



POR UM MANIFESTO MODERNISTA, NÃO; descolonial

POR UN MANIFIESTO MODERNISTA, NO; descolonial

BY A MODERNIST MANIFESTO, NO; decolonial

Edgar César Nolasco¹

RESUMO: A proposta maior do texto resume-se em, a partir de uma ideia moderna de “manifesto”, discutir acerca de um “manifesto” de ordem descolonial, o qual, a seu modo, pontua o quanto a proposta estética e política daquele manifesto atendia uma visada dualista e moderna, por excelência, que atendia tão somente ao olhar imperial que reforçava uma subalternização, em todos os sentidos, das culturas e nações que tinham vindo depois dentro da história do ocidente.

PALAVRAS-CHAVE: Manifesto moderno; Manifesto descolonial; Antropofagia; Nacionalismo.

RESUMEN: La propuesta principal del texto se resume en, basada en una idea moderna de "manifiesto", discutiendo sobre un "manifiesto" de un orden descolonial, que, a su manera, señala cuánto la propuesta estética y política de ese Este manifiesto sirvió a un objetivo dualista y moderno, por excelencia, que solo se encontró con la mirada imperial que reforzó una subordinación, en todos los sentidos, de las culturas y naciones que más tarde entraron en la historia de Occidente.

PALABRAS CLAVE: manifiesto moderno; Manifiesto decolonial; Antropofagia; nacionalismo.

¹ Edgar César Nolasco é professor da UFMS e Coordenador do Grupo de Pesquisa Núcleo de Estudos Culturais Comparados – NECC – CNPq-UFMS e Pesquisador-visitante e Associado do PACC-UFRJ. Email: ecnolasco@uol.com.br.

ABSTRACT: The main proposal of the text is summarized in, based on a modern idea of "manifesto", to discuss about a "manifesto" of a decolonial order, which, in its own way, points out how much the aesthetic and political proposal of that This manifesto served a dualistic and modern aim, par excellence, which only met the imperial gaze that reinforced a subordination, in all senses, of the cultures and nations that had later come within the history of the West.

KEYWORDS: Modern manifesto; Decolonial manifesto; Anthropophagy; Nationalism.

Entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão – ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali se realiza o ritual antropófago da literatura latino-americana. SILVIANO SANTIAGO, *Uma literatura nos trópicos* (2019)

Como já sugere o título do que propus discutir aqui, vou procurar contrapor a ideia de um Manifesto modernista ou, como o prefiro, moderno, com a ideia de um Manifesto descolonial ou, também como o prefiro, fronteiriço.

Desse modo, começo, então, apenas mencionando alguns títulos de alguns manifestos, tanto de base modernista quanto descolonial ou afim, para depois pontuar o que entendo que mais os diferencia, para, num segundo momento, trazer um arrazoado de uma estratégia epistemologicamente falando. Mas desde já adianto que a questão que se impõe é, sem dúvida, de ordem epistemológica.

Entre os Manifestos que podem ser arrolados sob a rubrica de modernos, destaco os conhecidos *Manifesto antropófago* (1928) e *Manifesto da poesia pau-Brasil* (1924), ambos de Oswald de Andrade, e *Manifesto de Martín Fierro* (1924), de Oliverio Girondo. Já entre os manifestos de ordem subalterna, posto que não ainda descolonial, destaco o *Manifesto inaugural*, do Grupo latino-americano de Estudos subalternos. Quero mencionar aqui ainda outros, digamos “manifestos”, que ora beiram uma leitura moderna, ora beiram uma leitura mais descolonial, mas todos já com a preocupação de no mínimo reler, desconstruir, no caso dos modernos, e de desobedecer epistemologicamente, no caso dos fronteiriços ou descoloniais: a) o texto “Artelatina (Manifesto)”, de Silvano Santiago, b) um poema-manifesto do poeta portunhol Douglas Diegues presente no livro *Uma flor na solapa da miséria* (2007), c) o texto “‘Manifesto’ da Arte onde ‘é’ mato” (...), de Marcos Antônio Bessa-Oliveira, e d) o texto “Manifesto da música fronteriza” (2013), de Edgar César Nolasco.

