, ao se inscrever em um método erigido fora do sistema colonial moderno e ocidental, a saber, a consciência *mestiza*, a poetisa se desprende do discurso moderno com o desejo de relatar a sua vivência da fronteira e empreender reflexões a *partir de*, isto é, a partir das margens e não só *sobre*. Anzaldúa (2012) nos mostra uma opção outra de apreender uma consciência fronteiriça para contrapor às teorias cristalizadas que vêm dos grandes centros hegemônicos, de tal forma que essa opção possa fazer com que os sujeitos engendrem a prática de aprender a desaprender para poder assim (re)aprender.

281

Por fim, há um elemento circular não só no estilo da escrita de Gloria, mas também em sua vida. A sua obra *Borderlands* (2012) inicia e termina com poesia, apresentando esse movimento de voltar ao ponto de onde partiu com o intuito de repensar diferentes formas de viver e existir. Ter uma identidade poética é se ver subversivo, mutável, plural, criativo, contingente e aberto ao diálogo com outras alteridades. Retomamos a pergunta que fizemos, qual seja, quais análises dos poemas da segunda parte de *Borderlands* (2012) podem nos ensinar sobre a invenção e o desenvolvimento das noções de Anzaldúa?, para dizer que é impossível analisar os poemas de Anzaldúa sem fazermos referência à primeira parte da obra onde suas noções são delineadas e alcançam ecos em seus poemas. É um entrelaçamento de espirais.

As análises do *poemario salvaje* da poetisa podem nos levar para experiências complexas de viver entre culturas, abordando temas como identidade chicana, sexualidade, opressão, conceito de fronteira, identidade fronteiriça, perspectivas feministas e queer, colonialismo e opressão, raiva e resistência e espiritualidade. Esperamos que essas breves análises que engendramos ao longo

deste ensaio, a partir dos poemas de Anzaldúa, sejam faíscas geradoras de mais pesquisas que abordem o seu *poemario*.

REFERÊNCIAS

ACHUGAR, Hugo. *The Book of Poems as a social Act: notes toward an Interpretation of Contemporary Hispanic American Poetry*. In: NELSON, Car; GROSSBERG, Lawrence. (Eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Trans. George Yúdice and María Díaz de Achugar. Urbana: Uni of Illinois P, 1988. p. 651-662.

ANZALDÚA, Gloria; MORAGA, Cherrie. (Eds.). *This bridge called my back: writings by radical women of color*. Mass: Persephone Press, 1981.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ANZALDÚA, Gloria. *Prietita and the Ghost Woman La Llorona*. Children's Book Press, U.S., 1996.

ANZALDÚA, Gloria.; KEATING, AnaLouise. (Ed.) *This bridge we call home: radical visions for transformation*. New York: Routledge, 2002.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/la frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

ANZALDÚA, Gloria. *Light in the dark/Luz en lo oscuro: Rewriting identity, spirituality, reality*. Edited by AnaLouise Keating. Durham: Duke University Press, 2015.

ANZALDÚA, Gloria. *Making Face, Making Soul: Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco: Aunt Lute Foundation Books, 1990.

ANZALDÚA, Gloria; CASTILLO, Consuelo Méndez. *Friends from the other side: amigos del otro lado*. San Francisco: Children's Book Press, 1993.

CORACINI, Maria José. *A celebração do outro: arquivo, memória e identidade: línguas (materna e estrangeira), plurilinguismo e tradução*. Campinas: Mercado das Letras, 2007.

CORACINI, Maria José. *Entre a modernidade e a pós-modernidade: discurso e ensino*. In: Educação (Porto Alegre, impresso), v. 37, n. 3, p. 400-411, set.-dez. 2014.

CURIEL, Ochy. *Constructing Feminist Methodologies from the Perspective of Decolonial Feminism*. Trad. María Elizabeth Rodríguez. In: ESPINOSA-MINOSO, Yuderkys; LUGONES, María; MODONADO-TORRES, Nelson. *Decolonial Feminism*

in *Abya Yala: Caribbean, Meso, and South American Contributions and Challenges*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2021.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

GARBER, L. Spirit, Culture, Sex: Elements of the Creative Process in Anzaldúa's Poetry. In: KEATIN, A. (Eds). *EntreMundos/AmongWorlds*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. pp. 213-226.

HISSA, Cássio E. Viana. *A mobilidade das fronteiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Trad. Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KEATING, AnaLouise. New Mestiza, Nepantlera, Beloved Comadre: Remembering Gloria E. Anzaldúa. In: Letras Femeninas, Verano 2005, Vol. 31, No. 1, Número especial, Encuentros Transatlánticos: La identidad femenina en voces españolas y latinas actuales. (Verano 2005), pp. 13-20. Acesso em 23 de agosto de 2025.

KEATING, AnaLouise. *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham: Duke University Press, 2009.

KEATING, AnaLouise. *The Anzaldúan Theory Handbook*. Durham: Duke University Press, 2022.

KIM, Eui Young. Poetic *Mestizaje*: *Mestiza Consciousness and the Function of Poetry in Borderlands/La Frontera*. In: Feminist Studies in English Literature Vol.20, No. 1. 2012. p. 05-28. Disponível em:
http://oak.go.kr/repository/journal/19717/NRF017_2012_v20n1_5.pdf Acesso em: 12/07/2025.

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

NOLASCO, Edgar César. *Oráculo da fronteira*. São Paulo: Intermeios, 2018.

VIGIL, Ariana. *Heterosexualization and the state*: The Poetry of Gloria Anzaldúa. In: CHICANA/LATINA STUDIES 16:1 FALL 2016. pp. 86-109. Disponível em:
<https://thisbridgecalledcyberspace.net/FILES/4224.pdf> Acesso em: 12/07/2025.

Artigo recebido em: 28 de agosto de 2025.

Artigo Aprovado em: 15 de setembro de 2025.



**PROJEÇÕES DECOLONIAIS NA CONFIGURAÇÃO DE PERSONAGENS
FEMININAS em *Xicoténcatl* (Anônimo, 1826) e *Colombo e Beatriz* (Dubois,
1892)**

**DECOLONIAL PROJECTIONS IN THE CONFIGURATION OF FEMALE
CHARACTERS in *Xicoténcatl* (Anonymous, 1826) and *Colombo and Beatriz*
(Dubois, 1892)**

**PROYECCIONES DECOLONIALES EN LA CONFIGURACIÓN DE PERSONAJES
FEMENINOS en *Xicoténcatl* (Anónimo, 1826) y *Colón y Beatriz* (Dubois,
1892)**

Leila Shaí Del Pozo González¹ & Amanda Maria Elsner Matheus²

Resumo: O artigo evidencia a configuração das personagens femininas em dois romances

¹ Leila Shaí Del Pozo González é professora da CECA. Participante do projeto de pesquisa - Ressignificações do passado na América: leitura, escrita e tradução de gêneros híbridos de história e ficção - vias para a descolonização. <http://orcid.org/0000-0002-2654-0414>. Email: leiladpg@gmail.com.

² Amanda Maria Elsner Matheus é Doutoranda em Letras pela Universidade do Oeste do Paraná - Unioeste/Cascavel (2022/2026) com bolsa Capes. Atualmente é professora efetiva da rede estadual do Paraná (SEED/PR) - Ensino Fundamental, Médio e Normal. Integrante do Grupo de Pesquisa "Ressignificações do passado na América Latina: leitura, escrita e tradução de gêneros híbridos de história e ficção - vias para a descolonização", coordenado pelo prof. Dr. Gilmei Francisco Fleck (UNIOESTE), vinculado ao Programa de Ensino de Literatura e Cultura (PELCA) - PROEX/UNIOESTE - Campus Cascavel. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8534-8505>. Email: amandamaria.elsner@gmail.com.

históricos oitocentistas: *Xicoténcatl* (Anônimo, 1826) e *Colombo e Beatriz* (DuBois, 1892). O primeiro inaugura a escrita de romances históricos na América Latina. Enquanto seu narrador centraliza seus esforços na dicotomia Xicoténcatl-Cortés, as personagens femininas Teutila e Doña Marina (Malinche) são configuradas como peças na tese do autor anônimo. O segundo romance, destaca-se por ser a primeira obra de autoria feminina inserida na “Poética do ‘descobrimento’”. Nele Dubois (1892) promove a recuperação, na literatura, da figura histórica excluída dos registros históricos tradicionais, Beatriz Enríquez de Harana. Embasamo-nos em Fleck (2017), Quijano (2005), Mignolo (2017), Lugones (2008), dentre outros, para apontar os principais elementos e discutir sua configuração enquanto projetos estéticos decoloniais. Como resultado, apresentamos comparações entre as três personagens mencionadas e verificamos se nessas configurações a figura feminina mostra, de algum modo, a projeção de um olhar decolonial.

Palavras-chave: Romances históricos *Xicoténcatl* (Anônimo, 1826) e *Colombo e Beatriz* (DuBois, 1892); Configuração literária de personagens femininas históricas; Literatura comparada decolonial.

Abstract: The paper highlights the portrayal of female characters in two 19th-century historical novels: *Xicoténcatl* (Anonymous, 1826) and *Columbus and Beatriz* (DuBois, 1892). The former inaugurates the writing of historical novels in Latin America. While the narrator directs his efforts on the Xicoténcatl-Cortés dichotomy, the female characters Teutila and Doña Marina (Malinche) are depicted as chess pieces in the anonymous author's thesis. The latter stands out for being the first work by a female author within the 'Poetics of 'Discovery'. In this novel, Dubois (1892) retakes a historical figure excluded from traditional historical records, Beatriz Enríquez de Harana. Drawing on Fleck (2017), Quijano (2005), Mignolo (2017), Lugones (2008), among others, we identify the main elements and discuss their configuration as decolonial aesthetic projects. As a result, we compare the three aforementioned characters and examine whether, in these portrayals, the female figure reflects, in some way, a decolonial perspective.

Keywords: Historical novels *Xicoténcatl* (Anonymous, 1826) and *Columbus and Beatriz* (DuBois, 1892); Literary portrayal of female characters of historical extraction; Decolonial comparative literature.

Resumen: El artículo pone de relieve la configuración de los personajes femeninos en dos novelas históricas del siglo XIX: *Xicoténcatl* (Anónimo, 1826) y *Colombo e Beatriz* (DuBois, 1892). La primera inaugura la escritura de novelas históricas en América Latina. Mientras que su narrador centra sus esfuerzos en la dicotomía Xicoténcatl-Cortés, los personajes femeninos Teutila y Doña Marina (Malinche) se configuran como piezas en la tesis del autor anónimo. La segunda novela se destaca por ser la primera obra de autoría femenina inscrita en la “Poética del ‘descubrimiento’”. En ella, Dubois (1892) promueve la recuperación, en la literatura, de la figura histórica excluida de los registros históricos tradicionales, Beatriz Enríquez de Harana. Nos basamos en Fleck (2017), Quijano (2005), Mignolo (2017), Lugones (2008), entre otros, para señalar los elementos principales y discutir su configuración como proyectos estéticos decoloniales. Como resultado,

presentamos comparaciones entre los tres personajes mencionados y verificamos si en estas configuraciones la figura femenina muestra, de alguna manera, la proyección de una mirada decolonial.

Palabras clave: Novelas históricas *Xicoténcatl* (Anónimo, 1826) y *Colombo e Beatriz* (DuBois, 1892); Configuración literaria de personajes femeninos históricos; Literatura comparada decolonial.

INTRODUÇÃO

Neste estudo apresentamos dois romances pioneiros³, o primeiro da segunda década do século XIX, *Xicoténcatl* ([1826] 2020), de autor anônimo, presumivelmente masculino, e o segundo da última década, do mesmo século, *Colombo e Beatriz* ([1892] 2022), da autora Constance Goddard DuBois. Nosso foco de interesse recai na configuração das suas personagens femininas Teutila, doña Marina e Beatriz. Pretendemos abordar brevemente os principais elementos dos romances elencados para em seguida fazer comparações entre as configurações femininas e discorrer sobre a possível projeção estético-decolonial das três personagens.

Com a finalidade de atingir nosso objetivo proposto, organizamos a estrutura deste estudo em três seções distintas. Nas duas primeiras partes, buscamos proporcionar concisas apresentações dos elementos primordiais presentes nas obras selecionadas. Essa abordagem visa oferecer uma visão abrangente e detalhada dos aspectos fundamentais, proporcionando aos leitores uma compreensão sólida do contexto e das características essenciais de cada obra. Na terceira parte, dirigimos nosso foco à comparação das personagens, estabelecendo um diálogo crítico que não apenas destaca suas diferenças e semelhanças, mas também aprofunda a análise para discutir as possíveis projeções decoloniais intrínsecas às trajetórias dessas figuras.

³ Para o presente texto, adotamos as versões traduzidas por Gilmei Francisco Fleck, dentro do contexto do grupo de pesquisa “Ressignificações do passado na América: leitura, escrita e tradução de gêneros híbridos de história e ficção - vias para a descolonização”, *Xicoténcatl* (2020) e *Colombo e Beatriz* (2022), obras fundacionais do século XIX. No conjunto de suas ações, o grupo busca promover a construção de um conhecimento compartilhado capaz de alterar os parâmetros de colonialidade na América Latina.

Desse modo, na sequência, refletimos sobre esses fazeres escriturais do século XIX. Assim, iniciamos por evidenciar as características principais das obras aqui elencadas.

XICOTÉNCATL (ANÔNIMO, 1826): o primeiro romance histórico latino-americano

O século XIX, no campo literário da América Latina, caracteriza-se por apresentar, além dos romances que copiam o modelo eurocêntrico, romances escritos por pessoas comprometidas com a ideia de aportar com suas teses de projetos de nação. Esse aspecto está presente no primeiro romance histórico latino-americano, *Xicoténcatl* (1826), de autor anônimo, obra que pretende comprovar a tese de ‘predestinação da nação mexicana’ (Forero Quintero, 2012), ao justificar o acontecido durante os sucessos históricos do passo de Hernán Cortés pela Confederação Tlaxcalteca, rumo à toma de Tenochtitlan e a consequente morte do mundo indígena.

Nessa argumentação, o autor anônimo dispõe suas personagens em dois grupos antagonistas. O primeiro grupo, liderado por Xicoténcatl filho, núcleo impensado antes da publicação desse romance: os autóctones tlaxcaltecas são concebidos como heróis. Entre as personagens desse núcleo se encontram: Teutila, amada de Xicoténcatl, e o pai de Xicoténcatl, senador incorruptível, que tem o mesmo nome do filho. No segundo, em contraposição, está o grupo liderado por Hernán Cortés, o herói da contrarreforma (Forero Quintero, 2012) – assim apregoado pelo cronista Antonio de Solís e Rivadeneira na história oficial dos registros da Subjugação do México – pela primeira vez na literatura, projetado como o “feroz e brutal chefe” (Anônimo, 2020, p. 201). Junto dele estão a primeira configuração ficcional da personagem histórica Malinche na literatura, ou doña Marina, nome de batismo designado pelos europeus, configurada como sua amante e colaboradora, Magiscatzin, o político indígena ímprobo, e Diego de Ordaz, o único espanhol colaborador de Cortés que mostra-se como modelo de comportamento íntegro.

O autor anônimo utiliza esses dois núcleos antagonistas para relatar as divisões internas à chegada dos europeus que souberam tirar proveito da situação (Forero Quintero, 2012). A narrativa dispõe o foco no enfrentamento entre Cortés e Xicoténcatl, “onde [a narrador] inverte a ideia de este ser um anti-herói tal qual fora etiquetado pela história oficial da conquista” (Del Pozo González, 2017, p.

36) e oferece outra versão possível por meio da literatura, a dos vencidos, apontando para as ações de Hernán Cortés que puniu Xicoténcatl, historicamente, por não obedecê-lo, além de relatar a aliança com a confederação tlaxcalteca no cenário de toma de Tenochtitlán (Del Pozo González, 2017), além de outros pontos que, pela sua extensão não trataremos neste estudo.

O romance *Xicoténcatl* (2020) aporta com modelos de comportamento para a formação da identidade própria do povo mexicano oitocentista, ao exaltar eventos históricos anteriores à ocupação espanhola sob um viés ex-cêntrico, onde estão vinculados aos pensamentos independentistas comuns ao seu contexto de produção. A lógica da narrativa finaliza com a ideia de os indígenas valorizando novamente seus costumes e, simbolicamente, mostra-se o nascimento do primeiro mestiço (filho de doña Marina e Cortés) como a única alternativa à queda do mundo indígena que ocorreu inevitavelmente com a morte do casal principal, Xicoténcatl e sua amada Teutila.

Na seguinte seção, abordamos a construção ficcional das personagens femininas no romance *Xicoténcatl* (2020).

289

TEUTILA E DOÑA MARINA: configurações

Como foi mencionado na seção anterior, Teutila e doña Marina são duas personagens que pertencem a núcleos antagonistas. No plano geral, as personagens nativas são configuradas “como protótipos morais a serem seguidos, em oposição àqueles da classe dominante europeia, cuja moral e decência são fortemente criticadas” (Del Pozo González, 2017, p. 60). Em confluência, ao Teutila pertencer ao núcleo autóctone de heróis, doña Marina, consequentemente, apresentará uma moral e decência duvidosas.

O romance tem como personagem principal a Xicoténcatl, quem recebe a configuração de um herói clássico, de “força descomunal, um ser perfeito, um semideus” (Del Pozo González, 2017, p. 46), características necessárias para o representante da nação tlaxcalteca. Só uma mulher perfeita poderia ser seu par, a única personagem no romance que é totalmente ficcional, porém ela é uma representação metonímica daquilo que há de melhor no mundo indígena: a exuberância, a beleza, a coragem das mulheres indígenas que resistiram à ocupação europeia. Assim, Teutila é apresentada como a jovem mulher bela,

corajosa, amável, matrona exemplar, ou, na voz da personagem Xicotécatl: “criatura mais formosa do que a estrela da manhã, Vênus!, que fostes capaz de desarmar a ira justa de um tlaxcalteca?” (Anônimo, 2020, p. 119).

No entanto, como confirma Nevárez (2004, p. 74), “*Teutila embodies native dignity, pride, and courage as she opts for suicide*”⁴. Para continuar dentro da verossimilhança que dá o uso de registros históricos, o destino de Xicotécatl é morrer e a diegese complementa esse fato histórico com a morte de Teutila. A configuração dessa personagem feminina, nessa narrativa, não permitirá que tenha algum envolvimento nem com Cortés nem com Diego de Ordaz, pois ela foi planejada para tornar-se o símbolo de resistência à “ocupação cultural, religiosa, territorial e física europeia” (Del Pozo González, 2017, p. 49). A era “pura e digna” de Teutila, ou do mundo indígena, finaliza com seu suicídio. Esse fato narrativo, ao mesmo tempo, dá passo a explicação do nascimento do México com doña Marina assumindo o símbolo de mãe da pátria mexicana nova e mestiça.

Doña Marina não só é oposta à personagem Teutila por aceitar abertamente a cultura europeia. Nela mostra-se uma nativa que, no início da narrativa, com os novos costumes facilmente se corrompe: “ele [Cortés] quase chega a orgulhar-se de seu romance adúltero com aquela índia, que talvez seja uma vítima de sua sedução” (Anônimo, 2020, p. 111) e “Este último ofício ela desempenhava com grandes vantagens para Hernán Cortés, pois os nativos não suspeitavam que ela tivesse a malícia e o engano dos europeus” (Anônimo, 2020, p. 133); porém, após a cena da morte da personagem Magiscatzin, ela se arrepende e, percebendo o valor do mundo indígena, decide retornar aos seus costumes e rejeita a corrupção apreendida com os espanhóis: “[...] não há remédio para mim. Sou uma grande pecadora e é preciso que todo o Universo conheça minhas culpas e veja meus remorsos, que o martírio que sofro sirva de exemplo e de lição aos que, como eu, abandonam a senda da virtude” (Anônimo, 2020, p. 192). Contudo, o peso do bode expiatório que poderia recair em doña Marina é aliviado por Teutila quando esta personagem falha na tentativa de assassinar Cortés e não gerar um filho de Xicotécatl. É desse modo que o narrador constroi a dicotomia da formação da nação com o par Teutila/doña Marina.

⁴ Nossa tradução: “Teutila incorpora a dignidade, o orgulho e a coragem nativos ao optar pelo suicídio” (Nevárez, 2004, p. 74).

A seguir, trazemos os elementos principais do romance Colombo e Beatriz (DuBois, 2022).

COLOMBO E BEATRIZ (DUBOIS, 2022): o primeiro romance de autoria feminina acerca do “descobrimento” da América

Conforme documentado por Fleck (2008), *Colombo e Beatriz* (2022), da autora estadunidense Constance Goddard DuBois (1869-1934), é reconhecido como o primeiro romance histórico escrito por uma mulher no contexto da “Poética do ‘descobrimento’” da América. O destaque de DuBois na História da Literatura Americana vai além de ser a pioneira a abordar especificamente os eventos de 1492, evidenciando-se, também, por sua capacidade de desafiar as normas estabelecidas no século XIX, uma época em que poucas mulheres se aventuravam na escrita, dada a predominância masculina no cenário literário.

É importante destacar que ao longo do século XIX, inúmeras obras estadunidenses exaltavam e até mesmo a mitificavam a figura de Cristóvão Colombo. Este discurso apologético atingiu seu ápice durante o quarto centenário do “descobrimento” da América, coincidindo com a publicação da obra de DuBois em 1892.

Fleck (2008) destaca que, durante esse período que se refere à comemoração de 400 anos do evento que marcou a chegada de Cristóvão Colombo às Américas, em 1492, especialmente na literatura estadunidense, os romancistas começam a retratar a conduta dos colonizadores como benéfica para os povos americanos, estabelecendo, assim, uma tradição de exaltação do passado vivenciado por ele.

Nesse panorama, a decisão de DuBois de escrever e dar voz à experiência feminina a tornou parte do conjunto de obras historicamente negligenciadas. Em sua abordagem literária, ela escolhe Beatriz Enríquez de Harana, uma figura pouco destacada nos registros históricos tradicionais, como protagonista ao lado de Cristóvão Colombo. Essa escolha representa uma ruptura significativa com as narrativas conservadoras que frequentemente omitiam o papel fundamental das mulheres nos eventos relacionados ao “descobrimento” da América. Ao oferecer uma perspectiva única sobre as personagens e a época, DuBois desafia as produções convencionais, projetando uma ação decolonial ao redefinir a representação do imaginário feminino na escrita romanesca.

A seguir, dirigimos nossa atenção para a recriação ficcional da figura de Beatriz Enríquez de Harana em *Colombo e Beatriz* (2022), de Constance Goddard DuBois. Nas análises, observamos como a autora instaura uma ruptura ideológica em relação às premissas anteriormente estabelecidas, as quais glorificavam Cristóvão Colombo como um modelo de self-made man para a nação estadunidense.

BEATRIZ ENRÍQUEZ DE HARANA: releituras

Colombo e Beatriz (2022), escrito pela estadunidense Constance Goddard DuBois (1869-1934), conforme mencionamos, representa um marco inicial na literatura de autoria feminina sobre o “descobrimento” da América. Apesar de eleger a jovem cordobesa Beatriz Enríquez de Harana (1465-1521) como personagem central ao lado de Cristóvão Colombo, a obra não recebeu, nos anos subsequentes à sua publicação, o reconhecimento crítico devido. Beatriz, mãe do segundo filho de Colombo, teve uma participação crucial ao apoiar o navegador na busca por financiamento dos reis católicos, possibilitando a realização de sua expedição às Índias pelo ocidente.

292

Fato é que Beatriz não recebe menção alguma na primeira biografia de Colombo, escrita por seu próprio filho, Fernando Colombo. DuBois, já no século XIX, chama a atenção para a necessidade de reposicionar as mulheres na história, dada sua intencional negligência. Nessa perspectiva, a escritora segue as estratégias escriturais comuns ao romance histórico tradicional, mas introduz uma ruptura ao focar a importância histórica de Beatriz Enríquez de Harana.

O romance *Colombo e Beatriz* (2022), pelo contexto em que se insere, está associado às escritas híbridas de história e ficção da modalidade tradicional, pois busca, em sua tessitura narrativa, mimetizar o discurso histórico e apresentar personagens consagradas pela história. Contudo, a autora sinaliza, de modo precursor, para um dos movimentos intelectuais feministas atuais, ou seja, o resgate de mulheres que foram historicamente excluídas.

Essa intenção de reinterpretar o passado é evidenciada no seguinte trecho do prefácio da obra de DuBois: “Não é a reputação de Colombo que está em questão. [...] mas a bela jovem Beatriz Enríquez, cuja vida ligada à dele foi sem dúvida

muito triste, deveria ser libertada de reprovações não merecidas” (DuBois, 2022, p. 89).

A obra de DuBois (2022) busca, portanto, reparar a imagem de uma mulher negligenciada pela história, como podemos constatar no prefácio. Ao subverter o discurso histórico por meio da literatura, a autora, um século antes da teoria acerca da “história vista de baixo” de Sharpe (1992), destaca a importância de Beatriz Enríquez de Harana como participante ativa na história, contrapondo a tendência de exaltar somente as figuras masculinas nos romances sobre o “descobrimento” da América.

Frequentemente, a jovem cordobesa é apresentada como uma mulher religiosa, comparada à Virgem Maria por suas ações e vestimentas: “Ali, no mesmo santuário, não muito longe, à sombra de uma coluna, uma moça ajoelhava-se em prece tão fervorosa quanto tinha sido a sua. Um manto azul-escuro escorregara de seus ombros, tocando o chão” (DuBois, 2022, p. 92).

Na representação da protagonista, percebemos que sua caracterização reflete amplamente o patriarcado predominante, devido ao período histórico recriado (1486-1506) e ao contexto da produção da obra de 1892. No entanto, já surgem indícios de hesitação por parte da personagem em relação à completa submissão às normas sociais impostas às mulheres. Dessa forma, Beatriz, ao ser repreendida por sua pajem por conversar com um estrangeiro estando noiva, reage de maneira desafiadora: “– Não tenho nada a explicar. [...] – Não o ofendi por motivo algum. – Beatriz disse-lhe, com simplicidade. – Ele é que deveria pedir perdão a mim por suas suspeitas injustas” (DuBois, 2022, p. 94).

O primeiro romance feminino sobre o “descobrimento” da América contraria várias biografias de Colombo, ao apresentar a união religiosa das personagens e redefinir Beatriz Enríquez de Harana como esposa e não como concubina: “A cerimônia do casamento aconteceu na catedral, com o auxílio de padres e acólitos e, também, de uma multidão de amigos e conhecidos da noiva, embora somente o pai e o irmão representassem a família” (DuBois, 2022, p. 119).

Ao utilizar-se do discurso direto, as vozes secundárias da diegese criticam a postura de Colombo em relação a Beatriz, evidenciando indiferença, falta de consideração, descaso e egoísmo, como podemos verificar em momentos da narrativa em que Pedro, irmão mais novo de Beatriz, relata sua indignação: “–

Será que ele pensa que pode desgastar uma jovem noiva como uma luva e depois despachá-la ao bel prazer? [...] como se esse italiano fosse um príncipe de bom sangue para ficar sendo paparicado toda hora” (DuBois, 2022, p. 127). Ao explorar a visão das demais personagens, portanto, a narrativa sugere a imagem de um homem negligente em relação aos seus próximos, incluindo Beatriz. Isso contrasta com as representações exaltadoras baseadas na biografia de Washington Irving (1827), que retratam Colombo como um modelo de homem íntegro e determinado.

Em suma, a idealização da personagem de Beatriz Enríquez de Harana reflete a tentativa de atingir a mesma dimensão heroica que Colombo ganhou ao longo dos séculos. Apesar disso, DuBois (2022) a retrata como uma mulher sofredora, moldada pelos ideais da “perfeita esposa”, conforme observado por Fernández Álvarez (2002) a respeito das condições vividas pelas mulheres renascentistas espanholas.

Diante das breves análises, a obra de DuBois (2022), embora siga o modelo de romance histórico tradicional, caracterizado por sua abordagem apologética e exaltadora de Colombo e Beatriz, e de reproduzir padrões patriarcais relacionados ao papel feminino da época, consegue inovar ao conferir protagonismo a Beatriz Enríquez de Harana.

TEUTILA, DOÑA MARINA E BEATRIZ: interstícios

A colonialidade, conforme Quijano (2005), é de longa duração e compreende discursos, práticas e atitudes destinadas a subjugar povos colonizados e manter a hegemonia da nação colonizadora. Essa dinâmica persiste no conhecimento, cultura, crenças, autoimagem, vida cotidiana, comportamento, convicções e estruturas de trabalho e de gênero. Fundamenta-se, principalmente, em três pilares: poder, conhecimento e identidade.

A colonialidade do poder, nesse sentido, abrange o domínio político, territorial e o controle de recursos para o capital global, organizando formas históricas de controle do trabalho. No âmbito do saber, refere-se à imposição do paradigma ocidental nas ciências sociais, marginalizando outros conhecimentos. O ser, introduzido por Mignolo (2017), descreve a desumanização sob a

colonização, retratando nativos como não humanos. A “colonialidade de gênero” descrita por Lugones (2008) deriva dessa última categoria.

Lugones (2008) examina as questões de gênero relacionadas à colonialidade, enfocando as violências contra mulheres negras e indígenas inseridas nesse contexto dominado pela colonialidade do poder. A pesquisadora argumenta que o sistema colonial moderno emprega estratégias discursivas para colonizar as populações nativas da América Latina, dando ênfase à superioridade dos homens ocidentais e invisibilizando as mulheres não brancas. Dessa forma, destaca:

*Este sistema de género se consolidó con el avance del(los) proyecto(s) colonial(es) de Europa. Tomó forma durante el periodo de las aventuras coloniales de España y Portugal y se consolidó en la modernidad tardía. El sistema de género tiene un lado visible/claro y uno oculto/oscuero. El lado visible/claro construye, hegemonicamente, al género y a las relaciones de género. [...] La pureza y la pasividad sexual son características cruciales de las hembras burguesas blancas quienes son reproductoras de la clase y la posición racial y colonial de los hombres blancos burgueses. [...] El lado oculto/oscuero del sistema de género fue y es completamente violento. [...] las mujeres colonizadas, no-blancas, incluidas las mujeres esclavas, quienes, en cambio, fueron caracterizadas a lo largo de una gama de perversión y agresión sexuales y, también, consideradas lo suficientemente fuertes como para acarrear cualquier tipo de trabajo*⁵ (Lugones, 2008, p. 97-98).

295

Nesse sentido, observamos em *Xicoténcatl* (Anônimo, 2020) e *Colombo e Beatriz* (DuBois, 2022) o exemplo de sistema de gênero com as configurações das nativas Teutila e doña Marina, as não brancas, as escravizadas, as violentadas, e Beatriz, a hembra branca, mesmo que judia conversa, ela representa a mulher europeia.

⁵ Nossa tradução: Este sistema de gênero foi consolidado com o avanço do(s) projeto(s) colonial(ais) da Europa. Ele tomou forma durante o período das aventuras coloniais de Espanha e Portugal e se consolidou na modernidade tardia. O sistema de gênero possui um lado visível/claro e um lado oculto/escuro. O lado visível/claro constrói, hegemonicamente, o gênero e as relações de gênero. [...] A pureza e a passividade sexual são características cruciais das mulheres brancas burguesas, que reproduzem a classe e a posição racial e colonial dos homens brancos burgueses. [...] O lado oculto/escuro do sistema de gênero foi e é completamente violento. [...] As mulheres colonizadas, não-brancas, incluindo as mulheres escravizadas, foram caracterizadas ao longo de uma gama de perversão e agressão sexual e também consideradas suficientemente fortes para realizar qualquer tipo de trabalho (Lugones, 2008, p. 97-98).

A decolonialidade, definida como o conjunto de forças reativas e proativas que se opõem à colonialidade, surge como resultado da implantação da matriz colonial de poder durante os projetos de modernização e colonização europeus a partir do século XV. De acordo com Grosfoguel e Mignolo (2008, p. 30), esses conceitos — modernidade, colonialidade e decolonialidade —, não podem ser ponderados por separado, pois “[...] *surgen conjuntamente en el mismo proceso histórico. Cada uno de ellos es constitutivo de los otros dos*”⁶.

Nessa perspectiva, analisamos aqui duas obras oitocentistas, a primeira de provável autor masculino e a segunda da autora estadunidense. Com o intuito de estudar essas obras, recorreremos à teoria de Moi (1995), quem se expressa com base aos estudos de Kristeva, e afirma que não seria correto, teórica e politicamente, tentar estabelecer diferenças de emprego da linguagem entre autores de ambos sexos, pois a linguagem é complexa e depende do indivíduo utilizá-la de um modo ou de outro. O que sim seria necessário fazer é “*estudiar sus expresiones ideológicas, políticas y psicoanalíticas, y sus relaciones con la sociedad, la psique y con otros textos*”⁷ (Moi, 1995, p. 164), quer dizer, avaliar o posicionamento de quem escreve. Nós entendemos, em confluência, que em nossa análise, dos textos de autoria masculina e feminina, é preciso apontar para as ideologias por trás das palavras, pois “*como lo femenino está marginado en la sociedad machista, la semiótica está marginada en el lenguaje*”⁸ (Moi, 1995, p. 173). Desse modo, pretendemos apontar para a existência dos traços patriarcalistas/coloniais e decoloniais no corpus analisado, tais como o vocabulário utilizado em cada uma das configurações elencadas.

Com o intuito de visualizar melhor a comparação entre as três personagens aqui analisadas, utilizamos quadros criados pelas autoras deste estudo, a seguir.

⁶ Nossa tradução: “[...] surgem conjuntamente no mesmo processo histórico. Cada um deles é constitutivo dos outros dois” (Grosfoguel e Mignolo, 2008, p. 30).

⁷ Nossa tradução: “estudar suas expressões ideológicas, políticas e psicoanalíticas, e suas relações com a sociedade, a psique e com outros textos” (Moi, 1995, p. 164).

⁸ Nossa tradução: “como o feminino está marginalizado na sociedade machista, a semiótica está marginalizada na linguagem” (Moi, 1995, p. 173).

Quadro 1 – Configurações tradicionais femininas nos romances

Configurações	Teutila	Marina	Beatriz
Adjetivos usados na diegese que demonstram uma configuração tradicional feminina	Lealdade, conduta moral, ética exemplar, virgindade, pura, celestial	Bela, ofrecimiento livre, corrompida, astuta serpente, intrigante e sedutora mulher, traiçoeira, dupla, falsa, indigna americana, adúltera, venenosa	Fervorosa, cativante, fraca, jovem, gentil, calma, sofrida

Fonte: as autoras (2024)

Tal como verificamos no Quadro 1, podemos observar, em concordância com Del Pozo González e Lima Baca (2020), que Teutila recebe na sua configuração os altos valores cívicos de uma sociedade moderna, coerentes do ponto de vista patriarcal. Ela recebe a configuração de “virgem impoluta, amante fiel, servidora humilde dos líderes da nação, símbolo feminino de pureza autóctone” (Del Pozo González; Lima Baca, 2020, p. 300), enquanto que doña Marina é sua antítese, nela observam-se todos aqueles traços considerados negativos em uma mulher.

Em Dubois (2022), por meio do discurso direto da personagem Colombo, expõe-se o padrão de mulher ideal para a sociedade patriarcal, ou seja, descrevem-se os atributos da “perfeita casada”: jovem, bela, não frívola, não egoísta, gentil, calma e, sobretudo, religiosa. O termo “calma” sugere submissão, enquanto “religiosa” implica adesão à moral vigente, abnegação no serviço e ausência de questionamento. Tais atributos, somados, passam contribuir para com a “[...] configuração estereotipada da personagem, que passa a ser a mulher anjo, pura e dócil, capaz de se sacrificar pelo outro sem nunca pensar em si mesma” (Matheus, 2021, p. 135).

Com respeito aos atributos apontados das personagens, na tabela, resgatamos uma afirmação de Moi (1995, p. 174), que opina que:

La definición de las mujeres como necesariamente femeninas, y de los hombres como necesariamente masculinos, es precisamente lo que permite a los poderes

*machistas marginar, no sólo a la feminidad, sino a todas las mujeres en el orden simbólico y en la sociedad*⁹.

Desse modo, observamos que o uso do vocabulário para configurar as três personagens, nesse recorte, é totalmente colonial, no sentido de a ideia de feminino sempre ter sido considerada sob os eixos da territorialidade patriarcal (Guerra, 2004), quer dizer: fragilidade, impotência (Teutila e Beatriz), porém também o sinistro, esquerdo, maligno, receptáculo do diabo (doña Marina). Contudo, ainda precisamos observar outras questões na configuração. Para tal, vejamos o Quadro 2, a seguir.

Quadro 2 – Configurações sobre comportamento ético das personagens

Configurações	Teutila	Marina	Beatriz
Relação simbólica	Personagem metonímica, a mulher perfeita em todos os sentidos. Desperta impulsos em Cortés e Ordaz por possuí-la	Bode expiatório que justifica a desordem e ruína econômica da nação mexicana no século XIX	Única mulher com quem Colombo deseja se casar por ser uma mulher de “nobres emoções”

Fonte: as autoras (2024)

De acordo com o quadro 2, Teutila, pelos seus atributos (beleza, pureza) deixa atônitos tanto a Cortés como Ordaz. Essa inclinação de possuir Teutila pode simbolizar a intenção de posse do continente, tal como menciona Del Pozo González e Lima Baca (2020), ao mesmo tempo, a sua fidelidade e resistência diante dos avanços dos europeus. A tese do autor anônimo é explicar por que não deu certo a continuação do mundo indígena depois do passo de Cortés por Tlaxcala, a aliança feita com os indígenas e a consequente queda de Tenochtitlán. Teutila, portanto, serve como meio para explicar a impossibilidade de continuar esse passado exaltado na diegese.

Marina, por outro lado, poderia se tornar o bode expiatório por ter sido aliada de Cortés, mas é salva pelas ações de Teutila porque esta última não tem

⁹ Nossa tradução: “A definição das mulheres como necessariamente femininas, e dos homens como necessariamente masculinos, é precisamente o que permite aos poderes machistas marginalizar, não apenas a feminilidade, mas também a todas as mulheres na ordem simbólica e na sociedade” (Moi, 1995, p. 174).

sucesso na tentativa de assassinar Cortés e vingar seu amado. No entanto, estudos confirmam que os leitores oitocentistas se apressaram a culpar Malinche, como expressa Cypess (2000), sem tomar em conta o arrependimento mostrado por doña Marina ao completar a tese do autor anônimo, que arrependida torna-se a mãe simbólica da nova nação mexicana mestiça. Contudo, como Cypess (2000) expressa, a primeira configuração literária da personagem histórica Malinche, no romance *Xicoténcatl* (1826), propõe uma configuração negativa iniciando o mito de Malinche Eva traidora no México.

Em DuBois (2022), por sua vez, Colombo descreve por meio do discurso direto, em mais de uma ocasião, as qualidades e virtudes de Beatriz como uma boa futura esposa de “nobres emoções”. Tais características visivelmente vinculadas à submissão de seu comportamento, como servir constantemente os homens da casa e dever-lhes obediência, eram vistos pelo marinheiro como motivos para admirá-la.

As duas obras comungam, em certa medida, da ideologia patriarcal no que se refere à configuração ficcional das personagens femininas, mantendo-as subjugadas à dominação masculina. Reproduzem-se, assim, os estereótipos mencionados por Zolin (2009), ora apresentando-as como sedutoras, perigosas e imorais, ora como mulheres indefesas e incapazes de agirem por si mesmas. Porém, cabe salientar que, em alguns momentos de ambas as obras, as personagens

Debater sobre gênero na literatura é relevante, pois assim podemos destacar as “construções sociais”, revelando como a sociedade atribui diferentes papéis com base no gênero de cada indivíduo. Portanto, a seguir, apresentamos o terceiro quadro para verificar se realmente, diante de duas obras que trazem configurações femininas delineadas sob um prisma patriarcal, é possível identificar traços de pioneirismo, indicando a presença de elementos que, em certos aspectos, demonstram uma abordagem decolonial.

Quadro 3 - Configurações de Teutila, Marina e Beatriz: decolonialidade presente?

Configurações	Teutila	Marina	Beatriz
Traços que podem ser considerados decoloniais na configuração	A indígena é a heroína que resiste, ela é valente, tem opinião própria. Ela age, mesmo que tenha fracassado na tentativa de vingar seu amado.	A indígena corrompida percebe seu erro e promete não compactuar mais, de forma voluntária, com as ordens de Cortés, assim, sua obediência, a partir desse momento, é de uma escravizada. Marina não tem comportamento ‘feminino’ no sentido de ter sido ativa e não passiva nas suas ações, todas planejadas e pensadas por ela, ela escolhe suas ações desde o primeiro momento.	A jovem cordobesa deixa de ser a “concubina” de Colombo, conforme registros históricos oficiais, e passa a “esposa perfeita”, pela literatura. A personagem descreve suas angústias ao ser prometida a um homem muito mais velho (Dom Francisco), apesar de respeitar as decisões do pai. E, posteriormente, se questiona a respeito do casamento com Colombo e o abandono sofrido, embora permaneça fiel ao marido.

Fonte: as autoras (2024).

Com respeito a Teutila, entendemos que o olhar decolonial está em apresentar pela primeira vez uma heroína indígena digna de todos os atributos clássicos. Por meio dela o mundo indígena é exaltado em todos seus aspectos. Por outro lado, no que toca a doña Marina, nela observa-se a possibilidade de uma personagem indígena humanizada. Ela recupera a sua validade ao rejeitar compactuar com seu amo/mestre, pois afinal, ela era escrava. Também podemos ressaltar que dentro da configuração está a oportunidade de mostrar a personagem histórica indígena como uma pessoa ativa, ao escolher os europeus e depois ao escolher retornar aos seus costumes nativos.

Colombo e Beatriz (2022) procura transcender os registros históricos tradicionais ao dar protagonismo a uma personagem que fora marginalizada. Além disso, há passagens em que ficam explícitas as insatisfações da personagem, como na noite da ida de seu filho à corte espanhola: “Parecia realmente cruel que ela fosse proibida de ir a Palos com os meninos, [...]. Cruel também que estivesse, inteiramente, posta de lado [...]” (DuBois, 2022, p. 235).

As escolhas escriturais feitas nos romances indicam, de certa maneira, um compromisso em romper com as normas e padrões estabelecidos pela colonialidade. Ao desafiar as estruturas de poder e conhecimento historicamente impostas pela narrativa hegemônica, os autores fomentam uma reflexão que desestrutura parcialmente as visões estereotipadas, impulsionando uma perspectiva outra.

CONSIDERAÇÕES finais

Observamos que certas lacunas no discurso, nas ações e configurações das personagens, Teutila, doña Marina e Beatriz, criam uma descontinuidade em relação à narrativa tradicional da época. Isso é evidenciado pelo contraste com as visões biográficas que as relegaram à obscuridade e que mantiveram uma visão constantemente laudatória voltada apenas para as figuras históricas masculinas. Apesar da presença de padrões do sistema patriarcal nas obras analisadas, há uma tentativa de resgatar a participação e a importância das mulheres no passado americano.

Os dois romances exploram a resistência, a força e a indignação por meio de suas personagens femininas, que, como figuras resilientes, enfrentam adversidades com determinação e coragem. Suas narrativas fornecem uma visão das realidades enfrentadas pelas mulheres em um contexto histórico marcado por profundas desigualdades de gênero. Nesse sentido, por meio de suas trajetórias, os romances exploram a complexidade das relações sociais e de poder, oferecendo uma análise das condições femininas na construção da história.

Diante disso, ao explorar uma visão do subalterno, conhecida como a “história vista de baixo” (Sharpe, 1992), tais obras projetam nítidas atitudes estéticas que podem ser alinhadas aos princípios de uma visão decolonial presentes já no século XIX. A abordagem que fazem das figuras históricas femininas do período do “descobrimento” e conquista da América, não apenas questiona a narrativa tradicional dominante, mas também busca dar voz e visibilidade a personagens historicamente marginalizadas.

REFERÊNCIAS

ANÓNIMO. *Xicoténcatl*. Prólogo, organização, estudo preliminar e notas de Antonio Castro Leal. [2. ed.]. p. 73-177. In: CASTRO LEAL, Antonio (Org.). *La novela del México colonial*. México: Aguilar, 1964.

ANÓNIMO. *Xicoténcatl*. Edición, estudio preliminar y notas de Gustavo Forero Quintero. Madrid: Vervuert, 2012.

ANÔNIMO. *Xicoténcatl*. Tradução de Gilmei Francisco Fleck. Curitiba: CRV, 2020.

CYPESS, S. M. *La Malinche in Mexican Literature: from History to Myth*. 4 ed. Austin: University of Texas Press, 2000.

DEL POZO GONZALEZ, L. S. *Malinche no espelho das traduções de Xicoténcatl (1826): [1999 – 2013]*. 2017. 212 f. Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Letras) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Cascavel. 2017. Disponível em: <https://tede.unioeste.br/handle/tede/3452>. Acesso em: 05 mar. 2024.

DEL POZO GONZÁLEZ, L. S.; LIMA BACA, F. La composición poética de los personajes indígenas femeninos en la literatura latinoamericana: Xicoténcatl (1826) e Iracema (1865). In: *Entreletras* (Araguaína), v. 11, n. 1, jan./abr. 2020. Disponível em: Acesso em: 06 mar. 2024.

DUBOIS, C. G. *Columbus and Beatriz*. Chicago: A. C. McClurg and Company, 1892.

DUBOIS, C. G. *Colombo e Beatriz*. Tradução de Gilmei Francisco Fleck. Curitiba: CRV, 2022.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. *Casadas, monjas, ramerías, y brujas: la olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*. Madrid: Espasa Calpe, 2002.

FLECK, G. F. *O romance, leituras da história: a saga de Cristóvão Colombo em terras americanas*. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras. Assis, 2008.

FLECK, G. F. *O romance histórico contemporâneo de mediação: entre a tradição e o desconstrucionismo* – releituras críticas da história pela ficção. Curitiba: CRV, 2017.

GUERRA, L. *La mujer fragmentada: historias de un signo*. 2. ed. Santiago, Cuarto propio, 2004.

LIMA BACA, F. Xicoténcatl (1826), anônimo, O Guarani (1857), Iracema (1865) e Ubirajara (1874), de José de Alencar: um cotejo a partir de uma perspectiva decolonial. In: ANÓNIMO. *Xicoténcatl*. Tradução de Gilmei Francisco Fleck. Curitiba: CRV, 2020.

LORGUES, R. *Historia de Cristóbal Colón y de sus viajes* (Tomo I). Trad. Mariano Juderías. 2. ed. Espanha: Eduardo Gautier Editor, 1858.

LUGONES, M. *Colonialidade e gênero*. Tabula Rasa. Bogotá. nº 9: 73-101, jul-dez, 2008.

MATHEUS, A. M. E. *Figurações de uma heroína invisível: ressignificações de Beatriz Enríquez de Harana pela literatura*. 2021. 220 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Cascavel. Disponível em: https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/5407/5/Amanda_Matheus2021.pdf. Acesso em: 05 mar. 2024.

MOI, T. *Teoria literaria feminista*. 2. ed. Madrid: Cátedra, 1995.

NEVÁREZ, L. My reputation precedes me: La Malinche and Palimpsests of Sacrifice, Scapegoating, and Mestizaje. In: Xicoténcatl and Los mártires del Anáhuac. *Decimononica*, v. 1, n. 1, p. 67-85. 2004. Disponível em: http://www.decimononica.org/wp-content/uploads/2013/01/Nevarez_V1.1.pdf. Acesso em: 22 abr. 2024.

SCOTT, J. História das mulheres. In: BURKE, P. (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. 3. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

SHARPE, J. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. 3. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

ZOLIN, L. O. Crítica feminista. In: BONNICI, Thomas. ZOLIN, Lúcia Osana (orgs.). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 3. ed. Maringá: Eduem, 2009.

303

Artigo Recebido em: 31 de agosto 2024.

Artigo Aprovado em: 08 de maio de 2025.



**DESVELANDO O MITO DA MODERNIDADE E A APOROFOBIA: revelando
outros rostos e saberes**

**UNVEILING THE MYTH OF MODERNITY AND APOROPHOBIA: revealing
other faces and knowledge**

**DESVELANDO EL MITO DE LA MODERNIDAD Y LA APOROFOBIA:
revelando otros rostros y saberes**

Luciano Costa Santos¹ & Aldineto Miranda²

RESUMO: A reflexão crítica sobre a modernidade, identificada como mito, é o ponto de partida,

¹ Luciano Costa Santos é Professor Titular da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), credenciado no Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade (PPGEDUC), onde lidera o Grupo de Pesquisa sobre Pensamento e Contemporaneidade; e Professor Visitante na Pós-Graduação em Religião e Educação da Universidade Católica de Salvador (UCSAL). Integra o Grupo de Pesquisa Filosofia Moderna e Contemporânea da UFBA. É membro do Centro Brasileiro de Estudos sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas (CEBEL); da Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL); e da Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia (ALALITE). É sócio fundador da Associação Sul-Americana de Filosofia e Teologia Interculturais (ASAFTI). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3864-7590>. Email: lucianocostasantos1@gmail.com.

² Aldineto Miranda é Doutorando em Educação e Contemporaneidade no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado da Bahia - PPGEduc/UNEB, com estágio doutoral na Universidad Andina Simón Bolívar (programa de Estudos Culturais Latino-americanos, Quito, Equador). Atualmente é professor do Instituto Federal da Bahia (IFBA). É membro dos grupos de pesquisa em Pensamento e contemporaneidade, na UNEB; e do Grupo de Estudos interdisciplinares em cultura, educação e sociedade (GEICES) no IFBA. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6565-3078>. Email: aldinetomiranda@gmail.com.

utilizado por Dussel, para estabelecer a analética, práxis de reconhecimento do rosto do Outro e de luta por sua libertação. Em Dussel, o rosto se constitui como encarnado. É o rosto do camponês sem-terra, do quilombola, do negro, da mulher, dos povos originários que sofrem com a invasão de seus territórios, e de todos e todas que são vítimas da colonialidade. Dessa maneira, a presente investigação tem por objetivo revelar a gênese das ideias que fundamentam o mito da modernidade, e o domínio aporóforo sobre o Outro, considerando-o pobre e, portanto, sem valor social para uma sociedade capitalista que se baseia nas relações de troca. Metodologicamente, utilizamos do que designamos de pedagogia desmascaradora, ou seja, uma análise dos mecanismos que fundamentam o mito da modernidade e as estratégias que se utiliza para estabelecer-se como “verdade”.

