

CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS

Pós-colonialidade

Reitora
Célia Maria da Silva Oliveira

Vice-Reitor
João Ricardo Filgueiras Tognini

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

Câmara Editorial

Edgar César Nolasco – UFMS – Presidente

Alberto Moreiras – **Texas A&M University**
André Luis Gomes – **UnB**
Biogio D’Angelo – **Itália**
Claire Varin – **Universidade de Montreal, CA**
Claire Williams – **University of Oxford, UK**
Denilson Lopes Silva – **UFRJ**
Dipesh Chakrabarty – **University of Chicago**
Edgar César Nolasco - UFMS
Eneida Leal Cunha – **UFBA/PUC - Rio**

Eneida Maria de Souza – **UFMG**
Fernanda Coutinho - **UFC**
Florencia Garramuño - **UBA**
Gayatri Chakravorty Spivak – **Columbia University**
Ivete Walty – **UFMG**
Ilena Rodriguez – **Ohio State University**
John Beverley – **University of Pittsburgh**
Luiz Carlos Santos Simon – **UEL**
Maria Antonieta Pereira – **UFMG**

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

Edgar César Nolasco
Editor e Presidente da Comissão Organizadora

Marcos Antônio Bessa-Oliveira e José Francisco Ferrari
Editores Assistentes

Comissão Organizadora
Edgar César Nolasco, Marcos Antônio Bessa-Oliveira, Marta Francisco Oliveira, Arnaldo Pinheiro Mont’Alvão Júnior, Daniel Rossi, Quelciane Ferreira Marucci, Giselda Paula Tedesco, José Francisco Ferrari, Leilane Hardoim Simões, Luiza de Oliveira, Marcia Maria de Brito, William Rolão Borges da Silva, Francine Rojas, Carla Leticia Stuermer, Eduavison Pacheco Cardoso, NOVOS NOMES.

Revisão
Edgar César Nolasco, Marcos Antônio Bessa-Oliveira

Planejamento Gráfico, Diagramação e capa
Marcos Antônio Bessa-Oliveira

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

Produção Gráfica e Design
Lennon Godoi e Marcelo Brown

A reprodução parcial ou total desta obra, por qualquer meio, somente será permitida com a autorização por escrito do autor. (Lei 9.610, de 19.2.1998).

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SNEL – Sindicato Nacional de editores de livros

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

Cadernos de estudos culturais. – v. 1, n. 8 (2012) - Campo Grande,
MS. Ed. UFMS, 2011-
v. ;XXcm.

Semestral
ISSN 1984-7785

1 Literatura. – Periódicos. 2. Literatura Comparada – Periódicos.
|. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

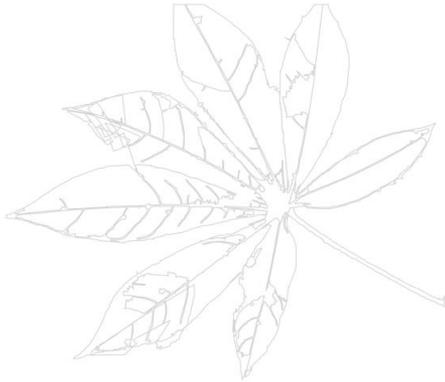


CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS

Pós-colonialidade

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.

Apoio: PREAE/UFMS



EDITORIAL

Dando continuidade às temáticas que vêm abordando — 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 Eixos periféricos (dezembro de 2012)— os CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS trazem agora uma discussão em torno de **Pós-colonialidade**. Fazendo jus ao “Qualis B1”, este volume reúne ensaios de pesquisadores que se dispuseram a pensar sobre uma temática que se encontra na agenda da crítica contemporânea, por sua importância para a compreensão do mundo global em que vivemos. Não há dúvida de que, mais uma vez, os CADERNOS surpreendem por saírem na frente e conseguirem arrolar uma gama

de intelectuais especialistas no assunto e cujos textos vêm suprir uma lacuna existente em torno de um conceito ainda em aberto, no âmbito da América Latina, como o de **Pos-colonialidade/Pós-ocidentalismo**. Cabe-me a feliz tarefa de agradecer a todos os autores que aceitaram participar deste volume, enriquecendo-o com seus belos ensaios. Agradeço, também, aos editores-assistentes Marcos Antônio Bessa-Oliveira e José Francisco Ferrari, que não medem esforços para que os Cadernos venham a público, bem como a todos da Comissão organizadora e membros do NECC. Gratidão traduz o que todos os neccenses sentimos pelos ilustres pesquisadores deste volume, sem os quais a temática proposta não seria possível para a realização deste número dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** que entra para a história da crítica brasileira quando o assunto for **Eixos periféricos** no Brasil.