Como vou me deter mais demoradamente acerca do “Manifesto antropófago”, apenas transcrevo agora sutis passagens de alguns dos manifestos e não manifestos mencionados, por entender que elas já contornam, quer seja endossando ou contrariando, a discussão diferencial que proponho entre um manifesto moderno e um descolonial.

Em “Artelatina (Manifesto), manifesto carregado numa visada teórica mais pós-moderna, lê-se: “Rigorosamente, quem está de fora da Artelatina pode vir a ser de dentro. Rigorosamente, quem se julga de dentro pode estar por fora. Artelatina não quer configurar uma comunidade de artistas.” (SANTIAGO, 2002, p. 57). Propositadamente, não vou fazer nenhuma reserva de comentário ao reproduzido, mas espero que no conjunto e ao final de minha reflexão tais palavras de Silviano ganhem uma roupagem de sentido que não necessariamente as têm.

Em o poema-manifesto do portunhol Douglas Diegues, se lê:

las carnicerías fronterizas parecen museos de arte del futuro – / pedazos de carne cruda
enormes pendurados en ganchos / cavernosos de hierro – / moscas de todos los
colores tamanhos zumbidos - / museos de carne – carne muerta – mas ainda viva //
carne vermelha que depois de dois dias en la sombra / começa a dar vermes brancos
que brotam como hongos [cogumelos] de la / putrefação – / para compensar toda
essa lamentação – / arte legítima – (...) (DIEGUES, 2007, p. 19).

37

Em “Manifesto da Arte onde ‘e’ mato”, de Marcos Antônio Bessa-Oliveira, lê-se:

Uma “desobediência epistêmica”, como é posto pelos teóricos mais engajados na atualidade, serve para pensar a estética bugresca como um projeto “descolonial” para “ler”, ou melhor, compreender de maneira mais ampla as produções em Artes Visuais – prática, teórica e pedagógica – de lugares abandonados à sorte como a América Latina, o Brasil e o próprio Mato Grosso do Sul (BESSA-OLIVEIRA, 2012, s.p.).

Em “Manifesto de Martín Fierro”, de Oliverio Girondo, se lê: “MARTIN FIERRO sabe que ‘todo ES nuevo bajo el sol’ si todo se mira con unas pupilas actuales y se expresa con un acento contemporáneo” (GIRONDO, 1990, p. 262).

Ana Maria de Moraes Belluzzo, organizadora do livro *Modernidades: vanguardas artísticas na América Latina* (1990), observou que *vários autores chamaram a atenção para o fato de que Schlegel foi provavelmente o primeiro a*

focalizar a modernidade como uma relação peculiar e inédita do homem com o mundo:

O que constitui a modernidade para Schlegel é a capacidade de *ironia*, ou seja, a capacidade de desagregar cada atitude mental, mesmo aquela mais coesa, mais sacralizada na ideia platônica ou nas regras do universo kantiano, para deslocar-se no desconhecido, lá onde se esperava levar o ser onde ainda não esteve. Em uma palavra, levá-lo a realizar a criação [...] (RELLA *apud* BELLUZZO, 1990, p. 14).

Ancorados a essa ideia de modernidade moderna, às vanguardas e aos movimentos modernistas, incluindo aí a política dos Manifestos, sobressaíram preocupações envoltas ao “tornar novo sempre”, a ilustração, o Iluminismo, a formação, a vontade de catequização salvífica e messiânica, além da tardia desconstrução ocidental.

Contrapondo-se a essa leitura conceitual de modernidade, as teorias descoloniais são categóricas, talvez por entenderem que seu Manifesto descolonial se ancora em outros lugares que não aquele do centro do pensamento modernos ocidental que, além de originar a própria modernidade, instituiu sua epistemologia moderna como única e universal. O crítico descolonial e também comparatista literário Walter Mignolo afirma que a tese básica sobre isso é a seguinte:

A modernidade é uma narrativa originada na Europa e, é claro, em uma perspectiva europeia. Não poderia ser de outro modo: falar sobre o resto do mundo não significa que o resto do mundo esteja convencido da sua história. Essa narrativa triunfante que foi intitulada 'modernidade' tem um rosto oculto e menos vitorioso, a 'colonialidade'. Em outras palavras, a modernidade é constitutiva da modernidade: sem colonialidade não há modernidade ². (MIGNOLO, 2015, p. 26)