Palavras-chave: Alteridade. Colonialidade. Eurocentrismo.

ABSTRACT: A critical reflection on modernity, identified as a myth, is Dussel's starting point for establishing analectics a praxis of recognizing the face of the Other and fighting for their liberation. In Dussel, the face is embodied. It is the face of the landless peasant, the *quilombola*, the Black person, the woman, the indigenous peoples suffering from the invasion of their territories, and all those who are concretely victims of coloniality. In this way, the present investigation aims to reveal the genesis of the ideas that underpin the myth of modernity and the aporophobic domination over the Other, considering them poor and, therefore, without social value for a capitalist society based on exchange relations. Methodologically, we utilize what we term an unmasking pedagogy, meaning an analysis of the mechanisms that underpin the myth of modernity and the strategies it employs to establish itself as "truth."

Keywords: Alterity. Coloniality. Eurocentrism.

RESUMEN: La reflexión crítica sobre la modernidad, identificada como mito, es el punto de partida utilizado por Dussel para establecer la analética, una praxis de reconocimiento del rostro del Otro y de lucha por su liberación. Para Dussel, el rostro se constituye como encarnado. Es el rostro del campesino sin tierra, del quilombola, del negro, de la mujer, de los pueblos originarios que sufren la invasión de sus territorios, y de todos y todas que son víctimas de la colonialidad. De esta manera, la presente investigación tiene como objetivo revelar la génesis de las ideas que fundamentan el mito de la modernidad, y el dominio aporóforo sobre el Otro, considerándolo pobre y, por lo tanto, sin valor social para una sociedad capitalista que se basa en las relaciones de intercambio. Metodológicamente, utilizamos lo que denominamos pedagogía desenmascaradora, es decir, un análisis de los mecanismos que fundamentan el mito de la modernidad y de las estrategias que se utilizan para establecerse como "verdad".

Palabras clave: Alteridad. Colonialidad. Eurocentrismo.

INTRODUÇÃO

A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade.

(Krenak, 2019, p. 14)

Humanidade! Palavra grandiloquente que, segundo o Aurélio (2002) deriva do latim *humanitas* com o sentido de condição da essência do ser humano. Nesta investigação, buscamos compreender o que significava ser humano para o europeu no período da colonização e como tal conceito se estende aos séculos posteriores.

Na controvérsia de Valladolid³, ocorrida no século XVI, o pensador aristotélico Ginés de Sepúlveda rotula os povos indígenas como sub-humanos, imperfeitos, e que, por tal falta de humanidade, deveriam ser escravizados, por serem infiéis e destituídos de virtudes (Bom; Sabino, 2021), e continua sua argumentação tratando das especificidades culturais e religiosas que tornavam os indígenas infiéis e adeptos de costumes bárbaros. Em suas palavras:

[...] tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementisimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de monos a hombres (Sepúlveda, 2018, p. 16, *apud* Bom e Sabino 2021, p. 40).

Eis, nesse pequeno trecho, uma amostra de quão preconceituosa era a visão sobre os povos originários, concepção que justificava uma modalidade de “guerra justa” a toda uma população, a partir do princípio de escravidão natural retirado de Aristóteles (Bom e Sabino, 2021). Essa “guerra justa” atesta o “direito” de domínio dos espanhóis. Nesse sentido, o mito da modernidade se estrutura a partir de uma crença totalizadora, compartilhada pelos europeus, que circunscreve uma determinada ideia de humanidade: ser europeu, cristão, homem, branco e burguês.

³ O debate de Valladolid ocorreu entre 1550-1551 e teve como principais protagonistas Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda. Se caracterizou por ser um debate moral sobre o tratamento dado aos povos indígenas pelos Europeus. Neste debate, Las Casas denunciou os maus-tratos sofridos pelos indígenas defendendo sua humanidade, ao tempo que Sepúlveda defendia a “guerra justa” e o domínio sobre os povos indígenas.

Aqueles e aquelas que fogem a essas categorias não seriam plenamente seres humanos.

É necessário salientar que a noção de mito aqui referida não se trata simplesmente da construção cultural de um povo, pois, se assim o fosse, se referiria a uma realidade concernente a todas as culturas, ou seja, às narrativas que buscam dar sentido ao seu mundo, à sua origem, e que tratam do *ethos* coletivo de um povo. Adota-se, nessa reflexão, a perspectiva do filósofo latino-americano Enrique Dussel (1996), ao utilizar o termo mito como uma crença falaciosa e racista de superioridade eurocêntrica em relação, principalmente, aos povos latino-americanos. Evidentemente, há nessa visão também um constructo simbólico, no entanto, alicerçado na incapacidade de admitir a existência do Outro, enquanto alteridade legítima.

Essa concepção foi plasmada a partir da chegada dos europeus na América espanhola em 1492 (Dussel, 1996). Desde então, a Europa buscou fazer do mundo uma espécie de quintal particular, com instituições hegemonicamente impostas: Estado-nação, família burguesa, racionalidade eurocêntrica, as quais serviam como uma espécie de espelho para as outras partes do mundo que a elas deveriam se adequar.

308

É como se a relação se desse na perspectiva aristotélica de ato e potência. Realizando uma breve definição dos termos: podemos dizer que o ato é o que o ser é em sua realização; sua atualidade; como se manifesta. A potência, são as possibilidades de ser. Uma semente, considerada em ato, é ainda meramente semente, mas, enquanto potência, tem a possibilidade de se tornar árvore. Nada garante que a potência se transforme em determinado ser em ato. Dessa maneira, Aristóteles (2002) introduz a mudança e o movimento na ordem ontológica ao descrever a realização do ser como passagem da potência ao ato. Todas as coisas estão em ato e potência, com exceção do ato puro, ou motor imóvel, que transformaria o real sem se transformar; a esse motor imóvel, os medievais, a exemplo de Tomás de Aquino, definiram como Deus.

Nessa perspectiva, a América Latina é retratada, pelos pensadores europeus/modernos, como uma civilização em potência, algo embrionário, ainda não pronto. A Europa, ao contrário, se autodefine como ato puro, centro iluminador e criador à sua imagem e semelhança, responsável por transmitir a civilização aos demais povos do mundo.

A América, nesse entendimento, seria uma civilização que ainda não se completou em ato, pura potência de ser, mas jamais se tornará igual à Europa, pois esta, nessa imagem, seria mais do que o ato; seria o ato puro, o que possibilita o *dever* (movimento/mudança), a realização teleológica da civilização. A Europa, portanto, seria uma espécie de entidade civilizatória divina, da qual a América deve buscar a mera semelhança. Em outros termos, não se considera a existência da civilização latino-americana porque esta seria mera potência de ser: “De fato, entre as coisas que não são, algumas são em potência, mas não existem de fato, justamente porque não são em ato.” (Aristóteles, 2002, p. 405).

FUNDAMENTAÇÃO teórica

Nesta seção, buscamos desvelar os mecanismos que sustentam o mito da modernidade, a partir, principalmente, das contribuições de Dussel (1993), Grosfoguel (2007) e das críticas de Levinás (1980) à modernidade e à filosofia ocidental, compreendendo o mito da modernidade como uma narrativa que considera a Europa como detentora de superioridade natural, desenvolvida, moderna, emancipada, o ser iluminador. Nesse viés, a “outra” cultura é definida como:

[...] inferior, rude, bárbara, sempre sujeito de uma “imaturidade” culpável, para utilizar de uma imagem Kantiana. De maneira que a dominação (guerra/violência) que é exercida sobre o Outro é na realidade, emancipação, “bem” do bárbaro que se civiliza [...]” (Dussel, 1993, p. 75).

Esse mito consiste em declarar o inocente, o Outro, como culpado de sua própria vitimação. (Dussel, 1993). O raciocínio se realiza da seguinte maneira: é bom o domínio da Europa. A destruição realizada, na verdade, é um direito natural do europeu que, sendo superior, deve levar as luzes da civilização àquele povo rude e sem educação, incivilizado. Eis a ideia de emancipação civilizatória.

Essa ideia está alicerçada na práxis do eu *conquistador*, precedendo o eu *penso* cartesiano. O que se resume na afirmação: “Eu conquisto, logo sou”. Sobre a crítica dusseliana ao pensamento cartesiano, Grosfoguel (2007) nos explica que:

Lo que Enrique Dussel nos dice con esto es que la condición de posibilidad política, económica, cultural y social para que un sujeto asuma la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios, es el sujeto cuya localización geopolítica está determinada por su existencia como colonizador/conquistador, es decir, como Ser imperial. De

manera que el mito dualista y solipsista de un sujeto auto-generado, sin localización espacio-temporal en las relaciones de poder mundial, inaugura el mito epistemológico de la modernidad eurocentrada de un sujeto autogenerado que tiene acceso a la verdad universal, más allá del espacio y el tiempo, por medio de un monólogo, es decir, a través de una sordera ante el mundo y borrando el rostro del sujeto de enunciación, es decir, a través de una ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía de poder mundial. (GROSFOGUEL, 2007, p. 64)

Grosfoguel (2007) salienta que a “arrogância” do projeto cartesiano, de pensar um sujeito isolado da realidade, o qual concebe o real a partir de si, um sujeito que acessa a verdade universal – pretensamente apartado da situação geopolítica, social, temporal – revela a pretensão do conquistador. Demonstra também sua condição geopolítica. O mito do sujeito universal, que produz a verdade independente das condições sociais, econômicas e políticas, constitui uma parte do mito da modernidade europeia. Esta seria desenvolvida em si e por si, com ausência de influências externas. Revela também uma prática filosófica que pensa ser possível conceber o sujeito independente das suas características de gênero, raça, classe, língua e território. O sujeito epistemológico seria um sujeito sem rosto e indeterminado. Para ilustrar, podemos pensar na imagem de um polvo: os mitos são seus tentáculos. A neutralidade epistêmica é um deles, que começa a ser questionada, contudo, ainda se mostra basilar para o pensamento científico ocidental, e se constitui como um paradigma. Kuhn (2013) explica que o paradigma é um modelo pensado e praticado pela comunidade científica e repetido pelos aprendizes da ciência.

O paradigma se modifica na medida em que várias crises se estabelecem na chamada ciência normal. Mas isso não acontece de maneira pacífica, pois o modelo tenta resolver a crise estabelecida, e a mudança da ciência normal, que dá lugar a um novo paradigma, somente ocorre após disputas. Kuhn (2013) postula que o paradigma existente busca resolver as crises estabelecidas. Não há interesse em modificar o paradigma, este torna-se hegemônico, e os praticantes da ciência são conservadores em relação a ele, daí que a mudança de paradigma é sempre uma revolução. O pensador explica-nos:

Até os últimos estágios da educação de um cientista, os manuais substituem sistematicamente a leitura científica da qual derivam. Dada a confiança em seus paradigmas, o que torna essa técnica educacional possível, poucos cientistas gostariam de modificá-la. Por que deveria o estudante de física ler, por exemplo, as obras de Newton, Faraday, Einstein, Schrödinger, se tudo que ele necessita saber

acerca desses trabalhos está recapitulado de uma forma mais breve, mais precisa e mais sistemática em diversos manuais atualizados?

Sem querer defender os excessos a que levou esse tipo de educação em determinadas ocasiões, não se pode deixar de reconhecer que, em geral ele foi imensamente eficaz. Trata-se certamente de uma educação rígida e estreita, provavelmente mais do que qualquer outra, com a possível exceção da teologia ortodoxa. Mas para o trabalho científico normal para a resolução de quebra-cabeças a partir de uma tradição definida pelos manuais, o cientista está equipado de forma quase perfeita. (...) Quando tais crises surgem o cientista não está bem entendido, tão bem-preparado. (Kuhn, 2013, p. 179).

Nesse sentido, o paradigma/mito da neutralidade científica costuma ser defendido pelos praticantes da ciência, os quais seguem os manuais sem refletir muito sobre eles. Assim como este, estão os mitos da superioridade intelectual europeia; da democracia racial brasileira; do índio incivilizado e da modernidade, que rotula de atrasados os povos que não se encaixam na definição de “modernos”. Tais mitos servem para dominar e foram criados pelo pensamento moderno, seja de maneira implícita, como na teoria de Descartes, ou explícita, como nas palavras de Hegel, ao falar sobre a inferioridade dos africanos e sobre a África como “algo isolado e sem história. (Dussel, 1993).

311

Esse mito da modernidade é responsável pela percepção do Outro como objeto: inicialmente a partir da desvalorização de sua cultura e, posteriormente, de sua humanidade. O diferente foi negado definido como selvagem, irracional e obscuro: “Os índios veem negados seus deuses, sua própria civilização, seu mundo. Seus deuses em nome de um deus estrangeiro e de uma razão moderna que deu aos conquistadores a legitimidade para conquistar.” (Dussel, 1993). Essa “legitimidade” é a justificativa da conquista, baseada no espelhamento, que vê o outro a partir do “si-mesmo”. Só se busca dominar aquele ou aquela ao/à qual se vê como objeto. É a negação do ser do Outro, o qual tem que se adequar à totalidade imposta.

A crítica dusseliana possui uma incontestável influência de Lévinas. Emmanuel Lévinas foi um filósofo lituano judeu que vivenciou e “sofreu na carne” os acontecimentos do Século XX (Santos, 2016). Conheceu o stalinismo e a degradação do sonho revolucionário, foi oficial do exército francês na Segunda Guerra e teve, segundo Santos (2016), familiares mortos em campos de concentração, tendo sido, ele mesmo, preso pelo regime nazista em um campo de

refugiados. A história de sua vida marcará sua preocupação em desenvolver um pensamento filosófico alicerçado na alteridade.

Para tanto, Lévinas realiza uma crítica à tradição filosófica ocidental que se sustenta no pensamento a respeito do “Mesmo”, traduzido na teoria do ser em Parmênides, na noção de quididade (essência) da escolástica, e no “eu” cartesiano; conceitos estes que dizem respeito à fixação ocidental na identidade, no retorno ao “si mesmo”. Lévinas (1980) constrói uma fenomenologia de abertura ao Outro, não buscando convertê-lo a si, mas considerando-o em sua exterioridade, como “absolutamente outro”. Segundo Lévinas (1980), o rosto, enquanto revelação do Outro, é insurgência contra o domínio do Mesmo. Essa fenomenologia do rosto quebra com a centralidade do sujeito moderno.

Nessa perspectiva, Lévinas (1980) distingue as ideias de totalidade e infinito. A totalidade está na seara do “Mesmo”, tem natureza identitária-tautológica, pois busca abarcar todas as realidades a partir de um sistema pré-estabelecido e universalista. O infinito, ao contrário, se realiza na relação com o Outro, numa total exterioridade e separação deste em relação ao Eu. Lévinas (1980) utiliza a expressão “absolutamente outro” para traduzir essa relação.

O infinito se constitui na transcendência, está além da totalidade. Dessa maneira, essa fenomenologia Levinasiana contraria a perspectiva ontológica e funda uma ética da alteridade, na qual uma verdadeira relação ocorre na abertura metafísica para com o Outro, compreendendo-o como além de mim mesmo, ultrapassando qualquer definição que possa reduzir a alteridade ao “si mesmo”. Do contrário, não há relação, haverá representação, domínio. A relação ocorre a partir da “ruptura da totalidade”. Lévinas (1980, p. 27). Nesse sentido, o Eu não pode ter a pretensão de conhecer o Outro. Uma verdadeira relação ética baseia-se no entendimento de que o Outro é irredutível ao Eu. O Outro não pode ser assimilado. Há uma separação infundável, inexorável, infinita. Daí que a relação se consuma como um total abertura para aprender com o Outro, abertura e, sobretudo, responsabilidade.

A relação com o Outro possui um viés pedagógico, mas este aprendizado não se assemelha à maiêutica socrática, na qual o aprendiz já está potencialmente de posse do próprio saber, que será tão somente trazido à luz. A relação com o Outro exige destituição do sentimento de posse. Segundo Lévinas (1980, p. 153):

A sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina. O ensino não é uma espécie de um gênero chamado dominação, uma hegemonia que se joga

no seio de uma totalidade, mas a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade.

A tentativa de dominar, aprisionar, e por fim, matar o Outro, é a negação da alteridade. Significa a destituição da relação por um egocentrismo que se fecha ao infinito e aprisiona-se no Mesmo. Essa tentativa de domínio é própria do pensamento ontológico ocidental. Seguindo o pensamento Levinasiano, afirmamos que a ética é a filosofia primeira, é abertura à exterioridade e recusa ao estabelecimento de limites e domínio. Dessa maneira, “se é assim, caberia reconhecer que a ética cumpre a vocação ‘ontológica’ antes que a própria ontologia, já que sua perspectiva estaria melhor ajustada a corresponder ao ser do outro”. (Santos, 2016, p. 12).

Essa fenomenologia do rosto – compreendendo-o enquanto a forma como o Outro se apresenta a partir de si – ultrapassa a ideia do Outro em mim, pois o rosto é exterioridade, expressão que exige a saída da interioridade pelo Eu. Esse descentramento do “Si mesmo” leva a reconhecer também um rosto que interpela e exige ser percebido. Nesse diapasão, são valorosas as palavras de Santos (2016, p. 13):

Na perspectiva aqui considerada, ética já não diz mera ação em conformidade com normas socialmente legitimadas ou princípios e valores da consciência, mas relação de responsabilidade para com outrem ou não-indiferença pela sua diferença. Acontecimento relacional, a ética transborda o acordo com a norma ou a solitária coerência do sujeito com a voz de sua consciência: é descentramento de si mesmo, exposição à exterioridade de outrem, resposta a sua palavra e despertar para o sentido do humano, implicando o “trauma” de uma dessubjetivação que leva o sujeito a reconstituir-se a partir do outro. Ética é êxodo sem retorno.

Necessário grifar a frase **“ética é êxodo sem retorno”** (Santos, 2016). Acreditamos que ela traduz, de maneira precisa, a relação de infinitude que se consoma na relação com o Outro, na exigência do descentramento do sujeito, significando uma abertura ao próprio infinito. Uma viagem que exige a destituição da vontade de posse e do desejo de receber, o que representa uma subversão da concepção capitalista em que todos são transformados em mercadoria ou descartados, se considerados sem valor.

Nesse contexto, a relação aporófoba é uma ação antiética incapaz de perceber o infinito que se revela no Outro, vilipendiando-o, maltratando-o e, em situações-limite, assassinando-o por não se enquadrar na categoria de ser estabelecida por uma sociedade do descartável. O oprimido “sofre na carne” e na

alma sua redução à categoria de objeto. Em contraposição, quando a ética se torna verdadeira morada, há uma abertura ao infinito que resulta em verdadeira *metanoia*, por meio da compreensão do infinito em oposição à totalidade totalitária do Mesmo. Contudo, a história nos mostra que a modernidade ocidental se estabelece recusando-se a essa abertura, fixando-se como centro.

Em suas discussões sobre o conceito de orientalismo e colonização, Said (1990) narra um fato que ilustra bem essa centralidade do sujeito, explicando que, em 1910, havia questionamentos sobre a presença britânica no Egito, o que fez Arthur James Balfour, político britânico, realizar um discurso na Câmara dos Comuns justificando tal presença. Em sua fala, Balfour se refere ao benefício do domínio britânico sobre o Egito, defendendo que a colonização é um bem para os países colonizados, pois esses, não possuiriam disposições para o autogoverno, qualidade que seria própria das nações ocidentais. (Said, 1990, p. 42). Ponderando o seguinte:

‘Acho que é uma boa coisa. Acho que a experiência demonstra que sob esse governo elas têm um governo muito melhor do que qualquer outro que tenham tido em toda a história, o que é um benefício não só para elas, como sem dúvida para o conjunto do ocidente civilizado. [...] Estamos no Egito não apenas pelo bem do Egito, apesar de estarmos lá para o bem deles; estamos lá também para o bem da Europa em geral.’ (Said, 1990, p. 43)

É um discurso estreito e hipócrita que se nega a tomar distância do seu próprio eixo, centra-se na conquista, busca o autoconvencimento do heroísmo de suas ações, foca simplesmente em manter a conquista. A conquista é um processo militar violento que absorve o Outro, sujeitando-o, alienando-o, tratando-o como coisa (DUSSEL 1993), até que este acredite que se é realmente uma coisa. No entanto, se o sujeito não se deixa coisificar, resiste, ousa optar por se rebelar e se insurgir, sofre suplícios de todo o tipo. Caso não se dobre, se ainda assim continua a gritar, é silenciado com o assassinato. Infelizmente, não é simplesmente um dado histórico, são fatos corriqueiros caracterizados pela colonialidade que assola o mundo periférico.

METODOLOGIA

No encalço para elucidar as malhas que fundamentam a colonialidade que oprime o povo latino-americano, optamos por, além de enveredar pela história da

colonização, possibilitar a reflexão sobre as ideias filosóficas que fundamentam a modernidade. Esses processos se realizaram e se realizam pedagogicamente, por uma estrutura cruel, fundamentada na pedagogia do mascaramento, que é uma “pedagogia bancária” (Freire, 1987) e alienadora; concebe o diferente como um receptáculo vazio, isto é, um objeto a ser preenchido, um nada de ser. A pedagogia do mascaramento é própria da modernidade, que, enquanto totalizadora e, portanto, totalitária, tenta mascarar como legítima sua violência. Em contraposição, utilizamos de sua antítese, uma pedagogia desmascaradora, que busca desmitificar a modernidade, desvelar seus mecanismos de opressão. Uma metodologia de desvelamento, fundamentada na reflexão histórico-filosófica, demonstrando os constructos ideológicos da pedagogia do mascaramento utilizada pelo pensamento moderno que erigiu a modernidade em mito totalitário.

A pedagogia do mascaramento, colonizadora e racista, trouxe consigo a violência, a alienação e o genocídio. É nesse sentido que, ao tratar da colonização no Brasil, Ribeiro (2015) afirma que nessas terras, o genocídio ocorre, a princípio, de forma biológica, por meio das doenças trazidas pelos europeus e, posteriormente, de forma bélica, a partir dos conflitos armados estabelecidos. Dessa forma, Ribeiro (2015) discorre afirmando:

A branquitude trazia da cárie dental à bexiga, à coqueluche, à tuberculose, ao sarampo. Desencadeia-se, ali, desde a primeira hora, uma guerra biológica implacável. De um lado, povos peneirados, nos séculos e milênios, por pestes a que sobreviveram e para as quais desenvolveram resistência. Do outro lado povos indenes, indefesos, que começavam a morrer aos magotes. Assim que a civilização se impõe, primeiro como uma epidemia de pestes mortais. Depois, pela dizimação através de guerras de extermínio e da escravização. Entretanto, esses eram tão só os passos iniciais de uma escalada do calvário das dores inenarráveis do extermínio genocida e etnocida. (RIBEIRO, 2015, p. 37)

Ribeiro (2015) desvela como, desde o início, o “processo civilizatório” veio acompanhado do assassinato. A colonização mostrou como o apagamento da dimensão do infinito, que se dá na relação metafísica com o Outro, o reduz a mero objeto, por limitá-lo à totalidade imposta por meio do olhar e da opressão pretensiosa do Eu conquistador.

DISCUSSÃO

A possibilidade de percepção do Outro foi encoberta pela pretensão eurocêntrica que tinha fome: fome de ouro, prata, especiarias e outras mercadorias que poderiam alimentar o deus nascente: o sistema capitalista que dava seus primeiros passos, agarrando-se no novo mundo “descoberto”. As descrições de Las Casas (2008) sobre a sede de ouro e prata dos espanhóis são, no mínimo, revoltantes, as matanças, estupros e crueldades revelam um descaso impressionante em relação à vida humana. Logo foi percebido pelos nativos a que deus os europeus estavam servindo.

O cacique Harthuey, que fugiu das atrocidades espanholas, da Ilha de São Domingos para a Ilha de Cuba, alertou aos nativos de Cuba sobre o perigo que os europeus representavam e sobre porque eles perseguem, lutam e matam. Seu alerta diz: “[...] porque têm um Deus que adoram; e, olhando junto de si um cofre cheio de ouro e de jóias, lhes disse: Eis aqui o Deus dos espanhóis [...]” (Las Casas, 2008, p. 40).

Nesse contexto, Las Casas (2008) descreve o quanto a desconsideração do Outro, em prol da ideia de civilização, significou a usurpação, destruição e morte. A total banalização da vida. Houve, por parte dos europeus, a incapacidade de perceber o Outro em sua legitimidade, como ser humano, ou seja, como alguém que não pode ser maltratado, torturado nem muito menos assassinado, por não ser um objeto do mundo que o “Eu” teria o direito de dispor como bem quer, mas por ser uma existência alheia e totalmente separada do “Eu”.

Ao invés disso, sua alteridade foi menosprezada cruelmente. Las Casas (2008) descreve várias cenas de horror e violência. Selecionamos algumas para que se tenha uma ideia de como a América foi banhada com sangue por uma gente que chegou nessas terras com fome de riqueza; uma fome tamanha que, tal como uma chuva de gafanhotos, invadiu destruindo e corroendo tudo que estava ao seu redor.

Os espanhóis com seus cavalos, suas espadas e lanças começaram a praticar crueldades estranhas; entravam nas vilas, burgos, e aldeias, não poupando nem as crianças nem os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil. Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria melhor as entranhas de um homem de um só golpe. Arrancavam os filhos dos seios da mãe e lhes esfregavam a cabeça contra os rochedos (...). Outros, a quem quiseram

deixar vivos, cortaram-lhe as duas mãos; diziam: ide com essas cartas levar notícias aos que fugiram para as montanhas. (Las Casas, 2008, p. 31)

Essas cenas de horror descritas são apenas trechos de vários outros relatos. São descrições escolhidas pelo autor, dentre várias atrocidades que presenciou. Dussel (1993) considera, como primeiro holocausto da história, toda a crueldade realizada contra os povos indígenas; o segundo holocausto teria sido o perpetrado contra os africanos retirados de sua terra e escravizados pelos europeus, trazidos para viver e morrer nos engenhos, ou pelas mãos de senhores cruéis. Geralmente ficamos chocados com o nazismo, que realmente foi uma atrocidade inexplicável, que deve ser lembrada e compreendida para que nunca mais ocorra, contudo, os holocaustos ocorridos na América foram, por vezes, ainda mais cruéis; tal como no nazismo, milhões de seres humanos foram assassinados friamente, por isso é necessário dar luz a essa história.

Diante do que foi dito, é inevitável a questão: como é possível que tamanhas barbaridades, como a violência colonizadora, ocorram? Na seara de Lévinas, Dussel (1977) nos possibilita pistas para a compreensão de tamanha objetificação do humano, encaminhando-nos a uma reflexão sobre a proximidade. Ele denomina “proximidade metafísica” a que se realiza diante do rosto do oprimido, do pobre, daquele que, exterior a todo sistema, clama por justiça, provoca a liberdade, invoca responsabilidade.

Essa proximidade jamais pode ser posse e/ou desejo de aprisionar o Outro. Alves (1999) conta uma linda história sobre uma menina e um pássaro encantado; acreditamos que esse conto sirva como um bom exemplo sobre proximidade que ultrapassa a posse: Ele narra que uma menina tinha um pássaro como o seu melhor amigo, um pássaro diferente de todos os demais, era um pássaro encantado. Os outros pássaros, que eram comuns, se a porta da gaiola estivesse aberta, voavam e não voltavam mais, mas este, ao contrário, voava livre e sempre retornava quando sentia saudades. Segundo Alves (1999), retornava sempre cada vez mais lindo, e cantando lindas canções, vinha de lugares diferentes e, de cada lugar que retornava, estava com uma nova aparência.

Quando o pássaro partia, a menina sempre ficava tristonha e o pássaro confessava que também sentia saudade. Um dia, a menina teve uma ideia: “comprou uma linda gaiola, de prata, própria para um pássaro que se ama muito” (Alves, 1999, p. 18). Quando o pássaro retornou, a menina o prendeu para que ele nunca mais a abandonasse. As penas do pássaro foram ficando feias, ele não tinha

mais histórias a contar dos longínquos lugares. Suas plumas caíram, por fim, veio o silêncio, e ele deixou de cantar. A menina também se entristeceu, aquele não era mais o pássaro que ela amava.

Passaram-se vários dias, e o pássaro estava cada vez mais triste. Até que um dia a menina não suportou tamanha tristeza e resolveu libertá-lo, e ele disse: “obrigado, menina. É, eu tenho de partir. É preciso partir para que a saudade chegue e eu tenha vontade de voltar.” E partiu mais uma vez para terras longínquas, retornando cada vez mais belo, cantando lindamente, e a menina também sempre aguardava feliz e linda pelo seu amado pássaro encantado.

Dussel (1977, p. 27) diz que a proximidade “deixa sempre lugar à distância”. A menina, ao buscar aprisionar o pássaro, buscava retê-lo a si e, ao fazê-lo, destruía o que garantia a beleza da própria relação, pois somente era uma verdadeira relação porque havia a garantia do respeito à exterioridade. Nas palavras de Dussel (1977, p. 27):

A criança é deixada em seu berço; o amado deve partir para seu trabalho; o mestre e o discípulo devem afastar-se para preparar na vida seu discurso futuro; os membros da cidade abandonam a assembleia para reintegrar-se nos trabalhos da economia política; o próprio culto deixa lugar ao serviço... O rodeio da distância torna possível a proximidade futura.

318

Nesse sentido, a totalidade não respeita a distância que possibilita a própria proximidade. Na verdade, a totalidade ontológica destrói qualquer relação de proximidade, pois somente pode haver próximo na medida em que há o Outro, separado de mim, e esse Outro não pode ser próximo quando se torna eu. Também não há diálogo na posse e/ou na “proximidade” forçada que já não é proximidade, tampouco diálogo, mas domínio e prisão. A destruição do Outro inicia antes mesmo de ser física, inicia a partir do encobertamento do seu rosto, da sua humanidade.

A categoria de humanidade, na perspectiva do colonizador, é profundamente aporófoba, pois aqueles que não se enquadram, que não cabem na caixinha de características fundamentais dessa pretensa humanidade são necessariamente excluídos. A ânsia capitalista transforma tudo em mercadoria, e vê todas as coisas como objetos a serviço desse sistema-mundo (capitalista, patriarcal, moderno, eurocêntrico) que a tudo devora, em prol de uma ideia de humanidade separada da natureza, a qual seria mais um objeto a ser dominado. Os povos nativos da América viviam ligados à natureza, isto é, se percebiam como parte da natureza, e,

por compreenderem a importância dessa ligação, foram considerados primitivos, incivilizados, selvagens e bárbaros. Krenak (2019, p. 8) comenta sobre a estreiteza dessa ideia de humanidade: “a ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida.” Eis o eurocentrismo dos modernos!

EUROCENTRISMO e patriarcalismo

A soberba eurocêntrica e patriarcal, enfatizada por Krenak (2019), ancora-se na crença de que o ser humano é um ser totalmente apartado do mundo natural, a natureza seria meramente um objeto passivo a ser desvendado. Eurocêntrica, na medida em que a Europa é o ideal central, que deseja tornar a todos os outros mundos espelhos de si mesma e de sua ideia de civilização. Patriarcal, por ser uma posição violenta, machista, autoritária e heteronormativa, centrada na apropriação, na competição e no domínio. Lembremo-nos que os agentes da colonização foram homens, que empreenderam uma guerra contra tradições culturais que subvertiam a visão de mundo ocidental. As tradições culturais de vários povos possuem a mãe como geradora da vida, e nem sempre o patriarcalismo foi preponderante.

319

Todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia. Uma deusa perfeita e infundável, fluxo de graça, beleza e fartura. Veja-se a imagem grega da deusa da prosperidade, que tem uma cornucópia que fica o tempo todo jorrando riqueza sobre o mundo... Noutras tradições, na China e na Índia, nas Américas, em todas as culturas mais antigas, a referência é de uma provedora maternal. Não tem nada a ver com a imagem masculina ou do pai. Todas as vezes que a imagem do pai rompe nessa paisagem é sempre para depredar, detonar e dominar. (Krenak, 2019, p. 30)

O biólogo chileno Humberto Maturana⁴, em diálogo com a psicóloga alemã Verden-zoller (2021), a partir de pesquisas arqueológicas, biológicas, e no âmbito

⁴ Humberto Maturana é biólogo, nascido no Chile, um dos criadores da teoria da Autopoiese junto com o também biólogo chileno Francisco Varela. Para Maturana nosso conhecimento do mundo, ou mundos, se baseia no que a estrutura biológica nos permite, pois somos nós que estabelecemos relações e não há uma preexistência às nossas relações situando-se aqui a famosa frase de Maturana: “A mente não está na cabeça, mas em nossas relações”, ou seja, em nossas interações. (Magro e Pereira, 2002).

da cultura, corrobora as palavras de Krenak (2019); eles diferenciam a cultura patriarcal da cultura matrística. Maturana e Verden-zoller (2021, p. 33) definem cultura como “uma rede fechada de conversações que constitui e define uma maneira de convivência humana como uma rede de coordenações de emoções e ações”. Dito de outra forma, a cultura seria um entrelaçar de “coordenações de ações e emoções” (Maturana e Verden-zoller, 2021), conservada por um grupo de pessoas, e se modifica quando esta mesma rede de conversações - caracterizada como práticas do cotidiano de coordenações de ações e emoções – se modifica. Quando os membros de uma comunidade específica modificam sua maneira de viver, havendo uma modificação no emocionar desses membros, alterando os diversos âmbitos da vida.

Nesse sentido, houve uma mudança no emocionar matrístico, considerado a forma cultural primeva do mundo ocidental, e gênese de várias outras culturas. A cultura matrística se caracterizava pela harmonia e cooperação, em que todos os âmbitos da vida eram plenos de sacralidade, numa existência de compreensão e harmonia com a natureza, reconhecendo e respeitando o Outro, uma cultura permeada pelo amor. Maturana e Verden-Zöller (2021, p. 48) salientam:

Viver dessa maneira requer uma abertura emocional para a legitimidade da multidimensionalidade da existência que só pode ser proporcionada pela biologia do amor. A vida matrística europeia pré-patriarcal estava centrada no amor, como a própria origem da humanidade, e nela a agressão e a competição eram fenômenos ocasionais, não modos cotidianos da vida.

Essa forma de vida se caracterizava pelo respeito mútuo, uma rede harmônica de relações. Maturana e Verden-Zöller (2021) teorizam que, entre os povos paleolíticos – que eram originalmente matrísticos –, alguns se tornaram sedentários, coletores e agricultores, outros migraram seguindo manadas de animais silvestres, mas eles não eram pastores, pois não havia uma relação de propriedade em relação a estes animais. Dessa maneira, não restringiam o acesso às manadas a animais como os lobos, por exemplo, ainda que, em alguns momentos ocasionais, os lobos fossem afugentados para buscar alimentos em um local mais distante. Os autores sugerem que esses grupos humanos se modificam quando começam a considerar a manada como sua posse, dando origem aos pastores. Em suas palavras:

Quando os membros de uma comunidade humana, que vivem seguindo alguma manada específica de animais migratórios, começam a restringir o acesso a eles de outros comensais naturais, como os lobos. E, além disso, que o fazem não apenas

como modo ocasional, mas sim como prática cotidiana que se mantém de maneira transgeracional, por meio da aprendizagem corrente e espontânea das crianças nessa comunidade (Maturana e Verden-Zölller, 2021, p. 53).

A partir desse momento, começa a haver mudança no emocionar desses sujeitos, considerando a manada como sua posse, e restringindo o acesso a ela a outros animais. Ao tratar a manada como sua posse, isto abrirá espaço para organizações societais baseadas na propriedade e, com essa ideia de propriedade e apropriação, se inicia toda uma modificação cultural que, pouco a pouco, possibilitará que a cultura patriarcal tome grande espaço na vida cotidiana e se torne hegemônica, sobrevivendo hoje em dia somente resquícios da cultura matrística. Os autores argumentam que, com o surgimento do emocionar de apropriação, outras especificidades culturais que caracterizam a cultura patriarcal surgiram. Segundo Maturana e Verden-Zölller (2021):

Estas a levaram a incluir, juntamente com o emocionar da apropriação, outras emoções, como a inimizade; a valorização da procriação, bem como a associação da sexualidade das mulheres a esta; o controle da sexualidade das mulheres como procriadoras pelo patriarca e o controle da sexualidade do homem pela mulher como propriedade; a valorização das hierarquias e a obediência como características intrínsecas da rede de conversações que constituiu o modo pastoral da vida (p. 56)

321

Esse modo pastoral possibilitou o surgimento no coração humano da ideia de posse. É possível realizar uma analogia com o que Rousseau (1999) escreve sobre a “Origem da Desigualdade entre os homens”. Ele constata que o primeiro homem que cercou um pedaço de terra e afirmou que era dele, encontrando pessoas suficientemente tolas para lhe dar crédito, foi o fundador da sociedade civil, e, por sua vez, da desigualdade; e continua: “Quantos crimes, guerras, assassinios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: ‘Evitai esse impostor’”. (Rousseau, 1999 p. 203). Mas todos se calam, e o silêncio demonstra que a ideia de apropriação, de posse, de propriedade já estava plantada, a cultura já estava contaminada pelo patriarcalismo.

A cultura patriarcal, característica do mundo ocidental, se baseia na apropriação, na hierarquia, dominação, guerra e controle. Nesta, homens e mulheres são patriarcais, contudo, as mulheres ainda mantêm em si os resquícios do mundo matrístico. O homem se vê como possuidor da mãe e da criança, “uma autoridade que negava o amor ao mesmo tempo que o exigia. Um ser próximo e distante.” (Maturana e Verden Zölller, 2021, p. 78). Ainda que na infância a

relação matrística seja mais presente, baseada no mútuo respeito na relação mãe e filhos, e na preocupação com o bem-estar e apoio recíprocos; logo que dá os primeiros passos para adentrar no mundo adulto, a criança é lançada num ambiente hostil, no qual os meninos vivem exigências de negação à aceitação do Outro, e as “meninas vivem uma vida que as pressiona continuamente para que mergulhem na submissão, que nega o autorrespeito e a dignidade pessoal que adquiriram na infância.” (Maturana e Verden Zöller, 2021, p. 83).

A cultura patriarcal é uma cultura de objetificação do Outro. A princípio, se nega a condição de sujeito à mulher, que se torna assujeitada do homem e, posteriormente, vai adquirindo outros matizes de exclusão. O homem se considera como superior à natureza, e esta, assim como as mulheres, deveria ser dominada a serviço de uma razão instrumental. Desenvolve-se, então, a filosofia ocidental, e surge a ciência como campos de saber que justificam a ânsia patriarcal de domínio e guerra. A cultura da guerra é extremamente patriarcal, busca se apropriar, dominar e submeter o Outro, e, se não consegue fazê-lo curvar-se a si, o Outro é destruído.

A partir dessa linha de reflexão, podemos afirmar que o processo de colonização é, antes de qualquer coisa, patriarcal, realiza-se por meio da ideia de força, uma visão falocêntrica de poder. Dessa maneira, essa cultura busca se impor pelo domínio, não há diálogo pois não há espaço para harmonia ou compreensão, a lógica do patriarcalismo, como vimos, é a guerra e a apropriação. O que, infelizmente, explica as várias formas de violência contra a mulher. Se as mulheres brancas sofrem por serem mulheres, as negras, indígenas, estão ainda em maior vulnerabilidade, e historicamente são violentadas desde os primórdios da colonização. Segundo Fraga (2023), em nosso país uma mulher é vítima de violência a cada quatro horas.

O patriarcalismo, responsável pelo feminicídio, entra em choque com o resgate de valores matrísticos de respeito e consideração pelo Outro. O patriarcalismo não conhece o amor, pois não é capaz de ir ao encontro do Outro, ao contrário, deseja subjugar-lo ou destruí-lo. Fromm (1981) denomina a relação patriarcal como uma forma de relação simbiótica sádica, que seria um impulso para absorver os outros, buscando exercer completo domínio sobre outras pessoas. Nessa relação, “[...] A pessoa dominada é percebida e tratada como uma coisa a ser usada e explorada, não como um ser humano que seja um em si mesmo”. (Fromm, 1981, p. 99). Contrariamente, valores matrísticos são valores de

cumplicidade, contrários ao desejo de superioridade; são valores que anunciam uma antiga e, ao mesmo tempo, renovada prática educativa voltada para o amor. Não um amor idealizado, romântico, ou o desejo de posse que, para alguns, pode ser confundido com amor. O que denominamos como amor é uma relação de alteridade autêntica e de respeito. Nas palavras de Fromm (1981, p. 100):

O amor é uma forma produtiva de relacionamento com outros e consigo mesmo. Ele subentende responsabilidade, desvelo, respeito e conhecimento, e o desejo de ver a outra pessoa crescer e desenvolver-se. É a expressão de intimidade entre dois seres humanos com a condição de ficar preservada a integridade de cada um.

Oposta a essa relação amorosa de aceitação do Outro, a lógica da sociedade patriarcal está fundamentada sobre o egoísmo ontológico do Si mesmo, o egoísmo da filosofia do espelho. A manobra se faz designando o Outro como inimigo a partir de determinados discursos: o indígena é selvagem, preguiçoso; a mulher é maliciosa, frágil, mas perigosa; o negro é sujo e violento; o cigano é ladrão; o pobre é parasita; o imigrante é usurpador de empregos. Tais discursos, enunciados historicamente, contribuem para ódio e desprezo.

Os crimes de ódio são antecidos pelos discursos de ódio. Cortina (2017), ao tratar dessa questão, pondera que o discurso de ódio, ainda que se dirija a um indivíduo particular, não ocorre porque este indivíduo tenha causado algum mal ao agressor, mas porque possui alguma característica que o inclui em um determinado grupo que é objeto de repulsão e desprezo pelos agressores. Por possuir uma raça diferente (racismo); etnia (xenofobia); outro sexo (misoginia); outra tendência sexual (homofobia) ou por ser de um estrato social vulnerável (aporofobia). São considerados inimigos, sub-humanidade, desconsiderados em sua exterioridade, e, como se considera que lhes falta humanidade, somente lhes resta a condição de objetos. Dussel (1977) enfatiza essa questão:

Para matar, previamente, é preciso destruir o outro em sua exterioridade sagrada, reduzi-lo a um “inimigo”. Da mesma forma, em tempos de paz (para os dominadores) e de coexistência pacífica (para melhor explorar a periferia), o outro é degradado de sua dignidade de pessoa e é constituído como mão-de-obra, instrumento de produção, robô ultra aperfeiçoado: coisa útil. (...) (Dussel, 1977, p. 60)

Ao ser transformado em coisa, objeto, tudo o mais é possível e passível de ser feito ao indivíduo. Dussel (1977) continua:

[...] tudo é possível, desde fazer sabão com os corpos martirizados ou domesticar grandes cachorros para que violem mulheres como tortura (o primeiro se viu na Alemanha e o segundo pode ver-se no Chile de 1976). (Dussel, 1977, p. 60).

Sob essa ótica, Walsh (2017, p. 3) trata da importância de bradar: contra esse sistema de “guerra-morte que objetifica o humano, é necessário gritar, se insurgir!”. Nesse entremeio, a educação tem um papel importante de desmascarar as contradições da cultura de ódio e violência que rege os processos de colonialidade e apontar gretas, rachaduras no sistema aporóforo e patriarcal.

Os valores matrísticos ainda presentes, considerados por muitos como utópicos, sonhadores, são algumas dessas fendas: a própria democracia, vista por Maturana como um sistema que, apesar de ter sido erigido na cultura patriarcal, inspira-se na ideia de respeito ao Outro como igual, seria mais uma dessas rachaduras no sistema; os vários movimentos sociais; as organizações de mulheres; os movimentos camponeses; o grito das favelas; os movimentos negros; o movimento LGBTQIA+, abrem novas sendas e semeiam: “a esperança de transformar o sistema capitalista/moderno/colonial/heteropatriarcal em seu conjunto e totalidade e de crer que outro mundo a nível global realmente é possível.” (Walsh 2017, p. 3)

324

CONSIDERAÇÕES finais

A aproximação desta utopia, enquanto possibilidade, só pode se realizar a partir de uma sinergia entre educação e política no comprometimento com a justiça social. E, este comprometimento, só poderá advir de uma mudança de perspectiva afetiva, epistemológica, e, sobretudo, ética na relação de alteridade.

A consciência ética suplanta a consciência moral, pois a consciência moral segue as normas do sistema, e nem tudo que é moralmente aceito, necessariamente, é ético. A ética se fundamenta no humano, e não em leis universais; a ética é o respeito pelo Outro e por sua liberdade (Dussel, 1977). Daí que o processo educativo é, antes de qualquer coisa, um processo ético de escuta: não sou eu que determino do que o Outro necessita, tenho que escutá-lo, “tem que escutar tudo, porque nada sabe do outro como outro”. (Dussel, 1977, p. 65).

Nesse ínterim, a ética, como filosofia primeira, se trará da subversão dos processos de colonização e colonialidade. A aporofobia se realiza no desrespeito à

dignidade da pessoa humana, pelo não reconhecimento do Outro em sua alteridade. Cortina (2017) defende que o reconhecimento da dignidade mútua é a chave para uma ética da razão cordial, e o caminho para superar as discriminações humanas. Superar a aporofobia latente na América Latina, e no Brasil, enquanto país latino-americano, significa pensar na possibilidade um modelo de civilização, alicerçado na solidariedade na autonomia e na inclusão.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALVES, Rubem. *A menina e o pássaro encanto*. São Paulo, Loyola, 1999.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- BICCA, Luiz. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997.
- CARDOSO BOM, Gabriel; Felipe Martins Sabino, Wedster. Da guerra justa ao império cristão: juan ginés de sepúlveda, bartolomé de las casas e a teologia política. In: *Revista ANTÍGONA*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 27–64, 2021.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DUSSEL, Enrique. 1492. *El encobrimento del outro*. Hacia el origen del “mito de la modernidad.”. La Paz. Plural Editores, 1993.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*, Loyola. São Paulo, 1977.
- DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, Bogotá, 2008.
- F. ROSAS. *Mitos y Leyendas del Perú*. Arequipa. El Lector: 2015.
- FRAGA, Fernando. A cada quatro horas uma mulher é vítima de violência no Brasil. *Agência Brasil*, 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-07/cada-4-horas-uma-mulher-e-vitima-de-violencia-no-brasil>. Acesso em 02 de outubro de 2023.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

- FROMM, Erich. *Análise do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.
- KUHN Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- LAS CASAS, Frei Bartolomé. *O paraíso destruído: A sangrenta história da conquista da América espanhola*. Porto Alegre. L&PM. 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa, Edições 70. 1980.
- MARTÍNEZ, Navarro, *Aporofobia*. Glosario para una sociedad intercultural. Valencia: Bancaja. 2002.
- MATURANA, Humberto & Verden-Zoller, Gerda. *Amar e brincar: Fundamentos esquecidos do humano*. São Paulo: Editora Palas Athena, 2021.
- PARMÊNIDES, In. *Coleção Os Pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários*. Abril Cultural. São Paulo, 1996.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Ed. Almedina. 2009.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo. Global. 2015.
- SAID, Eduard w. *Orientalismo: Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTOS, L. C. 'Ler a vida à luz do Livro: judaísmo, alteridade e educação em Emmanuel Lévinas. In. *EDUFBA*, v. 1, p. 11-35, 2016.
- WALSH, Catherine. *Pedagogías Decoloniales. Prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. Serie Pensamiento Decolonial. Editora Abya-Yala. Equador, 2017.

Artigo Recebido em: 22 de junho 2025.

Artigo Aprovado em: 10 de julho de 2025.



ANA-LÉTICAS DAS DIFERENÇAS: um pouco de muita coisa, mas, sem pretensão de ser tudo sobre arte, cultura e conhecimento, para todos os corpos di-(re)ferentes¹

ANÁ-LISIS DE LAS DIFERENCIAS: un poco de todo, pero sin pretender abarcar todo lo relacionado con el arte, la cultura y el conocimiento, para todos los cuerpos di-(re)ferentes

ANA-LYTICS OF DIFFERENCES: a little bit of everything, but without pretending to be all about art, culture, and knowledge, for all bodies that are di-(re)fferent

Marcos Antônio Bessa-Oliveira²

¹ Este texto está vinculado a um projeto de pesquisa em desenvolvimento como estágio pós-doutoral (FAALC/UFMS e Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – 2025) – “A/arte como Epistemologia Descolonial: para Pensar-Fazer-Sendo Descolonizado/a o ensino, a pesquisa e a produção” –, vinculado ao Grupo de Pesquisa NAV(r)E – Núcleo de Artes Visuais em (re)Verificações Epistemológicas – UEMS/CNPq. Os títulos em línguas estrangeiras – espanhol e inglês americano – foram adaptados a partir da interpretação dos termos “ana-lética”, “diferente” e “referente” em língua portuguesa, a partir do meu corpo que pensa-faz-endo, a fim de dar-lhes o mesmo sentido.

² Marcos Antônio Bessa-Oliveira é Professor da UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul nos cursos de 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>. Email: marcosbessa@uems.br.

Resumo: Este texto pretende ser uma re-flexão sobre algumas coisas, na verdade um pouco de muita coisa, mas sem nenhuma pretensão de ser tudo sobre arte, cultura e conhecimento, para todos os corpos que são considerados di-(re)ferentes: diferentes e ao mesmo tempo corpos que são referentes das coisas que aqui serão tratadas, seja pelo aspecto das coisas que lhes são negadas, sejam pelos aspectos das coisas que esses corpos produzem, mas que não são consideradas pelos sistemas de arte, cultura e educação. Tais re-flexões não serão limitadas aos saberes acadêmicos, menos ainda aos conceitos que circulam em espaços disciplinares. Por causa disso, dirão alguns disciplinados: falta teoria! A ideia é tentar tratar das flexões (flexibilidades, do flexível e do flexionar, etc) que determinadas coisas têm, especialmente palavras, que ao serem desconsideradas impedem entendimentos outros sobre a maioria das muitas coisas que são produzidas por corpos em situação por fora dos sis-temas oficiais. Ainda que sem nenhuma pretensão oficial, almejo apenas desconceituar as palavras em língua portuguesa, para o filósofo crítico-biogeográfico fronteiriço, porque os conceitos impostos às palavras em língua portuguesa nos impedem de pensar-sendo sobre as coisas que fazem parte de mundos de corpos di-(re)ferentes.

Palavras-chave: Re-flexões; Sem-teoria; Sem-disciplina; Pensar-Fazer-Sendo.