Edgar César Nolasco

SUMÁRIO

RAZÃO PÓS-SUBALTERNA da crítica latina	
Edgar César Nolasco.....	9 - 28
RIGHTING Wrongs	
Gayatri Chakravorty Spivak.....	29 - 92
SOBRE RELATOS, MEMORIAS, OLVIDOS Y OREJAS. Permanencias y cambios en la cultura latinoamericana	
Hugo Achugar.....	93 - 102
ALÉM DA PÓS-COLONIALIDADE: a sociologia periférica e a crítica ao eurocentrismo	
João Marcelo Ehlert Maia	103 - 116
A PEDAGOGIA PÓS-COLONIALISTA de Paulo Freire	
José Willington Germano & José Gllauco Smith Avelino de Lima	117 - 148
MARCAS da disseminação	
Júlia Almeida	149 - 162
O ESCRAVO NEGRO entre cenas de palco	
Maria do Rosário Pimentel	163 - 182

DESAFIOS A MOÇAMBIQUE: nação e narrativas pós-coloniais	
Maria Paula Meneses.....	183 - 202
GRAMSCI e a Voz dos Subalternos	
Rita Ciotta Neves.....	203 - 212
A CASCA E A FRUTA DO PÓS-COLONIALISMO PORTUGUÊS: algumas armadilhas do Lusotropicalismo	
Roberto Vecchi	213 - 222
SENSIBILIDAD POSCOLONIAL, América Latina y entorno neoliberal	
Román de la Campa	223 - 236
DESOBEDIENCIA EPISTÉMICA y opción decolonial	
Zulma Palermo	237 - 254
NO ULULAR DAS PERSONAS, OBJETOS, MUNDO E IMAGENS – NÓS QUE AQUI ESTAMOS POR VÓS ESPERAMOS: Resenha do livro <i>No coração do mundo: paisagens transculturais</i>	8
Carla Letícia Stuermer & Laura Cristhina Revoredo Costa	255 - 270
SOBRE A PRÓXIMA EDIÇÃO	
Editor, Editores Assistentes & Comissão Organizadora.....	271
NORMAS EDITORIAIS	
<i>Papers</i> , Artigos, Ensaio e Resenhas	273



A RAZÃO PÓS-SUBALTERNA da crítica latina

Edgar Cézar Nolasco¹

A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de *unidade* e de *pureza*: estes dois conceitos perdem o contorno exato de seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural, à medida que o trabalho de contaminação dos latino-americanos se afirma, se mostra mais e mais eficaz. (...) A América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental graças ao movimento de desvio da norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo. (...) Sua geografia deve ser uma geografia de assimilação e de agressividade, de aprendizagem e de reação, de falsa obediência. Silviano Santiago. *Uma literatura nos trópicos*, p.16.

A razão política de uma crítica subalterna como a da América Latina resume-se, *grosso modo*, na descolonização intelectual, na descolonização dos saberes, da pesquisa, das teorias, das produções culturais e da própria crítica. Agora, pensando em termos de Brasil, já passou da hora de a crítica subalterna brasileira entender que as teorias críticas vindas de fora, como as dos Estados Unidos e as da Europa, se, por um lado, ajudam-nos a compreender nossos problemas internos, por outro, elas não são uma “revelação” nem muito menos uma tábua de salvação (de apoio incondicional) para o crítico periférico brasileiro. Aqui, considerando a vasta extensão territorial de meu país, com todas as suas diferenças e diversidades, e sem desconsiderar as injustiças sociais e descasos por parte do estado-nação, mais a condição exigida pela própria perspectiva subalterna na qual ancoo minha discussão, volto-me para o lócus geográfico no

¹ Edgar Cézar Nolasco é professor da UFMS, coordenador do NECC e realiza estágio de Pós-Doutorado no PACC/UFRJ.