Até aqui em meu argumento, desenhou-se, sub-repticiamente, uma possível relação diferencial entre a epistemologia moderna x a epistemologia descolonial, ou fronteira, como a prefiro chamar. Mas depois volto a isso. Por ora volto ao *Manifesto antropófago*, apenas para pontuar duas leituras críticas que confirmam sua proposta estética, política e epistemologicamente moderna. O primeiro texto que elejo aqui é o de Leyla Perrone-Moisés, intitulado “Literatura comparada,

² “la modernidad es una narrativa originada en Europa y, por cierto, en una perspectiva europea. No podría ser de otro modo: hablar del resto del mundo no significa que el resto del mundo esté convencido de tu relato. Esta narrativa triunfante que se tituló 'modernidad' tiene una cara oculta y menos victoriosa, 'la colonialidad'. En otras palabras, la modernidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad.” (MIGNOLO, 2015, p. 260).

intertexto e antropofagia”, no qual ela faz uma leitura comparatista cultural do manifesto:

A Antropofagia é antes de tudo o desejo do Outro, a abertura e a receptividade para o alheio, desembocando na devoração e na absorção da alteridade. A devoração proposta por Oswald contrariamente ao que alguns afirmam, é uma devoração crítica, que está bem clara na metáfora da Antropofagia. Os índios, ponto de partida dessa metáfora, não devoravam qualquer um de qualquer modo. Os candidatos à devoração, antes de serem ingeridos, tinham de dar provas de determinadas qualidades, já que os índios acreditavam adquirir as qualidades do devorado. Há, então, na devoração antropofágica, uma seleção como nos processos da intertextualidade. Ao mesmo tempo que o *Manifesto antropófago* diz: “Só me interessa o que não é meu”, diz também: “Contra os importadores de consciência enlatada” (PERRONE-MOISÉS, 1990, p. 95-96).

Se, por um lado, a leitura comparatista de Leyla endossa o lado moderno do Manifesto assim como sua inscrição dentro de uma tradição crítica moderna, por outro lado, e aqui pensando na visada descolonial, também assinala um certo preconceito com relação ao modo como lê (ou é lido), por exemplo, o indígena dentro do projeto crítico da modernidade. Sem querer contrapor-se, simplesmente, à leitura comparatista moderna da autora, mas o fato é que até quando que aquele Outro com “O” maiúsculo da Antropofagia contemplaria o divíduo “indígena”? E sem se esquecer que esse Grande Outro criado pelas Ciências Modernas na verdade nunca existiu ontologicamente, não passou de uma criação do Mesmo. Outra observação: as produções culturais todas, os povos, as línguas e as culturas não precisam, necessariamente, se abrir para a devoração, absorção e desejo do Outro; e se assim o for, é importante que não se esqueça as especificidades de todos eles. Uma devoração crítica, ou teórica, pode resolver as coisas no plano da diferença da desconstrução, mas não no plano da diferença colonial. Ao final da passagem, a autora transcreve as expressões do Manifesto: “So me interessa o que não é meu”, e “Contra os importadores de consciência enlatada”, ao que podíamos pensar na réplica: interessa, primeiro, aos díviduos da exterioridade o que é da ordem de suas histórias locais, de seu *bios* e de seu *lócus*, de suas sensibilidades locais e biográficas; e contra todos aqueles de consciência enlatada e não enlatada mas que só pensam em uma constante troca cultural, em digerir tudo, como se o divíduo *anthropos* (em oposição ao *humanitas*) não tivesse uma consciência *fronteriza*, uma consciência *mestiza*, como defendeu muito bem Glória Anzaldúa.