Resumen: Este texto pretende ser una *re-flexión* sobre algunas cosas, en realidad un poco de muchas cosas, pero sin pretender abarcar todo lo relacionado con el arte, la cultura y el conocimiento, para todos los cuerpos que se consideran di-(re)ferentes: diferentes y, al mismo tiempo, cuerpos que son referentes de las cosas que aquí se tratarán, ya sea por el aspecto de las cosas que se les niegan, ya sea por los aspectos de las cosas que estos cuerpos producen, pero que no son considerados por los sistemas de arte, cultura y educación. Estas *re-flexiones* no se limitarán al conocimiento académico, y menos aún a los conceptos que circulan en los espacios disciplinarios. Por eso, dirán algunos disciplinados: ¡falta teoría! La idea es tratar de abordar las flexiones (flexibilidades, lo flexible y lo doblar, etc.) que tienen ciertas cosas, especialmente las palabras, que al ser desconsideradas impiden otros entendimientos sobre la mayoría de las muchas cosas que son producidas por cuerpos en situación fuera de los *sis-temas* oficiales. Aunque sin ninguna pretensión oficial, solo aspiro a desconceituar las palabras en lengua portuguesa, para la filosofía crítico-biogeográfica fronteriza, porque los conceptos impuestos a las palabras en lengua portuguesa nos impiden pensar-ser sobre las cosas que forman parte de mundos de cuerpos *di-(re)ferentes*.

Palabras clave: *Re-flexiones*; Sin teoría; Sin disciplina; Pensar-Hacer-Ser.

Abstract: This text aims to be a *re-flection* on a few things, actually quite a lot of things, but without any pretense of being all about art, culture, and knowledge, for all bodies that are considered *di-(re)fferent*: different and at the same time bodies that are references for the things that will be discussed here, whether for the aspects of things that are denied to them, or for the aspects of things that these bodies produce, but which are not considered by the systems of art, culture, and education. Such *re-flections* will not be limited to academic knowledge, much less to concepts that circulate in disciplinary spaces. Because of this, some disciplined people will say:

there is a lack of theory! The idea is to try to address the flexions (flexibilities, the flexible and the flexing, etc.) that certain things have, especially words, which, when disregarded, prevent other understandings of most of the many things that are produced by bodies in *situAtions* outside official *sys-tems*. Although without any official pretensions, I only aim to de-conceptualize words in the Portuguese language for critical-biogeographical frontier philosophizing, because the concepts imposed on words in the Portuguese language prevent us from thinking-being about things that are part of worlds of *di-(re)fferent* bodies.

Keywords: Re-flexions; Without theory; Without discipline; Thinking-Doing-Being.

RE-FLEXÕES – a partir do meu corpo di-(re)ferente

O que são os conceitos se não definições – flexões – de palavras e ideias que dão, “supostamente”, maiores entendimentos sobre determinadas coisas e ideias que as palavras-conceitos “significam”. “Supostamente” e “significam”, grafo entre aspas, porque, de algum modo, infelizmente, em língua portuguesa essas flexões (flexibilizações, flexibilidades, flexionar das palavras e ideias) parecem se limitar ou estarem limitadas às definições impostas que foram e estão determinadas por outras línguas e ideias. Sejam baseados na ideia da correta grafia da norma culta da língua portuguesa, sejam porque optam em fechar-se em saberes disciplinares e disciplinados, dominadores, o fato é que entendidos da língua e da escrita em língua portuguesa limitam as re-flexões das ideias das palavras, mas também de artes, culturas e conhecimentos em saberes e fazeres padrões que de-limitam as ideias (significados) que as palavras iguais deveriam dar a entender nas ideias nas suas diferenças *biogeocorpográficas*.

Me recorre que todo o pensar binário que temos no contexto ocidental deriva da construção europeia da ideia de ser-um-outro diferente-divergente. Não restrito “apenas” ao entendimento do ser-outro enquanto corpo indivíduo, mas ampliando este agravamento à produção de arte, cultura e conhecimento ocidentais, resultantes desses ou daqueles, o fato de que determinados argumentos estabelecem certas características como padrões de ser-um, somos confrontados, desde então, com a ideia de que “um” ser-outro corpo, por exemplo, não é igual a ser-um-corpo, menos ainda seria possibilidade desse outro ser um-mesmo como igual (semelhante) na sua diferença.

Estou baseando este argumento inicial em algumas questões históricas que se colocaram como básicas, por exemplo, para as histórias locais de muitos lugares vistos como bárbaros no Ocidente: partindo dos princípios de raça, gênero e classe, mas também de fé, línguas e da ciência, estes como características

homogêneas para classificações qualitativas estabelecidas, desde o século XVI (mas arquitetados a partir do século VIII com a ideia de Idade Média), e, disseminados/difundidos como salvação por meio de processos de colonizações feitos por culturas europeias, aos continentes africano, asiático e americano, em que se constrói e defende-se a Europa como o Mesmo que deve ser/servir como o comparativo (ao que nos devemos comparar/ser comparados) em relação aos outros (de todos e de tudo no mundo) dos continentes diferentes ao europeu. Me convenço, cada vez mais, de que “[...] o colonialismo não é uma condição do passado, é uma condição do presente. O colonialismo não terminou com independência do Brasil; terminou apenas um tipo específico de colonialismo – o colonialismo histórico de ocupação estrangeira” (Santos, 2022, p. 11).

Nesse sentido, “esvaziar o cérebro” pode ter sido uma estratégia moderna deliberadamente criada pelas teorias modernas para levar o “outro” fronteiriço a encher seu pensamento (teorização) de conceitos migrados do repertório colonial formado pela mente brilhante do pensamento moderno ocidental, como deixa entrever Mignolo no final da referida passagem aposta como epígrafe. (A prática teórica empregada, ou mais especificamente a prática analítica empregada nas universidades fora dos grandes eixos, ainda reforça, em parte, essa prática que alimenta o repertório de conceitos na medida em que prioriza a repetição conceitual à exaustão, ignorando, por conseguinte, a prática do desprendimento epistêmico) (Nolasco, 2025, p. 17-18).

330

Igualmente, esse pensar dual recorrente/persistente no Ocidente, portanto, e hoje comumente exercido/reproduzido a partir desses princípios coloniais basilares elencados, além de classificar corpos-indivíduos não-europeus como ser-outro, também corroboram, e insistem, ainda no século XXI, com o julgamento comparativo das produções de artes, culturas e conhecimentos desses corpos *outros* como divergentes por não serem sequer comparáveis às produções respectivas dos que se colocaram/colocam e que nós mesmos também colocamos como padrões do que aceitamos como sendo os Mesmos. O pensar-comparando é sempre pensar o corpo, o indivíduo, o outro e as suas produções de arte, cultura e conhecimento a partir de padrões já estabelecidos. Enquanto o pensar-sendo, minha defesa para um pensar-fazer-sendo é estabelecer padrões de arte, cultura e conhecimentos a partir de corpos-indivíduos de quem se é.

E tais comparativos, entre o que é da ordem do ser-um-mesmo e do que é ser-um-outro, além de re-produzirem discursos que sustentam aspectos binários sobre corpos e objetos produzidos por esses, desqualificam qualquer diferença como divergência, sejam de histórias e lugares, mas seja também de

subjetividades. “São também dos *loci* de enunciação diferentes que emergem diferentes outros inícios da história que não foram devidamente contemplados pelo projeto autocentrado da modernidade” (Nolasco, 2025, p. 72). Uma espécie de padrão também de subjetividade (consciência) antecede quaisquer interpretações (históricas e geográficas) e ampliações (flexões) a partir de e sobre raça, gênero, classe, mas igualmente também sobre fé, línguas e de ciência, não diferente de arte, cultura e conhecimentos *outros* que se divergem das construções coloniais históricas padronizadas. Há, inconscientemente, no consciente ocidental uma predileção (imposta) pela opção aos aspectos classificatórios de modelos que definem ou se definem como padrões.

Deve-se observar que essa relação que se estabelece entre conhecimento, teorização e sua localização geoistórica somente se torna possível quando se considera os *loci* diferenciais de enunciação, dos quais se originam diferentes heranças coloniais, todas presididas pela exterioridade do pensamento colonial moderno. Em contrapartida, quando não se leva em conta os diferentes *loci* de enunciação, o que temos é a insistência e persistência de um único *lôcus* de enunciação que afirma sua superioridade advinda da razão moderna (Nolasco, 2025, p. 74).

Quer dizer, para além de termos já estabelecidos padrões e características “físicos” que sustentam determinados corpos (indivíduos e/ou objetos) como ser-um-mesmo como um modelo de ser-ocidental. Inconscientemente, o pensamento binário pré-estabelece, em pleno século XXI, aspectos e prerrogativas subjetivos para tudo (físico ou não, material ou imaterial) que devem ser construídos ou constar como parte de tudo do outro que não é um ser-outro em relação ao ser-Mesmo. Pois, conscientemente esta questão sequer precisa ser evidenciada, já que se faz (sendo o-mesmo ou ainda que sendo um-outro) a opção pelo pensamento comparativo dual a partir do comparar-se em relação ao mesmo sendo outro a um-ser-outro em relação ao e a fim de ser-o-mesmo.

Tais questões, portanto, acabam por de-limitar a situação de tudo que é resultante de corpos outros e para todos os que são classificados dentro da ideia dual do que é ser outro-corpo enquanto indivíduo, por exemplo, que produz arte, cultura e conhecimento sendo outros-objetos em relação, até mesmo, ao mesmo objeto que é de-limitado como e em *condição* do que é ser o-mesmo. De-limitam as situações entre-fronteiras e/ou nas-fronteiras sem que essas sejam entre-fronteiras das diferenças (Bessa-Oliveira, 2025; 2025a). Lógico, como já disse, sejam esses objetos e indivíduos físicos, materiais, por exemplo, um objeto artístico ou um corpo de pessoa-*divíduo* negro/a ou indígena, respectivamente,

mas também como sendo outros corpos não classificáveis em raças, mas em gêneros e classes. Mas, igualmente, sejam esses aspectos imateriais, simbólicos ou imagináveis (fês, línguas e conhecimentos), artes e culturas a serem solidificados enquanto aparatos físicos, construídos, a de-finição de cada uma de suas situações já está (ainda antes de nascer) de-limitada em ser-um-outro *desprendido* e *desobediente* que nunca, me parece, poderá, sequer, ter ambicionado ser-o-mesmo sem ser por meio do pensamento binário-comparativo obediente e preso ao passado e a localidade hegemônicos.

Se o desprendimento significa mudar os termos da **conversa** (e, acima de tudo, as ideias hegemônicas sobre o que são o conhecimento e o entendimento), então a mudança de terreno é um momento fundamental nesse processo. Consequentemente, **o desprendimento é o ponto de partida para práticas e concepções da economia e da política, da ética e da filosofia, da tecnologia e da organização da sociedade**, nas quais não serão o progresso e o crescimento econômico, acima do bem-estar das pessoas, que motivarão nossas ações. O desprendimento é um despertar do sonho e da ilusão hegemônica do conhecimento e do entendimento — e do horizonte da vida — que têm sido regidos, desde o século XV e ao longo do mundo moderno/colonial, pelo que concebo aqui como as políticas teo-lógicas e ego-lógicas do conhecimento e do entendimento³ (Mignolo, 2010, p. 34, tradução livre minha, grifos meus).

332

Então, portanto, já insurgimos à vida ocidental, mais ainda nós nascidos em países que foram colonizados, como fora construída nossa história a partir dos projetos de colonização e das atuais colonialidades, esta acercada especialmente pelos aspectos mercantis-materiais, intrínsecos ao pensamento comparativo e moldados ao modelo de pensar binário que dualiza a nós mesmos. Desde o ventre, somente a título de exemplo disso, somos incumbidos de nascer masculino ou feminino; somos predestinados à determinadas características outras (de raça,

³ “Si el desprendimiento significa cambiar los términos de la conversación (y sobre todo, de las ideas hegemónicas sobre lo que son el conocimiento y el entendimiento), entonces el cambio de terreno es un momento fundamental en este proceso. En consecuencia, el desprendimiento es el punto de partida de prácticas y concepciones de la economía y la política, la ética y la filosofía, la tecnología y la organización de la sociedad en las cuales no será el progreso y el crecimiento económico, por sobre el bienestar de las personas, lo que motive nuestros quehaceres. El desprendimiento es un despertar del sueño y la ilusión hegemónica del conocimiento y del entendimiento —y del horizonte de vida— que han sido regidos, desde el siglo XV y a través del mundo moderno/colonial por los que concibo aquí como las políticas teo-lógicas y ego-lógicas del conocimiento y del entendimiento” (Mignolo, 2010, p. 34).

classe, fê, língua e ciência) que de-limitam as situAções de nossos corpos físicos para não sermos, de fato, outros/as, menos ainda outres sequer como corpos imateriais. Nossas subjetividades já são forjadas, querendo nós ou não, quando ainda sequer podemos fazer opções por ser *um* ou *outro*. Pois, já somos “concebidos”, de-finidos, para ser-um-outro que nasce sabendo que não pode ser o-mesmo, menos ainda poderá ser um/o-outro.

Nós (refiro-me a você e a mim, leitor paciente) estamos entrando no terreno incontrolável da desnaturalização terminológica. **Isso implica que uma *estratégia de desprendimento* consiste em desnaturalizar os conceitos e os campos conceituais que totalizam UMA realidade**⁴ (Mignolo, 2010, p. 34-35, itálico do texto, tradução livre minha, grifos meus).

Por que, então, diante desta nossa condição, não teríamos um pensamento baseado na lógica dualista de um-ser-outro em relação a um não-ser-o-mesmo, sobre arte, cultura e a produção de conhecimentos que nós mesmos produzimos? Por que não nos compararmos aos Mesmos ainda que sabemos não poder ser o-outro? Me recorre também, evidentemente, a partir disso ex-posto, que nos é impossível com-preender-nos capazes de produzir – ou propor situAção – diferente e divergente às nossas produções de arte, cultura e conhecimentos que não sejam comparativos às produções daqueles que nos construíram como seus diferentes-já-inferiores por sermos divergentes. Não diferente, me parece que preferimos manter a comparação do que produzimos de arte, cultura e conhecimentos ao Mesmo ao contrário de buscarmos fazer deles referentes de nossos corpos das diferenças. Logo, pensar-fazer-sendo estabelecido a partir de quem se é enquanto corpo-*divíduo*.

Assim, como também venho afirmando faz algum tempo,

No entanto, desde o ano 2000, a situação tem mudado de maneira drástica. Em quase todas as partes do assim chamado Norte global (mas também no Sul global), as políticas e ideias reacionárias se tornaram mais visíveis e agressivas, com um impacto que não se limitou à academia, mas também se estendeu à vida política e social. Mais especificamente, essas ideias propõem concepções anti-igualitárias de supremacia racial e hierarquias autoritárias, exclusivistas e iliberais, tanto na política

⁴ “Nosotros (me refiero a usted y yo, lector paciente) estamos entrando en el incontrolable terreno de la de-naturalización terminológica. Esto implica que una *estrategia de desprendimiento* consiste en desnaturalizar los conceptos y los campos conceptuales que totalizan UNA realidad” (Mignolo, 2010, p. 34-35).

quanto na sociedade; defendem o racismo e o heteropatriarcado; e se destacam por suas apologias da política de extrema direita e do colonialismo histórico. Na maioria dos casos, a ideologia reacionária se apresenta sob a forma de visões apocalípticas e enfoques religiosos fundamentalistas [, além de perspectivas disciplinares modernas que defendem histórias e supostos valores universais]. Em resumo, as ideias reacionárias são o catecismo ideológico que sustenta o desejo de voltar a um mundo pré-moderno (Santos, 2022, p. 43).

Primeiro, tais impossibilidades de nos reconhecermos produtores de artes, culturas e conhecimentos nas diferenças ressaltam-se porque fazemos opção por ser um mesmo-outro que não podemos sê-lo. Caso, muitas vezes, das produções culturais que ainda ilustram o local e as diferenças por estereótipos naturais, por exemplo, (paisagens, corpos indígenas e afrobrasileiros, corpos não-binários, assistencialismos incluindo corpos deficientes, entre outras coisas). Acolhemos as designações do Mesmo de ser-um-outro, mas adestrados subjetivamente em buscar, constantemente, ainda que sabendo ser inalcançável, a possibilidade de ser-o-outro-mesmo e, igualmente, como se fôssemos capazes de produzir arte, cultura e conhecimentos comparáveis (iguais) àqueles deles. Este princípio, portanto, reforça a ideia de comparação que ressalta em determinadas produções não-europeias (continentais diferentes) características qualitativas daqueles padrões e de suas ex-tensões em objetos de arte, cultura e conhecimentos a fim de proliferar a subjetividade subalterna desses, mas também em corpos-sujeitos que sus-tentam ser-um-mesmo que nunca poderão sê-lo já que contemplam uma ideia binária que não possibilita ser o e sequer próximo ao mesmo.

Há, de fato, uma irmandade ou parentesco entre os protagonistas dos dois colonialismos que o Brasil viveu desde a sua fundação até hoje: o colonialismo histórico dos portugueses que ocuparam a colônia para se apropriar das suas riquezas, e o colonialismo interno que os descendentes dos portugueses e de outros europeus (por vezes, birraciais) mantiveram depois da independência, um colonialismo diferente, mas com algumas características muito semelhantes às do colonialismo original, tais como racismo, expropriação (roubo) de terras, extração desregulada dos recursos naturais, violência impune contra populações indígenas e afrodescendentes e até escravatura, que se manteve durante 66 anos depois da independência (Santos, 2022, p. 10).

Não é difícil re-tratar que, na mesma perspectiva de Boaventura de Sousa Santos, o Brasil intelectual descendente do colonialismo histórico português é, igualmente, irmanado ou parente do projeto colonizador moderno europeu quando nos referimos, também, aos conceitos homogeneizadores/hegemônicos persistentes na cultura acadêmica disciplinar tradicional brasileira. “A designação

de tradições intelectuais costuma ser um exercício de poder acadêmico, que, às vezes, é uma forma muito trivial de poder, como o poder departamental. Longe de elucidar as diferenças ou semelhanças, esse exercício tende a obscurecê-las ainda mais” (Santos, 2022, p. 33).

Em segundo caso, para aqueles que não fazem a opção de ser o-mesmo porque já sabem e têm consciência de que não podem de antemão sê-lo, estaríamos nós – o-outro – que têm toda sua produção de arte, cultura e conhecimentos, igualmente corpos, negados a possibilidade de existência. Por isso, lutamos por re-existência na exterioridade desse sistema. Ou seja, ainda que existindo, nossos corpos com nossas diferenças são colocados pelo pensamento binário como incapazes de produzir uma arte, uma cultura e conhecimentos que possam ser re-conhecidos enquanto produtores nas suas diferenças de objetos e/ou corpos sendo arte, cultura e conhecimentos, mas, menos ainda, esses em comparativos ao que é o-mesmo. Para aqueles, nós não existimos. Pois, nestes casos, para além de nós os-outros que produzimos arte, cultura e conhecimentos na diferença, as nossas produções e corpos ainda precisam sobre-viver aos crivos dos que fazem opção por ser-um-outro que in-sistem querendo ser o-mesmo a partir de seus sis-temas que presam pela permanência ao contrário de re-existências.

Todavia, como meu propósito, desde o início, é o de pensar por fora dessa visada crítica desconstrutora presidida pelo *boom* do sistema colonial moderno, de cujo pensamento sobressai a epistemologia moderna ocidental, resta-me concluir por ora que, **por mais que tais visadas críticas, como as mencionadas, flertem às vezes até mesmo com a teorização descolonial e respectiva epistemologia fronteiriça, não se desprendem totalmente da razão que rege o pensamento ocidental** (Nolasco, 2025, p. 77-78, grifos meus).

Os sistemas de arte, culturais e de produção de conhecimentos (Associações, Museus, Galerias, Fundações, Institutos, Escolas e Universidades, entre outros) foram construídos e ainda são mantidos sob a mesma lógica dual de resistência contra e em relação às diferenças que são, esses, meramente comparáveis como diferentes aos que são o-mesmo, e, camuflando a real intenção dos julgamentos sistêmicos do ser-um-outro como divergentes em relação ao-mesmo; logo, tornados inexistentes por serem/sermos supostamente incapazes. Assim, aquela primeira ideia colocada de que fomos construídos já a partir de uma ideia de pensar o diferente pela ótica binária que impede a re-flexão das ideias e das palavras nas diferenças, comparativa entre o ser-outro e ser-um-mesmo, pior,

igualmente, sustenta os sistemas que classificam o que é arte, cultura e conhecimentos, mas, pior ainda, a fim de classificar para camuflar comparativamente o que é da ordem de ser um corpo produtor de arte, cultura e conhecimentos no Ocidente a partir do padrão modelo e não do corpo referente.

O pensamento dual no Ocidente também toma partido da situação geográfica dos lugares, não se limitando à condição histórica construída para os diferentes lugares a partir da história de colonização arquitetada pela Europa, mais ainda em contextos mais fronteiriços em relação às geografias dos lugares centrais nos espaços periféricos. “Precisamos desmetaforizar o pensamento ocidental moderno para assim desfazer a grande história (falácia) moderna criada acerca do outro da periferia no ocidente” (Nolasco, 2025, p. 67). As histórias e as geografias dos lugares diferentes da Europa são anuladas para sustentação de uma opção única desses. Há, igualmente, uma propensão nesses lugares situados nos limiares das suas áreas territoriais que fazem as constituições de seus limites e fronteiras alheios aos centros que, quanto mais se situam a sua longe-vivência e *experivivência* do centro de si mesmo, mais reproduz-se os dualismos produzidos nos centros sobre história e geografia Uni-versais. Um corpo, por exemplo, que habita o espaço dessa linha geográfica fronteira, mesmo sendo este um espaço pertencente ao mesmo espaço que produz o centro desse espaço-fronteira, é quanto mais um sujeito-outro sem corpo capaz de ser produtor de arte, cultura e conhecimento. Mas, em muitos casos, são os mesmos não-corpos que buscam ser-o-mesmo que o desqualifica como corpo-outro.

Estou dizendo tudo isso para reforçar que, por mais que nós tenhamos consciência e até conhecimento de **um pouco de muita coisa neste mundo das diferenças**, mais ainda, e mesmo assim **sem termos a pretensão de ser e saber tudo sobre arte, cultura e conhecimento, para muitos, se não para todos os corpos di-(re)ferentes** (negros, pretos, gays, lésbicos, não-heteronormativos, mas também infantis, idosos, gordos demais, magros demais, baixos ou altos em excesso, etc), os corpos diferentes e referentes das diferenças, que faltam entendimentos sobre suas produções que não se baseiem em im-pressões dualismos com-paratistas (paralisadas/paralisantes) para compreensão das suas diferenças, seja de seus corpos sendo-outros, sejam de suas produções de artes, culturas e conhecimentos diferentes/referentes. Quer dizer: a compreensão binária também sobre ser-um-corpo e não-ser-corpo, graças aos mesmos padrões coloniais, ainda hoje impede compreender as produções dos corpos das diferenças

sem com-pará-los porque esses não são entendidos como sendo-outros corpos capazes de pensar-fazer-sendo tudo.

Vai parecer absurdo o que vou dizer, mas precisamos descolonizar os nossos cérebros para, assim, conseguirmos pensar em flexões diferentes das palavras e ideias que já têm re-flexões definidas no imaginário subjetivo e na materialidade da língua e da escrita em língua portuguesa; e esses nos impedem re-conhecermos outras flexibilizações, flexões e o flexionar de palavras e ideias que não são reconhecidas pelos conceitos que são reduzidos em palavras e ideias oficiais de norma culta ou de opção disciplinar. Enfim, precisamos desconceituar as palavras em língua portuguesa, para, assim, conseguirmos alcançar o filosofar crítico-*biogeográfico* fronteiriço. Porque os conceitos atribuídos às palavras e ideias para definir as produções de arte, cultura e conhecimento, a partir da ideia de norma culta da língua portuguesa, com base em línguas e ideias oficiais conceituados por e em línguas e ideias estrangeiras hegemônicas nos impedem de pensar-sendo a partir de corpos di-(re)ferentes como corpos *biogeocorpográficos*. É neste sentido, portanto, que qualquer afirmativa conceitual *dia-lética*, ainda que intencionalmente constituída pelo projeto europeu de conquista e glória do Mundo não contempla a ideia *ana-lética* de conversa a partir de e entre corpos e mundos das diferenças como sendo Outros.

337

Logo,

Esta ana-lética não leva em conta somete o rosto sensível do outro (a noção hebraica de *basar*, “carne”, indica adequadamente o ser unitário inteligível-sensível do homem, sem dualismo de corpo-alma), do outro antropológico, mas exige igualmente colocar faticamente a “serviço” do outro um trabalho-criador (para além, mas assumido o trabalho que parte da “necessidade” de Marx). A analética antropológica é então uma economia (um pôr a natureza a serviço do outro), uma **erótica** e uma política. O outro nunca é um só, mas também é sempre “vós”. Cada rosto no **face-a-face é igualmente a epifania** de uma família, de uma classe, de um povo, de uma época da humanidade e da própria humanidade como um todo, e ainda mais, do outro absoluto. **O rosto do outro é um *aná-logos*; ele é a “palavra” primeira e suprema, é o dizer em pessoa, é o gesto significante essencial, é o conteúdo de toda significação possível em ato.** A significação antropológica, econômica, política e latino-americana do rosto é nossa tarefa e nossa originalidade. **Dizemos sincera e simplesmente: o rosto do pobre índio dominado, do mestiço oprimido, do povo latino-americano é o “tema” da filosofia latino-americana. Este pensar ana-lético, porque parte da revelação do outro e pensa sua palavra, é a filosofia latino-americana, única e nova, a**

primeira realmente pós-moderna e superadora da europeia. Nem Schelling, nem Feuerbach, nem Marx, nem Kierkegaard, nem Levinas puderam transcender a Europa. Nós nascemos fora, e a temos sofrido. Abruptamente a miséria se transforma em riqueza! Esta é a autêntica filosofia da miséria que Proudhon teria querido escrever. “É toda uma crítica de Deus e do gênero humano” (Proudhon, 1964, p. 45). **É uma filosofia da libertação da miséria do homem latino-americano, mas e ao mesmo tempo, é ateísmo do deus burguês e possibilidade de pensar um Deus criador, fonte da própria libertação** (Dussel, 1986, p. 197, *itálicos do texto, negritos meus*).

Na mesma direção, continua Enrique Dussel:

O próprio do método dialético positivo, que assume corretamente o momento (a isto chamamos “método analítico”) *ana-lético* é ser *intrinsecamente ético* e não meramente teórico, como o é o discurso ôntico das ciências ou ontológico da dialética. Isto é, a aceitação do outro como outro significa já uma opção ética, uma escolha e um compromisso moral: é necessário negar-se como totalidade, afirmar-se como finito, ser ateu do fundamento como identidade. [...]. Neste caso o filósofo, antes de ser um homem inteligente, é um homem eticamente justo; é bom, é discípulo. É necessário saber situar-se no face-a-face, no *éthos* da libertação, para que se deixe o outro ser outro. O silenciar da palavra dominadora; a abertura interrogativa à pro-vocação do pobre; o saber permanecer no “deserto” como ouvido atento já é opção ética. **O método ana-lético, então, inclui uma opção prática histórica prévia. O filósofo, aquele que quer pensar metodicamente, deve já ser um “servidor” comprometido com a libertação.** O tema a ser pensado, a palavra reveladora a ser interpretada ser-lhe-ão dados na história do processo concreto da própria libertação. **Essa palavra, esse tema não podem ser lidos (não são um “servisto”: *idéia* ou luz).** São escutados no campo cotidiano da história, do trabalho, e ainda no campo da batalha da libertação. **O *saber-ouvir* é o momento constitutivo do próprio método; é o momento discipular do filosofar; é a condição de possibilidade do saber-interpretar para *saber-servir* (a erótica, a pedagógica, a política, a teológica).** A conversão ao pensar ontológico é morte à cotidianidade. A conversão ontológica é ascensão a um pensar aristocrático, de poucos, ao pensar de Heráclito que se opõe à opinião dos “demais” (*hoi polloi*). **A conversão ao pensar ana-lético ou meta-físico é exposição a um pensar popular, dos demais, dos oprimidos, do outro fora do sistema; é contudo um poder aprender o novo. O filósofo ana-lético ou ético deve descer de sua oligarquia cultural acadêmica e universitária para *saber-ouvir* a voz que vem de mais além, do alto (*aná-*), da exterioridade da dominação** (Dussel, 1986, p. 198-199, *itálicos do texto, negritos meus*).

O sujeito da totalidade, ao qual Dussel se refere como o filósofo, que eu o reconheço como e no indivíduo acadêmico intelectual disciplinado “contemporâneo” – formado, mantenedor e formador nos pensamentos moderno e pós-moderno, pensadores/intelectuais disciplinares universitários, seja na Europa ou nos Estados Unidos, seja ainda no Brasil ou até mesmo em muitos lugares na América Latina – pensa que sabe tudo sobre o mundo: do seu suposto mundo e dos outros mundos todos. Pior ainda, pensa saber baseado em uma ideia conceitual sobre os mundos e sobre tudo desses mundos que foi forjada a partir de um único mundo. Um modelo de mundo que se quer comparado como sendo um mundo da totalidade como perfeição. Esse sujeito da totalidade é cego e surdo, evidentemente, e insensível para os corpos e as vozes das diferentes ana-léticas que compõem mundos e tudo desses mundos outros e que são compostas por corpos e subjetividades *outros*, mas também por artes, culturas e conhecimentos, histórias e geografias *outras*, igualmente conceitos e re-flexões com sentidos *outros* das diferenças que são diferentes dos seus correspondentes também de totalidades eleitas.

Os historiadores [/pensadores] do Terceiro Mundo sentem a necessidade de referir-se a obras sobre a história européia; os historiadores da Europa não sentem qualquer necessidade de retribuir... “Eles” produzem sua obra em relativa ignorância das histórias não-ocidentais, e isso não parece afetar a qualidade de seu trabalho. Esse é um gesto, entretanto, que “nós” não podemos devolver. Nem podemos nos dar ao luxo de uma igualdade ou simetria de ignorância no nível deles sem correr o risco de parecer “fora de moda” ou “superados” (Chakrabarty, 1992a: 2 apud Mignolo, 2003, p. 280).

Nesta perspectiva, o *face-a-face analético* não existe porque esse sujeito da totalidade acadêmico-disciplinar opta pela dialética moderna que lhe dá, teoricamente, *ipsis litteris*, a crença de que é o maior dominador de conceitos e palavras do que aqueles que deles fazem usos em seus corpos e subjetividades cotidianamente, simplesmente porque pensa dominar teórico e criticamente a definição (não re-flexão, como quero) do conceito de mundo e das coisas do mundo. Esse sujeito é o dialeto por natureza imposta. Enquanto o sujeito da ana-lética é o aquele de Natureza posta. Portanto, o diálogo – pretensa de suposta existência de outro (ouvinte, quando muito) na ótica dialética moderna e pós-moderna – é anulado e inexistente se não for em concordância comparativa com aquele que dirige, estabelece-se, conduz o suposto conceito ao diálogo apenas a partir de si. Evidentemente, portanto, aquele diálogo conceitualmente reconhecido por nós nas academias, que supõe a ideia de existência de dois, ao menos, em debate, não

existe na perspectiva moderna e, quando muito, também, na perspectiva pós-moderna; este outro é apenas ouvinte das autoridades/totalidades do mesmo sobre tudo e por meio do Mesmo que é o condutor da palavra, mas esta sem flexibilidades, da ausência do flexível e inexistência do flexionar, entre outras variações interculturais possíveis de conceitos, porque essa não varia diferentemente do conceito/entendimento da totalidade estabelecido.⁵

Assim como a dialética moderna/pós-moderna está para esta ideia de diálogo da totalidade – sem a presença de um outro com voz e corpo, pois é uma dialética-dialógica de e por meio de si para si mesmo –, a ana-lética está para a conversa descolonial, por exemplo, como proposta de flexibilização da palavra-ideia conceitual de diálogo (dialético) para conversa-ana-lética. Primeiro porque, como dito, o conceito de diálogo dialético moderno/pós-moderno não admite a presença de Um-Outro que Pensa para Fazer-Sendo (que tenha pertença) e, em segundo lugar, porque a própria palavra conversa já traz em si a presença e pertença (indissociáveis) do-Outro de mais que um Mesmo dialógico. Pois, ainda que no singular a palavra conversa enquanto conceituação-entendimento intercultural já apresenta a existência de dois ou mais corpos e vozes; con-versa: quer dizer, *con*, o que evidencia a presença de Um-Outro enquanto sendo-corpo em si e para outros, e, *versa* que é, analético-conceitualmente, a ideia de expressão de voz própria desse corpo-outro com e para outro. Logo, con-versa-ana-lética está para **corpos di-(re)ferentes**. Con-versa descolonial, portanto, é ainda, nesta direção ana-lética, a expressão que se constitui enquanto pensar-sendo que evidencia, por meio da compreensão de si como um sujeito da incompletude – porque demanda a presença do Outro *para além do rosto sensível* (como também define Dussel) –, já que demanda a presença/pertença de corpos/subjetividades outros, evidentemente, sendo oposto à ideia de completude totalitária do sujeito dialético da totalidade. Con-versa é, por conseguinte, a presença daquele corpo sendo-Outro que, também, é a pertença, **corpo di-(re)ferente**, pois este é um corpo que igualmente fala (faz-sendo) analeticamente na con-versa ana-lética como outro e com outros.

⁵ A interculturalidade é pensada aqui a partir de Catherine Walsh que discute uma grande diferença entre “interculturalidade crítica”, minha intenção, e a “interculturalidade funcional”, esta, normalmente utilizada por governanças em prol da sustentação do outro como mero diferente.

Esta re-flexão (flexibilização) do conceito diálogo dialético da totalidade para conversa da analética da incompletude como descolonialidade evidencia-nos, certamente, a presença e pertença desses Outros. E, igualmente, acaba por nos deixar muito claro que os conceitos na atualidade ainda estão restritos aos projetos moderno e pós-moderno do Mesmo quando compreendidos/pensados/proferidos, nas suas totalidades e a partir da disciplinaridade, ainda que com algumas variações dentro desses mesmos padrões dominadores de corpos e subjetividades, por inflexibilidades. Assim, em nosso caso na América Latina, é possível afirmar que corpos e vozes outros – indígenas, negros, asiáticos, não-heteronormativos, de fés não cristãs, falantes de línguas não hegemônicas e produtores de conhecimentos por meios diferentes da ciência moderna, entre outros e outras que compõem prováveis categorias mesmo aqui inclassificáveis, de algum modo – têm mundos e modos outros de interpretar/viver sobre mundos e sobre tudo desses mundos que os conceitos/pensamentos dos projetos moderno e pós-moderno sobre o mundo não contemplam. Logo, é impossível sequer comparar-nos como diferentes em relação ao Mesmo, pois,

O outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade européia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação às oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes. O método do qual queremos falar, o *ana-lético*, vai mais além, mais acima, vem de um nível mais alto (*aná-*) que o do mero método *dia-lético*. **O método *dia-lético* é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes.** Trata-se agora de um método (ou do domínio explícito das condições de possibilidade) que parte do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade; **que parte, então, da sua palavra, da revelação do outro e que con-fiado em sua palavra, atua, trabalha, serve, cria.** O método *dia-lético* é a expansão dominadora da **totalidade desde si**; a passagem da potência para o ato de “o mesmo”. O método *ana-lético* é a passagem ao justo crescimento da **totalidade desde o outro** e para “servi-lo” criativamente (Dussel, 1986, p. 196, itálicos do texto, negritos meus).

Na mesma direção da re-flexão feita antes do conceito *ana-lético* de conversa descolonial, por conseguinte, é possível re-fletirmos e criarmos “conceitos *ana-léticos*” vários sobre e a partir da palavra do outro *con-fiado em sua palavra*. Quer seja, o outro além de estar de corpo e subjetividade inteiros na sua palavra (Pensar-Fazer-Sendo) porque está *con*, em suas afirmações sobre o seu mundo e sobre as muitas coisas desse mundo; é o provedor, a voz que fia, que dá fiança (aval) porque é con-fiado a partir e sobre esse mundo que ocupa com o

corpo todo e das suas coisas todas porque é dele/nele que se relaciona com outros mundos. Logo, uma con-versa ana-lética descolonizada que se dá por meio de corpos diferentes e escuta corpos outros, subjetividades outras em con-fiança – con-afiançados – às e de outros mundos, corpos e subjetividades. A palavra, por conseguinte, para esses corpos das diferenças, em muitos casos, não basta – por exemplo, as narrativas ex-postas por comunidades indígenas latinas e por comunidades africanas, quase sempre impressas em seus corpos físicos por meio de imagens e/ou formas e símbolos –, consubstanciados como suas *biogeocorpografias*: sujeito, espaço, especificidade e narrativas – que se evidenciam por meio da imagens, ou, por meio de narrativas visuais, com visualidades ex-pressas através de formas, cores, im-pressões, texturas, emoções, sensações contando suas histórias e memórias. Portanto, quem sabe não seja a ora de também ler o mundo por meio de imagens *biogeocorpográficas*? Uma “leitura”, claro, não baseada no signo semiótico restrito à modernidade/pós-modernidade. Mas, por meio do signo representado na e a partir das culturas nas quais essas imagens emergem e que, evidentemente, não têm palavras-conceitos que as definem, mas que podem de-finí-las; dando-as um fim no sentido dialógico dialético.

342

Do mesmo modo, como exercício ana-lético de conversa descolonial, com e a partir do Outro, poderíamos discutir as palavras-conceito comparada e comparar, esta, ainda, se comparar-se ou se se comparar. Pois, podemos desenvolver uma conversa descolonial analeticamente (Eu contigo (o outro), Vocês comigo), ao contrário do diálogo dialético moderno/pós-moderno, (Eu comigo ou Vocês consigo mesmos), já que Eu consigo e Vocês (leitores/as interessados/as) conseguem desprenderem-se e desobedecer às teorizações e/ou conceituações moderno/pós-modernos, pois, assim, vivemos face-a-face com Um Outro. Proponho, por exemplo: comparada = com(quem?)-parada(estagnada onde e quando?) e comparar = com(quem?)-parar(deixar de), esta, ainda, se com-parar-se da lógica de querer ser o-Mesmo ou se se com-para de reproduzir, mais do mesmo, em conformidade com aquele. Portanto, parafraseando Dussel, se o método dialético anula a existência do Outro porquê assume-se como totalidade, o “método ana-lético” *é ser intrinsecamente ético e não meramente teórico, como o é o discurso ôntico das ciências ou ontológico da dialética*. Questiona-se, o tempo todo, a presença/pertença do outro e de mundo e das coisas desse mundo outros.

Referências

ACHINTE, Adolfo Albán. Comida y colonialidad: tensiones entre el proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar. 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, 57-76. (El desprendimiento / Walter Mignolo).

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **FRONTEIRAS NA ARTE. ARTE A PARTIR DE FRONTEIRAS. PENSAMENTO DESCOLONIAL DA EXTERIORIDADE. PARA DESCOLONIZAR O PENSAMENTO NA/A PARTIR DE FRONTEIRA E ARTE..** 1. ed – Londrina, PR: Editora Sorian, 2025. 150 p. ; 10x15cm. Coleção Situação da Arte: filosofar crítico *biogeográfico* fronteiriço – Volume 2.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **FRONTERAS EN EL ARTE. ARTE DESDE LAS FRONTERAS. PENSAMIENTO DECOLONIAL DE LA EXTERIORIDAD. DESCOLONIZAR EL PENSAMIENTO EN/DESDE LA FRONTERA Y EL ARTE..** COLECCIÓN - Situación del Arte: filosofar *biogeográfico* crítico en la frontera. 1. ed. Chişinău, MD: Eliva Press SRL, 2025a.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **ARTE E TRABALHO. ARTE COMO TRABALHO. TRABALHO DA ARTE..** 1. ed – Londrina, PR: Editora Sorian, 2024. 126 p. ; 10x15cm. Coleção Situação da Arte: filosofar crítico *biogeográfico* fronteiriço – Volume 1.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **ARTE Y TRABAJO. EL ARTE COMO TRABAJO. EL TRABAJO DEL ARTE..** COLECCIÓN - Situación del Arte: filosofar *biogeográfico* crítico en la frontera. 1. ed. Chişinău, MD: Eliva Press SRL, 2024.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. DESCOLONIZAR O PENSAMENTO PARA DESPRENDER-SE DO COMPARAR, E, PARA NÃO TEORIZAR DECOLONIAL COMO APREENDIDO: comparar-se é um ato de fraqueza. **Cadernos de Estudos Culturais: LITERATURA COMPARADA DESCOLONIAL.** v. 1 n. 30, 2024b, p. 165-201. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/22077>. Acesso em: 25 out. 2024.

BESSA-OLIVEIRA, M. A. Arte. Natureza. Corpo. Biogeocorpografias de vidas e de mundo: Arte. Naturaleza. Cuerpo. Biogeocorpografias de las vidas y del mundo. **Revista**

Cocar, [S. l.], n. 23, 2024c. Disponível em:
<https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/7937>. Acesso em: 15 jun. 2024.

BESSA-OLIVEIRA, M. A. A UNIVERSIDADE E A ARTE TRANS-FORMAM (PARA) A(S) VIDA(S). **SciELO Preprints**, 2023. DOI: 10.1590/SciELOPreprints.6312. Disponível em: <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/6312>. Acesso em: 31 jul. 2023.

BESSA-OLIVEIRA, M. A. SEMINÁRIOS. DISCIPLINAS. EXPERIVIVÊNCIAS DESCOLONIAIS. PROCESSOS TRANS-FORMATIVOS DE PROFESSORES/AS DE ARTE. **SciELO Preprints**, 2023a. DOI: 10.1590/SciELOPreprints.6658. Disponível em: <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/6658>. Acesso em: 15 jun. 2024.

BESSA-OLIVEIRA, M. A. ARTE E TRABALHO. ARTE COMO TRABALHO. TRABALHO DA ARTE.. **Revista da FUNDARTE**, [S. l.], v. 55, n. 55, 2023b. DOI: 10.19179/rdf.v55i55.1212. Disponível em: <https://seer.fundarte.rs.gov.br/index.php/RevistadaFundarte/article/view/1212>. Acesso em: 31 jul. 2023.

BESSA-OLIVEIRA, M. A. O CORPO E A GEOPOLÍTICA DA TECNOCOLONIZAÇÃO, TECNOCOLONIALIDADE DO CORPO NA ARTE, NA CULTURA E NA EDUCAÇÃO! (2ª PARTE). **SciELO Preprints**, 2023c. DOI: 10.1590/SciELOPreprints.6399. Disponível em: <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/6399>. Acesso em: 17 set. 2024.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. “A LÍNGUA É O CHICOTE DO CORPO”. VIVER ENTRE-LÍNGUAS. DESCOLONIALIDADE. DESLINGUAJAMENTO. **Acervo do autor**, 2023. (Texto no prelo).

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. PENSAMENTO DESCOLONIZADO COMO RE-EXISTÊNCIA DE PASSADO NA ARTE: PENSAR-NÃO-SENDO EUROPEU.. **(Re)existências: anais do 30º encontro nacional da ANPAP**. Anais...João Pessoa(PB) ANPAP, 2021. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/30ENANPAP2021/371014-PENSAMENTO-DESCOLONIZADO-COMO-RE-EXISTENCIA-DE-PASSADO-NA-ARTE--PENSAR-NAO-SENDO-EUROPEU>. Acesso em: 21 nov. 2024.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. ARTE E COVID-19 EM/ENTRE NÓS – EM MIM, EM VOCÊ, ENTRE NÓS E NOS OUTROS/OUTRAS CORPOS: CRIAÇÕES ARTÍSTICAS EM ARTES VISUAIS.. **(Re)existências: anais do 30º encontro nacional da ANPAP**. Anais...João Pessoa(PB) ANPAP, 2021a. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/30ENANPAP2021/371016-ARTE-E-COVID-19-EMENTRE-NOS--EM-MIM-EM-VOCE-ENTRE-NOS-E-NOS-OUTROSOUTRAS-CORPOS--CRIACOES-ARTISTICAS-EM-ARTE>. Acesso em: 22 nov. 2024.

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, 2021b. DOI: 10.47133/NEMITYRA2021200A5. Disponível em: <https://revistascientificas.una.py/index.php/nemityra/article/view/2464>. Acesso em: 15 jun. 2024.

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*, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 1964–1995, 2021c. DOI: 10.20396/rfe.v13i1.8662003. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8662003>. Acesso em: 31 jul. 2023.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. O CORPO E A GEOPOLÍTICA DA TECNOCOLONIZAÇÃO, TECNOCOLONIALIDADE DO CORPO na Arte, na Cultura e na Educação! (1ª Parte). **Cadernos de Estudos Culturais** - Despoéticas, despolíticas, desobediências, v. 2 n. 24, 2020, p. 161-184. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/13045>. Acesso em: 17 set. 2024.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. PEDAGOGIAS da diversalidade. **Cadernos de Estudos Culturais**: Pedagogias Descoloniais, Campo Grande, MS, v. 1 n. 21, 2019, p. 61-85. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/9691>. Acesso em: 27 fev. 2020.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. Artista, professor, pesquisador: uma matéria em questão nas artes. 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.

BRASIL. MEC. **Base Nacional Comum Curricular**. COMITÊ GESTOR DA BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR E REFORMA DO ENSINO MÉDIO, 2018. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acesso em: 18 set. 2018.

BRASIL. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. **CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 11 nov. 2024.

CABRAL, Raquel; GEHRE, Thiago. (Orgs.). **Guia agenda 2030**: integrando ODS, educação e sociedade. Ilustração Lucas Fúrio Melara. 1. Ed.. São Paulo: Lucas Fúrio Melara: Raquel Cabral, 2020. PDF.

CE/CEPE-UEMS – CÂMARA DE ENSINO DO CONSELHO DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO da UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MATO GROSSO DO SUL. **Regulamento para creditação das atividades acadêmicas de extensão e cultura**

universitária nos projetos pedagógicos dos cursos de graduação da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. Nº 309, de 30 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.uems.br/pro-reitoria/proec/DIVISAO-DE-EXTENSAO/Normas-da-Extensao>. Acesso em: 07 jun. 2023.

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

DUSSEL, Enrique D.. **Método para uma filosofia da libertação:** superação analética da dialética hegeliana. Tradução Jandir João Zanotelli. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique D.. **Filosofia da libertação:** filosofia na América Latina. Tradução Luiz João Galo. São Paulo: SP, Edições Loyola; Piracicaba, SP: Editora UNIMEP, 1977. Coleção REFLEXÃO LATINO-AMERICANA – 3, I.

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

FORPROEX – Fórum de Pró-Reitores de Extensão das Universidades Públicas Brasileiras. **Política Nacional de Extensão Universitária.** Manaus – AM: Imprensa Universitária, maio de 2012. Disponível em: <https://proex.ufsc.br/files/2016/04/Pol%C3%ADtica-Nacional-de-Extens%C3%A3o-Universit%C3%A1ria-e-book.pdf>. Acesso em: 09 out. 2023.

346

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 50. ed. ver. e atual. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade.** Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra Ltda, 1967.

GÓMEZ MORENO, Pedro Pablo. MIGNOLO, Walter. **Estéticas decoloniales** [recurso electrónico]/Pedro Pablo Gómez, Walter Mignolo.- Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012.

HISSA, Cássio E. Viana. (Org.). **Conversações:** de artes e de ciências. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. (Humanitas).

_____. **A mobilidade das fronteiras:** inserções da geografia na crise da modernidade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. (Humanitas).

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil.** Pesquisa e organização Rita Carelli. 1ª ed.. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LORCA, Javier. Entrevista a Walter Mignolo, profesor e investigador de la Universidad de Duke “El control de los cuerpos y los saberes”. **Página 12.** Universidad | Martes, 8 de julio de 2014, p. 1-2. Disponível em:

<http://www.pagina12.com.ar/imprimir/diario/universidad/10-250276-2014-07-08.html>.

Acesso em: 08 jul. 2014.

LOSACCO, José de Jesús Romero. El giro decolonial: aportes para una semiótica decolonial transmoderna. **Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)**. Universidade da Coruña (España / Spain), 2012. ISBN: 978-84-9749-522-6, pp. 679-694. Disponível em: https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/13368/CC-130_art_68.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 03 set. 2024.

LUGONES, María. Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. MIGNOLO, Walter ... [et.al.]. **Género y descolonialidad**. Walter Mignolo... [et.al.]; compilado por Walter Mignolo. 2a ed.. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014, p. 13-42. (El desprendimiento/ Walter Mignolo).

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre a colonialidade do ser**: contribuições para o desenvolvimento de um conceito. 1. Ed.. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

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 fev. 2024.

MIGNOLO, Walter D.. **HABITAR LA FRONTERA**: Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Interrogar la actualidad, n.o 36. Edicions Bellaterra, S.L., Barcelona, 2015.

MIGNOLO, Walter. Prefacio. PALERMO, Zulma; [et.al.]; **Des/decolonizar la universidad**. compilado por Zulma Palermo. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2015a, p. 7-14.

MIGNOLO, Walter. El fin de la universidad tal como la conocemos: foros mundiales hacia futuros comunales y horizontes descoloniales de vida. PALERMO, Zulma; (Comp.). **Des/decolonizar la universidad**. 1a. Ed.. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2015a, p. 85-102.

MIGNOLO, Walter. **El vuelco de la razón**: diferencia colonial y pensamiento fronterizo. 1ª ed.. Buenos Aires: Del Signo, 2011.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de a colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires - Argentina: Ediciones del Signo, 2010. Colección RAZÓN POLÍTICA.

MIGNOLO, Walter D.. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. SANTOS, Boaventura de

Sousa. (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004, p. 667-709.

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

NOLASCO, Edgar César. **Literatura Comparada Descolonial**. 1. Ed.. Campinas, SP: Pontes Editores, 2025; figs.

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

PALERMO, Zulma. **Para una pedagogia decolonial**. 1ª ed.. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014. (El desprendimiento / Walter Mignolo).

PALERMO, Zulma.. (Comp.). **Arte y estética em la encrucijada decolonial**. Prefacio Walter Mignolo. 1ª ed.. Buenos Aires: Del Signo, 2009.

QUIJANO, Aníbal. **Aníbal Quijano**: ensayos en torno a la colonialidade del poder. Compilado por Walter Mignolo. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019. (El desprendimiento/ Mignolo, Walter).