qual me encontro como pesquisador: a fronteira-Sul do estado de Mato Grosso do Sul, com os países limítrofes Bolívia e Paraguai. Pontuado o lugar de onde erijo minha reflexão, destaco os conceitos que considero basilares para uma discussão acerca do que se entende por crítica de fronteira, periférica, subalterna ou latina. Trata-se dos conceitos de “razão subalterna” e de “opção descolonial”, ambos de Walter Mignolo. O primeiro nos permite articular uma *prática crítica* que desbarate a razão imperial moderna e, por conseguinte, ateste a importância de a crítica latina estar assentada na “razão pós-colonial” (MIGNOLO) como forma de compreender melhor o lócus geohistórico América Latina de-dentro dele mesmo. Não por acaso, em sua vasta e acurada discussão, Mignolo afirma que “o pós-ocidentalismo dá uma melhor ideia do discurso crítico da América Latina sobre o colonialismo”². Essa *prática crítica* subalterna nos permite propor *formas subalternas de pensar* o lócus imbricado na discussão e, por conseguinte, ir desfazendo e ultrapassando a subalternidade interna inerente. Daí, em parte, a explicação para a rubrica “razão pós-subalterna” que se encontra no título deste ensaio.

O conceito de “Opção descolonial”, por sua vez, corrobora o de “razão subalterna” na medida em que pode ser tomado como uma *desobediência epistêmica* (Mignolo) frente ao projeto moderno e seus conceitos eurocentrados, permitindo à crítica descolonial, não “deslegitimar as ideias críticas europeias ou as ideias pós-coloniais fundamentadas em Lacan, Foucault e Derrida”³, pensar descolonialmente e agir politicamente de forma a não permanecer dentro da razão moderna com sua política imperial de identidades. A *prática crítica* encontrada na razão subalterna reforça a distinção entre teoria e prática do *fazer descolonial* crítico articulado pelo pensamento descolonial. Na verdade, é essa *prática crítica* de um *fazer descolonial*, encontrada também na razão subalterna, que vai permitir à crítica latina fundar uma epistemologia desvinculada da epistemologia moderna presa aos conceitos ocidentais e à prática de acumulação de conhecimento.

Walter Mignolo já assinalou que a transformação fundamental que ocorreu no espaço intelectual deu-se graças à configuração do pensamento crítico subalterno, quer seja devido à prática opositiva na esfera pública, quer seja pela

² MIGNOLO. *Histórias locais\ Projetos globais*, p. 138.

³ MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 288.

mudança teórica e epistemológica na academia.⁴ Tais mudanças teóricas e epistemológicas no âmbito da academia, especificamente quando em academias periféricas como as brasileiras, parecem ser mais lentas e duradouras do que se pode pensar. No caso específico do Brasil, que tem uma tendência crítica consolidada “para receber e avaliar teorias ‘estrangeiras’”⁵, conforme constatou Mignolo, se, por um lado, tal crítica parece estar aberta a receber, avaliar e traduzir as novas práticas (teóricas, críticas e estéticas) que vão surgindo de fora para dentro sem nenhum apego à tradição interna; por outro, existe um ranço subalternista, cultural e histórico, que obriga (instiga) essa mesma crítica a defender a tradição moderna aqui hospedada.⁶

Voltando-me para o lócus cultural fronteiro e periférico no qual me situo e, por conseguinte, erijo minha reflexão crítica, quero pensar que a razão subalterna, “como um conjunto diverso de práticas teóricas emergindo *dos* e respondendo *aos* legados coloniais na interseção da história euro-americana moderna”⁷, permite-nos articular uma reflexão para além de qualquer perspectiva disciplinar e moderna, para além de qualquer estética imperializante, para além de qualquer teoria que se arvore dona de um lócus de enunciação próprio e para além daquela perspectiva epistemológica racional, ocidental e moderna que teleguiou toda a discussão acerca do valor estético e do conhecimento no Ocidente e fora dele. Pensando da margem ou zona fora dos centros, do país e do mundo, mais especificamente da Universidade periférica, entendo que a prática reflexiva subalterna exerce o poder de barrar o “colonialismo interno” que se agregou e se cristalizou na instituição e na produção do saber por meio de uma reflexão acrítica que levou a exaustão a prática da repetição de teorias vindas de fora, como se essa fosse a única forma de salvação para todos os envolvidos, inclusive das produções humanas que eram postas *sub judice*. No campo da crítica, a razão pós-subalterna vem barrar o colonialismo interno crítico que se cristalizou nas discussões e propor o ultrapassamento de qualquer pensamento dicotômico. Dicotômico, aqui, é sinônimo de moderno. É nessa direção que entendo quando o autor de *Histórias*

⁴ Cf. MIGNOLO. *Histórias locais / Projetos globais*, p. 139.