Já o segundo texto trata-se do “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira” (1992), de Haroldo de Campos, no qual também, como no

texto anterior, o autor se detém na leitura do *Manifesto antropófago* para ler a cultura e a literatura brasileiras. Ressalvadas as diferenças, a leitura crítica feita por Haroldo segue a mesma leitura de Perrone-Moisés, como acentua esta passagem:

A “Antropofagia” oswaldiana – já o formulei em outro lugar – é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliadora do ‘bom selvagem’ (idealizado sob o modelo das virtudes européias no Romantismo brasileiro de tipo nativista, em Gonçalves Dias e José de Alencar, por exemplo), mas segundo o ponto de vista desabusado do “mau selvagem”, devorador de brancos, antropófago. Ela não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação; melhor, ainda, uma transvaloração: uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução. Todo passado que nos é “outro” merece ser negado. Vale dizer: merece ser comido, devorado (CAMPOS, 1992, p. 234-235).

Ao mesmo tempo em que a passagem acentua a leitura crítica do autor, especificamente no tocante ao gesto da reversão do pensamento por meio do qual ocorre a “devoração crítica do legado cultural universal” elaborada por meio do gesto desabusado do mau selvagem, da transculturação, da transvaloração, da apropriação e da expropriação, da desierarquização e da desconstrução, onde o outro é comido, devorado, reiterando, assim, a metáfora de que *o canibal (ou bárbaro) só devorava os inimigos que considerava bravos, para deles tirar proteína e tutano para o robustecimento e a renovação de suas próprias forças naturais*, a passagem mostra também o quanto a leitura crítica efetuada é moderna, assentada, por sua vez, em uma epistemologia (moderna) que regeu todo o sistema do pensamento ocidental, reconhecendo o lugar do “outro”³ (e sua alteridade) e a invenção desse outro (*anthropos*) pela *humanitas*, mas reforçando também, por conseguinte, sua *exterioridade* dentro do sistema colonial moderno.

Desenha-se aqui uma desobediência epistêmica, por parte do pensamento descolonial ou fronteiriço, com relação à retórica da modernidade e à lógica da colonialidade, resultando tal discussão no que, na sequência, passo a denominar

³ “O ‘outro’, entretanto, não existe ontologicamente. É uma invenção discursiva. Quem inventou o ‘outro’ senão o ‘mesmo’ no processo de construir-se a si mesmo? Tal invenção é o resultado de um enunciado. Um enunciado que não nomeia uma entidade existente, mas que a inventa”. (MIGNOLO, 2017, p. 18)

de gramática da fronteira. Enquanto a epistemologia moderna, de acordo com o pensamento descolonial, *conseguiu subalternizar outras formas de conhecimento e que se construiu como tal presumindo uma perspectiva universal de observação e um lócus privilegiado de enunciação* (MIGNOLO, 2003, p. 175), a epistemologia fronteira ou descolonial, ou melhor, o pensamento fronteiro tornou-se a condição necessária para pensar descolonialmente pelos *anthropos*, já que como condição destes seus/nossos corpos estão ancorados na fronteira. De acordo com Mignolo:

O pensamento fronteiro é [...] o nosso pensamento, do *anthropos*, de quem não aspira se converter em *humanitas*, porque foi a enunciação da *humanitas* o que o tornou *anthropos*. Desprendemo-nos da *humanitas*, tornamo-nos epistemologicamente desobedientes, e pensamos e fazemos descolonialmente, habitando e pensando nas fronteiras e as histórias locais, confrontando-nos aos projetos globais (MIGNOLO, 2017, p. 21).

Nessa direção, não haveria canto paródico paralelo, visando um Universal mesmo que diferencial, posto que haveria uma epistemologia outra, da ordem da *exterioridade* (o *afuera* da modernidade criado pela mesma modernidade) do pensamento moderno ocidental. Volto mais uma vez ao texto de Haroldo, para observar que, nessa visada descolonial, não haveria esta *conversão*⁴ na qual “os europeus têm de aprender a conviver com os nossos bárbaros que há muito, num contexto alternativo, os estão devorando e fazendo deles carne de sua carne e osso de seu osso”, [...]. (CAMPOS, 1992, p. 250). Tais “bárbaros alexandrinos”, que agora seriam bárbaros fronteiros, têm medo de carne de vaca louca e estragada (lembro aqui em oposição das “carnicerias fronterizas” de Diegues) e com sua mandíbula devoradora estariam “devorando”, de forma *natural* e nada moderna, as teorias, as filosofias e as histórias locais dos povos ameríndios como os Inca, Maia e Asteca e, ao invés de reforçarem uma “redevoração planetária”, estariam propondo um pensamento descolonial ancorado em uma epistemologia fronteira e em uma Gramática da descolonialidade que primam pela “diversidade e desprendimento” do pensamento.