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. 1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. 80 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar**: abrindo a história do presente. Tradução de Luis Reyes Gil. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora; São Paulo, SP: Boitempo, 2022.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa; HISSA, Cássio E. Viana. Transdisciplinaridade e Ecologia de Saberes. HISSA, Cássio E. Viana. (Org.). **Conversações**: de artes e de ciências. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 17-34. (Humanitas).

WALSH, Catherine. **Agrietar la Uni-versidad**. Reflexiones interculturales y decoloniales *por/para* la vida. Compiladorxs: Rene Olvera Salinas, Víctor Torres Leal y Patricia Roitman Genoud. Universidad Pedagógica Nacional, Santiago de Querétaro, Querétaro, México; Lengua de Gato Ediciones, 2023.

Artigo Recebido em: 17 de setembro 2025.

Artigo Aprovado em: 25 de outubro de 2025.



**A FELICIDADE NÃO ESTÁ À VENDA: teorizações a partir da
cosmopercepção andina do Bem Viver**

**HAPPINESS IS NOT FOR SALE: theorizations based on the andean
cosmoperception of Live Well**

**LA FELICIDAD NO ESTÁ EN VENTA: teorizaciones desde la
cosmopercepción andina del Buen Vivir**

Marta Francisco de Oliveira¹ José Gomes Pereira²

Resumo: Este artigo busca apresentar teorizações ligadas a epistemologia do Bem Viver (*Sumak Kawsay* - quéchua; *Suma Qamanã* - aymara) dos povos andinos. A senda principal dessa tarefa é a de perscrutar o cenário de crise no mundo contemporâneo, especialmente o colapso ambiental, os múltiplos problemas do capitalismo, o aumento das doenças, evidenciando que as promessas apresentadas pela modernidade ocidental não se cumpriram, ao contrário, gerou consequências nefastas que se avolumam visivelmente. Para além da política de silenciamento e ocultamento, gerada pela modernidade eurocêntrica sobre os saberes indígenas, as ideias e práxis sobreviveram

¹ Marta Francisco de Oliveira é professora dos cursos de Letras da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e Doutora em Letras, Estudos Literários, pela Unesp - Assis, pesquisando a obra de Clarice Lispector (2016). Pós-doutorado pelo Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagens da FAALC/UFMS (2020). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5212-5361>. marta.oliveira@ufms.br.

² José Gomes Pereira é doutorando em Estudos de Linguagens PPGEL/FAALC/UFMS. Especialista em Políticas Sociais pela UCDB (2010) Atualmente é professor efetivo - Secretaria de Estado de Educação. Mestre em Estudos de Linguagens PPGMEL/FAALC/UFMS. Pesquisador no Núcleo de Estudos Culturais NECC/UFMS. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7655-3985>. E-mail: josegomespereira13@gmail.com.

de maneira difusa e as memórias ancestrais estão impregnadas de possibilidades alternativas da construção de caminhos outros possíveis para seguirmos além das crises e perigos de nossa era. As expressões andinas e amazônicas Sumak Kawsay e Suma Qamanã remetem a perspectiva de buscar a vida bela e plena em harmonia com a natureza. As discussões a respeito desses saberes, lançam luz e esperança no caminho da descolonialidade e no desejo da superação dos cenários de crise do mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Bem Viver; Saberes Indígenas; Descolonialidade.

Abstract: This article aims to present theories related to the epistemology of Buen Vivir (Sumak Kawsay – Quechua; Suma Qamanã – Aymara) of the Andean peoples. The main path of this task is to scrutinize the crisis scenario in the contemporary world, especially the environmental collapse, the multiple problems of capitalism, and the rise of diseases, highlighting that the promises made by Western modernity have not been fulfilled—in fact, they have led to harmful consequences that are increasingly evident. Beyond the politics of silencing and concealing indigenous knowledge, generated by Eurocentric modernity, these ideas and practices have survived in a dispersed manner, and ancestral memories are imbued with alternative possibilities for constructing new paths to move beyond the crises and dangers of our era. The Andean and Amazonian expressions Sumak Kawsay and Suma Qamanã refer to the pursuit of a beautiful and full life in harmony with nature. Discussions around these forms of knowledge shed light and hope on the path toward decoloniality and the aspiration to overcome the crisis scenarios of the contemporary world.

350

Keywords: Buen Vivir; Indigenous Knowledge; Decoloniality.

Resumen: Este artículo busca presentar teorías relacionadas con la epistemología del Buen Vivir (Sumak Kawsay – quechua; Suma Qamanã – aimara) de los pueblos andinos. El objetivo principal de esta tarea es examinar el escenario de crisis del mundo contemporáneo, especialmente el colapso ambiental, los múltiples problemas del capitalismo y el aumento de las enfermedades, evidenciando que las promesas formuladas por la modernidad occidental no se han cumplido; al contrario, han generado consecuencias nefastas que se hacen cada vez más visibles. Más allá de la política de silenciamiento y ocultamiento impuesta por la modernidad eurocéntrica sobre los saberes indígenas, las ideas y prácticas han sobrevivido de forma dispersa, y las memorias ancestrales están impregnadas de posibilidades alternativas para construir otros caminos posibles que nos permitan avanzar más allá de las crisis y peligros de nuestra época. Las expresiones andinas y amazónicas Sumak Kawsay y Suma Qamanã remiten a la búsqueda de una vida plena y bella en armonía con la naturaleza. Las discusiones en torno a estos saberes arrojan luz y esperanza en el camino de la descolonialidad y en el deseo de superar los escenarios de crisis del mundo contemporáneo.

Palabras clave: Buen Vivir; Saberes Indígenas; Descolonialidad.

INTRODUÇÃO: Para pensar nos preâmbulos e escapar de uma lógica de assimilação

O heroico num ser humano é não pertencer a um rebanho.

José Saramago. *As palavras de Saramago: catálogo de reflexões pessoais, literárias e políticas*, 2010.

Convivialidade: Neologismo que substitui a noção ocidental de coexistência de sistemas antagônicos. A convivialidade não aponta para um *modus vivendi* que permite evitar o enfrentamento à espera de que as coisas melhorem. A convivialidade pretende ser uma relação positiva, para uns e para outros(...)

Simón Yampara Huarachi. Simón Yampara Huarachi. *Cosmovivência andina: viver e conviver em harmonia integral - Suma Qamaña*. 2024.

No que tange ao título deste trabalho, convém fazer as ressalvas devidas. Quando afirmamos que “a felicidade não está à venda” queremos nos contrapor enfaticamente à visão difundida pela lógica colonial moderna e seu aparato capitalista que incutiu-nos a ideia, obnubilada, de que, em posse do dinheiro e dos bens materiais, encontraríamos a auto realização, a felicidade. Ao longo desse texto breve, procuramos nos antagonizar a essa percepção distorcida. Além disso, inspiramo-nos por Oyèrónké Oyewùní, quando afirma em sua obra que: “O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais”. (2021, p. 29). A autora contrapõe “cosmopercepção” a “cosmovisão”, pois defende que o privilégio da visão no mundo ocidental tem levado as distinções e exclusões por raça, gênero, corpo etc. Ou seja, priorizar a visão implica priorizar um sentido sobre os demais, em perspectiva hierarquizada e hierarquizante que, ademais, acarreta a parcialidade: o ‘ponto de vista’ se contrapõe ao olhar integralizador, o mosaico caleidoscópico que encampa a diversidade e a pluriversalidade. Assim sendo, a “cosmopercepção” engloba os grupos culturais que possuem uma percepção mais holística do cosmo que vivencia. Também optamos em grafar, ao longo do texto, Bem Viver com iniciais maiúsculas para remeter ao conceito ancestral indígena andino/amazônico.

Abrimos a presente reflexão a partir da evocação das instigantes palavras do escritor português José Saramago para, talvez, transitar nas movediças bases de uma contradição linguística e epistemológica iniciada pelas possíveis formas de compreender a ideia de rebanho e o heroísmo de desprender-se - ou não. Com

Saramago, o vocábulo e a ideia retomam um discurso cujo sentido difundido implica a submissão, aceitação e ingenuidade, até mesmo uma lógica de exploração - rebanhos existem para que seu 'dono' se beneficie de seu manejo de distintas formas. Assim, a epígrafe exalta e ressalta que é preciso um grande esforço para conseguir ser daqueles que não seguem um rebanho, acomodando-se inclusive aos infortúnios. Exige um ato verdadeiramente heróico desejar se desvencilhar de uma maioria assujeitada e ter um pensamento próprio (na esteira de Rodolfo Kusch) e ações próprias, afinal, o rebanho, assim visto, é uma metáfora bastante ilustrativa do conformismo de nossa era.

O rebanho é uma massa, obliterando diferenças e individualidades; na metáfora religiosa, endossada pela lógica colonial/colonialista desde a invenção da América (O'Gorman, 1992) e de sua constituição "como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade" (Quijano, 2005, p. 117), tem um pastor e protetor, um herói, um redentor que o guia por campos desconhecidos e perigosos. Esse líder se sacrifica, 'dá a vida' para salvar os indivíduos por ele liderado, merecendo, portanto, gratidão e obediência; seus seguidores, como ovelhas, ouvem e reconhecem a voz do pastor, submetendo-se a ele. Assim, uma moral cristã, estabelecida a partir de instituições estruturadas ao longo do tempo em hierarquias e em relação direta com outras formas de poder social e econômico, com sua vocação dominadora e colonialista, nos ensinou a 'seguir o pastor' e a resistir às intempéries, aceitando-as com fé e docilidade, um fatalismo determinante de nosso lugar no mundo, sob um 'nós' (ou 'eles') que domina o 'outro' (o diferente, o selvagem, grupo no qual se enquadram a América e o sul como um todo), um sul subordinado a um norte, um modo de ser, pensar, viver que deve se curvar, calar, se diluir ou desaparecer para se adaptar ao modelo imposto. Afinal, se não encontrarmos a felicidade nesta vida terrena - disponível para aqueles privilegiados que a podem comprar -, podemos padecer estoicamente a dominação porque a encontraremos no 'céu', esse sonhado paraíso do vir-a-ser, recompensa pela resignação ao nosso infortúnio de ter nascido onde nascemos, nos arrabaldes, nas periferias, nas margens literais e simbólicas dos sistemas geopolítico, econômico, cultural, histórico, religioso, moral e social que dividem o mundo e os indivíduos.

Dessa dita lógica moderno-cristã é difícil se apartar. Ela nos foi incutida por

retóricas nefastas desde o advento do colonialismo. Para exemplificar, a pesquisa de Tiago Osiro Linhar³ aponta nitidamente para as maldades muito bem racionalizadas e aprovadas pela igreja desde o período colonial - ela também uma instituição colonizadora e a serviço de tal lógica. Linhar afirma que “houve uma subjetividade cristã de cunho dualista cuja função fora incorporar ao ocidente a lógica da dominação” (2024, p. 69), seguindo a linha da matriz de reflexão Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel e outros. Com o correr dos séculos, tal pensamento não arrefeceu e, ao contrário, foi ganhando contornos mais sofisticados nas estruturas de dominação em todas as dimensões da existência. Eis a razão pela qual pareceu-nos apropriado utilizar a epígrafe de Saramago, escritor português, para dela nos apropriar e dialogar, inclusive na chave do pensamento próprio de Kusch pois, latino-americanos, não nos conformamos e informamos com a importação do pensar/fazer pautado em categorias ocidentais. Se, ao longo do tempo, quiseram nos impor o pensamento europeu como único modelo válido, o nosso é um tempo propício para desilusões (aliás, bem-vindas) com os modelos que nos inculcaram. Talvez precisemos crucificar a ideia de heróis e pastores guias, à custa de certa ‘deriva’ pela retirada do território antes sólido do pensamento e da configuração de mundo impostas deste o ‘dentro’ (o centro) que nos deixou no ‘fora’, na exterioridade dos saberes do norte global. É hora de nos apartarmos das narrativas modernas que afirmaram, em seus devaneios civilizatórios, um futuro feliz e desenvolvido apenas possível à sua imagem e semelhança, cujo resultado velado, não-dito, sempre implicou a submissão, o apagamento.

353

Liderada qual rebanho pelos homens brancos europeus, a humanidade, inclusive os grupos considerados mais atrasados e primitivos, faria a marcha para o progresso incomensurável, mesmo ao preço de sangue derramado. Esse sonho descabido, unilateral, dominador nunca se concretizou de fato e plenamente apesar dos mais ávidos esforços e do apoio, nem sempre consciente, de seus reprodutores e perpetuadores de um colonialismo interno. Sempre houve dissidência, a latência de modos de pensar, sentir e existir outros. Em nosso tempo, a visão eurocêntrica, cristã, branca, racista, patriarcal e exploradora escandaliza-se a olhos nus. Por isso, é bastante pertinente considerar que

³ LINHAR, Tiago Osiro. **Nascer é correr um risco: o infortúnio do espaço e da origem**. Curitiba: CRV, 2024.

A questão é o que fazemos uma vez que estamos conscientes? Há três caminhos possíveis: tentamos nos assimilar, e boa sorte na assimilação, nos adaptamos o melhor que podemos, pois temos que viver, ou, a terceira, nos adaptamos e começamos a construir projetos que apontam para outras formas de vida (MIGNOLO, 2013, s/p)

É nesse sentido que a ideia de rebanho, tal como vimos pensando, implica a assimilação submissa, exigindo o heroísmo do desprendimento e da não aceitação passiva. Infelizmente, assistimos cotidianamente a uma política de assimilação pacífica, conforme menciona o crítico argentino Walter Mignolo, desejando ‘boa sorte’, aqui no Brasil. Temos o “pobre de direita,”⁵ o negro racista, o gay homofóbico, cristãos armados até os dentes, a máxima ‘bandido bom é bandido morto’ e tantos outros exemplos clichês e cotidianos do quanto de esforço se faz para ter a ilusão de pertencimento a um lugar que não é o seu de fato.

Buscamos seguir, entretanto, no percurso proposto pelo autor quando aponta para o fato de que é possível “construir projetos para outras formas de vida”, algo corroborado pelo pesquisador boliviano aymara Simón Yampara (p. 126):

em outras palavras, quero dizer que abramos nossa mente e nosso coração para outros horizontes, para outras epistemologias; que não nos conformemos apenas com a epistemologia tradicional existente em busca do que é mais moderno, mais avançado, quando, na verdade, pode se tratar da tradição colonial mais atrasada.

Se as histórias contadas pelos países hegemônicos do ocidente atribuíam a culpa pela pobreza, fome e miséria⁴ à incompetência política dos países do sul (América Latina, África e Ásia), essa falaciosa percepção já não se sustenta mais. A crise se espalha em diversas e volumosas áreas, que não há mais como se esconder atrás do negacionismo costumeiro. E, ironicamente, os seres desprovidos da linguagem verbal humana são os que mais vociferam o descompasso atual: a natureza revela explicitamente que as práticas predatórias ocidentocêntricas são inconciliáveis com a continuação da vida na terra. Desastres ambientais recentes e em pleno andamento no momento presente, colocam norte e sul na horizontalidade na percepção de seus efeitos, nivelando humanos, natureza e a própria terra na condição de afetados pelas práticas de exploração.

⁴ O pensador Ramón Grosfoguel afirma enfaticamente que antes da colonização não havia pobreza ou a miséria nos continentes colonizados. É possível acompanhar sua fala completa acessando <https://www.youtube.com/watch?v=AD4b7nD8reE>.

O paradigma da dominação produziu a mudança climática, provocada especialmente pela industrialização e seus desdobramentos. A água está escassa em alguns lugares e contaminada em outros. As fontes de energia dão o alerta de que estão mingando. As guerras dos tempos atuais são intercorrentes, em sua maioria, da busca dessas fontes (petróleo, carvão, lítio etc). O consumo desenfreado e irracional, em nome do bem estar e não em busca do Bem Viver, tem colocado a poluição do planeta em níveis colossais e sem precedentes. Seguir o rebanho e o líder que defendem a continuidade desse projeto é, no mínimo, uma insanidade mortífera, literalmente.

Além disso, a felicidade prometida pelo progresso não é tão visível assim e, principalmente, não é universal, ou seja, está disponível para poucos, enquanto apenas sua falácia tem um alcance muito maior. Somos herdeiros da promessa moderna colonial de um mundo pleno e sem dor, sem sofrimento, pautado em conforto e mínimo esforço. O chamado controle da natureza, o domínio da tecnologia, o avanço das ciências, nos fariam alcançar a vida idealmente realizada; entretanto, percebemos que isso não se concretizou, pelo contrário, trouxe consigo uma avalanche de problemas, destruições, barbáries e mal viveres que assolam, sobretudo, as grandes parcelas mais vulneráveis do globo.

355

A vida, que deveria ser pulsante e intensa, tem dados sinais de sua exaustão. A natureza nunca experimentou tantas mortes e extinções, perda da biodiversidade e esgotamentos flagrante. Por outro lado, o ser humano também externaliza suas fadigas. A depressão é a doença mais incapacitante do século XXI, segundo a Organização das Nações Unidas⁵. Além disso, os números mostram uma tendência ao crescimento dos casos. Dos anos de 1990 a 2017 os novos casos aumentaram em 50% pelo mundo afora⁶ e passaram a afetar com pronunciada ênfase crianças e jovens.

Somam-se, a esse cenário de crise, as taxas de dependência química: estão aumentando em todo planeta. Lembke (2023, p. 44) nos alerta para o fato de que “a mudança de paradigma em torno da dor traduziu-se numa prescrição maciça de comprimidos de bem-estar”. Aumentou-se o consumo de antidepressivos, de estimulantes e de opióides. A juventude, especialmente os adolescentes, também

⁵ ONU *apud* Mosé, Viviane. **Nietzsche hoje**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

⁶ LEMBKE, Anna. **Nação dopamina**. Tradução Elisa Nazarian. São Paulo: Vestígio, 2023.

visibilizam os desajustes com os tempos do agora. As chamadas “mortes por desespero”, o suicídio, tem aumentado significativamente. É hoje a segunda causa de morte nos Estados Unidos e a terceira no Brasil, para corroborar o alerta da gravidade da questão, sem mencionar tantos outros casos relacionados, com tentativas e/ou mutilações.

O espaço urbano, cujo cenário passou a ser alterado inexoravelmente desde os processos de industrialização, encontra-se hoje densamente povoado, em um caótico amontoado de gente, cuja arquitetura não considera todos os grupos possíveis que convivem em sociedade. Tal distribuição se torna desigual em espaços de convívio e de habitação, mas contraditoriamente, repletos de vazios, em uma arquitetura hostil e um alto custo de vida, resultando nos espaços abandonados de convívio, cuidado e habitação. Pessoas indo e vindo, carrancudas, taciturnas sem fazer a menor ideia de quem é o indivíduo em que se deu a última cotovelada, vistos mais como coisas, segundo a lógica moderna e colonial. Muita gente reunida compartilhando solidão, mergulhadas no último aparelho da moda, preenchendo ausências na conexão ficcional de parafernalias do entretenimento - as redes sociais, pouco sociáveis, espaço de violências anônimas. Nada contra esse cenário, guardadas as devidas proporções, mas tememos o resultado: os espaços das cidades estão povoados pela insegurança, pela ausência do olhar gentil, empático, pela falta de simpatia pela dor alheia. As mulheres temem abusos, dos mais variados e sombrios, os homens não sabem quando será o próximo assalto, se encontrarão a ajuda necessária. De medo em medo, nos resta temer os estranhos, que no caso do meio urbano, são praticamente a totalidade.

356

Não deixo⁷ de recordar-me, com certa nostalgia, de parte da minha infância e adolescência. Passei essas fases da vida no assentamento Marcos Freire, um projeto federal de assentamento, criado em 1987, com a área total de 5.269 hectares e 187 famílias assentadas. Sua criação se confunde com o início do movimento dos trabalhadores sem terra (MST) em sua luta por um pedaço de chão e sua justa distribuição. Meus pais, em sua diáspora interna advindos do nordeste brasileiro, também não possuíam terra, portanto, viveram essa luta. Naquela época, a relação de pertencimento a um lugar para chamar de seu consistia em

⁷ Em alguns trechos, decidimos por introduzir situações cotidianas vividas no passado, por compreender que o *lôcus* de enunciação e, portanto, nossa inscrição como sujeitos é parte fundamental das teorizações. Nestes espaços, cito episódios de minha história de vida.

pensar em viver da terra, fazê-la produzir e dela cuidar no mesmo ritmo do cuidar da família e dos vizinhos/amigos.

A base da economia era a agricultura familiar de subsistência. Eram tempos difíceis, pois não havia política pública que atendessem as muitas carências dos assentados. Mas me lembro também de relações sociais fortes e marcadas pela afabilidade, aproximação e respeito mútuo. Eu tinha a sensação de segurança. Todos se conheciam. As histórias, os causos, o café e os frutos do cultivo, tudo era muito compartilhado. Faço esse contraponto de perspectivas, pois acredito na possibilidade de um paradigma outro para que as cidades possam ser ambientes mais seguros e de fato coletivos.

Não queremos, neste espaço de reflexão e escrita, banalizar situações tão complexas, nem realizar elucubrações descabidas ou esgotar uma análise de conjuntura completa. Apenas trazemos esses exemplos para ilustrar a crise como uma realidade presente, a partir de uma lógica moderna que coloca a ‘felicidade’ à venda como qualquer corpo ou produto a ser explorado. Perguntamos, intimamente: será que os dados mostram que a vida, em sua potencialidade, não se tornou um fardo pesado demais, sobretudo para populações mais vulneráveis, assim como para as novas gerações, contrariando as prescrições da modernidade colonial? Será que o paradigma da modernidade escancara, no agora, que esse processo civilizatório requer descontinuísmo, pois não se sustenta/sustentará por muito mais tempo? E em flagrante divagação, nos interrogamos: Será que estamos adoecendo na mesma proporção que adoecemos *pacha*, a terra?

357

Vale enfatizar também que todos esses acontecimentos caóticos encontram sua maior força motriz no sistema econômico capitalista e sua capacidade ubíqua de ser um “devorador de vidas”. Seus resultados são gritantemente excludentes para a maioria esmagadora de pessoas que sobrevivem com as migalhas dos resíduos sobranes, enquanto apenas cerca de 10% usufruem dos luxos da vida. Como enfatiza Demo (2023, p. s/p): “Nunca o capitalismo se interessou pela justiça social, a não ser forçado. Seu fundamento é elitista, supremacista, cujas bases produzem exclusões veementes”. A promessa que o pleno desenvolvimento traria riqueza e prosperidade para a maioria é visivelmente uma anedota, pois se mostrou contrária ao permitir concentrações absurdas de renda nas mãos da minoria que se assoberba em seus iates e helicópteros e sequer pagam impostos (pelo menos no Brasil). De fato, quando surge, dentro do sistema moderno capitalista e colonial, qualquer referência à justiça social ou cuidado com grupos à

margem ou mesmo com a terra é autocentrado, buscando opções para sua própria sobrevivência, pela via do exótico ou para satisfazer demandas e exigências que já não se podem ignorar. Prova cabal disso são as questões levantadas pelas conferências sobre o clima nas quais autoridades de várias e grandes nações, apesar de reconhecerem a urgência de mudanças nos modos de consumo e exploração, se comprometem com alterações mínimas, inócuas.

Os indícios evidentes da crise humana e da natureza, apontados acima, são em grande parte financiados e apoiados pelo sistema capitalista. As indústrias, o agro, as corporações farmacêuticas, as grandes multinacionais, as grandes companhias petrolíferas têm na doença, no adoecimento, na morte, no medo, na ignorância das causas, na desesperança seu horizonte recursivo de retroalimentação. Paradoxalmente, não é uma suposta “cura da vida” que esse sistema busca. Afinal de contas, se os tempos difíceis te deixam triste, compre uma pílula, tome, pois o amanhã será um dia melhor.

É claro que não devemos parar na constatação da crise. Como dito, é da morte dos sonhos possíveis, das utopias reais e da esperança que os detentores do poder triunfam. Não cabe sermos vítimas de um crime perfeito. Recordo aqui as palavras do filósofo e militante da causa indígena, Ailton Krenak (2022, p. 37):

Não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado, porque ela serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da terra e dos nossos ancestrais. (...) Estamos vivendo num mundo onde somos obrigados a mergulhar profundamente na terra para sermos capazes de recriar mundo possíveis.

Parar na constatação da crise é precisamente um ato de conformismo, é aceitar a lógica do rebanho: algum líder (europeu, estadunidense, branco) alguma instituição global, algum ser iluminado nos libertará e nos ajudará na travessia desse árduo deserto. Ora, já vimos que essa lógica nos leva à morte, seja por fadiga, por esgotamento, por letargia ou por infortúnio de alguma dominação. Neste aspecto, as palavras de Silvia Rivera Cusicanqui (2024, p. 63) é de uma sanidade necessária e provocativa:

O que entendemos por racionalidade econômica? Até que ponto vamos conceder à ideologia do progresso todas as mentiras empacotadas com as quais nos envolveram todos esses anos? A crise nos ajuda a encontrar e a revelar essas mentiras; a descobrir a irracionalidade profunda da bolsa de valores; a constatar a alienação humana que se instalou no centro da economia mundial; e a vislumbrar nessas formas comunitárias de economia sagrada uma lógica diferente, na qual podemos

nos inspirar para reatualizar maneiras mais orgânicas, saudáveis e humanas de fazer as coisas no (e com o) mercado, mas também resistindo às suas lógicas totalizadoras.

Na senda da perspectiva de Cusicanqui, também destacamos a necessidade de se pensar alternativas para nossa era e sua “política da morte”. Se nos movemos num deserto metafórico e inquietante, temos de estar dispostos a pensar/fazendo caminhos para o além do aqui agora. Percursos que nos façam querer a vida plena, feliz, coletiva, justa e livre. Ir para além da lógica salvífica do projeto dominador da modernidade colonial.

Antes de continuar, acreditamos que algumas ressalvas são importantes. Quando neste espaço de escrita se propõe a discussão de alternativas, não se destaca o seu caráter unívoco para busca de respostas. Ao contrário, como nos alerta Rita Segato (2021, p. 22) “As ações da sociedade devem ocorrer em todas as frentes, fora e dentro do campo estatal, por caminhos e brechas múltiplos e simultâneos”. Amparado por sua sensatez, podemos afirmar a possibilidade que alternativas políticas, sociais, econômicas, culturais podem conviver e convergir para paradigmas além do escopo da modernidade colonial.

Por outro lado, não podemos nos inebriar de ingenuidade e meramente nos apropriar de conceitos e perspectivas culturais de forma acrítica. Essa pesquisa propõe a busca da cosmopercepção de origem indígena andina/amazônica *Sumak Kawsay*; *Suma Qamanã*, traduzido como Bem Viver. Convém enfatizar que essa via alternativa ainda está em construção, assim não carrega consigo o dever e nem a visão salvífica, como fizeram insistentemente os europeus, em relação aos desafios do nosso tempo. Porém, convém estabelecer um percurso epistêmico que nos embasa e fundamenta a opção pela cosmopercepção, ainda que *grosso modo*. A conceituação de pensamento próprio latino-americano, segundo Rodolfo Kusch em *América profunda* (1962), se opõe ao ser europeu, pautado em abstração de uma racionalidade que busca o domínio sobre os que ou não são, ou são menos em relação ao modelo do norte global, desde o ponto de vista de um dominador linguística, cultural, econômica e politicamente estabelecido. O pensamento próprio recoloca em foco o estar, próprio das culturas andinas, como categoria filosófica e modo de habitar o mundo, promovendo, assim, uma relação mais orgânica com a terra e a comunidade. Aprofundando tal ideia, Enrique Dussel (2005) trata da filosofia da libertação e considera que o pensamento próprio advém da escuta de vozes oprimidas, criticando o eurocentrismo e a imposição de moldes estrangeiros, ampliando o horizonte ético e político de libertação frente à colonialidade. Dussel também considera que o pensar latino-americano deve

nascer da realidade local vivida. Por fim, o sociólogo e filósofo aymara boliviano Simón Yampara Huarachi (2024) é referência fundamental quando desenvolve a ideia de *pensamiento comunario*, pois o pensar não é individual, mas vinculado à comunidade, à terra e à reciprocidade. Para ele, o modo de pensar é o modo de ser/estar andino que se vive e se sistematiza dentro da tradição, pelas práticas comunitárias.

Desta maneira, suas contribuições se aliam a nosso entendimento do Bem viver, permeando a ideia de alternativa ao debate ocidentocêntrica neoliberal. É, portanto, um contraponto, uma percepção outra às discussões do presente. Assim, o Bem Viver é uma perspectiva teórica, política e cultural e, como tal, não é uma receita mágica para redenção da terra. Afiança-se mais como um instrumento de compreensão da realidade complexa na qual estamos imersos, e pode também ser entendido a partir de sua dimensão ética.

Além disso, não se trata de conclamar uma volta romântica a um passado remoto de vida na selva. Não se constitui como um anacronismo inveterado em que se deve negar o agora e começar do zero o futuro da humanidade. Pelo contrário, esses saberes se somam aos demais num fazer vir-a-ser perene e aberto. Se buscamos tal perspectiva, é por que defendemos que a universidade, apesar de sua perpetuação insistente da visão eurocêntrica, não pode se esquivar de trazer para discussão saberes historicamente silenciados e subalternizados.

Ademais, nos questionamos quantas ressalvas teremos de fazer ao longo dessa pesquisa. Divagamos internamente que talvez se estivesse estudando alguma teoria da “moda” de algum intelectual morto dos lugares hegemônicos do poder de fala, não precisasse nos justificar tão enfaticamente.

O BEM VIVER: a morte das utopias e das sensibilidades é também a morte da vida

No meu ver tem duas saídas para enfrentar o trágico da existência: o sonho e o riso.

Ariano Suassuna. *A pedra do reino*. 2005.

Para iniciar este subtítulo, vale a ressalva que o bem viver é a base da construção da tese de doutoramento em desenvolvimento no programa de pós-graduação em Estudos de linguagens da UFMS. Desse modo, a partir de agora as considerações serão tecidas com a predominância de uma única voz - a minha,

doutorando, estabelecendo as bases para minha hipótese e argumentação. Começo essa busca pela cosmopercepção do Bem Viver fazendo um movimento contrário, ou seja, antes de dizer o que ele é, direi o que ele não é. Isto porque toda tradução carrega consigo os perigos de não dar conta de transculturar a inteireza do ser das coisas escondidas nas palavras. Assim, existe a possibilidade de percepções equivocadas do termo.

A primeira possibilidade é interpretá-lo à maneira da modernidade colonial. Como se o Bem Viver fosse sinônimo de boa vida. Geralmente se diz que o sujeito de vida boa é aquele que usufrui de satisfação e abundância na existência, intercorrente de alguma sorte, herança ou maracutaia. A base da vida desse sujeito está calcada num consumismo exacerbado e estéril, destrutivo, ao modo do neoliberalismo, produzindo consequências danosas ao planeta. Neste aspecto, o Bem Viver se antagoniza com uma vida baseada num consumismo desenfreado, pois “Sua preocupação central, portanto, não é acumular para então viver melhor. Do que se trata é de viver bem aqui e agora, sem colocar em risco a vida das próximas gerações”. (Acosta, 2016, p. 84).

Refletindo sobre o cenário contemporâneo, o Bem Viver é em si uma resistência ao colonialismo. Ele se antagoniza a uma exploração desenfreada dos recursos para nos propiciar a “boa vida”. Não pode existir um Bem Viver se o preço a ser pago é a destruição da natureza. Se a harmonia é rompida, se perde a *práxis* de uma vida comprometida com o cuidado e proteção de todos os seres. Alberto Acosta (2016, p. 40) nos apresenta uma definição brilhante das possibilidades do Bem Viver:

O bem viver é uma filosofia de vida que abre as portas para a construção de um projeto emancipador. Um projeto que, ao haver somado histórias de lutas, de resistência e de propostas de mudança, e ao nutrir de experiências locais, às que deverão somar-se contribuições provenientes de diversas latitudes, posiciona-se como ponto de partida para estabelecer democraticamente sociedades sustentáveis.

Em conversas cotidianas com pessoas advindas do agronegócio ou que são defensoras desta perspectiva, é comum a afirmação fatalista de que se não plantar ou criar animais, a custo da morte da floresta e suas vidas, nas terras, a fome seria um caminho inelutável. E todos de alguma maneira silenciam-se, pois lá no fundo não há quem não tema a fome. E se algum ser humano crítico faz a afirmação de que há alternativas a isso, é logo apodado de esquerdista, esquerdopata, comunista, utópico ou coisa do tipo. Afinal o agro é tudo. Geralmente fingimos

que não sabemos que, para ele existir, tudo mais precisa morrer, sobretudo quando se segue a lógica predatória da modernidade colonial.

A ideia que permeia essas falas é aquela de que se a modernidade nos logrou esse percurso, ele é o único e o melhor possível. Fatalmente não há outro. É comum que em muitos momentos, também somos levados a pensar embalados por essas anedotas. Passamos a pensar que esse destino é nosso e que não é possível transcender para paradigmas outros. Silvia Rivera Cusicanqui (2024, p. 92) se antagoniza a esse paradigma letárgico e imobilista quando afirma que:

É preciso, portanto, recuperar saberes que estão escondidos, que têm relação com maneiras de enfrentar as crises ambientais, as crises de serviços, as crises de abastecimento. Precisamos estar preparados! Preparados como? Penso que isso só será possível através das comunidades (ancestrais ou modernas, de parentesco ou de afinidade) que sejam capazes, simultaneamente, de fazer e falar, de trabalhar com as mãos ao mesmo tempo que trabalha com a mente, mas também comunidades que não obliterem nem silenciem as vozes dissidentes, as formas femininas e ancestrais de criar o político e buscar o bem-estar comum.

Vale enfatizar que as coisas fundamentais do nosso tempo devem transcender o modelo perpetrado pela modernidade hegemônica. As tensões que vivemos são o indício de que o poder disciplinador do Estado e sua parafernália institucional não são aceitas incólumes. Uma economia outra se descortina no horizonte e ganha visibilidade. Mignolo (2008, p. 298) ressalta que:

Uma economia orientada em direção a reprodução da vida e ao bem-estar de muitos incorpora uma política de *representação* na qual o poder está na comunidade e não no Estado ou em qualquer outra instituição administrativa equivalente.

O cenário desafiador do mundo do agora exige firmeza de espírito, mas também requer sensibilidades múltiplas. Abertura ao comunitário e maneiras afáveis de viver e ver a vida. Me vem à mente momentos da minha infância que trazem a sensibilidade maternal em seu aspecto mais insigne. Eu nasci na fronteira sul do estado de Mato Grosso do Sul, região conhecida pelo frio volumoso no período invernal. Apesar dos ventos gélidos das manhãs, eu e meus irmãos nos levantávamos cedo em busca de pão caseiro (uma espécie de pão mágico que só minha mãe conseguia fazer).

Nossas casas sempre foram de chão batido. Digo nossas casas pois, na condição de arrendatários de terras, mudamos inúmeras vezes. Minha mãe, percebendo nosso frio, pegava o que ela denominava de “frande”, um pedaço retangular de aço, e o enchia de brasas vivas, resultado da queima das lenhas, e

colocava no centro da cozinha. Então, ficávamos de cócoras à sua volta. A alegria tomava conta da convivência. Permanecíamos ali até o “sol esquentar” e a gente procurar alguma traquinagem para fazer. Aquilo aquecia o corpo, mas também aquecia a alma. Um gesto pode mudar muita coisa. Esse acontecimento do passado, me rememora também a ideia de Rita Segato (2021, p. 22) quando nos fala da “fé histórica”, acreditar no poder indomável da história e dos gestos humanos:

O destino da história é desconhecido, totalmente aberto e indecível. Somos movidos por uma “fé histórica”, que sustenta o caráter imprevisível da história. Sobre o destino da história, a resposta é “não sabemos”, curvando-nos à trágica estrutura da cena humana e à incerteza.

Chamamos a atenção para sensibilidades, pois se não sobrepujarmos, questionarmos nossos gestos e subjetividades, não compreenderemos a inteireza da perspectiva do Bem Viver. Isso porque o colonialismo e seus muitos desdobramentos, nos incutiu a lógica, ilógica, da destruição. Sem a mutação de nossas sensibilidades, na maioria das vezes insensíveis às questões ambientais, não conseguiremos transcender a relação de exploração destrutiva que estabelecemos com *pachamama*, a mãe terra, onde cabe toda diversidade e potencialidade da vida.

Como já venho defendendo ao longo deste texto, essa lógica outra só pode ser compreendida se fizermos o esforço de mirar para outros lugares que não o ocidentocêntrico. Essa miragem outra permite-nos ampliar e desaprender o princípio mono-tópico e uni-versal que tendem ao biocídio, ao genocídio e ao epistemicídio. Por isso, convém adotar uma opção descolonial dos nossos saberes e fazeres:

A mudança radical introduzida pela “*versant decolonial*” se move, se desconecta da ideia ocidental de que as vidas humanas podem ser descartadas por razões estratégicas e da civilização da morte (comércio escravo massivo, fomes, guerras, genocídios e eliminação das diferenças a qualquer custo) em direção a uma civilização que encoraje e comemore a reprodução da vida (...) mas a comemoração da vida no planeta, incluindo organismos humanos que têm sido “separados” da natureza na cosmologia da comunidade europeia. (Mignolo, 2008, p. 316.)

O andar atento é a condição de necessidade dos tempos sombrios que nos assola. Uma exemplificação estarrecedora de que o colonialismo interno⁸ persiste, está representado especialmente pela bancada política rural e evangélica do Brasil, nessa conjuntura atual. O Projeto de Lei (PL) 2.159/2021 que dispõe sobre o licenciamento ambiental, acabou de ser aprovado por incontestável (vergonhosa) maioria no Senado Federal em 21/05/2025. Ele ainda tramita, mas indica claramente que a preservação da natureza não é uma pauta real para diversos grupos políticos e sociais no Brasil. Esse projeto é uma afronta direta ao cuidado com a terra, pois flexibiliza diversas legislações em relação aos licenciamentos ambientais e ataca frontalmente direitos indígenas e quilombolas e o direito às suas terras ancestrais preservadas.

Não bastasse essa aprovação nefasta, que atende aos interesses do capital e seus defensores, outro episódio subsequente escancara a política racista e patriarcal que tomou conta dos diversos espaços de poder político no Brasil. A ministra do meio ambiente, Marina Silva foi convidada para falar sobre a questões relacionadas ao Ministério do Meio Ambiente e também sobre o projeto de lei, sofreu as agruras deploráveis do racismo e patriarcalismo resumida na fala: “Ponha-se no seu lugar”⁹. Uma frase que resume o desejo do homem branco, machista, cristão de silenciar não uma mulher, mas todas elas. Para refletirmos sobre esse episódio cabe a perspectiva de Oyèrónke Oyewùmi (2021, p. 27-28) ao referir-se a ideia de corpo:

(...) quem está em posições de poder acha imperativo estabelecer sua biologia como superior, como uma maneira de afirmar seu privilégio e domínio sobre os “Outros”.
(...) Ao corpo é dada uma lógica própria. Acredita-se que, ao olhar para ele, podem se inferir as crenças e a posição social de uma pessoa ou a falta delas.

Esses acontecimentos, marcam a política brasileira como aquela que melhor escancara o colonialismo interno: aqui só devem falar e habitar o corpo masculino, branco e que defende os interesses dos setores que sangram a terra até sua última gota. Um corpo feminino e negro, vindo do norte que não se alinha a

⁸ Compreendo aqui a ideia de colonialismo interno na senda do que disse Santos, (2022, p. 34): “o colonialismo teve seu final como entidade histórico-política, mas continua (re) configurando as relações e os imaginários sociais”.

⁹ Fala proferida pelo presidente da Comissão de Infraestrutura (CI), senador Marcos Rogério (PL-RO).

uma lógica perversamente predatória não entra aqui, deve se colocar em seu lugar. (qualquer um outro, menos aqui, o suposto lugar dos homens).

Os tempos são tão nebulosos que só conseguimos defender com veemência a necessidade da firmeza nos diversos espaços que ocupamos. Se não podemos deter ou reter o mapa exclusivo de caminhos possíveis de saídas, não significa que não possam existir. A alternativa mora no ato de esperar em dias melhores, em lugares mais seguros, coletivos e diversos. Assim, faz-se necessário acreditar novamente. É preciso vencer o cansaço e a desesperança que nos assola. É fundamental que acreditemos no caráter crível do ato educativo e termos consciência de que ele acontece em todos os lugares, em todas as inter relações. Se mover para além das limitações que porventura nos apresentam. Como tão veemente nos convocou Paulo Freire (1992, p. 110 - 111):

(...) é preciso ter esperança, mas ter esperança do verbo esperar; porque tem gente que tem esperança do verbo esperar. E esperança do verbo esperar não é esperança, é espera. Esperança é se levantar, esperança é ir atrás, esperança é construir, esperança é não desistir! Esperança é levar adiante, esperança é juntar-se com outros para fazer de outro modo.

Assim, a primeira e mais fundamental resistência para não nos autoextinguir, para não decretarmos o fim da era planetária ou do pensamento crítico humano, é não deixar de acreditar nos cenários alternativos possíveis, pois como nos afirma o poeta Bertold Brecht (1982, p. 32): “Nada deve parecer impossível de mudar”.

Embora o pensamento e as histórias do sul do mundo sofreram, e ainda sofrem, do silenciamento ocidentocêntrico, nos tempos atuais eles são conclamados a se manifestar em favor e em defesa das epistemologias do sul que promovam a proteção da vida de todos os seres em sua integralidade. Nosso fim será continuar repetindo os mesmos percursos. Nossa falência será se omitir diante das mazelas. O nosso sepultamento pode acontecer a partir das vozes caladas, conformadas com as verdades hegemônicas vindas do norte. As grandes e importantes ideias encontram cenário fecundo nas angústias e na capacidade de espanto dos seres humanos diante da realidade, diante do absurdo. Ora, se os tempos de hoje não nos assustam e não nos mobilizam, talvez todos nós (filósofos e não filósofos, letrados e não letrados, intelectuais e não intelectuais, cientistas e não cientistas) estejamos mortos ou à beira de estar. E isso é uma questão de tempo. É uma questão de escolha.

Despertar para os sonhos é por si só um modo outro de resistência. Contrário a isso é a alienação ou a desistência de encontrar caminhos. O rompimento e a transformação temporal de nossa era nos pressiona com o roubo de diversas questões que nos são caras. Entre elas estão nossa capacidade imaginativa, criativa. Estamos tão cansados com o excesso de coisas para fazer que desistimos de nos mantermos conscientes dos fatos graves que nos cercam. E é assim que os sonhos e as sensibilidades fenecem. Temos pouco tempo e o tempo que temos precisamos descansar, pois segunda-feira tudo começa outra vez. Por essas razões, a tarefa do pesquisador crítico é volumosa, baseada na ousadia, na vontade rebelde necessária. As vozes subalternas soma-se ao seu trabalho, se entendendo não como um fora, mas como aquele que também vivencia a subalternização em sua própria pele. Vale a seguinte ressalva:

Hoje, mais do que nunca, o trabalho de todos nós que nos encontramos empenhados num projeto crítico consiste na busca de um léxico que permita apontar para o futuro e desenhar à frente os cenários de um destino possível, tanto para aqueles povos com os quais compartilhamos a paisagem local e nacional como para todos os povos que compartilham conosco o planeta, agredido como nunca, exaurido por uma rapina sem precedentes. (Segato *et al*, 2012, p. 111)

Reitero mais uma vez, seguramente sem alteração deste paradigma não será possível experienciar a cosmopercepção do Bem Viver. Estamos condicionados a seguir a lógica daquilo que sempre foi feito. Suspeito que somos levados pelo medo de que se mudarmos o percurso perdemos de alguma forma o controle (como se de fato houvesse algum controle). Por isso, qualquer transgressão às coisas como estão, requer firmeza e coragem de espírito. Sem erigir a ideia de caminhos outros possíveis, não haverá avanços no enfrentamento à lógica de adoecimento da vida que experienciamos cotidianamente no corpo/espírito.

Lembro-me bem do que é perder a esperança. As plantações de feijões eram feitas nos meses de abril e maio. Em todos os anos havia o perigo da geada nos meses vindouros. Nos anos em que a chuva dava o ar da graça e a geada, atendendo a alguma magia da minha mãe, não acontecia, a colheita era próspera. Para quem sobrevive da agricultura de subsistência, é sabido que a colheita é sinônimo de comida na mesa e seu contrário significa fome. Houve anos que, ou a chuva não caía ou a geada caía forte. Na minha ingenuidade infantil, não entendia inteiramente a dimensão do acontecido. O que eu observava diante desse acontecimento, eram os rostos dos meus pais melancólicos e desesperançosos. Durante alguns dias, após a perda da colheita, seus olhares eram esparsos e

reflexivos. Revelavam a angústia de não saber (ou saber) o que aconteceria nos próximos meses.

Mas, como que num milagre, a esperança, numa bela manhã de inverno, renascia como o sol que se levanta apesar dos dias encobertos. Quando esse vigor retornava, a vida voltava a brilhar em seus olhos. E isso refletia positivamente por toda casa. Relembro esses acontecimentos fortuitos, para enfatizar a importância de retomarmos o vigor em tempos de tantas desesperanças e desespero. No cenário atual, retomar a esperança pode nos iluminar o olhar e o caminho e talvez consigamos ver muito além das imposições ocidentocêntricas e seus desdobramentos danosos.

Referências

- ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução Tadeu Breda. São Paulo, SP: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- BRECHT, Bertolt. *Antologia poética*. Rio de Janeiro: ELO Editora, 1982.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Um mundo ch'ixi é possível: ensaios de um presente em crise*. Tradução de Sue Iamamoto. São Paulo: Elefante, 2024.
- DEMO, Pedro. *Restaurar a cidadania*. Blogspot. Disponível em: <https://pedrodemo.blogspot.com/2024/09/alter-2179-restaurar-cidadania-conclusao.html?q=capitalismo> Acessado em: 10/06/2025.
- DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 2005.
- FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- GROSFOGUEL, Ramón. *Ramón Grosfoguel - Las revoluciones del siglo XXI*. You Tube: 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AD4b7nD8reE> Acessado em 12/05/2025.
- HUARACHI, Simón Yampara. *Cosmovivência Andina: viver e conviver em harmonia integral - Suma Qamanã*. Tradução Maricélia Nunes dos Santos In: Revista Laje. *Antologia Básica: giro decolonial em debate - Tomo 1: espaços*. Volume 3 - número 1. UFBA: Salvador, BA: 2024.
- LEMBKE, Anna. *Nação dopamina*. Tradução Elisa Nazarian. São Paulo: Vestígio, 2023.

LINHAR, Tiago Osiro. *Nascer é correr um risco: o infortúnio do espaço e da origem*. Curitiba: CRV, 2024.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KUSCH, Rodolfo. *América profunda*. Buenos Aires: Biblos, 1962.

MIGNOLO, Walter. *Decolonialidade como o caminho para a cooperação*. Revista do Instituto Humanitas Unisinos (online). Ano XIII. 2013. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5253-walter-mignolo> Acessado em 05/05/2025.

_____. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Tradução Ângela Lopes Norte. Niterói - RJ: Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: Literatura, língua e identidade nº 34, p. 287-324, 2008.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche hoje*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do novo mundo e do sentido do seu devir*. 1. ed. São Paulo: UNESP, 1992. 218p

OYEWÚMÍ, Oyèronké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar: abrindo a história do presente*. Tradução de Luis Reyes Gil. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, SP: Boitempo, 2022.

SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*. Tradução de Danielli Jatobá e Danú Gontijo. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SEGATO, Rita *Et Al*. *Perspectivas emancipatórias sobre a saúde e o Bem Viver diante das limitações do processo de desenvolvimento brasileiro*. Saúde em Debate. Desenvolvimento e Sustentabilidade: desafios da Rio + 20, Rio de Janeiro, v. 36, n. especial, p. 106-115, jun. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sdeb/a/dZVdXfFwFp4YZbXqyBmPPzj/?format=pdf&lang=pt> Acessado em: 10/05/2025.

Artigo recebido em: 21 de agosto de 2025.

Artigo Aprovado em: 13 de novembro de 2025.



DO CORPO À PALAVRA: a analética das conversas clariceanas

**DEL CUERPO A LA PALABRA: la analética de las conversaciones
clariceanas**

FROM BODY TO WORD: the analetics of Claricean conversations

Nathalia Flores Soares¹ & Edgar César Nolasco²

Resumo: Este ensaio propõe uma leitura das crônicas de Clarice Lispector a partir da filosofia analética de Enrique Dussel e de autoras descoloniais como Oyèrónkẹ Oyěwùmí. Em vez de interpretar Clarice como uma autora introspectiva e individualista, o texto mostra como sua escrita balbuciante, hesitante e fragmentada convoca uma escuta ética e epistêmica ao outro. Clarice escreve a partir do silêncio e do indizível, em sintonia com uma crítica à linguagem ocidental como ferramenta de dominação e classificação. A conversa teórica articula a crítica ao colonialismo perceptivo de Rafael Bautista, a denúncia da invenção ocidental do corpo por Oyěwùmí e a valorização da tradição não como passado fixo, mas como epistemologia viva. O ensaio se constrói como travessia: não quer concluir, mas escutar. Pensar, aqui, é reaprender a nascer.

Palavras-chave: Clarice Lispector; analética; descolonialidade; corpo; epistemologia.

¹ Nathalia Flores Soares é Doutoranda em Estudos de Linguagens, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, NECC\UFMS. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6197-3901>. Email: nathalia.soares@ufms.br.

² Edgar César Nolasco é Professor titular da Universidade Federal do Mato Grosso do sul, Coordenador do Núcleo de Estudos Culturais Comparados, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6197-3901>. Email: ecnolasco@uol.com.br.

Abstract: This essay offers a reading of Clarice Lispector's chronicles through the lens of Enrique Dussel's analectics and decolonial thinkers such as Oyèrónké Oyěwùmí. Rather than viewing Clarice as introspective or individualist, the author shows how her hesitant, fragmented writing calls for an ethical and epistemic listening to the other. Clarice writes from silence and the ineffable, resisting Western language as a tool of domination and classification. The essay connects Bautista's critique of perceptual colonialism, Oyěwùmí's denunciation of the Western invention of the body, and the view of tradition not as static heritage, but as a living epistemology. This theoretical conversation does not seek closure, but openness. To think, in this context, is to risk being born again.

Keywords: Clarice Lispector; analectics; decoloniality, body; epistemology.