⁵ MIGNOLO. *Histórias locais / Projetos globais*, p. 16.

⁶ Ver nosso texto Crítica subalternista ao sul.

⁷ MIGNOLO. *Histórias locais / Projetos locais*, p. 139.

locais/ Projetos globais mostra a interferência direta da razão subalterna na distribuição geopolítica do conhecimento (aqui estamos pensando na crítica) que pode ser *explicada pelas heranças coloniais e as histórias críticas locais*. É por estar embasada nas heranças coloniais e nas histórias (críticas) locais que a prática teórico-crítica da razão subalterna (ela mesma se apresenta como uma prática teórica) propõe uma descolonização/dessubalternização crítica do colonialismo crítico interno que teima em imperar nas periferias. De acordo com Mignolo

A razão subalterna é aquilo que surge como resposta à necessidade de repensar e reconceitualizar as histórias narradas e a conceitualização apresentada para dividir o mundo entre regiões e povos cristãos e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré-modernos e desenvolvidos e subdesenvolvidos, todos eles projetos globais mapeando a diferença colonial.⁸

Os discursos críticos subalternos que se encontram na fronteira do saber e do discurso hegemônicos devem reconceitualizar os conceitos migrados para as margens por meio, quase sempre, de uma crítica erigida nos grandes centros do país e do mundo e levada para as margens ainda com a *missão* de esclarecer os lugares fronteiriços e seus respectivos indivíduos. Reconceitualizar, aqui, pela razão da crítica subalterna implica essa crítica pôr em articulação uma epistemologia outra que a seu modo vai tomando conhecimento e minando por dentro a conceitualização cristalizada encontrada pelo caminho, isto é, a epistemologia moderna. Na esteira da discussão proposta por Mignolo, a prática de uma crítica de razão subalterna não deve se prender a uma discussão acerca das “teorias pós-coloniais” (como tão comumente acontece nas discussões acadêmicas em que, *grosso modo*, ensinar é repetir teorias), mas, antes, no próprio *fazer* da “teorização pós-colonial”: “um processo de pensamento que os que vivem sob a dominação colonial precisam empreender para negociar suas vidas e sua condição subalterna.”⁹ A crítica periférica como a nossa, situada nessa zona *fronteriza* sem lei, ao por em prática seu *fazer* de uma teorização pós-colonial, busca romper, ou barrar a dominação imposta por meio do colonialismo interno da crítica dos grandes eixos do país ou até mesmo da vinda de fora. Tal gesto crítico proposto pela crítica subalterna busca a *libertação em todas as esferas da vida*, tanto do *bios* quanto das memórias dos sujeitos e produções humanas envolvidos na

12

⁸ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 143.

⁹ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 146.

condição de subalternidade. Quando a crítica subalterna barra o colonialismo interno imposto pela crítica dos centros ou de fora, ela escava uma fenda no discurso crítico periférico de modo que as heranças coloniais da zona de fronteira (Sul) venham à luz e não sejam mais ignoradas. Vejamos um exemplo ilustrativo da discussão crítica: na fronteira-sul aqui em relevo, mas até mesmo fora desse lócus (em se tratando de Brasil), os indígenas não se encontram na mesma condição subalterna que os paraguaios, os bolivianos, os brasiguaios, os árabes e os japoneses. Não que cada raça não se encontre em condição subalternizada no contexto cultural local, mas a posição do indígena sequer é aferida pelo estado. Essas relações diferenciais entre povos, línguas e culturas só podem ser resolvidas da perspectiva de uma teorização pós-colonial, quando o próprio crítico, mais os sujeitos e os objetos, encontram-se envoltos à ação do *fazer* da razão subalterna. Não por acaso, Mignolo vai pontuar como essencial para a formação da razão subalterna e da teorização pós-ocidental “a inscrição da experiência colonial/subalterna do crítico em suas práticas teóricas”.¹⁰ A experiência, ou a posição, na qual se encontra o crítico subalterno, ao mesmo tempo em que desenha o contorno de seu *bios*, também permite a inscrição da teorização pós-ocidental como uma “teorização bárbara” (selvagem, periférica, *fronteriza*):