A grande diferença, *grosso modo*, entre a epistemologia moderna e a epistemologia fronteira dá-se pelo fato de que enquanto a primeira está presidida

⁴ “São mecanismos que esmagam a matéria da tradição como dentes de um engenho tropical, convertendo talos e tegumentos em bagaço e caldo sumoso.” (CAMPOS, 1992, p. 257)

pela teopolítica e pela egopolítica, a epistemologia fronteira prima pela presença da geopolítica e da corpo-política. E é por isso que no Manifesto moderno, por exemplo, o corpo do bárbaro não existe, é uma ilusão, reforçando uma invisibilidade corporal do outro (bárbaro) e, por extensão, ausência absoluta de sua biografia. Nos Manifestos há apenas uma ilusão corpo-gráfica, isto é, um corpo sem corpo, um corpo sem alma, sem história, sendo reforçado por uma exclusão, uma inversão, uma racialização e uma patriarcalização impostas por uma epistemologia moderna que criou a *exterioridade*.

É basicamente isso, talvez, que leva o crítico descolonial Walter D. Mignolo a propor, em seu livro *Habitar la frontera* (2015), uma mudança geo-epistêmica e a emergência do pensamento descolonial como um *Manifesto*, a partir desta tese: *o pensamento descolonial emergiu no próprio fundamento da modernidade/colonialidade como sua contrapartida. E isso ocorreu nas Américas, no pensamento indígena e no pensamento afrocaribenho* (MIGNOLO, 2015, p. 257). Tal pensamento vem ancorado em uma gramática da descolonialidade, como se esta contornasse a política do Manifesto de ordem descolonial ou fronteira. E a tese desse Manifesto que arrola a partir da discussão conceitual embasada na geopolítica e corpo-política do conhecimento introduz *uma fratura na hegemonia da teopolítica e da egopolítica* do pensamento moderno ocidental. Como atesta toda a *teorização* do pensamento descolonial.

Num desdobramento a *posteriori* deste texto proponho me deter na discussão que contempla a questão da geo e da corpo-política, visando contornar uma Gramática Expositiva da Fronteira, uma gramática da exterioridade, como uma forma de pensar outra a partir do que se entende por epistemologia fronteira.

REFERÊNCIAS

- BELLUZZO, Ana Maria de Moraes (org.). *Modernidade: Vanguardas artísticas na América Latina*. São Paulo: memorial: UNESP, 1990.
- BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antonio. Paisagens biográficas descoloniais In: *RAÍDO*, Dourados, MS, v.7, n.14, p 251 - 267 jul./dez. 2013.
- CAMPOS. Haroldo de. *Metalinguagem & Outras metas*. São Paulo: Editora perspectiva, 1992.

- CASTRO-GOMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (Org.) *Teorias sin disciplina*, 1998.
- DIEGUES, Douglas. *Uma flor na solapa da miséria*. YIYI JAMBO EDITORA, 2007.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais*. Trad. de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter. *El vuelco de la razón*. Buenos Aires: Del signo, 2011.
- MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires; Ediciones del Signo, 2010.
- MIGNOLO, Walter. *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014). Barcelona: CIDOB y UACJ, 2015.
- NOLASCO, Edgar César. Manifesto da música fronteriza. In: NOLASCO, Edgar César & GUERRA, Vânia Maria Lescano (org.) *O sol se põe na fronteira*. São Carlos; Pedro & João Ediores, 2013.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Flores da escrivantina*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
- SANTIAGO, Silviano. Artelatina (Manifesto), p. 57-61. In: MARQUES, Reinaldo & VILELA, Lúcia helena (org.). *Valores: Arte, Mercado, Política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

Artigo recebido em 26 de julho de 2019.

Artigo Aprovado em: 08 de outubro de 2019.