Resumen: Este ensayo propone una lectura de las crónicas de Clarice Lispector desde la analéctica de Enrique Dussel y autoras decoloniales como Oyèrónké Oyěwùmí. En lugar de entender a Clarice como una escritora introspectiva e individualista, el texto muestra cómo su escritura entrecortada y balbuceante convoca a una escucha ética y epistémica del otro. Clarice escribe desde el silencio y lo indecible, en crítica a la lengua occidental como instrumento de dominación y clasificación. La conversación teórica articula la crítica de Bautista al colonialismo perceptivo, la denuncia de Oyěwùmí sobre la invención occidental del cuerpo y una revalorización de la tradición como epistemología viva. El ensayo no busca concluir, sino atravesar: pensar aquí es arriesgarse a nacer de nuevo.

Palabras clave: Clarice Lispector; analéctica; decolonialidad, cuerpo; epistemología.

370

1. CORPO, origem e diferença

A agonia de seu nascimento. Até então eu nunca vira a coragem. A coragem de ser o outro que se é, a de nascer do próprio parto, e de largar no chão o corpo antigo. E sem lhe terem respondido se valia a pena. “Eu”

LISPETOR. *A descoberta do mundo*, p. 147.

Por isso, ainda escrevo. E se toda a compreensão que eu tenho do mundo passa pelo crivo de minha existência e de minha experiência, este texto não pode ser mais que a reprodução de leituras críticas feitas do único espaço onde eu posso existir.

LINHAR. *Nascer é correr um risco*, p. 17.

Esta conversa se delinea a partir do anunciado pelas epígrafes, da agonia, da coragem, já que *Nascer é correr um risco*. Ao me deparar com o título da obra

de Linhar (2024), e a carrego agora como forma de re-pensar as crônicas que me acompanham na tessitura de minha tese. E ainda escrevo a partir de minha compreensão de mundo, convocando também Clarice Lispector que, em uma crônica esquecida de si, me ensinou que “Se tivesse que nascer mil vezes Ali quero nascer”³ Encontro aqui um fio invisível entre mundos tão distintos: a filosofia de um Brasil do avesso, as críticas de Oyèrónké Oyèwùmí ao imperialismo do olhar ocidental, a denúncia de Rafael Bautista sobre os golpes suaves que silenciam corpos, e, no meio de toda essa conversa teórica, a linguagem silenciosa de Clarice.

Ao lado dessas vozes que me acompanham, trago Enrique Dussel, por entender que a partir da proposição de uma filosofia da libertação fundada na analética⁴ — re-surge um modo de pensar ético que parte da escuta radical do outro. Dussel *preconiza que a alteridade do outro é absoluta e é por isso que deve ser escutada, pois não pode ser deduzida a partir de categorias do mesmo*⁵. Escutar, nesse sentido, é reconhecer que a verdade não nasce do centro, mas da margem; não do sistema, mas de sua exterioridade. A crônica clariceana, ao dar voz ao silêncio, à hesitação e ao indizível, ressoa essa ética analética que se recusa a engolir o outro a partir do logos ocidental. A palavra de Clarice, muitas vezes entrecortada, balbuciada, é um gesto de hospitalidade ao outro — àquilo que ainda não tem nome. Dussel nos alerta de que *a razão moderna é ególatra*⁶ e por isso não pode acolher o outro senão como espelho. Clarice, ao contrário, me ensina a escrever sem querer dominar o mundo com categorias prontas. Assim, nesta conversa epistêmica descolonial, Dussel me auxilia a compreender que o gesto de pensar não deve ser um ato de apropriação⁷, mas de escuta e abertura ao inédito. É preciso reconhecer o outro não como aquele que será incluído, mas como aquele que nos desestabiliza, que nos obriga a morrer um pouco para que algo novo possa nascer.

³ LISPECTOR. A descoberta do mundo, p. 117.

⁴ DUSSEL. *Filosofia da libertação*, p. 88.

⁵ DUSSEL. *Filosofia da libertação*, p. 88.

⁶ DUSSEL. *Ética da libertação*, p. 22.

⁷ DUSSEL. *Ética da libertação*, p. 22.

Nesse sentido, inserir a analética de Enrique Dussel nesta conversa com Clarice Lispector é reconhecer que sua escrita, fragmentada e íntima, opera como uma linguagem do “outro lado” — da exterioridade. Dussel propõe uma filosofia que nasce do “grito do outro”, *não como objeto de análise, mas como sujeito ético que interpela, desinstala e convoca o pensar*.⁸ A analética, diferente da dialética hegeliana que assimila o outro para completude do mesmo, parte da escuta sensível e da responsabilidade para com quem fala a partir da margem.

Clarice, ao escrever o mundo sem a ânsia de capturá-lo, realiza esse gesto analético: ela escuta o que escapa. Sua recusa em nomear tudo, seu desconforto com os limites da linguagem, é uma forma de acolher aquilo que não se enquadra nos marcos do saber ocidental. Quando escreve: *As palavras que me foram dadas são falsas. Eu quero é a coisa*.⁹ Antevejo o gesto que Dussel formula em termos ético-filosóficos: ir além do logos dominante¹⁰, em busca de uma verdade encarnada, que se dá na relação com o real e com o outro.

Na esteira de Dussel *a exterioridade não pode ser reduzida à totalidade. O outro é irreduzível*¹¹. E é exatamente esse “irreduzível” que as crônicas clariceanas protegem nesse espaço\conversa epistêmica. Não ensinam, não explicam, não solucionam — elas fazem companhia ao enigma. Pensar com Dussel é compreender que o conhecimento verdadeiro não nasce da explicação total, mas da responsabilidade ética diante do mistério do outro. E Clarice, ao escrever com os silêncios, com os gestos mínimos, nos devolve a essa responsabilidade.

Este ensaio é uma conversa em meio á partir dos ruídos e murmúrios que atravessam essas leituras; uma travessia íntima, feita de perguntas e abalos. Levo comigo o desejo de escutar mais do que afirmar. Aceito me desarmar diante daquilo que me mostra que o mundo, como disse Oyèwùmí, não é feito apenas de “visão” — ele é sentido, cheiro, som, ausência e presença¹². Se nascer é arriscar-se, então ler e pensar descolonialmente é também morrer e renascer muitas vezes,

⁸ DUSSEL. *Filosofia da libertação*, p. 88.

⁹ LISPECTOR. *A descoberta do mundo*, p. 23.

¹⁰ DUSSEL. *Ética da libertação*, p. 22.

¹¹ DUSSEL. *Filosofia da libertação*, p. 88.

¹² Oyèwùmí. *A invenção das mulheres*, p. 39.

diante do que insiste em nos lembrar que há outras maneiras de ser, de saber e de estar.

O corpo, para Oyèrónké Oyěwùmí, é uma invenção ocidental. Em *La invención de las mujeres* (1997), afirma que “o corpo foi a pedra angular sobre a qual se fundou o ordenamento social ocidental”¹³. Ler essa afirmação foi como cair num abismo: e se o corpo, tal como o pensamos, não for uma evidência, mas uma construção, Clarice Lispector sabia disso sem precisar dos conceitos. Em suas crônicas, o corpo aparece muitas vezes como algo insubmisso, uma “matéria estrangeira” que não se deixa definir. Posso perceber nessa minha conversa com Clarice que há no fundo de tudo uma vida silenciosa que resiste à classificação e à morte. Nesse sentido, quero pensar aqui como Oyěwùmí denuncia a fixação ocidental com a diferenciação visual dos corpos — a cor, o sexo, o tamanho. “A diferenciação de gênero foi a mais constante”, escreve ela. Para os Yorubá, nos lembra a autora, o corpo não é o eixo do social. Isso desmonta, em um só gesto, toda a narrativa hegemônica que naturaliza desigualdades como “dados biológicos”.

Clarice, na sua maneira própria, também escrevia contra essa obsessão pela forma. Não são poucos os momentos em que ela narra a experiência de ser sem se reduzir a nada, nem mesmo a mulher, mãe, corpo, papel. Em uma de suas crônicas de *A Descoberta do Mundo*, ela escreve: Sou antes de tudo um ser vivo que sente.¹⁴ A experiência do corpo, então, não é uma visão de si, mas um sentimento de estar. É um campo aberto de possibilidades, e não uma prisão classificatória. Quando Clarice se recusa a nomear as coisas, ela desafia o impulso ocidental de categorizar. E esse é um gesto que me possibilita trabalhar descolonialmente suas crônicas em conversas epistêmicas, já que o intuito aqui não é descolonizar Lispector mas sim, partir das teorias lidas descoloniais a fim de despensar a figura canônica da escritora em prol de re-teorizar seus escritos a partir de meu espaço, a fronteira sul.

Posto isso, Linhar, em *Nascer* é correr um risco, também teoriza acerca de nossas origens que são constantemente violentadas por uma epistemologia que não sabe lidar com o risco. Ao afirmar que: “Se existe uma fatalidade cujo

¹³ Oyěwùmí. *A invenção das mulheres*, p. 39.

¹⁴ LISPECTOR. *A descoberta do mundo*, p. 117.

ocidente cristão nunca pôde escapar é a da incapacidade de fazer cálculos culturais.”¹⁵ Reflito na esteira dessas conversas em como o Ocidente não compreendeu a revolução camponesa chinesa por exemplo, sem passar por seus filtros, ele também não compreendeu os corpos outros sem traduzi-los por seus critérios biológicos.

Dito isso, minha conversa com Clarice, ao invés de traduzir, deixa o mistério viver. Assim como Oyěwùnmí propõe outra ontologia — uma que não coloca o corpo no centro da identidade —, a conversa aqui propõe uma escrita que se recusa a totalizar a experiência. E talvez seja nisso que reside o gesto epistêmico descolonial: desconfiar da visão, da certeza, da classificação. Escolher sentir, cheirar, adivinhar. Correr o risco de nascer de novo

2. ESPAÇO e tradição

É necessário pontuar que: nessa conversa, a tradição não é um peso morto, nem um folclore para exibição turística. É, antes, uma epistemologia em movimento: uma maneira de habitar o mundo que se reinventa sem negar seu chão. Clarice Lispector, em suas crônicas, também fala de espaços vivos. Só que, diferente dos tratados históricos, ela captura o espaço no que ele tem de mais íntimo: a atmosfera de um quarto, o silêncio de uma rua, o cheiro de uma tarde chuvosa. Percebo que o espaço, aqui, nessa conversa epistêmica é memória encarnada, é tradição sussurrada pelos elementos mais banais. Clarice faz do cotidiano uma paisagem sensível da história que perante o grande gênero literário parecem irrisórias,

Linhar recorda que um dos erros ocidentais foi tentar compreender a China a partir de seus próprios modelos, “como se os chineses estivessem sempre em busca dos moldes europeus para sua economia”¹⁶. Assim como a tradição chinesa não cabe nos parâmetros eurocêntricos, o “espaço clariceano” não cabe nas categorias literárias convencionais. Ambos resistem à captura. A conversa que tento teorizar nessas minhas linhas está entre o que é e o que pode ser.

¹⁵ LINHAR. *Nascer é correr um risco*, p. 144.

¹⁶ LINHAR. *Nascer é correr um risco*, p. 144.

E é justamente essa conversa, a meu ver, uma teorização pautada em uma opção descolonial: não aceitar que o espaço seja definido apenas pelo olhar do outro. Em minha conversa epistêmica, o espaço é um acontecimento íntimo. Em Linhar, a tradição é uma linha de força que sustenta a reconstrução, sem a necessidade de se alinhar à narrativa do progresso ocidental. A epistemologia descolonial exige, então, reaprender o espaço não como objeto, mas como relação viva. Exige, também, reatar a conversa com nossas tradições sem traduzi-las para agradar ao colonizador, há a necessidade de “cada um que olhasse o espaço em branco, o encheria com seus próprios desejos.”¹⁷

3. POLÍTICA da percepção

Rafael Bautista, denota como que a descolonização começa na maneira como vemos — ou melhor, na maneira como nos ensinam a ver. Quando ele descreve o “golpe suave” no Brasil, explica que não se trata apenas de tomar o poder, mas de alterar a percepção social até que a violência pareça normal: de modo que quando já ninguém vê, que aquilo, é um golpe, é porque o golpe conseguiu assaltar nossa própria percepção dos fatos.”¹⁸ Há uma política do olhar, nos diz Bautista: um projeto geopolítico que molda nossas emoções e julgamentos. E há uma ética do não-saber, sugere Clarice: uma recusa em aceitar a primeira imagem, a primeira palavra, a primeira certeza. Bautista mostra como a democracia liberal é usada como fachada para golpes institucionais: “O ‘golpe suave’ não rompe o sistema democrático, apenas o disciplina em torno das prerrogativas das elites.”¹⁹

Essas fendas, esses rasgos, são fundamentais. Bautista os denuncia como armadilhas históricas; Clarice os celebra como lampejos de verdade. Clarice, em outro registro, realiza uma operação semelhante: ela expõe as rachaduras por onde o suposto “normal” vaza. Ela escreve, no “Amor”, sobre a personagem Ana, que

¹⁷ LISPECTOR. *A descoberta do mundo*, p. 232.

¹⁸ BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p. 113.

¹⁹ BAUTISTA. *El tablero del siglo XXI*, p. 114.

de repente, no meio da vida comum, sente o mundo desabar em silêncio: “Era como se tivessem aberto uma fenda entre ela e as outras pessoas.”²⁰

Ambos, à sua maneira, recusam aceitar o mundo como ele nos é servido. Entendo agora que descolonizar não é apenas mudar as palavras. É mudar o que deixamos entrar pelo olhar. É reaprender a suspeitar dos consensos fáceis. Clarice dizia: “Não me venham com o que é lógico. A vida é o que é.” E Bautista complementar: a vida é também o que os poderes querem que esqueçamos de ver.

4. A LINGUAGEM da diferença

Quando Oyèrónkẹ Oyěwùmí nos alerta de que “o corpo, no Ocidente, é um convite constante à diferenciação”²¹, ela está denunciando mais que um detalhe histórico: está desnudando uma máquina inteira de classificação e exclusão. A linguagem — tão celebrada como marca da humanidade — tornou-se, no projeto colonial, um instrumento para marcar, separar e hierarquizar. Clarice Lispector também parecia desconfiar profundamente da linguagem. Em “A paixão segundo G.H.”, ela confessa: “As palavras que me foram dadas são falsas. Eu quero é a coisa.”²²

376

Essa angústia clariceana ecoa a crítica de Oyěwùmí: a linguagem ocidental não apenas descreve o mundo, ela o fabrica segundo categorias que servem a um projeto de dominação. Sexo, raça, cor, classe — tudo se transforma em signo fixo. Em *La invención de las mujeres*, Oyěwùmí mostra que entre os Yorùbá, a diferença entre homens e mulheres não era estrutural ao social; foi o colonialismo que impôs a lógica da biologia como destino.

É revelador pensar que para os Yorùbá — e, de maneira existencial, para Clarice — o ser não é fixo. Não se é mulher ou homem como quem carrega um rótulo inevitável. Ser é sempre um processo aberto, uma construção plural e contingente. Na linguagem colonial, ser mulher tornou-se ser corpo. E ser corpo,

²⁰ LISPECTOR. *Laços de família*, p. 30.

²¹ Oyěwùmí. *A invenção das mulheres*, p. 39.

²² LISPECTOR. *A paixão segundo GH*, p. 30.

como diz Oyěwùmí, é ser “a outra”, “a diferença”, “a deficiência”. Clarice, na sua escrita esparsa e quase muda, resiste a essa redução. Em crônicas como “Tortura e glória”, insinua que existir é mais do que poder ser nomeado: “Era tão raro o que eu sentia, que não sabia nem dizer o nome.”²³

Essa recusa em nomear é um ato de resistência. É uma forma de preservar o ser contra a violência classificatória. É também uma lição profunda para qualquer projeto descolonial: antes de construir novas teorias, talvez seja preciso desaprender os nomes antigos. Por isso, descolonizar o pensamento passa por desconfiar da linguagem herdada. Passa por saber, como Clarice, que há no mundo um excesso que escapa a qualquer vocabulário.

Desse modo, ler Clarice e Oyěwùmí juntas é como conversar com duas vozes que se recusam a fechar a vida em um inventário. Uma recusa feita de silêncio, de sensações, de aberturas. E isso, no fundo, é um gesto epistemológico de primeira ordem: declarar que o mundo é sempre maior que as palavras que tentam contê-lo.

Ao fim dessa conversa, chego sem saber exatamente como, à beira de uma compreensão inquietante: descolonizar não é apenas um esforço externo — não é apenas mudar instituições ou sistemas políticos. Descolonizar é sobretudo um trabalho íntimo, subterrâneo, no corpo do olhar e na carne da linguagem. Linhar já nos alertava: o Ocidente, ao tentar interpretar a China, não apenas errou por ignorância, mas por uma limitação estrutural de seu próprio olhar. Um olhar que precisa do outro para reafirmar sua centralidade. Um olhar que traduz diferença em deficiência.

Oyèrónké Oyěwùmí mostrou como essa mesma lógica visual capturou corpos, transformando-os em alicerces de hierarquias que hoje tomamos por “naturais”. A invenção do gênero, da raça, da diferença, é também a invenção de uma epistemologia do controle. Rafael Bautista me mostra que o golpe não acontece apenas nas instituições, mas na percepção: o verdadeiro assalto colonial é aquele que nos faz aceitar como óbvio aquilo que é violência.

Descolonizar, então, não é apenas aprender novas palavras ou defender novas políticas. É aceitar correr o risco de perder o chão. É desaprender o modo

²³ LISPECTOR. *A descoberta do mundo*, p. 7.

como fomos ensinados a ver, a nomear, a desejar. É aprender a escutar o mundo — não o mundo já mapeado e classificado, mas o mundo em sua pulsação bruta, anterior a qualquer interpretação. É nesse sentido que as crônicas de Clarice se tornam conversas epistêmicas descoloniais: elas não nos ensinam sobre o mundo; elas nos devolvem ao mundo, nus, sem mapas.

Descolonizar é, portanto, reabilitar o invisível. Reconhecer que a vida, como dizia Oyèwùmí, pode ser sensível antes de ser visual. Que o saber pode ser feito de aromas, de ausências, de intuições, Clarice e Bautista, Oyèwùmí e Linhar: todos eles, a seu modo, me ensinam que a verdadeira libertação não virá de novas verdades, mas de novas formas de perguntar, de escutar, de estar. E essa tarefa é tão incerta, tão perigosa, quanto o próprio ato de nascer.

Ao final dessa travessia, não posso fingir que cheguei a uma resposta clara. A única certeza que carrego agora é a da inquietude. E talvez seja isso mesmo que as conversas epistêmicas descoloniais, entre Clarice Lispector, Oyèrónké Oyèwùmí, Tiago Linhar e Rafael Bautista, desejavam provocar: não conclusões, mas movimentos. Teorizo então nessa conversa que o nascimento é um risco permanente. Não um momento isolado no tempo, mas um estado de espírito: estar sempre disposto a nascer de novo, sem garantias, sem mapas.

378

Posto isso, em minha conversa clariceana reaprendi a escutar o silêncio. A aceitar que há uma sabedoria nas frestas, nos lapsos, nos gestos inacabados. “Não se preocupe em entender. Viver ultrapassa todo entendimento”, ela dizia em uma de suas crônicas. A conversa com Oyèwùmí, me fez compreender que o corpo que habito não é uma evidência neutra. É um campo de disputas, de invenções, de imposições. E que imaginar mundos onde o corpo não seja o eixo da diferença é não apenas possível, mas urgente.

Desse modo, os escritos de Linhar me mostram que a tradição não é inimiga da reinvenção. Que resistir ao colonialismo é também cultivar formas de saber que o Ocidente não consegue decifrar. Assim como em Bautista, reaprendi a desconfiar dos consensos. A perceber que o golpe mais devastador é aquele que naturaliza a opressão.

Há de fato uma ruptura com o “centro imperial do saber”, aquilo que ele chama de ego conquiro — o sujeito moderno que conquista, domina, organiza e fala por todos. Clarice, ao contrário, não fala por ninguém. Suas crônicas se movem no terreno do sensível, da incompletude, do não saber. E por isso são

férteis para uma leitura analética: nelas, é possível perceber o gesto de pensar como escuta, o pensamento como abertura ao inesperado.

Há em minha conversa um desejo de romper com o “centro imperial do saber”, aquilo que ele chama de ego conquiro — o sujeito moderno que conquista, domina, organiza e fala por todos. Clarice, ao contrário, não fala por ninguém. Suas crônicas se movem no terreno do sensível, da incompletude, do não saber. E por isso são férteis para uma leitura analética: nelas, é possível perceber o gesto de pensar como escuta, o Teorizar essa conversa epistêmica sob a luz da analética de Dussel é também reler a tradição do pensamento latino-americano que se constitui a partir da escuta dos esquecidos, dos não-ditos, dos invisibilizados²⁴. É afirmar que a crônica — esse gênero menor, cotidiano, desvalorizado — pode ser um campo fértil de resistência epistemológica. Uma brecha onde o outro não precisa ser traduzido, mas apenas ouvido.

Por tudo isso, termino este ensaio sem a arrogância de querer concluir. Termina, ao contrário, com a humildade de quem recomeça. Porque nascer — Clarice sabia — é também se deixar morrer um pouco, para poder ser outro, e outro, e outro. Ao final dessa conversa, continuo com o desejo de que a ousadia de não saber nos acompanhe. Que possamos escutar o mundo em sua linguagem mais silenciosa, mais tátil, mais viva. E que, assim, talvez, possamos finalmente aprender a nascer de verdade.

REFERÊNCIAS

BAUTISTA, Rafael. El tablero del siglo XXI: geopolítica des-colonial de un nuevo orden post-occidental. Bolivia: Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello, 2015.

DUSSEL, Enrique. Filosofía de la liberación. Bogotá: Editorial Nueva América, 1993.

DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.

LISPECTOR, Clarice. A Descoberta do Mundo. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

²⁴ DUSSEL. *Filosofia da libertação*, p. 88.

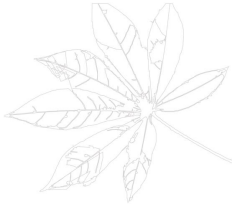
LISPECTOR, Clarice. A Paixão segundo G.H.. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Tradução de María Lagarde. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2017.

LINHAR, Tiago Osiro. Nascer é correr um risco: o infortúnio do espaço e da origem. Curitiba: Editora CRV, 2020.

Artigo Recebido em: 04 de julho 2025.

Artigo Aprovado em: 07 de julho de 2025.



O SUL DA PANDEMIA: corpos dispensáveis pelos cavaleiros da morte no apocalipse¹

THE SOUTH OF THE PANDEMIC: bodies dismissed by the death knights in the apocalypse

EL SUR DE LA PANDEMIA: cuerpos prescindibles por los caballeros de la muerte en el apocalipsis

Pedro Henrique Alves de Medeiros² & Edgar César Nolasco³

Resumo: Este trabalho tem por objetivo realizar uma leitura descolonial da pandemia de COVID-19 iniciada em março de 2020 a partir dos seus desdobramentos no Brasil, à época, (des)governado pelas políticas de poder hegemônicas de Jair Messias Bolsonaro. Para isso, orientamo-nos pelas reflexões de Silviano Santiago, Walter Mignolo, Edgar César Nolasco, Aníbal Quijano, Newton

¹ 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 produzido no ano de 2023, três anos após a emergência sanitária pandêmica causada pelo vírus da COVID-19.

² Pedro Henrique Alves de Medeiros Doutor pelo 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.

³ Edgar César Nolasco orientador é professor titular da UFMS e coordenador do NECC: NÚCLEO DE ESTUDOS CULTURAIS COMPARADOS, além de Membro do GT de Literatura Comparada da ANPOLL e Membro do Conselho deliberativo da ABRALIC gestão 2024-/2025. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8180-585X>. Email: ecnolasco@uol.com.br.

Bignotto, Heloisa Starling, Miguel Lago, Ramón Grosfoguel e Boaventura de Sousa Santos com destaque à obra *O futuro começa agora* (2021). As discussões aqui evocadas se projetam a fim de comprovar como premissas de base modernas e coloniais, endossadas pelo Bolsonarismo, desprezaram corpos específicos em detrimento a outros endossando o ideal capitalista de que tudo e todos podem ser tornados mercadorias dispensáveis sem quaisquer princípios de prezar pelas vidas, em especial, aquelas situadas nas margens descortinando a perspectiva de que, tal qual o mundo, a pandemia de coronavírus acabou por criar também seu Sul.

Palavras-chave: Pandemia; COVID-19; Brasil; Descolonialidade.

Abstract: This work aims to conduct a decolonial reading of the COVID-19 pandemic started in March 2020 from its unfoldings in Brazil at the time, (mis)governed by the hegemonic power policies of Jair Messias Bolsonaro. For this, we are guided by the reflections of Silviano Santiago, Walter Mignolo, Edgar César Nolasco, Aníbal Quijano, Newton Bignotto, Heloisa Starling, Miguel Lago, Ramón Grosfoguel and Boaventura de Sousa Santos highlighting *O futuro começa agora* (2021). The discussions evoked here project themselves in order to prove as basic modern and colonial premises, endorsed by Bolsonarism, have despised specific bodies to the detriment of others endorsing the capitalist ideal that everything and everyone can be made expendable commodities without any principles of valuing lives, especially those situated on the margins unveiling the perspective that, like the world, the coronavirus pandemic also created its South.

Keywords: Pandemic; COVID-19; Brazil; Decoloniality.

382

Resumen: Este trabajo tiene por objetivo realizar una lectura descolonial de la pandemia de COVID-19 iniciada en marzo de 2020 a partir de sus desdoblamientos en Brasil, a la época, (des)governado por las políticas de poder hegemónicas de Jair Messias Bolsonaro. Para ello, nos orientamos por las reflexiones de Silviano Santiago, Walter Mignolo, Edgar César Nolasco, Aníbal Quijano, Newton Bignotto, Heloisa Starling, Miguel Lago, Ramón Grosfoguel y Boaventura de Sousa Santos con destaque a la obra *O futuro começa agora* (2021). Las discusiones mencionadas aquí se proyectan a fin de comprobar como premisas de base modernas y coloniales, endosadas por el Bolsonarismo, han despreciado cuerpos específicos en detrimento de otros respaldando el ideal capitalista de que todo y todos pueden convertirse en mercancías prescindibles sin ningún principio de valorar las vidas, en particular aquellas situadas en los márgenes, descubriendo la perspectiva de que, tal cual el mundo, la pandemia de coronavirus acabó por crear también su Sur.

Palabras clave: Pandemia; COVID-19; Brasil; Descolonialidad.

Estamos todos a viver e a sobreviver *sob o império da pandemia causada pelo vírus COVID-19*. De corpo presente em todo planeta e a reproduzir

rebanhos intermináveis e indomesticáveis por vacina, o vírus encontra morada e alimento nos humanos. Deixa-se espalhar por todas as comunidades, ameaçando, destruindo e nos sugando vidas. Estou pensando. Não consigo pensar e, ao mesmo tempo, escrever. Estou pensando.

Silviano Santiago. 12 de outubro de 2020, s/p, grifos nossos.

Como explicar o sucesso eleitoral do cavaleiro da morte? Como explicar um apoio tão popular e sincero a Bolsonaro, a despeito das mais de 600 mil vidas ceifadas por um vírus desenfreado com o qual os atos do mandatário diretamente contribuíram?

Newton Bignotto; Miguel Lago; Heloisa M. Starling. Introdução, p. 08, grifos nossos.

A devastação causada pelo coronavírus como que aponta *para um apocalipse em câmera lenta*. [...] Muita gente não vai querer pensar em alternativas de um mundo mais livre do vírus. Vai querer o regresso ao normal a todo custo por estar convencido de que qualquer mudança será para pior.

Boaventura de Sousa Santos. *A cruel pedagogia do vírus*, p. 45, grifos nossos.

Alguma coisa se perdeu em março de 2020, algo se foi sem dar adeus e o mundo não é mais o mesmo. Fomos todos, falecidos e sobreviventes, *deceitados pela guilhotina da pandemia descortinando uma angústia tão fúnebre quanto o caixão mortuário e a inevitável cova rasa para os muitos defuntos em estado de empilhamento* (Santiago, 2020a). Cindidos por esse estilhaçar dos corpos amontados, entrevemos que *nossas vidas estavam, mais do que nunca, em risco* (Santiago, 2019); *nosso país, enquanto um corpo que desde 2018 já doía* (Daflon, 2022), gritara de maneira incessante através dos ecos sobressalentes das vozes dos familiares, amigos eleitos e amores daqueles que se foram sem a oportunidade de reverberar suas últimas palavras pulverizadas nos ares virais do Brasil em quarentena. Trancafiados em casa, fomos permeados pelo medo pujante daquilo que, decorrido algum tempo, construiria seu império (Santiago, 2020a) sub judice às artimanhas políticas dos cavaleiros da morte (Bignotto; Lago; Starling, 2022) em direção ao apocalipse (Santos, 2021).

Dessa feita, retomamos o título deste trabalho, “O Sul da pandemia: corpos dispensáveis pelos cavaleiros da morte no apocalipse”, bem como os excertos epigrafados angariando discutir de que modo a pandemia desenhou sua exterioridade, isto é, no plano da descolonialidade, seu Sul (Meneses; Santos, 2010). Nesse preciso sentido, alinha-se a premissa moderna/colonial a partir da

qual muitos corpos podem ser descartados em favor a alguns outros com base na premissa de que tudo e todos são mercadorias (Quijano, 2019). Tal intento só pôde ser exercido, de fato, através das artimanhas retóricas e ações dos cavaleiros da morte (Bignotto; Lago; Starling, 2022) em busca do apocalipse (Santos, 2021); dito de outra forma, só incorremos na marca de 600 mil mortos (Bignotto; Lago; Starling, 2022) pelo coronavírus por haver uma projeto de poder moderno/colonial coadunado pelo chefe do Estado em exercício na época e, ainda, pela continuidade de políticas de morte por via de seus seguidores cegos mediante ao descumprimento de quaisquer normativas sanitárias que tentassem conter os métodos de destruição de um vírus, naquele momento, imparável.

Na esteira das epígrafes reproduzidas, delineou-se um império da pandemia causada pela COVID-19 (Santiago, 2020a) cujo anseio era encontrar morada e alimento nos humanos se espraiando por todos os lados com um só objetivo: destruir-nos e nos sugar a vida, como aferiu o mineiro Silviano Santiago (2020). Ademais, questionamos o sucesso eleitoral do cavaleiro da morte (Bignotto; Lago; Starling, 2022), Jair Bolsonaro, uma vez que seus atos mandatórios, aos Bolsonaristas, contribuíram (Bignotto; Lago; Starling, 2022), de maneira direta, para o número de 600 mil pessoas mortas pela doença (Bignotto; Lago; Starling, 2022). Ainda, sinaliza-se que, na égide de Boaventura de Sousa Santos (2021), caminhamos para um apocalipse em câmera lenta; na nossa articulação, primordialmente no Brasil enviesado pelo autoritarismo latente de um “falso Messias”, um apocalipse (Santos, 2021) muito menos tardio do que os próprios religiosos poderiam um dia crer.

Ao modo do campo semântico que evocaremos com a Figura 1, reproduzida *a posteriori* deste parágrafo a partir de publicação da *Revista Piauí* em maio de 2020, Bolsonaro e seu movimento ideológico não apenas flertaram com a morte, mais do que isso, abraçaram-na e ofereceram hospitalidade à sua figura virulenta lhe brindando com centenas de milhares de pessoas cujas existências eram intermediadas por ressonâncias amorosas com muitos outros, muitos destes sobreviveram; aos ceifados pelo descompromisso latente de Bolsonaro com uma crise sanitária global, ressaltadas as diferenças, *à la* gripe espanhola no século XX, restaram a saudade e o respeito *in memoriam*. Nessa seara, percebemos que, por parte dos amantes da morte, não houve um *pensar coextensivo ao viver em condições adversas aos nossos estilos de vida* (Nolasco, 2020) ditos “normais”, a exemplo da epígrafe de Santos, *um exige o outro e a condição pandêmica nos açoitou pari passu ao fato de nos exigir pensar diuturnamente na doença, nos*

cuidados com os outros, na efemeridade da vida e na própria morte (Nolasco, 2020) em si mesma enquanto o fim absoluto daqueles que amamos na realidade material.



385

Figura 1 – Capa da Revista Piauí em que Jair Messias Bolsonaro flerta com a morte

Fonte: https://piaui.folha.uol.com.br/wpcontent/uploads/2020/05/capa_164_interna.jpg

Mediante ao exposto não só pelas epígrafes, mas, em primordial, pelo espectro imagético tracejado pela capa da Revista Piauí reproduzida, concebemos que, por mais que esta discussão em si mesma não dê conta de tamponar, resolver ou até mesmo restituir tudo que se perdeu, *nossos corpos não ficaram alheios à condição pandêmica* (Nolasco, 2020). Estas perlaborações críticas se *lançam e ensejam pensar a dor da perda* (Nolasco, 2020) ao mesmo tempo que vêm *problematizando a vida por meio dos nossos próprios corpos* (Nolasco, 2020).

Munimo-nos ainda dessa circunstância pelo crivo da realidade visceral de uma doença respiratória pulverizada aos múltiplos lados, fronteiras, margens e bordas do Brasil do planeta descortinando descolonialmente as *dimensões ocultas dos eventos, tanto na esfera da economia quanto do conhecimento, ou seja, a dispensabilidade e a descartabilidade da vida humana* (Mignolo, 2017a) para o sistema capitalista em curso.

Por detrás da lógica inculcada nos preceitos Bolsonaristas, esconde-se a *retórica da modernidade/colonialidade em que suas práticas capitalistas implicam, como condição sine qua non, a premissa de que alguns corpos específicos são “naturalmente” dispensáveis* (Mignolo, 2017a). Por isso, de maneira não-irônica, as epígrafes selecionadas nos desvelam o horizonte de que o Bolsonarismo traçou um Sul (Santos, 2020) da pandemia aferindo que os exteriorizados seriam insignificantes para os cavaleiros da morte (Bignotto; Lago; Starling, 2022) marchando em prol do absoluto apocalipse (Santos, 2021). Em suma, a proliferação irrestrita da COVID-19 em que *os puros e eleitos estariam destinados a gerar uma nova espécie de pessoas específicas a salvo em um lugar idílico criado com fim de purificar a terra* (Silva, 2020). Na égide do aferido por Santiago (2020a), estivemos todos remanescendo sob o império da pandemia e, ainda, através da sua intromissão ditatorial elevada à última potência de morte pelo (des)governo da época, também situado no campo semântico autoritário através do suposto Messias ocupando o posto de (des)governante do país e incrustado na contracorrente a quaisquer tentativas de contenção dos óbitos que, *a posteriori*, alçando 600 mil em números (Bignotto; Lago; Starling, 2022), seriam eminentes em uma escala abissal de guerra.

Assim sendo, *o ano de 2020 foi o responsável pela maior crise sanitária dos últimos cem anos* (Lago, 2022); por esse motivo, jamais poderíamos ignorá-lo no âmbito do saber, sobretudo, por sentirmos na carne, na mente, nas emoções, nos atos de cuidado, no bem-viver coletivo, enfim, no fazer comunal, nossas *práxis* do pensar entremeada à do viver a fim da dignidade humana generalizada e sem reticências. Na contracorrente cabal a isso, o cientista político Miguel Lago (2022) entoa que, nas primeiras semanas de março de 2020, Bolsonaro adotou um discurso alinhado com o até então ministro da saúde Luiz Henrique Mandetta, dentre os muitos outros sucessores que seriam contratados e demitidos em questão de semanas, isto é, desincentivou os movimentos de seus apoiadores irem às ruas em manifestações contra o Supremo Tribunal Federal (STF). Porém, dias depois, direcionou-se a um caminho oposto ao saudar Bolsonaristas e se envolver em

aglomerações – naquele momento, no início dos primeiros casos documentados no Brasil, em absoluta oposição aos órgãos de saúde pública.

A partir disso, desencadearam-se os contornos das intromissões ditatoriais (Santiago, 2020a) não apenas da pandemia, mas, novamente, do presidente em exercício, alcunhando um império (Santiago, 2020a) regido pela sua simbologia enquanto cavaleiro da morte (Bignotto; Lago; Starling, 2022) em marcha unilateral ao apocalipse (Santiago, 2021) pandêmico resultando em uma sucessão de políticas de morte àqueles que não tinham possibilidade alguma de sobreviverem sem a resguarda do Estado (Bignotto; Lago; Starling, 2022). Em outros termos, *a emergência sanitária iniciada pela pandemia não fez outra coisa que senão expor a profundidade deste país desigual* (Bignotto; Lago; Starling, 2022) atravessado por sobressalentes desigualdades generalizadas. *Ainda que o vírus contamine de maneira aleatória* (Bignotto; Lago; Starling, 2022), *as mortes, bem como a quarentena, no geral, têm seu próprio Sul* (Santos, 2020), *cor, classe social, idade, histórias locais singulares, escolaridade etc. atingindo, em maior escala, as populações negras, idosas, moradoras de periferias, analfabetas e sem acesso aos meios de comunicações digitais* (Bignotto; Lago; Starling, 2022).

Como corroboração ao caráter moderno/colonial da pandemia nestes trópicos verde-amarelos, mencionamos a primeira morte por COVID-19 no Brasil: “Primeira vítima do RJ era doméstica e pegou coronavírus da patroa no Leblon” (Melo, 2020). No caso mencionado, a chefe da vítima havia voltado recentemente da Itália, país que naquele momento registrava o maior número de mortos pela doença (Melo, 2020), e, alcunhada pelos paradigmas hegemônicos em *que o trabalho deve sempre se sobrepor ao prezar pela vida* (Nolasco, 2022), acabou por contaminar sua empregada doméstica cuja vida fora ceifada por um vírus em estado de disseminação global em proporções irreparáveis. Diante desse cenário, jamais poderíamos deixar de nos questionar neste trabalho: como narrar, ou melhor, problematizar a morte face não só ao exposto pela manchete citada, mas, sobremaneira, à marca de 600 mil mortos pelo coronavírus (Bignotto; Lago; Starling, 2022) que *a posteriori* chegaríamos no Brasil em virtude das políticas de morte justapostas na contrariedade absoluta ao prezar pelas vidas das exterioridades? Ainda que percorrendo 120 km de sua casa em Miguel Pereira, no sul fluminense, ao Alto Leblon do Rio de Janeiro (Melo, 2020), local com o metro quadrado mais valorizado do país (Melo, 2020), à doméstica não fora concedida misericórdia cristã.

Em outras palavras, não há misericórdia cristã aos corpos racializados, “sub-humanos”, assujeitados e exteriorizados, isto é, alocados no espaço do que se designa pós-abissalmente enquanto Sul (Santos, 2020). Empreendidos por essa perspectiva *outra*, padecemos no bojo das dificuldades que nos são sobressalentes ao problematizar um recorte histórico tão colado às nossas realidades de sobreviventes, uma vez que *isso tudo* que vivemos não está elaborado, mas em estado de fazimento. À maneira que inscreveu Santiago (2020a) na epígrafe aposta, estamos pensando, não conseguimos pensar e, ao mesmo tempo, escrever. De antemão em nossa retórica descolonial por excelência, vemos um descortinar abissalmente rasgado de que a pandemia lançou luz *ao lado mais escuro da modernidade* (Mignolo, 2017a), *ou seja, ao seu binômio inseparável: a colonialidade* (Mignolo, 2017a) e suas artimanhas de exploração e aniquilamento *daquilo tudo* considerado “dispensável” aos seus princípios regidos, em larga escala, pelo acúmulo de riquezas (Grosfoguel, 2010).

Não sabemos ao certo como viver após atravessar um evento histórico tão avassalador em sua extensão de morte, apenas continuamos a sobreviver em favor de políticas *outras* de bem-viver coletivo aos exteriorizados desprezados pelas políticas hegemônicas de poder engastadas à última potência pelo “falso Messias” há pouco tempo em exercício por aqui. Forjados nesses termos de um capitalismo coextensivo, sobretudo, às vidas dos assujeitados às artimanhas de concentração do capital por parte de uma pequena parcela do país, perguntamos: como as pessoas, tais quais a primeira vítima de COVID-19 no Brasil, poderiam se beneficiar da campanha do “Fique em casa”⁴ uma vez que suas subsistências

⁴ A campanha “Fique em casa”, durante a eclosão da pandemia de COVID-19, foi uma alternativa amplamente divulgada pelos veículos midiáticos e, em especial, pelas plataformas digitais a fim de que se intensificasse o isolamento no país, uma vez que, até naquele momento, não existia nenhuma forma de mitigação do coronavírus. Não estamos de forma alguma desconsiderando sua relevância e necessidade no recorte temporal citado, porém, atravessados por um compromisso ético descolonial, jamais poderíamos deixar de tensionar problematizações em torno de seu caráter político, uma vez que sua real aplicabilidade só foi possível de ser executada por aqueles que possuíam condições de trabalhar via *home office*, ou seja, houve todo um lado *outro* simplesmente ignorado de trabalhadores informais, ambulantes, prestadores de serviços, motoristas de transportes públicos, autônomos etc. que tal possibilidade era impensável ou inexecutável. Nesse caso, o Estado haveria de prover condições dignas para essas pessoas sobreviverem, o que, de fato, só aconteceu muito tempo depois, e com extrema pressão de governantes minimamente comprometidos com as vidas brasileiras, com a aprovação do “Auxílio Emergencial”, de 600 reais,

pessoais e familiares se circunscreviam pelo trabalho de prestação de serviços domésticos em que era necessário pegar três conduções de transporte público ao sair de casa no domingo regressando apenas na quinta-feira? (Melo, 2020). *Trabalha-se para viver ou se vive para trabalhar?* (Nolasco, 2022). A resposta é gritante aos nossos olhos descoloniais.

No bojo da notícia quanto à primeira morte de COVID-19 no Brasil e da campanha mencionadas, reproduzimos alguns dos dizeres estampados no *site* da UERJ (2020) quanto ao “ficar em casa” durante a pandemia: “Prepare a pipoca, que o filme é por nossa conta!”, “Aproveite o período de isolamento social para colocar a leitura em dia”, “Já que você não deve sair de casa, aproveite para conhecer alguns museus virtuais” e “Está cansado da mesmice na TV? Que tal experimentar um canal diferente?”. Isso posto, mais uma vez problematizamos politicamente: como aquela mulher que seria contaminada por sua patroa recém-chegada da Itália poderia se preocupar com pipoca, filme, leitura, museu virtual ou até mesmo televisão quando sua sobrevivência *necessitava* como condição *sine qua non* de um não-isolamento em locomoção nos espaços urbanos, de transportes públicos lotados e até mesmo do contato direto com seus padrões?

Nesses termos específicos, somos obrigados, por um compromisso descolonial, a discordar tanto do exposto quanto do replicado por Santiago ao aferir, em texto acerca da pandemia e no bojo de Mário de Andrade, *que a própria dor é uma felicidade* (Andrade *apud* Santiago, 2020b), *paradoxalmente, são opostas, a dor estaria para a tristeza e o prazer para a alegria* (Andrade *apud* Santiago, 2020b), todavia, o mineiro evoca a possibilidade de *fazer o jogo da velha e associar a dor à felicidade* (Santiago, 2020b). Não desconsideramos a importância do entretenimento em tempos de isolamento social e confinamento quase que absoluto aos lares, porém, à frente disso, posiciona-se nossa percepção política do gerido pelo Bolsonarismo em que o acúmulo de riquezas (Grosfoguel, 2010) de uma parcela ínfima da sociedade se justapõe como o fio condutor da dispensabilidade ou não de certas vidas em detrimento a outras. À empregada doméstica, como aos outros 600 mil mortos pelo coronavírus (Bignotto; Lago; Starling, 2022), não houve possibilidade alguma de entretenimento, de associar a

aos que mais necessitavam. A solução encontrada não resolveu o problema, pois, em um país cindido pela abissal inflação, subsistir dignamente com míseros 600 reais se torna uma tarefa quase impossível.

dor do nosso tempo pandêmico à possibilidade alguma de felicidade, uma vez que a matriz de poder que nos (des)governava expurgou sem nenhuma misericórdia cristã suas vidas como se fossem mercadorias desprezadas, dispensáveis e defeituosas para o todo – leia-se Brasil.

Assim, antevemos que *o sistema-mundo capitalista em curso se articula enquanto um sistema econômico determinante para os comportamentos dos agentes sociais através de uma única lógica em que obter lucro* (Grosfoguel, 2010) e, *por extensão, acumular capital* (Grosfoguel, 2010) são quase como as únicas saídas possíveis das quais não podemos escapar. Deslendo, então, tanto os discursos de campanha reproduzidos quanto Santiago, ainda que ambos estivessem bem intencionados, *as ópticas subjetivadas do capitalismo privilegiam sempre as relações econômicas sobre as sociais* (Grosfoguel, 2010); em suma, uma pseudo-urgência de desenvolvimento, progresso e conquista de capital a qualquer custo, mesmo que, para isso, 600 mil pessoas (Bignotto; Lago; Starling, 2022) precisem morrer. Pois, nas palavras do “falso profeta” Bolsonaro (*apud* Queiroz, 2022, s/p), dizia-se que “Eu não sou coveiro”, “Chega de frescura e mimimi”, “COVID apenas encurtou a vida delas por alguns dias ou algumas semanas” e até mesmo “Lamento profundamente, mas é um número insignificante” quando o Brasil chegou à marca de 622.801 mortos em 22 de janeiro de 2022 (Queiroz, 2022, s/p).

390

Conjecturado nessas políticas de morte implicadas à retórica moderna, colonial e imperialista do Bolsonarismo, desvela-se que o capitalismo não se restringe à economia como se poderia supor *a priori*. Muito pelo contrário, seus grilhões de exploração e expurgo encontram pontos de contato no para-além do dinheiro ao alçar ressonâncias com aquilo que descolonialmente concebemos como a colonialidade do ser: a completa dominação dos assujeitados em todas as camadas, dobras, facetas e esferas possíveis ao povoar e destituir não só seu pensamento próprio, suas histórias locais específicas, mas, sobremaneira, seu corpo exteriorizado. No capitalismo, *enredado por constelações da matriz de poder de um sistema-mundo patriarcal, regido pela mercantilização, de princípio moderno/colonial oriundo do eurocentrismo* (Grosfoguel, 2010), fundem-se tais relações de cerne, em absoluto, hegemônico.

Isto é, *hierarquias sexuais, de gênero, espirituais, epistêmicas, econômicas, políticas, linguísticas, raciais* (Grosfoguel, 2010) etc. e, por esse motivo, faz-se impossível da nossa perspectiva descolonial não problematizar os nós coloniais da

pandemia no Brasil sem nos debruçar sobre a tese de que a pandemia, quase como um espelhamento da sociedade a qual nós e os nossos vivemos há 500 anos, acabou por abismar, também, um Sul (Santos, 2021) a partir de seus horizontes de destruição e morte amplificados pelas políticas modernas/coloniais nestes trópicos verde-amarelos. Implicado nessa percepção da realidade abissal que nos entrecortou pulverizada pelo coronavírus gerido pelo império ditatorial (Santiago, 2020a) do cavaleiro do apocalipse (Santos, 2021), reverberamos Santiago (2023) quando assevera que *a pandemia foi um acontecimento tão inesperado, tão violento e tão absorvente* em que a “especialidade de matar” (Bolsonaro *apud* Barbara, 2022, s/p) Bolsonarista regida por paisagens coloniais de poder se descortinaram abertamente frente aos olhos daqueles que queriam enxergá-la.

Atravessados por isso, percebemos que por estas terras sem lei não há políticas do bem-viver a todos sem reticências, mas unicamente uma percepção mercadológica da vida humana e da pobreza que a partir dela fabrica-se. A ideia de um apocalipse (Santos, 2021) aqui gestada não se configura apenas no cenário deste Brasil, à época, (des)governado e em estado de putrefação mortuária; pelo contrário, há mais de 500 anos sobrevive com vivacidade *sub judice* às tentativas de re-existência (Mignolo, 2017b) dos condenados da terra⁵, isto é, a premissa, alargada pela pandemia, de que quem pode menos morre mais. No âmbito do cenário sanitário discutido, o apocalipse (Santos, 2021) se torna material quando grandes parcelas da população não têm poder aquisitivo para sequer comprar máscaras, álcool em gel, produtos de limpeza e seus corpos são carregados, empilhados, amontoados e descartados como mercadorias defeituosas e dispensáveis à maneira que algumas manchetes de jornais pontuam, tais quais: “Caixões serão empilhados em valas comuns de Manaus para suprir demanda de enterros; famílias criticam medida: ‘Não é digno’”⁶ e “Corpos em decomposição amontam-se a céu aberto em cemitério no Brasil”⁷.

⁵ Estabelecemos aqui um intertexto com a obra *Os condenados da terra* de Frantz Fanon.

⁶ Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2020/04/27/corpos-serao-empilhados-em-valas-comuns-de-manaus-para-suprir-demanda-de-enterros-familias-criticam-medida-nao-e-digno.ghtml>.

⁷ Disponível em: <https://www.cmjornal.pt/mundo/detalhe/corpos-em-decomposicao-amontoam-se-a-ceu-aberto-em-cemiterio-no-brasil>.

Por isso, intermediados pelo eixo de argumentação em favor de um bem-viver coletivo não apenas no contexto pandêmico, mas no aspecto geral do país que habitamos, só podemos defender a possibilidade de sobrevivência. Nesses termos, sobreviver implica não um gesto escritural e ensaístico revestido de preciosismos acadêmicos os quais grupos extensivos da sociedade brasileira podem não ter contato; pelo contrário, tensionamos sobrevivência equiparada a um estar em luta pelo padecimento da e na carne corpo-política em uma realidade material e virulenta que nos assassina diuturnamente com base no aval do ex-presidente da República. À moda que afere Santiago (2020b) na esteira de Guimarães Rosa: viver é perigoso. Transfiguramos os dizeres, pois viver em um Brasil que estivera sob o domínio colonial e imperialista do cavaleiro da morte (Bignotto; Lago; Starling, 2022) marchando em direção ao apocalipse (Santos, 2021) pandêmico e definitivo em prol do extermínio dos habitantes e sobreviventes exteriorizados foi, indiscutivelmente, perigoso.

No bojo dos termos descoloniais, *não podemos nos entender sem compreender o vírus, a forma que emergiu, propagou-se e nos colocou em risco condicionando nossas existências ao passo que suas possibilidades de difusão generalizada no planeta puderam, nesta leitura outra, equiparar-se à velocidade da globalização* (Santos, 2021). De algum modo, o coronavírus *se comportou mais ou menos como 1% da sociedade mundial* (Santos, 2021): *um senhor todo-poderoso independente dos Estados* (Santos, 2021), ainda que agraciado pelas (des)políticas de muitos destes, a exemplo do “falso Messias” Bolsonarista, *cujas razões desconhecia fronteiras tampouco limites éticos* (Santos, 2021) de adentramento no país e no mundo. Como Bolsonaro, a COVID-19 *foi quase nada democrática ao espelhar os grupos sociais que legitimam tais concentrações de riquezas a tão poucos e, à revelia do que vendia o discurso oficial, não atacou de forma indiscriminada* (Santos, 2021).