Uma prática teórica daqueles que se opõem ao conceito racional e asséptico de teoria e conhecimento, teorizando, precisamente, a partir da situação na qual foram colocados, sejam eles judeus, muçulmanos, ameríndios, africanos ou outros povos do “Terceiro Mundo” como os hispânicos nos Estados Unidos de hoje.”¹¹

Também o artista subalterno não foge à regra: produz a partir da condição na qual se encontra, quer tenha consciência disso ou não. A *consciência subalterna* fala por sua obra. Tomemos como exemplo ilustrativo da discussão os *Bugres* esculpidos por Conceição dos Bugres, em um cenário artístico esteticamente moderno, branco e preconceituoso, onde o indígena nunca teve vez à voz e veto, o que só autentica o discurso autoritário (imperializante) do mando e do desmando dos latifundiários e do poder do estado. Os *Bugres*, por si só, têm o poder de exumar a história toda de um povo subalterno dentro da história ocidental da humanidade. Logo, neste caso em particular, compete à teorização pós-subalterna reinsserir a “produção bugresca” na história local (e mundial) e, por conseguinte,

¹⁰ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 156.

¹¹ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos locais*, p. 157.

desreprimir (Mignolo), tirar a tarja imposta pela estética da razão moderna, com seu desejo arcaico de civilizar o outro, de pensar teoricamente pelo bárbaro. A teorização pós-subalterna, por pensar da fronteira e sob a perspectiva da subalternidade (Mignolo), radicaliza com o conceito moderno de teoria e suas formas abstratas e universalizantes. A estética moderna é a abstração por excelência. De nada adiantaria eu pensar esteticamente os *Bugres* esculpidos pela indígena e artista popular Conceição dos Bugres se eu não visse ali a constituição de um novo sujeito epistemológico cuja insígnia *fronteiras subalternas* se desenha nos vincos de seu corpo totêmico. Essa minha prática auto-reflexiva e crítica na academia deve priorizar as sensibilidades biográficas e a experiência de ambos (sujeitos e produção cultural), mesmo quando a herança colonial seja um fato histórico e não pessoal (não sou indígena), posto que somente quando me predisponho pensar criticamente a partir da experiência (consciência para a artista Conceição dos Bugres) do subalterno é que me encontro na condição de compreender a *sua condição* (situação) indígena como uma forma de subalternidade. Por priorizar, diferentemente da razão moderna, as sensibilidades biográficas e a localização, a teorização pós-ocidental/colonial, ou melhor, a razão subalterna “revela uma mudança de terreno em relação à própria fundação da razão moderna como prática cognitiva, política e teórica.”¹² Advinda da prática da razão pós-subalterna, a epistemologia *fronteriza* subverte a razão moderna com seus conceitos binários, excludentes, totalizantes e sumariamente estetizantes.

14

¹² MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 161.



O conceito “opção descolonial” corrobora tudo o que se disse até aqui sobre a razão pós-subalterna porque, enquanto ação epistêmica, permite (significa) *aprender a desaprender* os conceitos fundamentados na razão ocidental e na ideia de acumulação de conhecimento (MIGNOLO). O pensamento descolonial emergiu da exterioridade, das fronteiras, das margens e das periferias dos centros hegemônicos universais e ocidentais. Detendo-me especificamente no lócus geoistórico sul-latino de onde proponho minha reflexão crítica, resta-me perguntar onde *sobrevive* o pensamento descolonial nessa zona *fronteriza* atravessada pelo discurso estatal, pela briga por terra e pela guerra silenciosa imposta pelas línguas portunhol, guarani, espanhol e português? Mais uma vez, podemos dizer que os *Bugres* de Conceição dos Bugres amalgamam as memórias descoloniais de um povo que ainda reivindica seu direito na sociedade. Compete à crítica que opta pela opção descolonial exumar essas memórias e histórias esquecidas e reinseri-las no debate contemporâneo, respeitando seus lugares e corpos nos quais elas vivem, bem como também não querer tirá-las de sua condição de exterioridade e querer analisá-las à luz da razão universal (interioridade do pensamento ocidental).