Ao prefigurar seu Sul (Santos, 2020), a pandemia e a quarentena vulnerabilizaram *os empobrecidos, as vítimas da fome, as destituídas de cuidados médicos, de condições mínimas habitacionais, de segurança no trabalho, de discriminações sexuais, de gênero e etnorraciais* (Santos, 2021). Indo além, ao Bolsonaro elevar à última potência sua retórica de um exímio cavaleiro do apocalipse (Santos, 2021) portador da “especialidade de matar” (Bolsonaro *apud* Barbara, 2022, s/p), interpolou-se um outro ponto ao seu descompromisso latente com o horizonte fúnebre dobrado frente aos nossos olhos: seu negacionismo a quaisquer medidas de contenção às artimanhas de expurgo do coronavírus, sejam

estas: isolamento social, uso de máscaras, descrédito às orientações fornecidas pelos cientistas ou até mesmo, *a posteriori*, a deslegitimação das vacinas. Fazendo jus às alcunhas de “genocida” e “Trump dos trópicos”, ao se aliar aos Estados Unidos também na agenda negacionista, o Messias colonial-imperialista *promoveu a administração da hidroxicloroquina no tratamento do coronavírus* (Santos, 2021), ainda que os pesquisadores da saúde ao redor do planeta afirmassem exaustivamente que tal fármaco não surtiria efeito algum na doença.

Não obstante, *Donald Trump se comprometeu a enviar o medicamento ao Brasil e Bolsonaro ordenou aos laboratórios do Exército produzirem volumes colossais de cloroquina gerando um estoque de dezoito anos sendo que seu prazo de validade é de apenas vinte e quatro meses* (Santos, 2021). Tudo isso se realizou enquanto a América Latina, em junho de 2020 (Santos, 2021), ocupava o lugar de *epicentro da infecção onde as cadeias de contágio subiam em velocidades imensuráveis em diversos loci do Sul global, a citar, na América Latina, em África, na Ásia* (Santos, 2021) e, sobremaneira, no Brasil. Ante a esse cenário de descompromisso e irresponsabilidade, tais especificidades são impossíveis de serem verbalizadas com exatidão, valemo-nos da precisão de Santiago (2020c) quando assente que não só as guerras mundiais que transfiguram nossos comportamentos comunitários de cidadãos e as governanças dos países; *por via das fake news* (Santiago, 2020c), veículos de disseminação midiática dos negacionismos citados, *a extrema-direita mina e abocanha os poderes Estatais ao julgar lamentáveis as conquistas humanas* (Santiago, 2020c).

Pari passu às políticas coloniais e imperialistas dos muitos Trumps e Bolsonaros existentes por todos os lados das fronteiras, *questionava-nos se a inesperada pandemia virótica não nos perlaboraria outras conquistas libertárias podendo nos libertar de governos autoritários, como dos estadunidenses e brasileiros* (Santiago, 2020c). Ao prefigurar que o apocalipse (Santos, 2021) citado existe nos *loci* dos trópicos há 500 anos, Santiago (2020c) nos é necessário para reafirmar que diferentemente da pandemia eclodida em março de 2020, as reações conservadoras se encontram sempre à guarda, à nossa espreita buscando formas de adentrar seus paradigmas coloniais de poder a partir das esquinas das nossas vidas (Santiago, 2020c) exteriorizadas pelos Estados capitalistas cooptados pela óptica de que tudo e todos podem ser descartados em prol da riqueza de poucos.

À revelia do que discursos midiáticos à direita tentaram reproduzir, a *pandemia agravou uma situação de crise em que as populações vêm sendo assujeitadas com base em legitimidades de escandalosas concentrações de riquezas a poucos e boicotes coextensivos a medidas que angariem minar iminentes catástrofes ecológicas* (Santos, 2021). Mascara-se uma óptica pseudo-universal, monotópica e conservadora de que não há caminhos outros ao modo de vida imposto pelo que Santos (2021) denomina de hipercapitalismo, ou seja, um neoliberalismo na posição de vertente dominante do capitalismo. Ao fazê-lo, implicado no que aferimos na égide de Santiago ao problematizar a extrema-direita, *mercantiliza-se a ideia de que não há alternativas ao hipercapitalismo* (Santos, 2021) e, por esse motivo, *as possibilidades outras chegam a nós pelas portas dos fundos de crises pandêmicas, desastres naturais e colapsos financeiros* (Santos, 2021), nunca como uma premissa latente de bem-viver e fazer comunal generalizados.

Assim, naquele momento em março de 2020, não tínhamos ainda o sobressalto de que ali nossas existências mudariam para sempre e que o mundo não seria nunca mais o mesmo, para o bem ou para o mal. Por razões de privilégio racial e econômico, pudemos sobreviver em nossos lares, mesmo que interceptados por *sentimentos de solidão, ansiedade e desespero* (Santiago, 2020b) em um cenário *cuja solidão não seria mais artificial* (Santiago, 2020b). Esta, à maneira que nós, pesquisadores das Letras, fazemos quando *inventamos a solidão ganhando o tempo, soltos e sociáveis em casa, na biblioteca, no parque ou na praia quando olhamos no espelho da página literária escrita e contemplamos a nós mesmos* (Santiago, 2020b). Ante a essa *solidão artificial e exigida* (Santiago, 2020b), passível de ser vivida apenas por grupos sociais aportados em condições mínimas de subsistência, *perfilou-se a trágica transparência do vírus* (Santos, 2010) frente aos nossos olhos *ansiosos e desesperados* (Santiago, 2020b) pela sobrevivência generalizada. Ao perceber as entrelinhas daquele tempo pandêmico, *desenhou-se uma estranha opacidade decorrente da distância entre o cotidiano vivido por nós e pelos nossos, os cidadãos comuns, e os debates epistemológicos deslindados a partir dali* (Santos, 2021). Por esse motivo, outrora pontuamos a insegurança de narrar a morte tratando de uma realidade visceral e materializada do cotidiano que estivera tão colado às nossas experiências escritas a partir do outro lado da margem, desfazemo-nos para nos refazer *outros pós-pandemia*. Projetamo-nos na contrariedade absoluta às *necessidades e aspirações dos mercados, esses*

megacidadões informes e monstruosos que nenhum de nós jamais viu, tocou ou cheirou, cuja presença só implica direitos e zero dever ao cegar nossas existências outras com a imensidão restrita a poucos que sua luz projeta (Santos, 2021).

Nesse ponto fulcral de leitura do cenário pandêmico, Santos (2021) é preponderante ao assegurar que a pandemia foi uma alegoria. Se, por via da perspectiva descolonial, carregamos em nós o sobressalto de que *a colonialidade nada mais é que o lado escuro da modernidade* (Mignolo, 2017a), a pandemia acabou por lançar luz à toda essa obscuridade recalcada nos desvelando o já sabido: o Sul (Santos, 2020) em suas múltiplas facetas e especificidades que de nós nunca se descolou; pelo revés, rasgou-se mais e mais sem precedentes das consequências que viriam à tona no Brasil e no mundo. Em um sentido literal, a COVID-19 *forjou em nós o medo caótico e generalizado da morte sem fronteiras causada por um inimigo pulverizado e invisível em seu modus operandi* (Santos, 2020). Todavia, havemos de ter o sobressalto epistêmico de que *já vivíamos sub judice de outro inimigo invisível todo-poderoso, nem grande nem pequeno, e, sim, disforme: os mercados* (Santos, 2020) e seus interesses específicos. Tal qual o vírus, *o mercado é insidioso e imprevisível em suas mutações* (Santos, 2020), como um Deus teopolítico, *é uno e múltiplo* (Santos, 2020). À revelia deste, *é onipresente no mundo materializado* (Santos, 2020) pelo sofrimento humano padecente no corpo, não no além celestial e divino.

Portanto, os mercados são *uma benção para os que detêm o poder e pulverizam maldições a todos os outros* (Santos, 2020) que existem nas fronteiras, *tanto os humanos quanto a totalidade da vida não-humana aportada no que se denomina de natureza* (Santos, 2020). Onipresentes, tais seres invisíveis encontram ressonâncias de acolhimento e hospitalidade: *o vírus nos corpos, Deus nas igrejas e os mercados nas bolsas de valores* (Santos, 2020) a partir das quais aquilatam métricas de identificação dos corpos passíveis de serem descartados ou não por uma matriz de poder hipercapitalista sem precedentes. A *estranha opacidade* (Santos, 2020) descortinada pelo vírus vem a nos mostrar a celeuma política de que *a crueldade do capitalismo neoliberal* (Santos, 2020), endossada pelo Trump dos trópicos, *incapacitou quaisquer caminhos do Estado de responder a emergências* (Santos, 2020) que urgem dos escombros das *práxis* de destruição das políticas mercadológicas.

Pode-se aferir que o vírus, de alguma forma, endossou as artimanhas de expurgo dos mercados; na égide de Santiago, *chacoalhou os poderes Estatais, tão desnutridos como seus cidadãos, reproduziu-se aos milhares de corpos humanos, cindindo-os com o desfalecer da morte ao nos destrinchar que baixo à Terra veio a ser menos democrático ainda que seus moradores anteriores* (Santiago, 2020a). Ademais, o mineiro (2020a) é pontual quando tensiona uma crítica de caráter político ao trato pandêmico aferindo que sustenta supremacistas brancos nos países de “Primeiro Mundo” e suas “colônias”; na Europa, pessoas idosas, pobres e tomadas por doenças fatais tomaram primeiro o trem da morte como se fossem direto para Auschwitz. No Sul global (Meneses; Santos, 2010), descendentes de africanos e latinos abarrotaram covas abertas em cercanias fronteiriças das cidades (Santiago, 2020a). A pandemia, então, *partiu ao meio e aos pedaços os Estados do planeta dividindo os países pelo crédito ou descrédito* (Santiago, 2020a), no caso do Bolsonarismo, dos governos e cidadãos às tentativas de contenção do vírus pulverizado.

Encaminhando-nos para o fim deste trabalho, se a pandemia, destituída de quaisquer pedagogias, ensinou-nos algo, ainda que à revelia e descortinando o já sabido há muito por nós pensadores descoloniais, foi escancarar, àqueles que querem ler o mundo de uma perspectiva *outra, o fracasso de políticas guiadas pela crença irrestrita de que as sociedades devem estar super orientadas pela economia capitalista* (Mignolo, 2021). Em contextos de emergência sanitária a partir dos quais pessoas são ceifadas à exaustão de forma nada democrática (Santiago, 2020a) em pulverizações mortuárias, urge a necessidade de *invertermos os termos, pagarmos as dívidas, mas jamais às custas das vidas do país* (Mignolo, 2021), tal qual o Bolsonarismo perfilou sem quaisquer princípios *ético-políticos de administração* (Mignolo, 2021) federal. Em conjunto com Mignolo (2021), defendemos, então, o princípio básico de devolver à economia sua função social, reverso ao enclausurar das sociedades a ela, sobretudo, em cenários sem precedentes, nem históricos ou teóricos à maneira que o coronavírus nos interceptou a partir de março de 2020.

Por fim, como constatamos no início deste texto, alguma coisa se perdeu em março de 2020, algo se foi sem dar adeus e o mundo não é mais o mesmo. Para Santiago (2020a), a pandemia foi força estilística, composição intempestiva e impositiva em que se requeria obediência sem exigir submissão, já não se escreve como se fala, não escreveremos mais como escrevíamos. *Estamos permeados por duas crises furiosas, uma global e outra capitalista, que se confundem*

virtualmente com a do próprio sistema capitalista em si, pois não estão separadas tampouco são “naturais” (Quijano, 2019). Os pontos correlacionados nos fizeram entrever que o que está ocorrendo, *a suposta “mudança climática global”* (Quijano, 2019) alargada através das (des)políticas Bolsonaroistas à Amazônia por exemplo, é produto do que a espécie humana tem feito, há muito, à Terra: *processos incessantes de desfazimento das condições de vida do planeta, de forma não-acidental, mas por via das intercepções da matriz hipercapitalista de poder a partir da qual nos habita e, pari passu, habitamos* (Quijano, 2019). Vivemos uma quarentena dentro de outras já existentes e poderemos, enfim, superar a do capitalismo quando tivermos condições de tomarmos o planeta pela insígnia de nossa casa comum, a Natureza como uma mãe originária a quem devemos respeito e não enquanto mercadoria de pertencimento passível de ser explorada sem limites (Santos, 2020). A cabo de Santos (2021), urge a necessidade de compreendermos nosso pertencimento à natureza; quando superarmos esta quarentena originária, poderemos nos considerar mais livres das provocadas pelas pandemias.

REFERÊNCIAS

- BARBARA, Vanessa. Bolsonaro disse que sua ‘especialidade é matar.’ Ele tem sido fiel à palavra. 2022. Disponível em: <https://www.nytimes.com/pt/2022/03/31/opinion/bolsonaro-brazil-amazon.html>. Acesso em: 22 jan. 2024.
- 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.
- CM MUNDO. Corpos em decomposição amontoam-se a céu aberto em cemitério no Brasil. 2021. Disponível em: <https://www.cmjornal.pt/mundo/detalhe/corpos-em-decomposicao-amontoam-se-a-ceu-aberto-em-cemiterio-no-brasil>. Acesso em: 21 jan. 2024.
- DAFLON, Claudete. *Meu país é um corpo que dói*. Belo Horizonte: Relicário, 2022.
- G1. Caixões serão empilhados em valas comuns de Manaus para suprir demanda de enterros; famílias criticam medida: 'Não é digno'. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2020/04/27/corpos-serao-empilhados-em->

valas-comuns-de-manaus-para-suprir-demanda-de-enterros-familias-criticam-medida-nao-e-digno.ghhtml. Acesso em: 22 jan. 2024.

GROSFOGUEL, 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.

MELO, Maria Luisa de. Primeira vítima do RJ era doméstica e pegou coronavírus da patroa no Leblon. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/19/primeira-vitima-do-rj-era-domestica-e-pegou-coronavirus-da-patroa.htm>. Acesso em: 22 jan. 2024.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. *Revista Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v.1, 2017a, p. 12-32. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/772/645>. Acesso em: 20 jan. 2024.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, 2017b, p. 01-18. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S010269092017000200507&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 20 jan. 2024.

MIGNOLO, Walter. Distancia física y armonía comunal/social. In: GRIMSON, Alejandro (org.). *El futuro después del COVID-19*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Argentina Futura, 2021, p. 137-150.

NOLASCO, Edgar César. Ensaio biográfico: podemos fazer teori(a)zação da fronteira-sul?. *CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS*, Campo Grande, v.1, 2020, p. 59-74. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/13019>. Acesso em: 20 jan. 2024.

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

QUEIROZ, Vitória. 2 anos de covid: Relembre 30 frases de Bolsonaro sobre pandemia. 2022. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/coronavirus/2-anos-de-covid-relembre-30-frases-de-bolsonaro-sobre-pandemia/>. Acesso em: 22 jan. 2024.

QUIJANO, Aníbal. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019.

SANTIAGO, Silviano. Inconveniências do corpo como resistência. *Suplemento Pernambuco*, Recife, n. 165, 2019, p. 18-21. Disponível em: https://issuu.com/suplementopernambuco/docs/pe_165_web. Acesso em: 20 jan. 2024.

SANTIAGO, Silviano. 12 de outubro de 2020a. Não publicado.

SANTIAGO, Silviano. Literatura e confinamento, a solidão. In: MARQUES, Jorge (org.). *Quarenta em quarentena: 40 visões de um mundo em pandemia*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2020b, s/p.

SANTIAGO, Silviano. De próprio punho, por Silviano Santiago (escritor): “Quem sabe se a inesperada pandemia não nos trará outras e extraordinárias conquistas libertárias”. 2020c. Disponível em: <https://lulacerda.ig.com.br/de-proprio-punho-por-silviano-santiago-escritor-quem-sabe-se-a-inesperada-pandemia-nao-nos-trara-outras-e-extraordinarias-conquistas-libertarias/>. Acesso em: 20 jan. 2024.

SANTIAGO, Silviano. Silviano Santiago volta a Minas para se reencontrar com sua juventude. 2023. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/cultura/2023/03/21/interna_cultura,1471229/silviano-santiago-volta-a-minas-para-se-reencontrar-com-sua-juventude.shtml#google_vignette. Acesso em: 24 jan. 2024.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Edições Almedina, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O futuro começa agora: da pandemia à utopia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.

SILVA, Fernando de Barros e. Dentro do pesadelo. *Revista Piauí*, Rio de Janeiro, ed. 164, 2020, p. 26-29.

UERJ. Fique em casa. 2020. Disponível em: <https://www.coronavirus.uerj.br/campanhas/fique-em-casa/>. Acesso em: 22 jan. 2024.



DOMINAÇÃO EM TRÊS ATOS: a colonialidade a partir da literatura ocidental

DOMINATION IN THREE ACTS: coloniality from western literatura

DOMINACIÓN EN TRES ACTOS: la colonialidad desde la literatura occidental

Tiago Osiro Linhar¹

RESUMO: Este trabalho, sob a perspectiva dos estudos descoloniais, busca problematizar o projeto histórico que estruturou a relação entre o ocidente e a literatura. Para isso, propomos um percurso que tem início na conquista final de Al-Andalus e na colonização do continente posteriormente denominado América. Nesse contexto, enfatizamos o epistemicídio como um dos principais mecanismos de controle da invasão desses territórios. A queima das bibliotecas Al-Andalus e dos códices dos povos originários, conforme nossa hipótese, configuram gestos fundadores da literatura ocidental moderna. Além do epistemicídio, destacamos as construções narrativas que forjaram a imagem dos povos conquistados como “selvagens” em contraposição ao europeu “civilizado”. Por fim, analisamos o processo de dominação por meio das manifestações literárias — iniciado com os jesuítas e consolidado pelo projeto alemão de uma literatura universal —, bem como a ideia moderna de superioridade europeia que permanece nas grades curriculares do ensino básico e nas disciplinas do ensino superior.

Palavras-chave: Literatura ocidental; Epistemicídio; Decolonialidade.

¹ Tiago Osiro Linhar Possui Doutorado em Estudos de Linguagens pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Membro do Núcleo de Estudos Culturais Comparados (NECC). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2962-4645>. Email: tiagooliar@hotmail.com.

ABSTRACT: This work, from the perspective of decolonial studies, seeks to problematize the historical project that structured the relationship between the West and literature. To this end, we propose a trajectory that begins with the final conquest of Al-Andalus and the colonization of the continent later called America. In this context, we emphasize *epistemicide* as one of the main mechanisms for controlling the invasion of these territories. The burning of Al-Andalus libraries and the codices of the indigenous peoples, according to our hypothesis, constitute founding gestures of modern Western literature. In addition to *epistemicide*, we highlight the narrative constructions that forged the image of the conquered peoples as "savages" in contrast to the "civilized" European. Finally, we analyze the process of domination through literary manifestations—initiated with the Jesuits and consolidated by the German project of a universal literature—as well as the modern idea of European superiority that remains in the curricula of basic education and in higher education disciplines.

Keywords: Western literature; *Epistemicide*; Decoloniality.

RESUMEN: Este trabajo, desde la perspectiva de los estudios decoloniales, busca problematizar el proyecto histórico que estructuró la relación entre Occidente y la literatura. Para ello, proponemos una trayectoria que comienza con la conquista definitiva de Al-Ándalus y la colonización del continente posteriormente denominado América. En este contexto, destacamos el epistemicidio como uno de los principales mecanismos para controlar la invasión de estos territorios. La quema de las bibliotecas de Al-Ándalus y de los códices de los pueblos indígenas, según nuestra hipótesis, constituye gestos fundacionales de la literatura occidental moderna. Además del epistemicidio, destacamos las construcciones narrativas que forjaron la imagen de los pueblos conquistados como «salvajes» en contraste con los europeos «civilizados». Finalmente, analizamos el proceso de dominación a través de las manifestaciones literarias —iniciado con los jesuitas y consolidado por el proyecto alemán de una literatura universal—, así como la idea moderna de superioridad europea que persiste en los currículos de la educación básica y en las disciplinas de la educación superior.

Palabras clave: Literatura occidental; Epistemicidio; Decolonialidad.

INTRODUÇÃO

O Outro, o Outro canibal ou bárbaro, o Outro objeto de um discurso, o Outro necessário para que o eu se constitua como sujeito, aparece e reaparece na construção das filiações ou, o que é a mesma coisa, da memória, seja individual, coletiva, pública, histórica ou oficial. Situar e filiar o Outro possibilita estabelecer o posicionamento de quem fala, possibilita projetar ou inventar memórias, possibilita construir passados ou apagar histórias.

ACHUGAR, *Planetas sem boca*, 32.

Este trabalho propõe uma leitura descolonial acerca da relação que o ocidente manteve com a literatura. Seguindo essa perspectiva, nossa hipótese central é a de que, para além da tão proclamada função emancipadora, as diversas manifestações da literatura ocidental serviram, antes de mais nada, como eficazes instrumentos de dominação colonial. Pretendemos, por este viés, trazer à luz da investigação o que sempre se omitiu na relação entre ocidente e literatura.

A moderna literatura surge da destruição. O primeiro ato, em um momento que demarca uma espécie de prelúdio da modernidade, foi o da queima da biblioteca de Al-Andalus, durante a conquista do território muçulmano. Já no contexto do nascente sistema mundial/colonial/moderno, foram queimados os códices dos povos originários. O epistemicídio, como uma particularidade europeia, foi imprescindível para o apagamento de memórias culturais e também para o começo da instauração de um projeto de dominação epistêmica, com pretensões universais.

E não foi senão do fogo e do apagamento de memórias que o ocidente *Renasce* manuseando o controle das narrativas. Por um lado, os diários, que dariam matéria para as crônicas da conquista da América, foram redigidos ao modo de literatura fantástica, descrevendo os povos originários do Novo Mundo como seres obscurantistas, selvagens, canibais e subumanos. Por outro, os autos, escritos e encenados pelos jesuítas, dariam início ao projeto que contaminaria, para sempre, as culturas autóctones do chamado Novo Mundo com a cosmovisão da cristandade europeia.

A destruição de memórias e a substituição pelo gosto, costume e crença europeia foram os mecanismos que viabilizaram a construção de uma memória eurocêntrica expandida mundo a fora. Não por outra razão, o objetivo inicial do presente trabalho é o de fazer uma leitura crítica, apontando a literatura, que emerge com a modernidade, como um dos mais eficazes instrumentos de dominação colonial. Assim, não é difícil sustentar que a tradição literária originada pela modernidade terminaria por configurar (entre o final do século XVIII e o início do Século XIX) o projeto romântico alemão e a literatura universal (*weltliteratur*), consumada por Goethe, mas também a “história universal” inventada por Hegel.

Desse modo, compreendemos a importância de se discutir sobre a preservação desse instrumento de dominação nas grades curriculares do ensino básico e nas disciplinas do ensino superior. Nossos estudantes, continuam

submetidos ao ininterrupto adestramento literário, filosófico, em suma, educacional, que conserva a velha ideologia da superioridade europeia propagada como modelo de civilização. Assim, cabe-nos reconhecer que, sem os devidos apontamentos críticos, a literatura ocidental persistirá funcionando como um dos aparatos discursivos que nos faz acreditar naquilo que nos fora inventado no contexto do discurso e não na própria realidade que nos circunda.

INVASÃO e destruição

Não é demais afirmar que, antes de qualquer definição, a Modernidade foi um projeto laborioso. As práticas de dominação colonial começaram com a ocupação cristã da região predominantemente muçulmana de Al-Andalus. No entanto, o sistema colonial moderno iniciou-se efetivamente com a invasão de *Abya Yala*, território que hoje conhecemos como América. A colonização de ambas regiões se deu através dos mesmos mecanismos: roubos, genocídios e epistemicídios, coordenados por muita violência.

O mês de janeiro de 1492 é a data que marca a conquista final de Al-Andalus². Em outubro do mesmo ano, Cristóvão Colombo atraca à costa do Caribe, inaugurando a modernidade³. Para Anibal Quijano “A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade” (QUIJANO, 2005, p. 117). O período colonial e, por consequência, a formação de uma identidade moderna, determinaram também os rumos da presumida literatura ocidental, esta que emergira da destruição e do apagamento de outras literaturas.

404

² A conquista definitiva sobre a autoridade política muçulmana na Península Ibérica se concluiu em 2 de janeiro de 1492, com a capitulação do Emirado Nasrida de Granada. Apenas nove dias depois, em 11 de janeiro de 1492, Colombo encontrou-se novamente com a rainha Isabel. Mas, desta vez, o encontro aconteceu no Palácio Nasrida de Granada, onde Colombo obteve a autorização real e os recursos para sua viagem. Dez meses depois, em 12 de outubro de 1492, Colombo chegou à costa do território que denominou Índias Ocidentais (GROSFOGUEL, 2013, 34).

³ Nas palavras de Enrique Dussel “1492, según nuestra tesis central, es la fecha del ‘nacimiento de la Modernidad’” (DUSSEL, 1994, p. 7).

Para Ramón Grosfoguel (2013), a queima de livros da biblioteca de Al-Andalus foi um laboratório do epistemicídio posto em prática nas Américas com a queima dos códices dos povos originários. O apagamento de memórias e a substituição pelos valores e crença da Europa cristã fizeram da América também uma espécie de laboratório do que mais tarde seria, no tocante à literatura, o projeto romântico de dominação universal.

Gestou-se a partir das primeiras manifestações literárias da modernidade – que transitaram entre os diários (ou crônicas) dos invasores e as representações teatrais jesuítas – um fenômeno que determinaria o controle da narrativa mundialmente oficializada como memória “universal”. Modernidade e literatura ocidental são geradas em concomitância, em um mesmo espaço e tempo.

Portanto, vale notar que as primeiras manifestações literárias da modernidade não podem ser vistas como simples registros. Constituíam instrumentos de poder, ao mesmo tempo que relatavam e fabricavam realidades, legitimando a violência colonial. Enrique Dussel (1993) sustenta que a modernidade europeia não pode ser compreendida sem considerar esse momento inaugural de exclusão e violência sistemática contra o *outro*. Não obstante, a modernidade seguida de seus registros e manifestações literárias assumem a face eurocêntrica em nome de um projeto de dominação.

Podemos, portanto, identificar três momentos centrais da relação entre o Ocidente e a literatura. O primeiro é o do epistemicídio, materializado na destruição de bibliotecas, códices e tradições orais sistematicamente deslegitimadas. O segundo corresponde à produção de narrativas coloniais que inventaram a inferioridade dos povos subjugados, atribuindo-lhes traços de barbárie, irracionalidade e ausência de cultura, de modo a justificar a dominação. O terceiro, mais profundo, é o da imposição subjetiva: a ideia de que o Ocidente representaria o único modelo legítimo de civilização, alta cultura e racionalidade. Como observa Boaventura de Sousa Santos (2010), trata-se de uma forma de “monocultura do saber”, que reduz a diversidade epistêmica mundial a um único horizonte cognitivo. Essa dominação subjetiva foi iniciada pelas encenações teatrais dos jesuítas nas colônias e, mais tarde, sistematizada na Europa, quando Goethe formulou o conceito de *literatura universal*, consolidando o ocidente como um parâmetro a ser seguido por toda humanidade.

Diante disso, é possível afirmar que a modernidade não se limita a um processo de avanços científicos, filosóficos e artísticos no interior da Europa.

Trata-se de um projeto global, erguido sobre violências coloniais e epistemológicas, que construiu suas próprias categorias de civilização, cultura e literatura a partir da negação sistemática de outras formas de vida e pensamento. Reconhecer esse processo é fundamental para compreender o caráter excludente do cânone literário ocidental e, ao mesmo tempo, abrir espaço às epistemologias críticas contemporâneas que buscam não apenas denunciar, mas também superar a colonialidade que ainda estrutura nossas formas de pensar, narrar e imaginar o mundo.

Para uma melhor compreensão, traçamos três momentos da relação do ocidente com a literatura: o epistemicídio ou a queima de livros; as narrativas que inventaram inferioridades humanas e, por fim, as que impuseram, em nossa subjetividade, a ideia do ocidente como o único modelo possível de civilização e alta cultura. Uma dominação subjetiva iniciada pelos jesuítas e consumada por Goethe com a invenção de uma literatura presumidamente universal.

O EUROCENTRISMO em três atos

A queima de livros foi o precedente daquilo que, na modernidade, os europeus estabeleceriam como relações de domínio através das manifestações literárias. Um gesto que coloca em dúvida o sentido de devoção que a civilização ocidental sempre ostentou no que diz respeito à literatura. Grosfoguel traz importantes argumentos que ilustram esse episódio:

Além do genocídio, a conquista da região de Al-Andalus foi acompanhada por um epistemicídio. A queima das bibliotecas, por exemplo, foi um método fundamental para a conquista da região. A biblioteca de Córdoba, com um acervo de 500 mil livros, quando a maior biblioteca cristã da Europa não continha mais de mil livros, foi queimada no século XIII. Até a conclusão da conquista de Al-Andalus, muitas outras bibliotecas tiveram o mesmo destino, culminando com a queima dos 250 mil volumes da biblioteca de Granada pelo cardeal Cisneros, no início do século XVI. Estes métodos eram estendidos aos ameríndios. Assim, o mesmo aconteceu com os códices indígenas – a parte escrita da prática utilizada pelos ameríndios na busca pelo conhecimento. O genocídio e o epistemicídio caminharam juntos no processo de conquista das Américas e de Al-Andalus (GROSFOGUEL, 2016, p. 34).

E como se do fogo nascesse a razão ocidental, o *segundo ato*, agora nas dimensões do Novo Mundo, foi o de inventar seres que estariam abaixo da linha

do humano. Os registros dos primeiros navegadores eram dedicados a conceber essas novas categorias.

Em seu diário, Cristóvão Colombo descreve os povos do Caribe como feras que devoravam seus semelhantes.

El domingo 4 de noviembre de 1492, a menos de un mes de llegado Colón al continente que sería llamado América, aparece esta anotación: “Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo, y otros con hocicos de perros, que comían los hombres”; el 23 de noviembre, esta otra: “la cual decían que era muy grande [la isla de Haití], y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales, a quienes mostraban tener gran miedo...”. El 11 de diciembre se explica “que caniba no es otra cosa sino la gente de gran Can”, lo que da razón de la deformación que sufre el nombre caribe [...] el 15 de febrero de 1493, en que Colón anuncia al mundo su “descubrimiento”, escribe: así que monstruos no he hallado, ni noticia, salvo de una isla [de Quarives], la segunda a la entrada de las Indias, que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana⁴ (RETAMAR, 1974, p. 13-14).

Um gênero de impressão fantástica que mais tarde configuraria o personagem Calibã, anagrama shakespeariano do nome Caribe e do termo canibal⁵.

Os povos originários foram tomados por subumanos, em especial, pela percepção cristã que os compreendia como povos sem religião. Ao levar em conta esse contexto, Grosfogueux assevera que

⁴ No domingo, 4 de novembro de 1492, menos de um mês depois da chegada de Colombo ao continente que se chamaria América, aparece este verbete: “Ele também entendeu que ao longe havia homens com um olho, e outros com focinhos de cão, que comiam homens”; em 23 de novembro, este outro verbete: “que diziam ser muito grande [a ilha do Haiti], e que nela havia pessoas que tinham um olho na testa, e outras que eram chamadas de canibais, a quem mostravam grande medo...” Em 11 de dezembro, explica-se que “caniba não é outra coisa senão o povo de grande Can”, o que explica a deformação do nome Carib [...] em 15 de fevereiro de 1493, quando Colombo anunciou sua “descoberta” ao mundo, escreveu: assim não encontrei monstros, nem notícias, exceto de uma ilha [de Quarives], a segunda na entrada das Índias, que é povoada por um povo que é considerado muito feroz em todas as ilhas, que come carne humana (RETAMAR, 1974, p. 13-14, tradução livre).

⁵ “Calibán es anagrama forjado por Shakespeare a partir de ‘caníbal’ [...] y este término, a su vez, proviene de caribe” (RETAMAR, 1974, p. 13).

[...] em 1492, com a conquista das Américas, [inicia-se] a caracterização de povos indígenas por Colombo como “povos sem religião”. [...]. [N]o imaginário cristão da época, não ter uma religião equivalia a não ter uma alma, isto é, ser expulso da esfera do humano (GROSFOGUEL, 2013, p. 36).

A classificação humana (que logo se configuraria em classificação racial) foi fabricada por gerenciadores do discurso europeu e articulada como narrativa oficial. Tais invenções contribuíram para colocar em dúvida a humanidade dos nativos do Novo Mundo. Não por outro motivo, Mignolo levanta as seguintes questões

O “outro”, [...], não existe ontologicamente. É uma invenção discursiva. Quem inventou o “outro” senão o “mesmo” no processo de construir-se a si mesmo? Tal invenção é o resultado de um enunciado. Um enunciado que não nomeia uma entidade existente, mas que a inventa. O enunciado necessita um (agente) enunciator e uma instituição (não é qualquer um que pode inventar o *anthropos*); mas *para impor o anthropos como “o outro” no imaginário coletivo é necessário estar em posição de gerenciar o discurso* (verbal ou visual) pelo qual se nomeia e se descreve uma entidade (o *anthropos* ou “o outro”), e conseguir fazer crer que esta existe [...] (MIGNOLO, 2017, p. 18)

Seguindo essas pistas, é possível traçar um paralelo entre o enunciado do primeiro gerenciador do discurso Moderno (Cristóvão Colombo) e a grande expressão da literária ocidental (William Shakespeare), o que resultaria nos personagens Próspero e Calibã.

Na obra “A tempestade” de Shakespeare, Calibã não pode produzir um discurso coerente, porque é humanamente inferior. Assim, o controle da narrativa fica a cargo do hegemônico e dominante discurso de Próspero:

O discurso de Calibã [...] seria, aos ouvidos hegemônicos, uma má imitação do discurso dominante, uma mera mimicry. Isso é verdade, ou trata-se de um discurso próprio de Calibã, que Próspero não compreende? Não há registro da língua original de Calibã, a língua “aborígene” foi apagada, silenciada ou, simplesmente, não ouvida. A única que permanece, a única registrada, é a língua aprendida. Da mesma forma, o “mal” aprendido só pode produzir, na percepção/escuta de Próspero, uma má imitação, um “balbucio”. O cenário da língua que Shakespeare elaborou em *A tempestade* não desperta ambiguidades: *gabbling* e *babbling* são negativos; mas o negativo só existe como tal para Próspero, enquanto Calibã não o entenda da mesma forma.

A autogerada superioridade europeia é representada pelo personagem Próspero. Assim, podemos afirmar, com base na perspectiva de Retamar e Achugar, que desde as primeiras impressões de Colombo a alteridade humana

começa a ser desenhada com traços livrescos, à medida em que iam sendo comparadas superioridades e inferioridades humanas, pelos gerenciadores do discurso europeu.

A dominação que se instaurou a partir das manifestações literárias, compreende o *terceiro ponto* de nossa discussão. Em meio as retóricas da modernidade (MIGNOLO, 2015), a da salvação pelo cristianismo é imposta aos povos originários (do Brasil colonial, por exemplo) por intermédio de representações teatrais. Silviano Santiago ajuda-nos com essa reflexão, quando sustenta que

Colocar junto não só a representação religiosa como a língua europeia: tal foi o trabalho a que se dedicaram os jesuítas e conquistadores a partir da segunda metade do século XVI no Brasil. As representações teatrais, feitas no interior das tabas indígenas, comportam a *mise-en-scène* de um episódio do *Flos Sanctorum* e um diálogo escrito metade em português e a outra metade em tupi-guarani [...]. A doutrina religiosa e a língua europeia contaminam o pensamento selvagem [...]. *Pouco a pouco, as representações teatrais propõem uma substituição definitiva e inexorável*: de agora em diante, na terra descoberta, o código linguístico e o código religioso se encontram intimamente ligados, graças à intransigência, à astúcia e à força dos brancos. Pela mesma moeda, os índios perdem sua língua e seu sistema do sagrado e recebem em troca o substituto europeu (SANTIAGO, 2000, p. 13-14, grifo meu).

409

Assim, as manifestações literárias foram – antes mesmo do domínio pelas línguas Modernas que estavam sendo impostas – as mais poderosas armas de dominação subjetiva da *colonialidade do poder*. Aniquilar a língua e o sistema do sagrado (ou seja, a cultura) de determinados povos, através da representação dramática, precisa ser lembrado pela história como um crime contra a nossa memória cultural. Ou melhor, é preciso historicizar todo o processo de destruição e substituição que serviram para silenciar e anular para sempre as culturas originárias de Abya Yala.

Esse gênero de dominação está estreitamente relacionado à subjetividade cristã, a mesma que fora incutida pelos jesuítas aos ameríndios. Não por outro motivo, Kierkegaard dizia que a cristandade é uma cultura de dominação. A literatura ocidental, sem fugir à regra, configurou-se como um dos principais instrumentos de dominação colonial.

Secularizando o que se iniciou com os jesuítas, o projeto romântico alemão teve como objetivo imprimir, em escala mundial, a cosmovisão eurocêntrica como

uma subjetividade comum a toda humanidade. Inaugurado no final do século XVIII e culminado em 1827 com Goethe, foi o principal fenômeno que propagou as preferências europeias. Construindo a ideia de que o gosto, a estética, o conceito de beleza, em uma palavra, a cosmovisão ocidental, fosse imprescindível para um projeto salvífico (agora sob a retórica de civilização) que se proliferaria pelo mundo.

Tomando como base a Antiguidade Clássica e também a Literatura Clássica, os românticos alemães projetaram o imaginário de uma Europa como a única civilização possível. Idealizando uma ponte civilizatória entre a Grécia Antiga e o mundo germânico. Uma articulação que ignora por completo o processo de constituição identitária com pretensão mundial, surgido a partir da invasão da América, como sustenta Quijano.

Walter Benjamin, em sua tese de doutorado, traz uma citação de Novalis confirmando que eles mesmos (os românticos alemães) inventaram, como conceito, não só a Antiguidade, mas também a Literatura Clássica

Natureza e inteligência da natureza surgem ao mesmo tempo, assim como a Antiguidade e o conhecimento da Antiguidade; pois erra-se muito quando se acredita que existe a antiguidade. Apenas agora a Antiguidade começa a surgir [...]. *Com a literatura clássica se passa como com a Antiguidade; ela não é propriamente dada a nós, ela não é existente, mas, antes, ela deve ser produzida apenas agora por nós. Através do estudo assíduo e espiritual dos antigos surge apenas agora uma literatura clássica para nós a qual os antigos mesmos não possuíam [...]* Os Antigos são ao mesmo tempo produtos do futuro e do passado [...] Existe uma Antiguidade central ou um espírito universal da Antiguidade? (NOVALIS *apud* BENJAMIN, 2018, p. 120, grifos meus).

410

Com Goethe o projeto romântico recebe acabamento. A pretensão de homogeneizar o mundo a partir da mencionada cosmovisão eurocêntrica é a consumação do projeto iniciado no final do século que antecederia sua formulação.

A homogeneização do mundo que Goethe idealizou, [...], revela tanto sua concepção da universalidade do mundo quanto as implicações ideológicas da noção de *Weltliteratur*. Nesse sentido, vale a pena lembrar que, quando em 1827, ele formulou, pela primeira vez, a noção de uma "literatura mundial", incluiu uma espécie de imperativo estético que é também ético - que defende que para "satisfazer nossa necessidade, devemos, de algum modo, retroagir aos gregos, em cujas obras se expressa a beleza humana". O retorno aos gregos como expressão da "beleza humana" elemento fundamental nos universais de Goethe, não é casual e supõe a reafirmação da genealogia hegemônica da chamada cultura ocidental, que é permanente e que se contrapõe "ao resto". Esse "o resto", segundo lembra Goethe,

"temos que considerar como puramente histórico, apropriando-nos, enquanto possível, do bom que exista nisso". E, a partir dessa centralidade da noção de *Weltliteratur*, a partir desse sujeito do conhecimento criado pelo mesmo Goethe, que ele se apropria do mundo outro ou, melhor dizendo, do mundo dos outros (ACHUGAR, 2006, 68-69).

Consumando o projeto romântico, o sujeito do conhecimento criado por Goethe levará adiante a apropriação do mundo dos outros. Assim, em uma perspectiva cartesiana, que é a que prevalece nas grades curriculares do ensino básico e nas disciplinas acadêmicas, o modelo de conhecimento e o cânone da literatura universal é aquele produzido por homens brancos de cinco países (Alemanha, Inglaterra, França, Estados Unidos e as vezes um italiano). A apropriação do mundo dos outros, assim como a destruição de memórias *outras* tiveram início com a doutrinação jesuíta empreendida contra os povos originários e se universalizou a partir do projeto romântico e da literatura universal. Desse modo, o que se iniciou com a doutrinação jesuíta, passou pelo projeto romântico alemão e culminou com a literatura e a história universal formaram os aparatos de dominação que se estenderam por todo o mundo por intermédio, principalmente, do sistema educacional que surge no contexto da modernidade.

Finalmente, não é demais afirmar que se a literatura canônica, a filosofia e a educação moderna, de um modo geral, não são capazes de responder quem somos nós, servem muito pouco para a nossa real formação. Portanto, levando em consideração a nossa situação de exterioridade, vale mais os enunciados como o de Rigoberta Menchú⁶ que busca – a partir da condição de analfabeta da educação moderna – uma autoconscientização, do que os discursos que se dispõem a nos inventar como o *outro* “no processo de construírem a si mesmos”.

411

CONSIDERAÇÕES finais

Ao longo deste trabalho, enfatizamos como a literatura ocidental, longe de se restringir ao ideal emancipador com o qual foi frequentemente revestida, se constituiu, desde os primórdios da modernidade, como um dos mais eficazes instrumentos de dominação colonial. Vimos que, a partir do epistemicídio em Al-

⁶ Referência ao livro de Elisabete Burgo “Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia”

Andalus e da queima dos códices ameríndios, instaurou-se um projeto de apagamento de memórias culturais, cuja finalidade era tanto o silenciamento de outras cosmologias quanto a imposição de uma visão eurocêntrica universalizante.

Demonstramos também que a literatura moderna emerge não como espaço neutro ou humanista, mas como ferramenta discursiva que inventa alteridades, define inferioridades e consolida a superioridade europeia como paradigma civilizatório. Esse processo, inaugurado pelas crônicas dos conquistadores e pelas representações jesuíticas, encontra sua culminância no romantismo alemão e no projeto de *Weltliteratur* de Goethe, quando o eurocentrismo alcança o estatuto de universalidade.

Assim, torna-se evidente que a literatura ocidental, em suas múltiplas expressões, esteve imbricada na constituição da colonialidade do poder e na fabricação de subjetividades subordinadas. Daí a urgência de um esforço crítico e descolonial que desestabilize os cânones ainda presentes em nossas práticas educacionais, de modo a abrir espaço para memórias, vozes e epistemes historicamente silenciadas.

Em última instância, a pergunta que nos move não é apenas sobre a função da literatura, mas sobre quem somos e de que modo podemos nos narrar a partir de nossas próprias experiências históricas e culturais. Nesse sentido, os testemunhos insurgentes – como o de Rigoberta Menchú – mostram-se mais potentes para a construção de consciências críticas do que a repetição de modelos importados que pouco dizem sobre a realidade latino-americana. Reconhecer esse deslocamento é o primeiro passo para que possamos transformar a literatura, não mais em ferramenta de colonização, mas em espaço de libertação e reexistência.

412

REFERÊNCIAS

- ACHUGAR, Hugo. *Planeta sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Editora UFMG. 2006.
- BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*. Editora Iluminaras LTDA. São Paulo, 2018.
- DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

GROSFOGUEL, Ramón. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. *Revista Tábula Rasa*. Bogotá-Colômbia. Nº 19: 31-58. 2013.

MIGNOLO, Walter D. Desafios descoloniais hoje. *Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu/PR*, 1 (1), PP. 12-32, 2017.

_____. *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad* (antología 1999-2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Editora Fundación CIDOB; Edición: 1 (20 de febrero de 2015). 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>. Acesso em 20/10/2017.

RETAMAR, Roberto, FERNÁNDEZ. 1971. *Calibán*. Casa de las Américas, La Habana.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. Editora Rocco 2ª Edição. Rio de Janeiro. 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. São Paulo: Cortez, 2010.

413

Artigo Recebido em: 30 de agosto 2025.

Artigo Aprovado em: 05 de setembro de 2025.



**DO ÑANDUTI À CERÂMICA: representações da identidade paraguaia em
Josefina Plá**

**FROM ÑANDUTI TO CERAMIC: representations of Paraguayan identity in
Josefina Plá**

**DEL ÑANDUTI A LA CERÁMICA: representaciones de la identidad
paraguaya en Josefina Plá**

Valdir Aragão Nascimento¹

Resumo: Este ensaio aborda as influências e contribuições da artesã, escritora, crítica de arte e feminista Josefina Plá à cultura paraguaia, em especial a produção do ñanduti e da cerâmica. O estudo apresenta o itinerário de Josefina Plá no Paraguai desde sua chegada da Espanha, bem como suas impressões e angústias poético-existenciais a partir dos poemas *Perdóname* e *La Carreta*. Discutem-se também aspectos histórico-sociológicos e antropológicos que conformaram – e conformam ainda – as identidades correntes no Paraguai, notadamente acerca de questões referentes aos constructos sociais que permeiam a noção de *paraguayidade*, tendo como fio condutor a renda ñanduti, a cerâmica e as hibridações e transculturalidades da cultura paraguaia com os povos originais guaranis e a Espanha.

Palavras-chave: Josefina Plá; Identidade Paraguaia; Hibridismo; Multiculturalismo.

¹ Valdir Aragão Nascimento é Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Saúde e Desenvolvimento na Região Centro-Oeste PPGSD/UFMS - (Área de concentração: Saúde e Sociedade). ORCID iD – <http://orcid.org/0000-0002-1125-5100>. Email: 33valdir@gmail.com.

Abstract: This essay addresses the influences and contributions of the artisan, writer, art critic and feminist Josefina Plá to Paraguayan culture, especially the production of ñanduti and ceramics. The study presents Josefina Plá's itinerary in Paraguay since her arrival from Spain, as well as her impressions and poetic-existential anxieties based on the poems *Perdóname* and *La Carreta*. Historical-sociological and anthropological aspects that shaped – and still shape – the current identities in Paraguay are also discussed, notably regarding issues relating to the social constructs that permeate the notion of Paraguay, having as a guiding thread ñanduti lace, ceramics and hybridizations and transculturalities of Paraguayan culture with the original Guaraní people and Spain.

Keywords: Josefina Plá; Paraguayan identity; Hybridity; Multiculturalism.

Resumen: Este ensayo aborda las influencias y aportes de la artesana, escritora, crítica de arte y feminista Josefina Plá a la cultura paraguaya, especialmente a la producción de ñanduti y cerámica. El estudio presenta el itinerario de Josefina Plá en Paraguay desde su llegada de España, así como sus impresiones y angustias poético-existenciales a partir de los poemas *Perdóname* y *La Carreta*. También se discuten aspectos histórico-sociológicos y antropológicos que moldearon – y aún moldean – las identidades actuales en Paraguay, en particular en lo que respecta a cuestiones relativas a las construcciones sociales que permean la noción de Paraguay, teniendo como hilo conductor los encajes ñanduti, la cerámica y las hibridaciones y transculturalidades de la cultura paraguaya con el pueblo originario guaraní y España.

Palabras clave: Josefina Plá; Identidad paraguaya; Hibridación; Multiculturalismo.

416

INTRODUÇÃO

Maria Josefina Teodora Plá Guerra Galvany (1903-1999), Josefina Plá, embora seja reconhecida como uma intelectual, escritora, crítica de arte e feminista paraguaia, teve como local de nascimento a Espanha, mais especificamente na *Isla de Lobos*, Canarias; tendo imigrado em 1926 para o Paraguai aos dezoito anos em razão de matrimônio contraído – por procuração – com o artista plástico paraguaio Andrés Campos Cervera (1888-1937). No Paraguai, exerceu diversas atividades voltadas ao mundo das artes, da cultura e da comunicação, tendo ocupado espaços profissionais como artista plástica, ceramista, jornalista na imprensa escrita e no rádio, gestora cultural, escritora (contos; ensaios; peças de teatro), poetisa e professora universitária (BENATTI, 2018; COTA, 2021; FERNÁNDEZ, 2015).

A influência de Josefina Plá em relação à cultura paraguaia é reconhecida em toda a América Latina, figurando na Enciclopédia Latino Americana como “a

mulher mais influente em questões culturais paraguaias no século XX”. A autora recebeu diversos prêmios, em várias partes da América Latina, ao longo de sua vida, tendo obtido da República do Paraguai, em vida, o reconhecimento de sua contribuição à cultura paraguaia, sendo agraciada com o título de Doutora Honoris Causa pela Universidad Nacional de Asunción, na qual lecionou por vários anos (BENATTI, 2018; COELHO, 2017).

De sua lavra poética foram publicados *El precio de los sueños*² (1934), *El polvo enamorado* (1968), *Tiempo y tiniebla* (1982), Antología poética (1977), *Cambiar sueños por sombras* (1984) e *La llama y la arena* (1987) (COTA, 2021). Como contista, publicou *A Caacupé*, *Maína*, *La Jornada de Pachi Achi*, *Cayeteana*, *La Pierna de Severina*, *Sise*, *La Vitrola*, *Ña Remigia*, *Adiós Doña Susana*, *Tortillas de Harina*, *La Mano en la Tierra* e *Mala Idea*, para citar alguns (BENATTI, 2018; COELHO, 2017).

Os trabalhos literários de Josefina Plá descrevem a cultura paraguaia a partir de uma perspectiva híbrida, mesclada pela contribuição de diversos povos, com especial atenção aos povos originais guarani e a Espanha. Segundo Débora Cota (2021), uma das preocupações de Josefina Plá era a questão identitária no Paraguai, em especial face às muitas influências culturais que o país recebia, o que pode ser verificado nos títulos e nas narrativas dos personagens em obras como *Espanoles en Paraguay*, *Italianos en Paraguay*, *Hermano Negro* (ou *La Esclavitud en el Paraguay*), *El Barroco Hispano-guaraní*, *Bilingüismo y Tercera Lengua en el Paraguay*, *Nandutí: Encrucijada de Dos Mundos*, dentre outros.

A produção literária de Josefina Plá é ampla e diversificada, explorando vários gêneros literários como teatro, poesia, conto e crônica. Sua relevância foi reconhecida por um dos grandes ícones da literatura paraguaia, o escritor Augusto Roa Bastos (1999, p. 147), que dela disse, em entrevista concedida à Dora Angélica Segovia, “Ella es la representante absoluta, fuera de duda es la maestra de todos nosotros! Yo la considero mi maestra.”

² Para a leitura das obras em espanhol utilizou-se – como material de apoio e consulta eventual – o dicionário de WordReference [O Gran diccionario español-portugués português-español © Espasa Calpe, S.A., Madrid, 2001]. Disponível em: <https://www.wordreference.com/ptes/>. Acesso em: 20 jun. 2024.

Apesar de ter dado uma contribuição inestimável à literatura paraguaia e latino-americana, como também observam os autores aqui arrolados (André Rezende Benatti; Caroline Touro Beluque; Débora Cota; Dora Angélica Segovia de Rodrigues; Maria Josele Bucco Coelho; Ramón Atílio Bordoli Dolci), Plá permanece desconhecida de grande parte dos estudiosos da cultura e da literatura latino-americana. Contudo, o itinerário cultural, artístico e literário dessa autora tem sido, aos poucos, colocado em evidência no âmbito acadêmico, muito graças aos esforços de pesquisadores como os anteriormente citados.

Neste ensaio, o foco incide sobre a questão identitária no Paraguai a partir da perspectiva de Josefina Plá, uma imigrante espanhola que compreende a identidade paraguaia como um composto complexo e multifacetado de combinações em que se complementam e dialogam aspectos socioculturais marcados pelo hibridismo, pelo multiculturalismo e pela etnicidade. Como a produção de Plá é considerável, e abordá-la em sua plenitude seria impossível nos limites de um ensaio, examinam-se aqui, de forma sucinta e como um fio condutor, a renda *ñanduti* e a cerâmica produzidas no Paraguai e elencadas como símbolos identitários.

O ensaio debruça-se também sobre a trajetória de vida de Josefina Plá, com especial relevo o tempo vivido no Paraguai e as razões que a levaram àquele país; bem como suas vivências, impressões e angústias como estrangeira, longe de sua pátria e, conseqüentemente, longe do ambiente cultural que contribuiu com sua formação intelectual. Para tanto, parte-se da análise dos poemas *Perdóname* e *La Carreta*, que representam, dentre outras possibilidades interpretativas, as incertezas e conflitos identitários da autora em relação à sua presença naquele país e às referências culturais de sua terra natal, a Espanha.

O *corpus* teórico deste trabalho orbita entorno de questões relativas a categorias como identidade, etnicidade, *identilasticidade*, hibridismo, transculturação e pós-modernidade. Para a contextualização histórico-cultural, o exame e a comparação com as realidades sociais e as representações subjetivas que delas se fazem a partir das categorias supracitadas, mobilizam-se autores como Fredrick Barth (1984; 2000), Gilles Deleuze e Felix Guattari (2010); Igor Jitsumori (2024); Néstor Garcia Canclini (1997), Stuart Hall (2000; 2003); Zilá Bernd (2008; 2011; 2013) e Zygmunt Bauman (2001; 2004; 2005), dentre outros cujas contribuições possam ser úteis ao entendimento dos processos dialético-

formativos e performativos das identidades paraguaias em suas múltiplas expressões.

Os autores arrolados comungam de uma perspectiva identitária (guardadas as devidas diferenças conceituais e matrizes epistêmico-teóricas) não engessadas em si mesmas, dado que tributárias de uma lógica identitária transcendente e indefinível (posto que fugaz), que não se reduz a classificações datadas, a configurações pré-fixadas e totalizantes (apesar de considerá-las), representadas pelas porosidades, plasticidades, mutações e (re)conciliações que engendra – “mas além disso, que evoca um pensar sobre a necessidade ética de entender que o outro faz um apelo às minhas identidades para que elas não se anulem”; nesse processo, “o ‘eu’ não se rompe, não se perde, não se rarefaz, mas se constitui com as suas ‘velhas’ e ‘novas’ identidades que exige uma acolhida no próprio ‘eu – *identilasticidades*’ que não se perde nas negociações frente ao outro” (Jitsumori, 2024, p. 31 grifo meu).

Tendo como instrumento de análise as teorias desses autores sobre a questão identitária e suas inumeráveis nuances, examinam-se alguns aspectos atinentes à produção artística-intelectual de Josefina Plá na tentativa de desvelar e analisar os dilemas identitários por ela experienciados; bem como buscar compreender a construção da identidade (ou identidades) paraguaia a partir da cultura material e imaterial latino-americana e das categorias supracitadas, quais sejam: hibridismo, identidade, ‘*eu – identilasticidades*’, transculturação e multiculturalismo.

419

JOSEFINA PLÁ: Identidades em Trânsito

Não sei quantas almas tenho

*Não sei quantas almas tenho.
Cada momento mudei.
Continuamente me estranho.
Nunca me vi nem achei.
De tanto ser, só tenho alma.
Quem tem alma não tem calma.
Quem vê é só o que vê,
Quem sente não é quem é,
Atento ao que sou e vejo,
Torno-me eles e não eu.
Cada meu sonho ou desejo
É do que nasce e não meu.*

*Sou minha própria paisagem;
Assisto à minha passagem,
Diverso, móbil e só,
Não sei sentir-me onde estou.*

Fernando Pessoa, in: Antologia Poética, p. 142.

Tomaz Tadeu da Silva (2000) aborda, em um dos seus textos, a aparente facilidade de se definir identidade, principalmente levando em consideração a percepção da realidade a partir do senso comum e suas representações. Nessa chave interpretativa, “A identidade é simplesmente aquilo que se é: ‘sou brasileiro’, ‘sou negro’, ‘sou heterossexual’, ‘sou jovem’, ‘sou homem’”, isto é, a identidade colocada nesses termos individualizados “parece ser uma positividade (‘aquilo que sou’), uma característica independente, um ‘fato’ autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente” (SILVA, 2000, p. 74).

Não obstante, as transformações havidas no mundo em razão da globalização, e dos fenômenos socioculturais que esta globalização provoca – nominados por desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 2010), deslocamento/descentramento (HALL, 2003) e transculturação (ORTIZ, 1983), dentre outros tantos –, plasmam de forma indelével as identidades, ensejando, muitas vezes de maneira compulsória, interconexões de todos os tipos que, em maior ou menor grau, tornam as relações identitárias transitórias, maleáveis, fragmentadas, híbridas, líquidas e – muitas vezes – superficiais (BAUMAN, 2001; 2004).

A discussão que envereda pelas dinâmicas processuais identitárias atravessa, obrigatoriamente, múltiplos aspectos conceituais e contextuais; bem como provoca, sugere e apresenta as muitas implicações que emergem do debate. Uma das primeiras constatações refere-se à própria concepção de identidade, visto que esta só pode ser compreendida a partir de sua existência enquanto um constructo social oriundo de um dado grupamento humano e tributário de datações e temporalidades. Nessa concepção, a identidade é um símbolo que adquire diferentes formações e conformações, sendo polissêmicas e mais ou menos compreensíveis dentro de um contexto específico que lhe confere sentido, não se constituindo como algo em definitivo (NASCIMENTO, 2012).

Uma das características da produção intelectual de Josefina Plá, de acordo com Benatti (2018), Casciero (2015) e Rodrigues (2018), é a preocupação com a

identidade paraguaia e suas nuances, permeada pelo hibridismo cultural e pelo esforço no sentido de construir-se a si mesma enquanto uma narrativa crível, reproduzível e aceitável – o que pode ser percebido na construção dos personagens de seus livros; gente marcada pelos deslocamentos geográficos e culturais e que, por isso, sofrem múltiplas influências na sua formação.

Os personagens de Plá estão sempre às voltas com conflitos identitários, bem como são localizados – nas narrativas ficcionais por ela produzidas – como indivíduos em trânsito constante entre o urbano e o rural (cidade/campo), “entre Europa e América, entre a juventude e a velhice, entre o rio (Paraguai) e o mar (Espanha) [...] personagens populares que se comunicam em *jopara* — mistura de espanhol com guarani — e cuja cosmovisão manifesta o imaginário mestiço paraguaio.” (RODRIGUES, 2018, p. 38).

A inquietação de Plá com a questão identitária perpassa por sua produção poética, em que sua nacionalidade espanhola e sua relação com o Paraguai é, por vezes, mencionada como uma espécie de *não lugar*³, um *entre espaço* que remete simbolicamente à despersonalização de identidades nacionais (*No sé cuál es mi patria verdadera*); à descontinuidade das referências espaço-temporais constituintes da saudosa fixidez de um *eu* que busca se encontrar, mesmo ausente de si mesmo (*Como un pan cuyo trigo otros han sido, Vivo un instante que jamás es mío*), marcado por “sinais visíveis do que foi”, nos quais o eu lírico não busca mais uma “gênese”, mas sim uma “diferença” (AUGE, 1992, p. 37)⁴.

O eu lírico (Plá) se vê marcado por fronteiras intransponíveis, como se pode notar do poema *Perdóname*, extraído do livro *Tiempo y tiniebla*⁵ (1982):

Perdóname si estoy aquí si ocupo

³ A respeito do conceito de não lugar, veja: Marc AUGE, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Le Seuil, 1992, 155 p.

⁴ Do original: “Ce que nous cherchons dans l’accumulation des témoignages, des documents, des images, de tous les ‘signes visibles de ce qui fut’, [...] c’est notre différence, et ‘dans le spectacle de cette différence l’éclat soudain d’une introuvable identité. Non pas une genèse, mais le déchiffrement de ce que nous sommes à la lumière de ce que nous ne sommes plus’”. (AUGE, 1992, p. 37).

⁵ Disponível em: <http://letrasparaguayas.blogspot.com/2010/11/josefina-pla-tiempo-y-tiniebla-poemario.html> Acesso em: 12 jun. 2024.

este hueco y la tierra que yo pise
Perdón si estoy aquí Yo no lo quise
Cómo llegué hasta aquí nunca lo supe

*Mi pasaporte a ciegas lo sellaron
No sé cuál es mi patria verdadera
Y rondo sin cesar una frontera
que ni los mismos sueños traspasaron*

Agua bebo que fue de otros llorada
Como un pan cuyo trigo otros han sido
Vivo un instante que jamás es mío

Sólo tengo unas lágrimas contadas
para el dolor de todos en mí erguido
y con un vaso he de llenar un río
(PLÁ, 1982 [1980], p. 9, grifo meu).

O eu lírico sente-se deslocado, não pertencente ao lugar que ocupa, “*No sé cuál es mi patria verdadera*”, por isso pede perdão pelo que considera uma invasão aos domínios do *outro*, a uma alteridade distante e aparentemente impenetrável de um espaço simbólico que é ao mesmo tempo fluido (água/lágrima) e fixo (terra/trigo/pão) e do qual o eu lírico (Plá) acredita não ter participação já que vive um instante que jamais é seu.

O *outro* representa o desconforto que incomoda o eu lírico (Plá) em razão de não poder alcançá-lo, dadas suas características ambivalentes e fugidias que, a um só tempo, reúnem em si pares de opostos aparentemente irreconciliáveis devido às suas naturezas diversas (água/lágrima e terra/trigo/pão). O eu lírico não percebe, no nível consciente, que é nesse cenário de negação subjetiva de acesso que ele se constrói, se reconstrói e se ressignifica, que é por meio do incômodo que o *outro* lhe provoca que ele pode moldar “*elastidentidades*⁶ de proliferação”, encontrar a

⁶ O conceito de *elastidentidade* tem como definição aquilo que “[...] no tempo infinito sofre inúmeras intervenções, rupturas e oscilações. Que, em momentos outros, retornam as suas identidades como sendo moradas, de formas repensadas, recolocadas, modificadas, mas ainda assim, aquilo a qual se entende como identidade que me define em meio a tudo isso que não é mais o mesmo. As identidades ao serem elásticas têm sempre um centro de forças que as atraí, mas ao mesmo tempo podem ser impulsionadas pelo desejo do outro”. Cf.: JITSUMORI, Carlos Igor de Oliveira; NOLASCO, Edgar César. “Das identidades para as 25 identilasticidades: uma perspectiva outra do pensar e saber descolonial”. In: JITSUMORI, Carlos Igor de Oliveira;

“diferença” a partir dos seus inumeráveis e múltiplos “eus” (Jitsumori, 2024, p. 36). A relação simbólico-poética presente na aparente distância entre água e terra denuncia a possibilidade de simbiose entre o eu lírico (Plá) e a realidade que o circunda, dado que, simbolicamente, sem o encontro entre água e terra não há trigo e, conseqüentemente, pão.

É nesse sentido, salvo engano, que o eu lírico (Plá) busca alcançar (inconscientemente por meio dos pares de opostos que aciona) alteridades *outras* para compor a mescla identitária que almeja; não sabe a que pátria pertence, qual delas é a verdadeira (Paraguai e Espanha), não sabe *sentir-se onde está*, porque já não pode definir-se a partir de um único ponto referencial, de uma única possibilidade de *ser*, de uma *mesmidade* autorreferenciada – conscientiza-se, assim, da presença constante, nem sempre percebida, da *outridade* que se expressa na forma de múltiplos e abissais estranhamentos e das muitas forças que os animam, e por isso sofre (HALL, 2000; PAZ, 1982). A fronteira que ronda sem cessar não é física, geográfica, delimitável; é a fronteira onírica e inefável em que circulam diuturnamente seus muitos “eus” em trânsito, em conflito consigo mesmos diante da possibilidade de distender-se de si e – talvez – perder-se ou complementar-se em *elastidentidades* de proliferação que não consegue controlar.

423

Essas identidades elásticas e multifacetadas aparecem na profícua e diversificada obra de Josefina Plá, visto o caráter polissêmico de suas atividades profissionais e de produção como artista da palavra e do barro. Foi escritora, poeta, jornalista, ceramista, historiadora... Inegavelmente uma artista de muitos talentos, reconhecida em toda a América Latina principalmente por sua inestimável colaboração à cultura paraguaia, nomeadamente no campo da literatura. Em que pese todas as papéis que desempenhou em sociedade, nunca deixou de ser ela mesma (múltipla, fractária, inconclusa, diversa), ainda que sendo outras, muitas outras; posto que se desdobrou em *elastidentidades* de proliferação, no dizer de Jitsumori (2024), e deixou transbordar seus muitos “eus” (com todas as suas complexidades dialéticas e vulnerabilidades) em tudo o que se propunha a fazer.

NOLASCO, Edgar César; VALE, Fábio (Orgs.). *Pedagogias e Práticas Educacionais*: ancoragens político-descoloniais contemporâneas. Campo Grande, MS: Editora Ecodidática, 2022, p. 38.

Marcado pela *estrangeiridade* que, via de regra, confronta, compara, soma e divide subjetividades, por olhares e estados de consciência alterados pela incongruência das certezas e pela ambiguidade de sentimentos, o eu lírico (Plá) ressignifica paisagens, altera os cenários, traça caminhos (e descaminhos) que não levam a lugar nenhum, a não ser para dentro de si mesmo; revive na memória o passado distante, redesenhando um mapa-mosaico que representa um itinerário confuso e ambíguo que não se encontra nem aqui nem lá, nem na alteridade, nem na *outridade*, mas em uma mescla entre ambas as possibilidades de existência.

O eu lírico do poema *Perdóname* justifica sua presença intrusa assumindo que esta se deve à força de circunstâncias que não controla “Perdón si estoy aqui. Yo no lo quise. Cómo llegué hasta aquí nunca lo supe”, o que o torna um estrangeiro involuntário diante de si mesmo, um eu lírico que descobre não ser “senhor em sua própria casa” (FREUD, 1987, p. 178), à deriva em um mar de (im)possibilidades ao qual supõe não ter se lançado. Esse eu lírico percebe-se – em um primeiro momento – fragmentado e descontextualizado diante do *outro*, posto que não reconhece nele semelhanças imediatas e mediadas pelas estruturadas fundantes das culturas em contato, como se depreende da leitura e análise de outro poema de Josefina Plá chamado *La Carreta*.

424

¿Viste el camino de los cuadros?
De dónde viene, ignoras no sabes dónde va
y la carreta marcha pero salir no puede
del cuadro en donde está
yo voy en ese carro que en el cuadro se aleja
sin moverse jamás de donde está.
no sé si el carro marcha ni quién del carro tira
dónde empezó el paisaje, donde terminará
quizá tan solo dentro de mi las ruedas giran
y fuera todo muerto está.
(PLÁ, 2009)

Aqui, o eu lírico conclama a um interlocutor imaginário que este veja os caminhos dos quadros, que representam a fixidez, a falta de mobilidade e a impotência em que se encontra, não sabendo de onde vem nem para onde vai enquanto ente transitório que percorre não lugares em si mesmo. A inconstância está presente no eu lírico, tanto interna quanto externamente. Desloca-se no cenário inamovível de uma paisagem sem fim nem começo, suspeitando que a realidade que testemunha pode ser apenas um eco do seu mundo interior – “*quizá*

tan solo dentro de mi las ruedas giran” –, também ele fragmentado e à procura de uma identidade de origem.

Contudo, o eu lírico apresenta a si mesmo uma saída, hipotética, entretanto possível, “quizá tan solo dentro de mi las ruedas giran y fuera todo muerto está”. A aridez da paisagem exterior contrasta com o movimento interior, representando uma centelha de esperança na aparente fuga impossível de um estado de coisas desagradáveis para um espírito (eu lírico, Plá) que clama por movimento dentro de um quadro estático, tudo lá fora está morto, contudo, “la carreta marcha”. O carrinho opõe-se à fixidez do cenário, marcha, ainda que em vão, “pero salir no puede del cuadro en donde está”, ainda assim marcha, insiste, resigna-se.

“Yo voy en ese carro que en el cuadro se aleja”, nesse trecho fica claro que o eu lírico está no carro que se afasta, sem sair do lugar, imagística poética que remete ao caráter dicotômico da realidade na qual Josefina Plá vivenciava, uma estrangeira dividida entre dois mundos, duas culturas. O uso dos verbos ir, sair, afastar, mover, girar e marchar (que sugerem movimento) representam a inquietude de Josefina Plá com o seu destino, pintado em um quadro em que tudo que se tem é desolação, solidão e desesperança. Esse universo lírico reproduz o sentimento vivido por Josefina Plá como estrangeira distante de suas referências socioculturais, sublinhada pelas incertezas que a conduzem a um lugar (ou lugares) que não tem começo nem fim.

Os poemas são melhores compreendidos, a partir da perspectiva identitária, quando se analisa a história de vida de Josefina Plá. Em razão de seu casamento com o artista paraguaio Andrés Campo Cervera, que conheceu em 1924 em Villajoyosa, município da província espanhola de Alicante, Josefina Plá foi residir com o esposo no Paraguai, chegando ao país em 1926, como já mencionado, e se estabelecendo inicialmente na Villa Aurelia e anos depois em Asunción. Portanto, a força das circunstâncias da vida a levaram ao Paraguai e, conseqüentemente, à cultura paraguaia e suas raízes (RODRIGUES, 2018).

Os poemas de Josefina Plá (*Perdóname* e *La Carreta*) supracitados refletem os dilemas colocados ao sujeito pós-moderno, este que se vê diante de múltiplas possibilidades identitárias das quais desconhece as potencialidades; porém, reconhece seu caráter imperativo. Contudo, com o passar do tempo e o poder das hibridações e transculturações, esse sujeito pode descobrir “os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente

diferente de tudo o que não é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um eu também, sujeito como eu” (TODOROV, 2010, p. 4).

É um sujeito pós-moderno que sofre a transformação de suas referências constituintes, obrigando-o a aceitar no todo ou em parte que as identidades não são fixas, eternas e inamovíveis; mas sim um produto datado, perecível e ressignificável oriundo de relações que dialogam com a diversidade sociocultural em todas as suas dimensões. Esse sujeito pós-moderno, cambiável, cambiante, inapreensível em sua essência, dado que constantemente *desessencializado*, ressignificado e “radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo” (TODOROV, 2010, p. 4), não obstante, buscando ser diferente (AUGE, 1992), é descrito por Plá no seguinte excerto: “Yo quiero ‘ser siempre’ pero al propio tiempo me resisto a cambiar. [...] Multiplicándome sin repetirme. Estar dejando de ser constantemente lo que no se llegó a ser. Ser lo que nunca alcanza a ser lo que permanece”.

Nas palavras de Hall (2000, p. 13), “[...] o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas [...]”. Reconhecendo a impossibilidade da existência de uma identidade independente e absoluta, unificada entorno de si, segura e autossuficiente, Hall (2013, p. 13) acredita que o que ocorre é uma aumento significativo dos sistemas de significação e representação cultural, o que faz com que os indivíduos se apercebam da existência de inúmeras possibilidades de conformação identitária, sendo “confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente”.

É como um ente em trânsito, marcado por *identilasticidades*, deslocamentos e ressignificações constantes que Josefina Plá tece suas considerações sobre o país que a acolheu, buscando alguma forma de aproximar culturalmente Espanha e Paraguai por meio de suas pesquisas, peças teatrais, contos e poemas. Essa transitoriedade é, em Plá, produto de um devir cuja manifestação se dá em espaços de tempo diferentes, embora tal transitoriedade não possa ser entendida fora dos elementos comunicantes que a condicionam e determinam, ou, nas palavras de Deleuze e Guattari (1980, p. 307), “onde as bordas se sucedem traçando uma linha quebrada”.

A RENDA ÑANDUTI: Tecendo identidades, cosendo alteridades

Para o pesquisador Andre Rezende Benatti (2022, p. 2), a análise que Plá faz da renda *Ñanduti* é uma dessas tentativas de aproximação,

O ñanduti é o olhar do outro, no entanto, deste outro, Josefina, espanhola de nascimento que está buscando de alguma forma, assim como o próprio ñanduti conseguiu, o seu lugar em uma trama cultural distinta no qual o entrecruzamento provoca a criação de uma cultura completamente diversa das duas anteriores

Em *Ñanduti: Encrucijada de Dos Mundos*, discutindo a respeito do *Ñanduti*⁷, uma espécie de bordado, Plá (1998) menciona o caráter híbrido e exógeno da técnica artesanal que produz o *Ñanduti*, técnica oriunda de terras espanholas, mas aperfeiçoada por mãos crioulas e mestiças que, por sua vez, acrescentaram características próprias e reorganizaram pontos tradicionais da composição do bordado em uma ordem peculiar; exemplo da transculturação a que Ortiz (1983) faz menção.

Para sustentar sua tese, Josefina Plá e Gustavo Gonzáles (1983) analisaram a literatura paraguaia publicada no país, em especial as crônicas. Nessa pesquisa não encontraram menção à renda *Ñanduti* nos autores das crônicas produzidas desde o início do período colonial paraguaio, com exceção de crônicas esparsas produzidas pelo Padre Sánchez Labrador. Plá (1991, p. 64) relata que coube ao Padre Sánchez Labrador catequizar os Mbayá-Guaicurú localizados na região e Belén (Paraguay), denominada de Tarumá. Devido à essa missão, teve de viajar pelo rio até a cidade de Asunción, onde teve a oportunidade de presenciar as “las señoras españolas que enseñaban a las indias de su Reducción – con fines

427

⁷ O *Ñanduti* é considerado uma produção artesanal típica do Paraguai, tendo grande relevância cultural no país. A cidade paraguaia de Itaguá concentra a confecção da renda, mas outras cidades também se dedicam à produção. Atualmente, a renda *Ñanduti* é representada, no Paraguai, como parte da história do país, visto que se acredita que a técnica utilizada para fazer o bordado é oriunda da cultura indígena guarani – o que é reforçado pelas lendas e tradições do povo paraguaio. Contudo, em verdade, ela foi inserida no Paraguai pelas mãos de mulheres dos colonizadores espanhóis, oriundos das Ilhas Canárias há mais ou menos 300 anos Cf.: SILVA, Dayse Centurion da; ALVES, Gilberto Luiz. “Ñanduti: história e lendas de uma prática cultural do povo paraguaio”. *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v. 16, n. 1, p. 47-65, jan/abr. 2022.

prácticos enderezados a la suntuaria religiosa de la misma – a tejer encajes con soles y cribos (calados)”.

Apesar da escassez de informações histórico-etnográficas relativas à origem da renda *Ñanduti*, o que se sabe mesmo é que ela representa, além de um símbolo de identidade cultural, um amálgama de vivências, técnicas e saberes que se convergiram – e convergem ainda – ao longo da história da Espanha e do Paraguai, passando por diversos processos de transculturação, ressignificação e hibridação que a mantém, também, como um símbolo de transformação e resistência. Barth (1984) entende tais convergências como resultado dos fluxos de espacialidades diversas em que cisões, conformidades e conteúdos de *co-tradições* podem ser – e o são – inseridos tanto em espaços geográficos quanto em perspectivas sociossimbólicas.

A propósito da transculturação e hibridação a que a técnica *Ñanduti* foi exposta no Paraguai, Rodrigues (2000, p. 4) tece as seguintes considerações:

A técnica do artesanato chegou na época da conquista, e apesar desta técnica ainda ser a mesma, no decorrer do tempo, cores e efeitos são diferentes, sofreu os efeitos de uma transculturação, em consequência de (in) fusão de culturas. Após a montagem do sistema de círculos e os seus múltiplos raios, ainda hoje, a tecedora recheia os espaços vazios - espaços estes, anteriormente delimitados –, com pontos de infinitas combinatórias.

428

A historiadora e escritora paraguaia Annick Sanjurjo Casciero (2015) defende, à semelhança de Plá e Gonzáles (1983), que a origem do *Ñanduti* não se deu em terras paraguaias; todavia, foi adotado pela população do país como um símbolo identitário representativo de um modo de ser paraguaio. Originalmente denominada de Tenerife, a renda *Ñanduti* é de origem espanhola, mais especificamente de uma região conhecida como Extremadura⁸, uma das cidades da Espanha, localizada no sudoeste da Península Ibérica. A capital da cidade de Extremadura é Mérida e está subdividida em duas províncias, as mais extensas do país: Cáceres ao norte e Badajoz ao sul.

Plá (1998, p. 59) ressalta que o *Ñanduti* “no es invención local; pero merece serlo”, dado o grau de arte e beleza que a cultura material paraguaia inseriu na técnica de feitura das rendas espanholas, transformando-as em um símbolo da

⁸ Disponível em: <https://www.amazonasemais.com.br/espanha/extremadura/>.

identidade cultural do Paraguai. Segundo Silva (2021, p. 49), a renda *Ñanduti* é uma releitura crioula da renda Tenerife, por sinal mais bem-acabada que a “original”, e “na qual a mulher paraguaia retocou seus traços e enriqueceu seus pontos esplendidamente, criando novos pontos a partir da imitação de elementos da fauna, da flora e de imagens do cotidiano das terras paraguaias”

A abordagem de Plá e Gonzáles (1983) sobre a renda *Ñanduti* problematiza questões bastante sensíveis e, portanto, caras à cultura paraguaia, haja vista que confronta duas versões de origem de um símbolo nacional do país, que de tão relevante foi alçado à categoria de Patrimônio Cultural Imaterial da nação, de acordo com o artigo 81 da Constitución de la República de Paraguay (1992).

[...] e seus conhecimentos e técnicas aproveitam os benefícios e garantias outorgados pela Lei 5621/16 acerca da proteção do patrimônio, com o propósito de que os portadores desta significativa tradição nacional a mantenham em vigor. No tempo. Da mesma forma, a SNC promoverá em todas as áreas a salvaguarda da reserva *Ñandutí*, em trabalho direto com as comunidades transportadoras, ou com a prevista participação com alianças interinstitucionais para esse fim. Da mesma forma, fará a revisão desse patrimônio declarado a cada 10 anos, documentando devidamente sua validade ou antecipando sua salvaguarda urgente em caso de risco (PARAGUAI, 2019).

Plá e Gonzáles (1983) apresentam duas versões a respeito da origem do *Ñanduti*, uma de natureza histórica e outra de viés sociocultural imaginado e reproduzido pelas tramas culturais que emergem do repertório das tradições ancestrais ameríndias e das lendas populares do povo paraguaio. Na versão histórica, a técnica artesanal utilizada na confecção do bordado é originária das Ilhas Canárias e chegou ao Paraguai trazida por mulheres espanholas; na versão popular, a origem do *Ñanduti* é encontrada entre os Guaraní pré-colombianos e se deram a conhecer ao povo paraguaio por meio das criações literárias que contavam lendas muito difundidas no Paraguai e que, por isso, se tornaram muito populares e aceitas como verdade (SILVA; ALVES, 2022).

As duas versões, ainda que aparentem, não são antagônicas do ponto de vista da história cultural, dado que ambas seriam “invenções”; posto que construídas a partir de fragmentos que articulam realidade e discurso na tentativa de explicação de um real complexo, multifacetado e fugidio. As duas versões em tela configuram tradições inventadas, nos termos de Hobsbawm e Ranger (1997, p. 9), visto que compreendem “tanto as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas”, quanto aquelas cujas origens são

muito mais difíceis “de localizar num período limitado e determinado de tempo”, a exemplo do *Ñanduti*. Como adverte Certeau (2011, p. 57 grifo meu), “o estudo histórico está muito mais ligado ao complexo de uma *fabricação específica e coletiva* do que ao estatuto de efeito de uma filosofia pessoal ou à ressurgência de uma ‘realidade’ passada”.

A respeito do caráter inventivo que caracteriza e conforma as culturas nacionais em vários contextos mundiais, e no Paraguai não seria diferente, é pertinente a análise de Melia (1997, p. 70):

Inventar es entrar en el juego. La cultura propia ha de ser un elemento de "ataque", no de "defensa". Inventar es inventarse, no sólo a sí mismo y frente a los otros, sino también para los otros y con los otros. Si se inventa sólo para sí mismo se cae en la actitud central del imperialismo, tal y como hace el primer mundo con la tecnología. Si la cultura paraguaya no sabe o no aprende a inventarse para y con los otros, o bien caerá en el conservadurismo claustrofóbico o en la disolución suicida colgado de lo extraño y extrañante. La invención sólo es posible en el diálogo, no en el monólogo.

Esse caráter híbrido que emana do bordado paraguaio (*Ñanduti*) é, conforme salienta Canclini (1997), parte de uma complexa rede de inter-relações, convergências e hibridações cuja mola mestra localiza-se nos caminhos e descaminhos por que percorrem as forças criativas individuais e coletivas, tanto na arte quanto ao que tange à vida cotidiana e aos processos que suscitam o avanço tecnológico. Canclini (1997, p. 22) explicita o funcionamento dessa rede complexa de inter-relações, convergências e hibridações com o seguinte exemplo:

[...] os migrantes camponeses que adaptam seus saberes para trabalhar e consumir na cidade ou que vinculam seu artesanato a usos modernos para interessar compradores urbanos; os operários que reformulam sua cultura de trabalho ante as novas tecnologias produtivas; os movimentos indígenas que reinserem suas demandas na política transnacional ou em um discurso ecológico e aprendem a comunicá-las por rádio, televisão e internet.

O *Ñanduti* no Paraguai é um símbolo de identidade nacional e cultural, visto que alinha o nacionalismo às expressões materiais e imateriais da cultura paraguaia em vários aspectos, desde o estético-imagético, que impressiona pela beleza das formas, cores e nuances, até a conformação de lendas, contos e causos aleatórios que subjazem e dão sustentação às narrativas do *Ñanduti* como um símbolo identitário-representativo marcado por uma espécie de “pureza de origem”.

Em se tratando da questão identitária no Paraguai, as identidades nacional e cultural, à semelhança de outros povos, é parte dos constructos históricos e político-sociais inerentes aos aspectos socioculturais e psicossociais que as particularizam (NASCIMENTO, 2012). É essa a discussão que Josefina Plá aborda em sua produção intelectual, especificamente da renda *Ñanduti*, é esse caráter de “invenção” que ela problematiza; não como algo negativo, mas como algo que produz o novo a partir de elementos já dados – e é por isso que ela defende, como já sublinhado, que o *Ñanduti* “no es invención local; pero merece serlo” (PLÁ 1998, p. 59).

Nesse sentido, o *Ñanduti* é também um símbolo de identidade étnica, posto que é acionado como um sinal diacrítico que diferencia a cultura material paraguaia da de outros povos e, por conseguinte, confere aos nativos do país uma *paraguayidade* que pode – e é – ser estruturada em termos dicotômicos como “nós” e “eles” ou, ainda, “nós” versus “eles” (BARTH, 2000). Essa divisão instrumentaliza e potencializa as identidades (nacionais, étnicas, culturais) quanto ao papel que lhes cabe no processo de manutenção da organização social e do reconhecimento da importância de aspectos contrastivos na construção e sustentação de subjetividades identitárias, tanto coletivas⁹ quanto individuais.

431

CULTURA MATERIAL E HIBRIDISMO: convergências hispânico-guaranis

O hibridismo cultural na obra de Josefina Plá aparece também na sua produção como ceramista. Para Plá, a cerâmica paraguaia é uma mistura de técnicas e concepções artísticas tributárias da convergência entre as culturas guarani e hispânica; portanto, oriunda de um hibridismo dinâmico e transformador, posto que une materiais e concepções estéticas diferentes e produz algo novo do ponto de vista artístico. Seus esforços na compreensão da cultura paraguaia é também, segundo Cota (2018, p. 29), uma busca por uma identidade, ou um “desejo de identidade” visto que “procura conhecer, explicar e entender culturalmente o Paraguai”.

⁹ DOMINGUES, José Maurício. **Sociological theory and collective subjectivity**. Londres, Macmillan, 1995. Disponível em: <https://link.springer.com/book/10.1057/9780230376342> Acesso em: 5 jun. 2022.

Cota (2018, p. 28) visualiza duas questões recorrentes na produção artístico-cultural de Josefina Plá, por um lado, diz, “a leitura e a busca por explicação das artes no Paraguai pela confluência das culturas locais e estrangeiras, guarani e espanhola; por outro, ainda que em relação direta com o anterior, seu interesse e consideração pelas culturas das alteridades que compõem o país.”

A concepção de identidade híbrida paraguaia que atravessa a obra de Josefina Plá traduz um pouco de sua própria trajetória pessoal, visto que como uma estrangeira não comunga das crenças populares que conformam a realidade e a identidade paraguaias, possuindo destas uma visão diversa. Para Plá, há um entrecruzamento entre a cultura hispânica peninsular e a cultura hispano-mestiça paraguaia – o que pode ser percebido na análise que a autora faz do *Ñanduti* e suas origens e da cerâmica paraguaia (PLÁ; GONZÁLES, 1983).

A relação simbiótica que Plá (1970) estabelece entre a cultura guarani e a hispânica é apresentada tendo como estrutura fatos básicos como a existência multissecular do guarani sobre a terra; a chegada do colonizador espanhol ao Plata, sua escolha de residência e sua decisão de se estabelecer permanentemente na região – e sua consequência lógica, a miscigenação (BENATTI, 2018; CASCIERO, 2015; RODRIGUES, 2018). Independentemente da perspectiva com a qual se examine o processo de construção da cultura paraguaia, afirma Plá (1970), sempre existirá convergências e hibridações entre as matrizes culturais guarani e hispânica. E também, acrescenta Plá, a despeito das paixões que esses fatos essenciais suscitem e tendam a conduzir as interpretações acerca do processo de hibridação,

[...] não há dúvida de que a miscigenação nesta região, realizada em condições peculiares, oferece na sua origem e desenvolvimento posteriores caracteres claramente diferenciados em relação a outras regiões do América latina. De fato, foi uma mestiçagem precoce e massiva, alcançada como consequência de um acordo livremente contratado por ambas as partes e como um selo de ajuda mútua¹⁰ (PLÁ, 1970, p. 19).

¹⁰ [...] no cabe duda de que el mestizaje en esta región, realizado en condiciones peculiares, ofrece en su origen y posterior desarrollo caracteres netamente diferenciados con respecto a otras regiones de hispanoamérica. Fue en efecto un mestizaje temprano y masivo, al cual se llegó como consecuencia de un acuerdo contraído libremente por ambas partes, y como sello de una ayuda mutua (PLÁ, 1970, p. 19)

Nessa perspectiva de hibridação cultural, parece razoável a interpretação de que a abundante produção artística e intelectual de Josefina Plá, grande parte dela levada a cabo no Paraguai, seria a busca de se aproximar, de alguma forma, do país que a acolheu (FERNÁNDEZ, 2015). Alicerça a interpretação de Fernández os muitos trabalhos de Josefina Plá, desde suas atividades no mundo das artes plásticas, tanto como artista quanto como organizadora de eventos, até sua vasta contribuição literária.

Como artista plástica, a produção de Josefina Plá aborda e remete ao hibridismo cultural e a elementos identitários que são acionados para construir uma identidade cultural paraguaia que se quer representativa, especialmente por meio de compósitos pinçados da história do país. A cerâmica é o material elencado por Plá para compor parte de suas narrativas ficcionais; mas também é uma constante na sua produção material que faz referência ao hibridismo cultural que moldou a identidade cultural do Paraguai. Um exemplo dessa referência é, como observa Cota (2018, p. 3), o barro na obra de Josefina Plá, visto que o seu uso em composições artísticas “expõe um arquivo grandioso e inacabado sobre a história cultural do Paraguai e em seu interior evidencia-se uma efetiva preocupação com a identidade cultural paraguaia, e um debruçar sobre a figura do Outro reivindicando-o como elemento formador de tal cultura.”

433

Esse hibridismo – constante da concepção de Josefina Plá a respeito da formação identitária paraguaia – se dá em razão de sua condição de estrangeira que negocia com o lugar que a acolhe espaços outros de pertencimento comum. Segundo Hall (2000, p. 447), as pessoas que se veem compelidas, por força das contingências e de contextos adversos que não controlam, a transitar por fronteiras diversas e/ou se estabelecerem em terras estrangeiras são forçadas a transigir “com a nova cultura sem ser assimiladas e sem perder sua identidade. Não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são irrevogavelmente o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e ao mesmo tempo a várias casas”.

Nesse movimento de pertencer a várias casas há um deslocamento constante de identidades que, por sua vez e por ação de condições diversas, se ressignificam, se transformam e se metamorfoseiam sem perderem sua essência. Assim, esse movimento/deslocamento é inerente ao processo de transculturação, posto que transfere aos grupos envolvidos características identitárias que podem ser acionadas para melhor operacionalizar a vida social. Nesse sentido, a hibridação

que emerge dessas inter-relações consiste muito mais em um processo do que um resultado, posto que representam “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 1997, p. 19).

AS MARCAS DA DIFERENÇA: transculturalidade e linguagem no Paraguai

Mas a questão da existência sociocultural do hibridismo na cultura paraguaia não é somente uma impressão subjetiva de Josefina Plá da realidade no Paraguai, visto que a conjuntura cultural do país é marcadamente híbrida, indelevelmente tributária da transculturalidade e/ou transculturação que, segundo Ortiz (1983), resume-se a um processo cujo resultado é representado pela fusão cultural que se dá entre apropriações, trocas e ressignificações recíprocas de elementos socioculturais de grupos humanos em contato. Ilustra essa assertiva o contexto de diglossia¹¹ representado pelas tensões linguísticas que permeiam a realidade concreta, na qual há um embate entre língua autóctone, definitivamente atravessada pela oralidade tradicional, e a língua considerada culta – com a qual as esferas linguístico-semânticas indígena e popular disputam espaços de representação e reclamam reconhecimento.

434

O escritor paraguaio Damián Cabrera, em artigo publicado em 2016 intitulado *Literatura Paraguay/Guaraní – Transversalidades*, discute a respeito do termo guarani e seus desdobramentos na cultura do Paraguai, denotando que naquele país o vocábulo assume uma aura de bipolaridade em que, de um lado, figura o colonial, e de outro, o indígena. Cabrera (2016) entende a mestiçagem hispano-guarani, o colonial e o indígena, como um mito fundacional do

¹¹ O termo *Diglossia* designa o contexto de bilinguismo em que uma língua suplanta cultural, social e economicamente uma outra, ocasionando um processo de estigmatização no qual uma das línguas sofre depreciação. Outros fenômenos que podem ser tributas à transculturação é o yopara, mistura de línguas que mudam as formas de comunicação entre os indivíduos de uma cultura, no caso à paraguaia; servindo como elemento de distinção entre classes sociais. Cf.: MELIÀ, Bartolomeu. Diglosia en el Paraguay (o la comunicación desequilibrada). In ORLANDI, Eni Pulcinelli (org.) **Política linguística na América Latina**. Campinas: Pontes, 1988; MELIÀ, Bartolomeu. La novedad guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas) Revisita Bibliográfica (1987-2002). **Revista de Indias**, 2004, vol. LXIV, núm. 230 Págs.

nacionalismo paraguaio no qual há predominância de uma categoria sobre a outra, do colonial em detrimento do indígena.

Para Cabrera (2016, p. 2), na mestiçagem hispano-guarani

[...] están implicadas negaciones e invisibilización de uno de sus componentes, el indígena, en favor de la cultura colonial que ha signado los horizontes de la sociedad. La constatación ineludible de que la mayoría de la sociedad paraguaya, aún hoy, habla guaraní habilita un horizonte ambiguo que requiere de cierta transparencia: aunque su lengua sea el guaraní, la sociedad paraguaya no es Guaraní, aun cuando se autodenomine guaraní.

Não obstante seus esforços por reconhecimento, o universo semântico indígena e popular é sempre rechaçado pelas instâncias oficiais, o que inviabiliza a oficialização de sua presença na cultura paraguaia e promove, ou reforça, o processo de obscurecimento das diversas matrizes culturais do país. Assim, as línguas indígenas não oficializadas tendem a ser marginalizadas nos processos comunicacionais, posto que seus falantes podem ser associados a uma esfera semântica considerada de caráter arcaico, ultrapassada e que representa um certo distanciamento da civilização, ou de um ideal civilizatório (NASCIMENTO, 2012).

435

Segundo Mendonça (2011), o bilinguismo paraguaio é recorrente na produção literária de Plá, na qual as mulheres de classes economicamente menos favorecidas costumam se expressar em *yopará*¹², uma mistura do guarani e do espanhol, como se percebe, conforme Débora Cota e Rodrigues (2021, p. 8) e Mendonça (2011, p. 12), na leitura das seguintes obras: *Cuentos completos* (2000): “A Caacupé” constante do livro *La mano en la tierra* (1963); “Maína”, “La jornada de Pachi Achi” e “Cayeteaná”, presentes na obra *El espejo y el canasto* (1981); “La pierna de Severina”, “Sise”, “La vitrola”, “Ña Remigia”, “Adios Doña Susana” retirados de *La pierna de Severina* (1983); e “Tortillas de harina”, de “La muralla robada”(1989).

A mescla entre a língua espanhola com o guarani se verifica, como observado, em várias produções de Josefina Plá, a exemplo do conto “Mandiyu”,

¹² Para mais informações sobre o tema, veja: LUSTIG, Wolf. **Mba'êichapa oiko la guarani?** Guaraní y jopara en el Paraguay. Disponível em: <http://www.staff.uni-mainz.de/lustig/guarani/art/jopara.pdf>. Acesso em: 12 set. 2022.

que articula os dois idiomas no processo de comunicação dos personagens. Em certa altura do conto, Plá (2014, p. 144, grifo meu) constrói uma narrativa referente ao personagem Perú Almada, a quem apresenta – em espanhol – como alguém que tem certo prestígio social em razão de suas posses econômicas e a forma de dispendê-las “Él no era un gringo miserable que se guarda los billetes; él sabía sacarlos al sol”; e termina o parágrafo usando o guarani para demonstrar a generosidade do personagem para com aqueles que não tiveram a mesma sorte: “- *Che co cuimbaé... Jhetá arecó la plata... Che convidá entero, pe, lo mitá...* [Eu sou um homem da roça... Tenho muito dinheiro... Eu convido todos, meninos¹³.]”

As narrativas ficcionais de Josefina Plá, em suas várias formas de expressão, fazem convergir e divergir as muitas semelhanças e diferenças existentes no Paraguai, utilizando, para isso, estratégias comunicacionais multimodais; posto que aciona e faz convergir – para produzir sentidos diversos – o oral e o escrito na leitura cultural do paraguaio e de seu país. Os personagens que compõem suas narrativas misturam ficção e realidade, deixando a descoberto um universo de experiências e perspectivas socioculturais que permeiam o tecido social e dão testemunho da complexidade dialético-identitária que caracteriza o Paraguai.

Não obstante, é forçoso que se diga, a respeito ainda do oral e do escrito como fenômenos linguísticos, que não se concebe hierarquização entre as duas categorias, isso porque a segunda é representação da primeira; e esta – por sua vez – eterniza uma interpretação do mundo que sobrevive aos indivíduos, ou seja: “A língua é um sistema do qual todas as partes podem e devem ser consideradas em sua solidariedade sincrônica.” (SAUSURRE, 2006, p. 102).

Rodrigues (2000) entende o *yopará* como a emanção da força criadora e transformadora do hibridismo, dotado de potencialidades que transcendem as representações semântico-linguísticas dadas e compõe um novo léxico hispânico-guarani; muito mais plural, preenche de múltiplos sentidos e representativo de uma busca identitária que almeja dar sentido a um mundo sociocultural marcado pelo colonialismo e suas muitas influências. Rodrigues (2000, p. 83) entende que “O *yopará* é muito mais do que uma linguagem cheia de gírias, termos populares

¹³ Para a tradução do guarani para a língua portuguesa foi utilizado o dicionário *¡Guarani*, disponível on-line no seguinte link: <https://www.iguarani.com/?p=inicio> Acesso em: 22 set. 2022.

como ‘ningó’, ‘mbaé’, ‘picó’, ‘luego’, ‘kuera’, ‘maera’, etc. nascem do anseio de encontrar um consenso e uma identidade”

Nessa perspectiva, o *yopará* é parte do universo linguístico guarani-paraguaio, haja vista que a língua (ou línguas) de um povo consiste em uma forma de expressão de sua identidade (ou identidades), já que é por meio dela que se transmitem costumes, valores e interpretações do mundo e da realidade circundante, sendo imprescindível sua proteção à sobrevivência cultural de um povo. Não obstante, o processo de preservação não deve fazer com que a língua fique engessada em si mesma, parada no tempo; coisa impossível, já que como as culturas as línguas são vivas e se transformam ao longo de sua dinâmica sócio-histórica. Assim, as línguas devem ser consideradas como processos complexos e multifacetados formados ao longo do tempo pelas interações, inter-relações, convergências e divergências; partes estruturantes, indissociáveis e indispensáveis da constituição sociocultural, psíquica e identitária de uma sociedade (HALL, 2000).

O emprego do oral e do escrito na obra de Josefina Plá tem uma preocupação identitária, mais especificamente com a construção de uma identidade nacional própria em detrimento de heranças coloniais. Para Jorge Schwartz (1995, p. 34), empregar de forma coloquial uma língua é um processo de resistência, uma estratégia de diferenciação a partir da subversão de uma normatividade linguística historicamente imposta: “Essas diferenças são uma forma de oposição à ideia fixa da herança colonial estática, e servem como elemento confirmador do nacional”.

A propósito das questões linguísticas e político-culturais que caracterizam a história e a realidade social do Paraguai, o linguista e antropólogo Bartomeu Meliá (2004) ressalta que existe preconceito e opressão linguística em vários níveis, pois o castelhano costuma oprimir o guarani paraguaio, que costuma, por sua vez, oprimir o guarani indígena e demais línguas indígenas constantes no país. Nesse contexto semântico-comunicacional, as identidades se manifestam, se cruzam, se interpenetram e se negam em um constante processo dialético que transforma e conforma a realidade social.

Sobre isso, Stuart Hall (2000, p. 36) acredita que no lugar de se pensar as culturas nacionais como unidades indivisíveis, engessadas em si mesmas, dever-se-ia pensá-las como partes constituintes de um mecanismo discursivo “que representa a diferença como unidade ou identidade.” As culturas nacionais,

continua Hall (2000, p. 36), são permeadas por diversas e profundas ramificações e diferenças internas; tendo suas “unificações” “apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural. Entretanto – como fantasias do ‘eu inteiro’ [...] as identidades nacionais continuam a ser representadas como unificadas.”

CONSIDERAÇÕES Finais

A identidade paraguaia é permeada por fatores diversos, desde os religiosos até os relacionados aos conflitos havidos no país, em especial a chamada Guerra Grande (1864-1870) ou Guerra do Paraguai. Herdeira de influências indígenas e do processo de colonização das Américas, congrega em suas manifestações culturais elementos materiais, imateriais e sociossimbólicos tributários desse processo de hibridação, a exemplo dos que Josefina Plá maneja em sua vasta produção como artesã ceramista e escritora.

Plá descortina em sua produção os aspectos relativos aos processos de construção das identidades no Paraguai, especificamente as identidades cultural e nacional. Aponta quais foram os elementos utilizados na confecção dessas identidades, bem como eles foram habilmente trabalhados, tanto consciente como inconscientemente, para serem aceitos como partes constituintes de uma *paraguaidade* que se apresenta, e é aceita, muitas vezes, como única.

A renda *Ñanduti* e a produção cerâmica são, para Plá, símbolos identitários que particularizam a cultura paraguaia, tanto para si mesmos quanto para os países vizinhos. Os processos de hibridações são, quando reconhecidos, meros detalhes; dado que o resultante é algo novo que supera o original; portanto, algo diferente e digno de figurar como representante das manifestações tradicionais oriundas de uma ancestralidade que não se perde no tempo.

Esses símbolos identitários configuram as fronteiras culturais do Paraguai, servindo como sinais diacríticos para diferenciar o *eu* do *outro* nos contínuos processos de interação sociocultural. É essa interação a que se refere Josefina Plá por meio de sua produção que se expressa “nos limites simbólicos e situacionais onde culturas diferentes se inter-relacionam e se influenciam, guardando – em que pese sua aproximação – as características culturais que as particularizam e as definem, tanto diante de si mesmas quanto diante do Outro.” (NASCIMENTO, 2012).

A preocupação de Plá com a questão identitária no Paraguai reflete, como ressaltado pelos autores aqui discutidos, sua condição de estrangeira e a ausência de referenciais comuns que pudessem inseri-la na cultura local. É com essa inquietação que Plá busca encontrar semelhanças histórico-culturais entre sua terra natal e o país que a recebe, tentando encontrar a si mesma em um contexto que, a seus olhos, a despersonaliza, descontextualiza e desterritorializa.

Referências

- AUGE, Marc, *Non-lieux*: Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris: Le Seuil, 1992.
- BARTH, Fredrick. *O guru, o iniciador e as outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BARTH, Fredrick. “Problems in conceptualizing cultural pluralism”. In: David Maybury-Lewis (ed.), *The Prospects for Plural Societies*. Washington, D.C.: The American Ethnological Society, 1984.
- BARZOTTO, Leoné Astride; BACHIEGAS, Leonimar; Noraci BRAUCKS, Cristiane Michel. “O empoderamento latino-americano por meio da literatura: Josefina Plá, Alice Vaz de Melo & Isabel Allende”. In: *Literatura interseções transversões*. Paulo Sérgio Nolasco dos Santos, Leoné Astride Barzotto (organizadores) – Dourados-MS: Ed. UFGD, 2013. p. 255-288.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Ed. Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido*: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BELUQUE, Caroline Touro. *Vozes na fronteira*: transculturalidade nos contos de Josefina Plá. 2010. 141 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Comunicação, Artes e Letras, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2010.
- BENATTI, André Rezende. “Cultura Popular e Modernidade em Josefina Plá”. *RELACult* - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade 8, no. 1 (abril 15, 2022). Disponível em:

<https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/2114> Acesso em: 15 dez. 2024.

BENATTI, André Rezende. *As tramas da cultura na obra de Josefina Plá: arte, palavra e imaginação*. 2018. 207 f. Tese (Doutorado em Letras Neolatinas) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

BORDOLI DOLCI, Ramón Atilio. *La problemática del tiempo y la soledad en la obra de Josefina Plá*. 1981. 588 f. Tese (Doutorado em Literatura Hispanoamericana) - Facultad de Filología, Universidad de Santiago de Compostela, 1981. Disponível em: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/53088/1/5309866173.pdf> Acesso em: 10 fev. 2025.

CABRERA, Damián. “Josefina Plá: Narrativas del Deseo a la Guerra en el Cuento ‘Jesus Meninho’”. In: *Josefina Plá: uma produção múltipla e moderna desde a cultura paraguaia*/ Débora Cota; Daiane Pereira Rodrigues (Orgs.). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021. p. 148-162.

CASCIERO, Annick Sanjurjo. *Ñandutí, encajes del Paraguay*. 3ed. Southern Cross Press. 2015.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

COELHO, Maria Josele Bucco. “Josefina Plá e a conformação do conto paraguaio: a desolação de pertencer a dois mundos”. *Letras de Hoje* (Porto Alegre), v. 52, n. 4, out./dez. 2017, p. 483-493. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/lh/a/P3v8y6SP3MkSQ33Dsk444pc/?lang=pt> Acesso em: 22 nov. 2024.

COELHO, Maria Josele Bucco. *Mobilidades culturais na constística Rio-platense de autoria feminina: tracejando as poéticas da distância em Josefina Plá e Maria Rosa Lojo*. 2015. 200 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS, Porto Alegre, 2015.

COTA, Débora. “Josefina Plá e o barro como lugar de arquivo”. *Travessias*, Cascavel, v. 12, n. 1, p. 21-36, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/19219/12617> Acesso em: 12 ago. 2024.

COTA, Débora. “Barro: um projeto de modernidade cultural em Josefina Plá. In: *Josefina Plá: uma produção múltipla e moderna desde a cultura paraguaia*”. Débora Cota; Daiane Pereira Rodrigues (Orgs.). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021. Disponível em: https://portal.unila.edu.br/editora/livros/e-books/josefina_pla.pdf Acesso em: 12 jan. 2024.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010. Disponível em: <https://joacamillopenna.files.wordpress.com/2013/08/deleuze-guattari-o-anti-c3a9dipo.pdf> Acesso em: 12 nov. 2024.

DOMINGUES, José Maurício. *Sociological theory and collective subjectivity*. Londres: Macmillan, 1995. Disponível em: <https://link.springer.com/book/10.1057/9780230376342> Acesso em: 5 jun. 2024.

FERNÁNDEZ, Miguel Ángel. “Interculturalidad y transculturalidad en la literatura y el arte de Josefina Plá”. In: *Josefina Plá: la producción cultural en la encrucijada*. Paraguai: Assunção, 2015, p. 11-28.

FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1987. (Trabalho original publicado em 1917).

GARCÍA CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade* São Paulo: Edusp, 1997.

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

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

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JITSUMORI, Carlos Igor de Oliveira. “Descolonizar identidades latinas: para um descomparar nas identilasticidades com anseio ético”. *Cadernos de estudos culturais*, Campo Grande, MS, v. 1, p. 31-42, jan./dez. 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/22069> Acesso em: 2 jan. 2025.

MELIÀ, Bartolomeu. “La novedad guaraní (viejas cuestiones y nuevas preguntas) Revisita Bibliográfica (1987-2002)”. *Revista de Indias*, 2004, vol. LXIV, núm. 230 Págs. 175-226, ISSN: 0034-8341.

MELIÀ, Bartolomeu. “Diglosia en el Paraguay (o la comunicación desequilibrada)”. In ORLANDI, Eni Pulcinelli (org.) *Política lingüística na América Latina*. Campinas: Pontes, 1988.

MELIÀ, Bartolomeu. *El Paraguay inventado*. Asunción/Paraguay: Cepag, 1997.

MENDONÇA, Suely Aparecida de Souza. *A representação da mulher paraguaia em contos de Josefina Plá*. 2011. 191 f. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual Paulista,

Programa de Pós-Graduação em Letras, 2011. Disponível em:
<http://hdl.handle.net/11449/103646> Acesso em: 01 dez. 2024.

MENDONÇA, Suely Aparecida de Souza. “Fronteiras, migrações e plurilinguagens nos contos ‘Jesús Menhino’, de Josefina Plá, e ‘Saca suerte’, de Hélio Serejo”. In: *Literatura interseções transversões* / Paulo Sérgio Nolasco dos Santos, Leoné Astride Barzotto (organizadores) – Dourados-MS: Ed. UFGD, 2013. p. 331-344.

MENDONÇA, Suely Aparecida de Souza. “Vozes femininas das classes pobres paraguaias em contos de Josefina Plá”. In: *Josefina Plá: uma produção múltipla e moderna desde a cultura paraguaia*/ Débora Cota; Daiane Pereira Rodrigues (Orgs.). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021. p. 77-121.

NASCIMENTO, Valdir Aragão do. “*Yo soy paraguayo, chamigo*”. Breve estudo sobre a identidade no Paraguai. 2012. 177 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD, Dourados/MS, 2012.

PARAGUAY. *Constitución de la República del Paraguay*. Asunción, 1992. Disponível em: <http://www.tsje.gov.py/constituciones.php> Acesso em: 8 jan. 2025.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PLÁ, Josefina. *Cuentos completos I*. Assunção: Servilibro, 2014.

PLÁ, Josefina. *Ñanduti*: encrucijada de dos mundos. [Catálogo de la exposición de la colección del Museo del Barro en la exposición del Museo Fernández Blanco]. Buenos Aires, 1993. Disponível em: <https://goo.gl/Ii5k63>. Acesso em: 12 jan. 2024.

PLÁ, Josefina; GONZÁLES, Gustavo. *Paraguay: el Ñanduti*. Asunción: Museo Paraguayo de Arte Contemporáneo, 1983.

PLÁ, Josefina. *Español y guaraní en la intimidad de la cultura paraguaya*. Assunção: Caravelle, 1970.

PLÁ, Josefina. *Poesías completas*. Edición de Miguel Ángel Fernández. Assunção: El Lector, 1999.

PLÁ, Josefina. *Tiempo y tiniebla* (Poemario) - Conversación previa (José María Gómez Sanjurjo y Carlos Villagra Marsal, entrevistan a la autora) / Alcándara Editora, Colección Poesía, 9 - 1982. Disponível em: <http://letrasparaguayas.blogspot.com/2010/11/josefina-pla-tiempo-y-tiniebla-poemario.html> Acesso em: 12 jun. 2022.

PLÁ, Josefina. “La Carreta y Biografía (Poesías)”. *TRILCE* - UNA REVISTA DE POESÍA: CREACIÓN Y REFLEXIÓN - *TERCERA ÉPOCA* Nº 25/ABRIL 2009.

Disponível em: <http://letrasparaguayas.blogspot.com/2010/05/josefina-pla-la-carreta-y-biografia.html> Acesso em: 12 jun. 2022.

PESSOA, Fernando. *Antologia poética*. São Paulo: Nova Fronteira, 2011.

RODRIGUES, Dora Angélica Segovia de. *Kuatiá Mbaapó: Josefina Plá e a poesia do nandutl gusta vo?* 2000. 157 f. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis/SC, 2000. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/79389/180991.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 13 jun. 2024.

RODRIGUES, Dora Angélica Segovia de. “Uma visita a Augusto Roa Bastos” entrevista à Dora Angélica Segovia. *TRAVESSIA revista de literatura*. Crítica cultural latino-americana. Santa Catarina. Editora da UFSC. No. 38. jan/jun 1999.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27ª ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHWARTZ, Jorge. “Lenguajes utópicos. Nuestra ortografía bangwardista”: tradición y ruptura en los proyectos lingüísticos de los años veinte. In: PIZARRO, Ana (Ed.). *América Latina - palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Unicamp, 1995. p. 33-55.

SILVA, Dayse Centurion da; ALVES, Gilberto Luiz. “Ñanduti: história e lendas de uma prática cultural do povo paraguaio”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 16, n. 1, p. 47-65, jan./abr. 2022.

SILVA, Tomaz Tadeu da. “A produção social da identidade e da diferença”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2005.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a invenção do outro*. São Paulo: Martins fontes, 2. Ed. 2010.

Artigo Recebido em: 05 de janeiro 2025.

Artigo Aprovado em: 16 de março de 2025.



REVOLTA: Escrita, des-escrita e re-escrita de uma vida fronteira

REVOLT: Writing, unwriting and rewriting a border life

REVOLTA: Escribir, des-escribir y re-escribir una vida fronteriza

Nathalia Flores¹ & Bianca Orelli²

Afinal, que histórias narradas a partir da fronteira-sul não guardam um segredo secreto inviolável em torno de seu centro, e cujo desenredo se abre para mil e um atravessamentos incompletos que, de forma especular, ensaiam os descomeços do lugar não por acaso chamado de fronteira-sul?

Edgar Cêzar Nolasco. *Revolta*, p. 40.

Este texto propõe-se a ser uma leitura crítica de abordagem crítica biográfica fronteira (Nolasco, 2015) do romance *Revolta* (2024), des-escrito pelo professor, pesquisador e intelectual Edgar Cêzar Nolasco. Sua desbiografia toma posse no lugar geográfico de *sua fronteira-sul, no pântano insone com*

¹ Nathalia Flores é Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (PPGEL) pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e membro do Núcleo de Estudos Culturais Comparados (NECC). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6197-3901>. Email: nathalia.soares@ufms.br.

² Bianca Orelli é Graduada de Letras - Licenciatura com habilitação em Português/Inglês pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), desenvolve pesquisas sobre Clarice Lispector, pelo Núcleo de Estudos Culturais Comparados (NECC). ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-5612-3768>. E-mail: melo.orelli@ufms.br.

crepúsculo oscilante.³ Postulado em apoio de seu *biolocus* (Nolasco, 2015), o despoeta narra em dez capítulos uma *vida para sempre passada*,⁴ iniciada com um menino de 9 anos que mora na Revolta, e posteriormente des-narrada pelo homem 40 anos depois, revisitando o lugar onde estaria para sempre condenado a voltar para as nuances dessa *fronteira-sul*, conectadas com sua identidade, memória e sua própria escrita.

No que des-lemos nas linhas de *Revolta* é somente aquilo que o autor traz como epígrafes no início de cada capítulo, como necessário para a sua escrita, composta de suas leituras na Revolta. No primeiro capítulo, parafraseando Virginia Woolf, o escritor nos introduz a uma *paisagem escura e interminável*⁵ de sua memória, que permeia até o fim do “livrinho” (Nolasco, 2024). A leitura que faremos dessa paisagem/romance só é possível, pois, assim como *escrever é desescrever para, assim, re-escrever*⁶, somente nós escreveríamos o que aqui se lê,⁷ e aqui fazemos jus a independência do “livrinho”.⁸

Assim como o narrador se intromete na história do menino para dizer que: “Sequer imaginei que me pegaria pensando isso aqui, quanto mais escrevendo sobre isso que me causa um certo mal-estar, mesmo eu não tendo nada a ver com o caso.”,⁹ sentimos o mesmo por atravessarmos a sua escritura e sentir o que é a *Revolta a partir da* nossa *fronteira-sul*.

Seu romance desbiográfico surge fragmentado ao longo das ficções publicadas pelo autor, que já ensaiavam compor, em 2014,¹⁰ uma biografia – à medida que Nolasco desconta ao longo da sua trajetória acadêmica e literária as

³ NOLASCO. *Revolta*, p. 31.

⁴ NOLASCO. *Revolta*, p. 110.

⁵ NOLASCO. *Revolta*, p. 14.

⁶ NOLASCO. *Revolta*, p. 40.

⁷ NOLASCO. *Revolta*, p. 76.

⁸ “[...] quero que [este meu livrinho] angarie para si sua própria independência e ande com suas próprias pernas.” NOLASCO. *Revolta*, p. 26.

⁹ NOLASCO. *Revolta*, p. 72.

¹⁰ NOLASCO. *Pântano*. 2014.

palavras de Clarice Lispector que *às vezes a vida volta* – ou melhor, *quase sempre a mesma tarde volta*. Ela volta, agora, dez anos depois, com a *Revolta* descontando as memórias uma vez transcritas nos lastros das escrituras do despoeta da fronteira-sul.

O diálogo entre pai e filho no decorrer do segundo capítulo estabelece a fronteira-sul não como uma linha divisória rígida, mas como um espaço multifacetado e em constante expansão, ou seja, um espaço geográfico e epistemológico, que se estende até *onde a vista da gente consegue alcançar*¹¹. A pergunta do menino, “A fronteira-sul é do lado de cá ou de lá?”¹², e a resposta do pai exalta o *bios*, e onde o corpo fica angariado na fronteira e de onde se pensa:

Então é lá onde se situa o corpo da fronteira-sul. Porque um corpo, meu filho, qualquer corpo, *nunca estará ao deus-dará, mas sempre situado em algum lugar e a partir dele mesmo*. Partindo de onde estamos, a fronteira-sul desce em direção aos lugares do gelo e também sobe em direção ao Peru. O lugar onde o sol se põe, o Ocidente-Sul, é o centro do que chamamos aqui de fronteira-sul.¹³

Revela-se, então, uma concepção de fronteira como um corpo situado em algum lugar e *a partir dele mesmo, partindo de onde estamos*, fundamental para compreender a história do narrador. A *sabiduría*¹⁴ do pai, forjada e atravessada ao longo da vida por *experivivências e sensibilidades biolocalis*, sublinha a relação visceral que atravessa o corpo e se estabelece na terra que não tinha dono ali naquela fronteira-sul.

A narrativa empreende uma ruptura temporal significativa ao suspender a história (essa interrupção do narrador acontece diversas vezes para que ele converse com o leitor) no momento exato da travessia da fronteira-sul, em Pedro Juan Caballero. Quarenta anos depois, essa fronteira é ressignificada, ela agora é a Revolta. Essa identificação da fronteira com a Revolta aponta para um lugar biográfico de resistência, contestação e, paradoxalmente, de retorno inescapável.

¹¹ NOLASCO. *Revolta*, p. 30.

¹² NOLASCO. *Revolta*, p. 30.

¹³ NOLASCO. *Revolta*, p. 30-31.

¹⁴ NOLASCO. *Revolta*, p. 31.

O narrador expressa um cuidado meticuloso em conceber uma *teorização escritural que não se limite em ficcionalizar o vivido*,¹⁵ buscando amarrar tudo o que pensa e escreve *a partir do biolócus* que ancora seu corpo e o sustenta ao desamparo do abandono fronteiriço. Essa metodologia de escrita transcende a mera representação, imergindo nas *experivivências* únicas e cruas da fronteira, conferindo à obra um caráter de profunda visceralidade.

Diante da questão da epígrafe, levantamos a complexidade e a profundidade dessas narrativas. A ideia de que “o desenredo se abre para mil e um atravessamentos incompletos” reforça a natureza fluida, inacabada e em constante construção do *bios* fronteiriço. O texto expõe e reforça a todo momento que somente a partir de um “modo de pensar revoltoso é possível aproximar-se, um pouco mais, dessas histórias locais biográficas, cujo estofa dá-se por fora de qualquer iniciativa de ficcionalização do vivido”¹⁶. Essa perspectiva valoriza a crueza das histórias que emergem desse território geográfico e epistemológico, sugerindo que a verdade da fronteira reside em sua vivência não mediada por ficções.

A desmetáfora central da obra, *escrever é desescrever para, assim, re-escrever — o que pode ser atingido por meio da escritura e chegar a ponto de letra biográfica*,¹⁷ encapsula a proposta do narrador de uma escrita que não se limita a registrar, mas que incessantemente transforma e re-escreve a realidade. As “tramas novelescas” da infância do menino, tanto quanto as “radionovelas escutadas pela mãe”, são apresentadas como elementos formadores que o prepararam para *des-inventar o vivido, as memórias e as histórias que o fazem, ao invés de creditar numa possibilidade de formação*¹⁸ convencional. Essas narrativas ficcionais, paradoxalmente, muniram-no de ferramentas para desescrever e re-escrever sua própria realidade e memória.

¹⁵ NOLASCO. *Revolta*, p. 31.

¹⁶ NOLASCO. *Revolta*, p. 40.

¹⁷ NOLASCO. *Revolta*, p. 40.

¹⁸ NOLASCO. *Revolta*, p. 40.

A repetição da ideia de que *o corpo se curva para aquele lado*¹⁹ desde a infância, em direção à Revolta, reforça a conexão quase necessária para viver entranhada do narrador com esse lugar. A pergunta, quase retórica, do narrador a quem lê o “livrinho”: “Será que cada um de nós vive e é a história que todos fazem e criam para nós, e assim, por conseguinte, vivemos uma história outra, ou somos a história que criamos para nós mesmos e damos conta de suportá-la ao longo de nossa existência?”²⁰ é crucial para a reflexão sobre a agência e a construção da identidade que até hoje se curva para o lado *outro* da fronteira.

A *paisagem infantil biográfica*²¹ e a relação visceral que o menino da narrativa trava com o lugar chamado de Revolta culminam na angústia profunda da possível dissolução dessa paisagem. O desejo de “reter essa paisagem e atirar meu corpo frágil em seu centro, para que ele ali permanecesse para todo o sempre”²² expressa uma ânsia existencial de permanência, pertencimento e a volta do abandono com o lugar que o constitui (delinear a “paisagem infantil biográfica” exige e exigiu de nós um atravessamento com a história que gera, assim como no narrador, um certo mal-estar, mesmo que não tenhamos nada a ver com o caso²³).

Desse modo, a paisagem infantil biográfica é encenada em nossas fronteiras-sul da mesma forma, pois é de onde nasce toda a necessidade da des-formação como sujeitos fronteirícios, tudo começa e termina na infância, para sempre entranhada nela a culpa do abandono, o centro de uma dor insuportável que não passará, mesmo que o corpinho do menino já não seja o mesmo do homem quarenta anos depois.

A fronteira-sul, com seu *pântano insone* e *crepúsculo oscilante*, não é somente um cenário, mas uma entidade viva que define o *modo de pensar, de sentir e de estar* do narrador. As perguntas retóricas que dominam a construção da narrativa como – “O que serei eu sem a presença dessa terceira-margem em minha

¹⁹ NOLASCO. *Revolta*, p. 43.

²⁰ NOLASCO. *Revolta*, p. 58.

²¹ NOLASCO. *Revolta*, p. 61.

²² NOLASCO. *Revolta*, p. 75.

²³ NOLASCO. *Revolta*, p. 72.

vida? Onde descansarei meu corpo depois de uma colheita de sementes como a que acontece aqui, exceto na estação do inverno?”²⁴ – sublinham a inseparabilidade entre o indivíduo e o território, e a importância vital da fronteira-sul como alicerce existencial e fonte de sentido para a vida do narrador até mesmo quarenta anos depois. A fronteira-sul não é somente um limite, mas um universo que o define, um lugar onde a existência, a memória e a ficção se entrelaçam de forma indissolúvel.

Com isso, a *paisagem infantil biográfica* que ronda a fronteira-sul do menino de 9 anos se desconta através da única fotografia que veio a público 10 anos antes do lançamento de *Revolta*, que agora se entrelaça ainda mais com a escritura dessa obra. O menino, que tirou a fotografia – exposta aqui na Figura 1 – atrás da escola, talvez nunca pensaria que escreveria tudo que é deslido aqui hoje, mas somente ele seria capaz de experienciar a história de pai e filho que nunca terminará, uma vez que o narrador interrompe para dizer que: “(Acho que me valho de uma memória voluntária para pensar a história do menino e acabo, por conseguinte, fabricando uma escritura desbiográfica, e cuja memória urdida apresenta-se de modo involuntário.)”²⁵

²⁴ NOLASCO. *Revolta*, p. 76.

²⁵ NOLASCO. *Revolta*, p. 77.



FIGURA 1 – Capa do livro Pântano (2014) de Edgar Cézar Nolasco

Fonte: Arquivo pessoal

451

Ao deter-se na fotografia do menino atrás da escola — imagem que, segundo Nolasco, atravessa e assombra a escritura de Revolta —, compreende-se que não se trata de um mero registro documental de infância. A foto assume, na economia da obra, a função de epifania: um instante congelado que, ao mesmo tempo, revela e esconde, dá testemunho e silencia. É como se aquele corpo pequeno, ainda frágil e ancorado em uma paisagem escolar, já trouxesse inscrito em si o peso de um destino narrativo: a condenação de retornar sempre à Revolta. O menino não sabia que escreveria a história, mas a imagem parece já anunciá-la, como se carregasse, no olhar ou na postura, a latência do desbiográfico.

Essa fotografia não apenas ilustra, mas reconfigura o gesto literário do autor. A partir dela, percebe-se como a infância, longe de ser apenas lembrança, é encenada como núcleo de resistência e dor. O menino é, de certa forma, a metáfora do '*corpo situado*' de que fala o pai no romance: um corpo que não existe ao acaso, mas que se ancora em uma geografia e em um tempo precisos. A imagem torna-se, assim, uma espécie de fronteira visual que separa e, ao mesmo tempo, une passado e presente, vida e escrita, memória e invenção.

Ao olhar para esse retrato, entende-se que a fotografia carrega a mesma ambiguidade que marca o texto: ela fixa, mas também escapa. O menino ali registrado já não existe — foi absorvido pelo tempo, pelo homem de quarenta anos que retorna —, mas sua figura permanece como presença fantasmática, como espectro que insiste em reaparecer. Nesse sentido, a foto é menos uma lembrança do que uma 'deslembração': não devolve o que foi, mas inaugura o que nunca poderá ser recuperado. É um índice da ausência, um resto material que reafirma a precariedade da memória.

Ao destacar essa imagem, percebe-se o quanto *Revolta* é atravessado por camadas visuais, quase fotográficas, que se somam às textuais. O menino na fotografia não é apenas personagem; é testemunha e, ao mesmo tempo, invenção. Ele sustenta o movimento do 'escrever-desescrever-reescrever' porque, a cada retorno à imagem, somos obrigados a inventá-lo de novo. Tal gesto ecoa o que Clarice Lispector dizia sobre a infância: um lugar que nunca termina, porque sempre retorna como ausência dolorosa e, ao mesmo tempo, como possibilidade de criação.

Dessa forma, a fotografia do menino funciona como ponto de condensação da desbiografia. Ela resume, em um só quadro, a condição paradoxal da *Revolta*: lugar real e imaginário, presença e ausência, memória e invenção. Ao incluir a imagem no texto, Nolasco não apenas oferece uma prova de sua infância, mas interpela o leitor a pensar sobre o que significa registrar uma vida. A fotografia, como a escrita, não devolve o vivido, mas o reinventa — e é nesse gesto de invenção que reside a força política e estética da obra.

Na esteira de nossa leitura, ao lermos a *Revolta* de Nolasco, percebemos que nos encontrávamos diante de uma experiência narrativa que escapava, de modo radical, às convenções tradicionais do romance e mesmo da autobiografia. A palavra que se impôs ao longo da leitura foi “*des-escrever*”²⁶: des-escrever a memória, des-escrever uma história, des-escrever a si próprio. Nolasco não narra para fixar, mas para des-fazer. O que se escreve em *Revolta* já nasce atravessado pela precariedade da lembrança e pela consciência de que toda narrativa é uma forma de invenção. Ao mesmo tempo, a obra se ancora em um espaço chamada

²⁶ NOLASCO. *Revolta*, p. 90.

Revolta — lugar real, geográfico, histórico, mas também espaço imaginário, literário, simbólico.

É desse cruzamento entre memória e invenção, entre passado e presente, entre pai e filho, entre história e des-história, que se tece a obra. E é desse ponto que partimos para desenvolver esta resenha, atravessada pela sensação de que o livro nos leu tanto quanto nós o lemos, pois nele encontra-se uma escrita que se sabe sempre incompleta, aberta, inconclusa.

Desde o subtítulo, Nolasco apresenta a chave de leitura: “um romance desbiográfico”. Ao escolher o prefixo des, o autor já anuncia que não se trata de narrar uma vida segundo os moldes da biografia clássica, mas de desfazer a biografia²⁷. O romance se torna, assim, um gesto de recusa da linearidade, do fechamento, da ilusão de unidade. O “des” age como verbo de resistência: des-escrever, des-contar, des-arrumar.

É nesse movimento que a narrativa se instala: não se escreve para resguardar uma memória fiel, mas para mostrá-la no seu desmanche, na sua instabilidade. O filho fala do pai, mas também se fala. A Revolta aparece como um território a ser recuperado, mas também a ser perdido novamente.²⁸ Tudo se dá na chave do entre: entre lembrar e inventar, entre guardar e esquecer. O resultado é uma digressão narrativa que embaralha os tempos, os lugares, as vozes. O leitor é constantemente lançado para frente e para trás, como se as memórias fossem ondas que retornam, mas cada vez em outra praia.

Talvez por essa razão, ou des-razão, um dos aspectos que mais nos tocou foi a forma como o tempo é trabalhado. Em vez de uma linha reta, o que temos é uma tessitura fragmentada, em que as memórias retornam deslocadas, em outro contexto, em outra chave. Essa estratégia narrativa desestabiliza o leitor, mas também o convoca a participar do jogo: não há conforto na linearidade, só o desafio de se perder e se reencontrar no emaranhado da memória.

O que se percebe é que o tempo em Revolta é sempre um tempo da perda. As passagens voltam, mas voltam como sombra, como eco²⁹. O que se narra

²⁷ NOLASCO. *Revolta*, p. 14.

²⁸ NOLASCO. *Revolta*, p. 90.

²⁹ NOLASCO. *Revolta*, p. 98.

nunca está inteiro, nunca está completo. O pai, a Revolta, a infância — tudo retorna como ausência presente, como fantasma. E talvez seja aí que reside a força do livro: ele não busca eliminar a dor da perda, mas inscrevê-la como condição da própria escrita³⁰.

A Revolta, como lugar, é o grande personagem do livro. É ao mesmo tempo um espaço geográfico preciso e um território imaginário, mítico. Está sempre entre o que se pode visitar e o que só pode ser lembrado. Ao longo da leitura, vê-se que Revolta funciona como um duplo: ela é o ponto de origem e também de exílio, é onde tudo começa e onde tudo se perde.

O autor vai costurando a Revolta com camadas de história, memória familiar, referências literárias, e o resultado é um espaço impossível de fixar. A Revolta é mais real justamente porque também é imaginária. Ela se transforma em metáfora da própria escrita: lugar de retorno, mas também de impossibilidade de voltar.

Outro ponto fundamental é a relação entre escrita e leitura que o livro instaura. Nolasco não apenas narra, mas comenta o próprio ato de narrar. Em várias passagens, a obra parece falar de si mesma³¹, como se o livro fosse consciente de sua condição de inacabado. O leitor é convocado a se tornar parte desse processo: é chamado a preencher lacunas, a aceitar a dispersão, a conviver com o descontínuo.

A escrita, nesse sentido, é também leitura — leitura de si, leitura do outro, leitura de textos que aparecem como intertextos no romance. Clarice Lispector, Silviano Santiago e tantos outros fantasmas literários atravessam a narrativa, compondo uma espécie de coro que amplia o alcance da memória individual para o campo da memória cultural, uma conversa do menino com sua Revolta e com o mundo.

³⁰ NOLASCO. *Revolta*, p. 13.

³¹ “Espero que meu leitor curioso entenda que estou tão somente querendo explicar, ou melhor, justificar o título deste livrinho insignificante, cujo propósito não seria outro se não o de registrar um período específico que compreende parte da história vivida entre o menino e seu pai na Revolta” NOLASCO. *Revolta*, p. 110.

Posto isso, *Revolta* nos fez pensar que a obra se organiza como um gesto de des-existência: não se trata de fixar a vida do pai ou do filho, mas de desmanchar a ilusão de que a vida pode ser fixada. A des-biografia não é ausência de vida, mas outro modo de se relacionar com ela. É uma escrita que aceita o risco do desaparecimento, que se instala na precariedade, que sabe que narrar é sempre inventar. O romance desbiográfico cumpre, assim, um gesto político e estético: político porque recusa a fixação da vida em moldes rígidos; estético porque experimenta uma forma de narrativa que se constrói e se desconstrói ao mesmo tempo.

Se tivéssemos de resumir em uma frase, diríamos: *Revolta é um livro que não acaba*, porque seu fim já é sempre um novo começo. E é justamente nesse paradoxo que reside sua beleza. Uma vez que a premissa de um romance desbiográfico, de Edgar C  zar Nolasco, senti que estava diante de uma escrita que não apenas contava uma história, mas que também, a cada frase, a des-contava. Há uma diferença importante entre narrar e descontar: narrar fixa, d   continuidade, cria uma linha reta; descontar, por sua vez,    desfazer,    soltar os n  os,    abrir espaço para que a memória apareça não como verdade, mas como inven  o sempre precária. Assim nos pareceu que o livro se anunciava já desde o subtítulo — um romance desbiográfico —, e a cada página fomos atravessadas pela percep  o de que o projeto do autor não era construir uma biografia, mas desconstruí-la, criando um texto que se move entre lembrança e apagamento, entre lembrança e inven  o.

Ao longo da leitura, percebemos que a *Revolta* não é apenas um espaço geográfico, mas um personagem. Um lugar que existe e não existe ao mesmo tempo, que se funda na tensão entre o vivido e o fabulado. Como diz o narrador: “A cena que vi, que relembrei ao longo da vida, era a mesma, só que invertida, como se estivesse se apagando para dar lugar a uma outra cena, uma outra história que, por mais que se tentasse manter, escapava da memória”³² A *Revolta*    o espaço do impossível retorno, e é nesse impossível que a narrativa se ancora. O lugar, como o tempo, é feito de perdas.

Essa dimensão de perda nos atravessa de forma intensa. Há sempre em *Revolta* a impressão de que o tempo está esgarçado, de que não se pode mais

³² NOLASCO. *Revolta*, p. 77.

contar com a linearidade. Os episódios voltam, mas voltam deslocados, em outro ritmo, em outra configuração. É o que percebemos, por exemplo, quando o narrador confessa nas linhas: “Confesso que dessa vez não estou sabendo de nenhuma história; aliás, histórias há muitas, só não sei ao certo se são verdadeiras, e mesmo assim arrastadas, vistas como imagens que se repetem, que se confundem, que voltam sempre diferentes”³³. A memória, aqui, não é confiável, e justamente por isso é potente.

Por conseguinte, ao nos tornarmos leitores dessa mesma revolta, acabamos por repetir o gesto do autor em que: “Se eu não tiver muito cuidado, simplesmente voltarei para dentro de mim, para o menino, para a infância, e aí já não sei se terei escolhas”³⁴. A frase nos remete de antemão ao risco de narrar: escrever sobre si e sobre o passado é sempre correr o risco de ser tragado por ele, de voltar a ser o que já não se é mais. O menino e o pai não aparecem como figuras fixas, mas como espelhos móveis, constantemente se embaralhando na narrativa.

E, no entanto, mesmo quando parece se perder o narrador mantém vivo o gesto de escrever. Há uma consciência de que escrever é um ato de resistência contra o desaparecimento, ainda que precário. No fim do livro, quando a palavra “FIM!” aparece de forma abrupta, sabemos que a narrativa não acaba, mas apenas se desloca para outra dimensão. É o que o narrador anuncia quando afirma: “O projeto narrativo dá a entender que quando o livro termina ali teria, na verdade, o começo da história por vir”³⁵. O fim é, ao mesmo tempo, um começo — e essa inversão é uma das marcas mais bonitas da obra.

Outro aspecto que fascina na leitura, se dá na relação entre escrita e leitura. O autor não apenas narra, mas comenta o ato de narrar, reflete sobre a própria escrita, expõe os bastidores da memória. Isso se evidencia no excerto em que ele diz: “De outra coisa eu sei: — Com certeza minhas notas terão o lugar de um resumo, uma síntese, uma glosa, um prólogo, uma cópia etc. Não se trata agora de narrar o final da história entre o menino e o pai. Trata-se, antes, de expor alguns começos ao seu possível entendimento”³⁶, ou seja, há em *Revolta* a ideia de que

³³ NOLASCO. *Revolta*, p. 59.

³⁴ NOLASCO. *Revolta*, p. 63.

³⁵ NOLASCO. *Revolta*, p. 107.

³⁶ NOLASCO. *Revolta*, p. 113.

narrar nunca é concluir, mas sempre recomeçar. A escrita não é fechamento, mas abertura para outros começos.

Esse jogo entre escrita e leitura nos convocou enquanto leitores. Percebemos que não estávamos apenas acompanhando a narrativa, mas participando dela, porque cada lacuna, cada hesitação, cada desvio exigia de nós uma postura ativa. A obra não se oferece como um todo coeso; ela se constrói no fragmento, no tropeço, na digressão. E é nesse movimento que se dá a Revolta — não apenas como lugar, mas como gesto narrativo.

Findada a Revolta, há a sensação de que *Revolta* não é um livro que se deixa “possuir” pelo leitor. Ao contrário, é um livro que nos devolve à nossa própria incompletude. Um livro que diz: a vida não pode ser fixada, só pode ser inventada e reinventada. E essa reinvenção é também uma forma de sobrevivência. *Revolta* é menos sobre recordar e mais sobre aceitar o esquecimento como parte da vida. Ao invés de lutar contra a perda, o livro a inscreve como condição da narrativa. E é por isso que, para nós, a *Revolta* é também uma metáfora da escrita: sempre entre o que se guarda e o que se perde, entre o que se diz e o que se cala, entre o que se escreve e o que se desmancha.

Por fim, o que nos ecoa é semelhante mesmo na diferença *A Revolta é dentro de mim*³⁷ uma vez que a Revolta não é só o espaço do narrador, mas também o espaço de cada leitor. Todos carregamos uma Revolta — um lugar que é real e imaginário ao mesmo tempo, que nos funda e nos escapa, que é perda e começo. O livro de Nolasco não apenas me mostrou isso, mas nos fez viver isso enquanto lia. Assim, ao fechar *Revolta*: um romance desbiográfico, não tivemos a sensação de concluir uma história, mas de abrir outra. Um livro que começa pelo fim, que termina pelo começo, que se constrói enquanto se desmancha, e que, ao descontar a memória, me ensinou também a habitá-la de outro modo.

Ao encerrar a leitura, acabamos por recordar o comentário generoso e certo de Silviano Santiago a respeito de Revolta. Em sua mensagem a Nolasco, Santiago observa que o autor “tem toda a razão em assumir — na qualidade de bom leitor que é de literatura — a teoria de John Barth sobre a literatura da exaustão”. Tal observação, longe de ser apenas uma nota de apreço, ilumina um

³⁷ NOLASCO. *Revolta*, p. 108.

dos pontos cruciais do romance: a consciência de que escrever, neste tempo, é lidar com restos, com ruínas, com o desgaste da tradição, mas também com a possibilidade de reinventá-la a partir de dentro. Nolasco assume esse risco e o converte em gesto de criação, consciente de que a exaustão não é paralisia, mas condição para um novo começo.

Santiago também sublinha que “o mais importante, ponto crucial, é a questão da composição”. De fato, *Revolta* se ergue como um laboratório de formas: o desbiografamento do biógrafo, os enxertos textuais, as camadas de memória e intertexto que emergem no momento certo — tudo isso compõe uma tessitura que não busca apenas narrar, mas problematizar a própria narração. A composição, aqui, não é uma simples técnica, mas um gesto ético e estético que reconhece a precariedade do ato de escrever e, justamente por isso, o assume como experiência de invenção.

Quando Santiago afirma que o livro “poderá encontrar um bom lugar entre os romances companheiros”, entendo que *Revolta* não se fecha em si mesma, mas se insere em uma tradição de obras que, ao mesmo tempo em que dialogam com a literatura já escrita, ousam desestabilizar suas formas. Trata-se de uma obra que conversa com as outras, mas não para imitá-las: conversa para deslocar, para abrir novos espaços. E é esse gesto de companhia — de estar ao lado e, ao mesmo tempo, em diferença — que confere à narrativa sua força política e estética.

Assim, a leitura de *Revolta* deixa em nós a sensação de estar diante de um romance que não apenas assume a literatura da exaustão, mas que também a atravessa e a supera. O des-biográfico de Nolasco não é a exaustão final, mas a abertura para novas formas de narrar, em que memória e invenção caminham lado a lado. Como disse Santiago: “Acertou.” E nós acrescentaríamos: acertou porque fez da *Revolta* não apenas um lugar, mas uma forma de estar na literatura — um lugar que, mesmo quando esgarçado, nos oferece a possibilidade de recomeçar.

FIM!!!

REFERÊNCIAS

- NOLASCO, Edgar Cêzar. *Pântano*. 1. ed. - São Paulo, SP, Intermeios, 2014.
- NOLASCO, Edgar Cêzar. *Revolta: um romance desbiográfico*. 1. ed. - Campinas, SP, Pontes Editores, 2024.

Artigo Recebido em: 22 de agosto 2025.
Artigo Aprovado em: 15 de setembro de 2025.



SOBRE A PRÓXIMA EDIÇÃO

Editor, Editor Assistente

& Comissão Organizadora

Informamos que o nº 32 dos CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS, a sair no decorrer do ano de 2026, e cuja temática é ***DES-FORMAÇÃO***, já se encontra em fase de preparação. Para tanto, intelectuais de várias partes foram convidados para contribuir, assim como a CHAMADA-CONVITE será devidamente divulgada durante o primeiro semestre de 2026. A temática proposta enseja uma discussão conceitual teórica e crítica acerca de conceitos descoloniais que podem ser trabalhados de forma sistematizada, visando pensar uma possível reflexão que endossaria uma perspectiva descolonial de uma literatura comparada des-colonial. Também se deve considerar que a discussão proposta pelo tema proposto sempre se volta para aberturas teóricas e críticas *outras* permitindo, a seu modo, que outras teorizações possam com ela dialogar. Como sugere a própria rubrica do tema, o que se tem aí seria sempre a prevalência das diferenças que compõem o modo e os modos do pensar, cada vez mais. Não por acaso que pensar na diferença tem se tornado, cada vez mais, uma condição para todos aqueles que compartilham o espaço global no qual todos os seres se encontram na atualidade.



NORMAS EDITORIAIS

Papers, Artigos, Ensaio e Leituras Críticas

Versão on-line ISSN - 2763-888X

Versão impressa ISSN - 1984-7785

Os [CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS](#) publicam *Papers, Artigos e Ensaio* de autores com a titulação mínima de doutor. Mas serão aceitos *Papers, Artigos e Ensaio* de autores com titulação de doutorandos, mestres e/ou mestrados, especialistas, graduados e/ou graduandos desde que acompanhados de um primeiro autor com titulação mínima de doutor ou titulação correspondente em caso de títulos internacionais. Já para a submissão de *Leituras Críticas a partir de obras selecionadas pelos Editores e a Comissão Organizadora* a serem publicadas nos [CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS](#), os autores **convidados** devem ter a titulação mínima de doutor e/ou doutorandos, mestres e/ou mestrados para publicarem sozinhos e se especialistas, graduados e/ou graduandos devem estar acompanhados de outro autor com titulação mínima superior (de doutor e/ou doutorandos, mestres e/ou mestrados) a sua.

Os trabalhos, que podem ser redigidos em português, espanhol, inglês e francês, são submetidos ao Conselho Editorial e devem atender às seguintes normas editoriais dos [CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS](#):

1. Atenderem à temática da edição a que se destina o artigo.
2. Devem ser inéditos, destinando-se exclusivamente a esta revista (excetuando-se os textos publicados em **Jornais** e em **Anais** de Congressos Internacionais e/ou em publicações não brasileiras). Os *Papers, Artigos, Ensaio e Leituras Críticas* publicados passam a ser propriedade da revista, ficando sua reprodução total ou parcial e a

tradução dos mesmos, escritos em outra língua que não o português para o idioma brasileiro, sujeitos à autorização dos Editores e da Comissão Organizadora.

3. As ideias contidas nos trabalhos enviados são de absoluta responsabilidade dos autores.

4. As correções linguísticas e gramaticais são de inteira responsabilidade dos autores e coautores.

5. Os originais (EM DOIS ARQUIVOS – um COM IDENTIFICAÇÃO e o outro SEM QUALQUER IDENTIFICAÇÃO de autoria, neste último considerar inclusive no corpo do texto) devem ser enviados para o e-mail dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** – necc.necc2009@gmail.com e/ou submetidos na página dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** na Plataforma SEER – <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/index> – padronizados, **464**
impreterivelmente, da seguinte forma:

- Quando submetidos trabalhos pelo e-mail dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** – necc.necc2009@gmail.com TODOS/TODAS autores e coautores devem ser identificados em Nota de Rodapé (ver item a seguir que trata do padrão de identificação);
- Quando submetidos trabalhos por meio da Plataforma SEER – <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/index> – dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS**, TODOS/TODAS autores e coautores devem ser cadastrados com os dados solicitados;
- Configuração das páginas: Formato A4, todas as margens de 2 cm e o mínimo de 08 laudas e o máximo 12 laudas;

- **Título:** Fonte **CALIBRI**, tamanho 14, em negrito, alinhamento à direita, espaçamento: antes 12 pt e depois 3 pt; Ex: **TÍTULO: subtítulo do título;**
 - Do primeiro título (seja em português ou em outra língua) é possível a inserção de uma nota, remetida ao pé de página, **apenas** com uma das informações a respeito do texto: 1) se publicado em jornais; 2) se apresentado em congressos ou 3) se for uma tradução e/ou republicação de texto publicado em língua estrangeira fora do Brasil. (Nestes casos a referência da publicação/apresentação da primeira versão deve vir nas referências bibliográficas do trabalho);
- Do título deve ser apresentadas traduções em duas outras línguas diferentes da língua materna do trabalho submetido, mas obrigatoriamente uma dessas traduções deve estar na língua portuguesa;
- Na linha seguinte o nome do autor e/ou autores, se for o caso (aceito apenas coautorias com pelo menos um (01) autor doutor e o outro autor com titulação igual ou maior que mestrando) (essas informações de autorias devem ser **suprimidas no arquivo sem identificação**), deve estar na fonte **CALIBRI** em negrito, tamanho 14, alinhado à direita, espaçamento 12 pt antes e 18pt depois. Após o nome do autor(es) deve vir uma nota, remetida ao pé de página, uma para cada autor e/ou coautores, **apenas** com nome completo, filiação institucional, com grupo de pesquisa (se for o caso), número do ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0000-0000-0000>. Email: fulanodetal@provedor.com; Ex: **Fulano de tal**¹;

¹ Fulano de tal é professor(a) da Universidade Tal, membro do grupo de pesquisa tal. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0000-0000-0000>. Email: fulanodetal@provedor.com.

● **No corpo do texto:**

■ apresentar um resumo (na língua materna do trabalho submetido – *resumo, abstract, resumen, résumé* etc) e traduzido para mais duas línguas estrangeiras diferentes (**devendo ser uma delas obrigatoriamente traduzida para o Português (brasileiro) no caso de trabalho em língua estrangeira**) com no máximo 150 palavras e deve estar na fonte Times New Roman, tamanho 10, alinhamento: justificado, sem recuo e precedidos da palavra **correspondente à língua** em negrito e dois pontos, espaçamento entre linhas :6 pt;

■ após cada um dos resumos apresentados nas (03) três diferentes línguas, depois de (01) um espaço, apresentar 3 palavras-chave (na língua correspondente a cada “resumo” – seja na língua materna do trabalho submetido – *palavras-chaves, key words, palabras clave, mots-clés* etc, seja traduzido para mais duas línguas estrangeiras diferentes) (**devendo ser uma das versões obrigatoriamente traduzida para o Português (brasileiro) no caso de trabalho em língua estrangeira**), devendo estar na fonte Times New Roman, tamanho 10, alinhamento: justificado, sem recuo e precedidos da palavra **correspondente à língua** em negrito e dois pontos, espaçamento entre linhas :6 pt;

■ os Termos Introdutórios devem ser grafados, dois espaços depois das últimas palavras-chave (estrangeiras ou em português – se for o caso de texto em língua estrangeira), em fonte **CALIBRI**, tamanho 11, em negrito, alinhado à esquerda, espaçamento: antes 0 pt e depois 6 pt. Usando CAXIA ALTA PARA PRIMEIRA PARTE e caixa baixa para o restante – se for o caso; Ex: **INTRODUÇÃO: continuação do subtítulo introdutório;**

■ na linha seguinte (se for o caso), a epígrafe deve vir em fonte Times New Roman, tamanho 10, alinhamento: justificada, recuo a esquerda: 3cm, espaçamento antes 0 pt e depois de 6 pt. (NUNCA utilizar a tecla TAB para recuo);

■ o texto, iniciado na linha seguinte após (01) um espaço, deve estar na fonte Times New Roman, tamanho 12, alinhamento: justificado,

recuo especial: primeira linha por: 1cm (NUNCA utilizar a tecla TAB para parágrafos), espaçamento entre linhas :6 pt;

■ citações, com menos de 3 linhas, devem estar na fonte Times New Roman, tamanho 12, inseridas ao texto;

■ citações, com mais de 3 linhas, devem estar na fonte Times New Roman, tamanho 10, alinhamento: justificada, recuo esquerdo: 2 cm, espaçamento antes 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 **negrito**, 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 **negrito**), 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 **negrito**), volume e número do periódico, números de páginas, data de publicação. Ex: LOBO, Luiza. **Tradição e Ruptura na crítica no Brasil: da sobrevivência da arte e do Literário**. **Revista Literatura e Cultura**. Rio de Janeiro: UFRJ, ano 2, v.2. p. 1-10, 2002;

- As indicações bibliográficas no corpo do texto deverão se restringir ao último sobrenome do autor, à data de publicação e à página, quando necessário. Se o nome do autor estiver citado no texto, indicam-se apenas a data e a página. Ex: (Jameson, 1997, p. 32); e devem vir entre aspas a parte citada do referido autor;

- As notas devem ser colocadas no pé da página. As remissões para rodapé devem ser feitas por números, na entrelinha superior. Fonte Times New Roman, tamanho 10, alinhamento: justificada, espaçamentos depois de 6 pt.

- 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, Ensaio 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 e-mail – necc.necc2009@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, Ensaio 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.

EXEMPLO DE FORMATAÇÃO DE TEXTOS PARA SUBMISSÃO:

TÍTULO (EM CAIXA ALTA): subtítulo (em caixa baixa)¹

TÍTULO (EM CAIXA ALTA): subtítulo (em caixa baixa) (Em uma primeira língua estrangeira)

TÍTULO (EM CAIXA ALTA): subtítulo (em caixa baixa) (Em uma segunda língua estrangeira)

Nome do autor (sempre com título de doutor)² & Nome do 2º autor (se for o caso)³

[illegible]

Palavras-chave: Primeira palavra-chave; Segunda palavra-chave; Terceira palavra-chave.

¹ Este texto é (se for o caso): 1) uma revisão de texto publicado em jornais; teve uma versão primeira 2) apresentada em congressos ou é 3) 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).

² Fulano de tal é professor da instituição tal. Membro do Grupo de Pesquisa tal (se for o caso).
ORCID iD: <https://orcid.org/numerocorrespondente>. Email: fulanodetal@proveder.com.

³ Fulano de tal é professor (doutorando, mestrando, especialista, graduado e/ou granduando (se for o caso desses)) da instituição tal. ORCID iD: <https://orcid.org/numerocorrespondnete>. Email: fulanodetal@proveder.com.

Autor da epígrafe. Título da obra, p. xxx.

[illegible]

472

⁴ *Apud* Sobre nome do autor. **Nome da obra** (se livro completo), p. xx. (Para caso se citação retirada de um outro autor citado por outro autor)

texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do
texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do
texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do
texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do
texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do
texto, Corpo do texto. “Citação com menos de três linhas, Citação com menos de
três linhas, Citação com menos de três linhas, Citação com menos de três linhas,
Citação com menos de três linhas”.⁵ (a referência pode ser em pé de página,
conforme exemplo, ou dentro do texto (Sobre nome do autor, ano da publicação,
p, xx)).

TÍTULO DO SUBTÍTULO: subtítulo

[illegible][illegible]

⁵ Sobre nome do autor. **Nome da obra**, p. xxx. (Para o caso de citação direta de um autor)

texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto, Corpo do texto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS – ou – BIBLIOGRAFIA – ou REFERÊNCIAS

(SEM adentramento e/ou recuo de parágrafos) **Retirar esta informação após a formatação do texto.**

SE LIVRO COMPLETO: **Retirar esta informação após a formatação do texto.**

SOBRENOME DO AUTOR(ES), Nome do autor(es). **Título da obra:** subtítulo da obra se for o caso. Cidade da Editora: Nome da Editora, ano de publicação da obra.

SE ARTIGO DE LIVRO OU PERÍDICO: **Retirar esta informação após a formatação do texto.**

SOBRENOME DO AUTOR DO TEXTO, Nome do autor do texto. “Título e subtítulo, se for o caso, do texto entre aspas”. In: SOBRENOME DO AUTOR DA OBRA COMPLETA, Nome do autor da obra completa. (org.) (se for o caso) **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.

474

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.