Em “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política”, Walter Mignolo, ao tratar da questão da “identidade em política”, ao invés de “política de identidade”, confirma que “a opção descolonial revela a identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais

ao mesmo tempo que constrói identidades racializadas que foram erigidas pela hegemonia das categorias de pensamento, histórias e experiências do ocidente.”¹³ Exumar memórias, reinventar histórias locais e revelar identidades escondidas embasam a prática da crítica de razão subalterna e a episteme de opção descolonial. Mas o que significa e implica pensar uma crítica de ordem (opção) descolonial? De acordo com Mignolo, “significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade”¹⁴, e “implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais.”¹⁵ Ou seja, uma crítica subalterna articula-se de uma perspectiva geopolítica da margem, fronteira, periférica, exterior, levando em conta uma epistemologia específica desse lócus geoistóricocultural. A desobediência epistêmica posta em prática tanto pela razão pós-subalterna quanto pela opção descolonial dá-se não porque elas ignoram os conceitos modernos e as categorias que estão na base do pensamento ocidental, mas porque elas se predispuseram a *des-aprender* a lição canônica (tradição moderna) e aprender como se fosse pela primeira vez. Não por acaso, em “Para des-inventar América Latina”, Mignolo vai responder que *pensar descolonialmente nos leva a argumentar a favor da opção descolonial que afirma seu direito de existência para coexistir com as opções já existentes.*¹⁶ Quer seja de forma conflitiva, quer seja de forma solidária, o diálogo proposto entre a opção descolonial e a colonial deve priorizar a exumação das *histórias locais do mundo* que foram interrompidas pela *história local da Europa*. O projeto universal/colonial homogeneizou as diferenças culturais locais, interiorizando as exterioridades. Mais uma vez, a história velada que entrevemos no sinal da boca cerrada e dos olhos vazados dos *Bugres* de Conceição sinaliza o *processo de desmontagem* e, por conseguinte, de des-aprendizagem da crítica de razão pós-subalterna, sobretudo porque a

16

¹³ MIGNOLO. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política, p. 297.

¹⁴ MIGNOLO. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política, p. 304.

¹⁵ MIGNOLO. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política, p. 305.

¹⁶ MIGNOLO. Para des-inventar América Latina, p. 198.

escolha/opção dos *Bugres* (da produção cultural e dos sujeitos envolvidos) já vem inscrita em seus corpos como condição de subalternidade. Já ao final (Posfácio) de *La idea de América Latina*, depois de discutir sobre os conceitos de “ferida aberta” e “opção descolonial” como operadores fundacionais para a conceituação de América Latina, Mignolo pontua o lugar de onde se pensar criticamente a *opção de negação colonial*:

A opção descolonial é pensada não mais a partir da Grécia, e sim a partir do momento em que as histórias locais do mundo foram interrompidas pela história local da Europa, que apresenta a si mesma como projeto universal. A criação da ideia de América ‘Latina’ foi parte deste processo expansivo universal (por exemplo, uma América Latina e não uma América Cristã e Hispânica, como foi o ideal de colonização castelhana). Hoje, esta ideia está em processo de ‘desmontagem’ precisamente porque aqueles que foram negados – e àqueles que, no melhor dos casos, foi dada a *opção* de se integrar à colonialidade – hoje dizem: ‘Não, obrigado, mas não; minha opção é descolonial.’¹⁷

Se até aqui me detive basicamente nos conceitos de “razão subalterna” e de “opção descolonial”, visando pontuá-los como base teórica acerca de uma discussão voltada para o que se denomina de crítica subalterna (latina), de agora em diante volto-me especificamente para uma problematização, também de ordem crítica e cultural, envolta ao meu lócus da fronteira-Sul no qual me situo: o estado de Mato Grosso do Sul e seus países limítrofes Paraguai e Bolívia. Assim, considerando, então, a específica condição fundacional de fronteira que se encontra na *origem* da cultura local em relevo, darei especial atenção aos conceitos de “hospitalidade” e de “transculturização”, por entender que ambos fazem parte do processo, culturalmente falando, de construção da epistemologia *fronteriza* que especifica e diferencia o lócus em questão.

17

¹⁷ MIGNOLO. *La idea de América Latina*, p. 216-217. (“La opción decolonial piensa no ya a partir de Grecia, sino a partir del momento em que las historias locales del mundo fueron interrumpidas por la historia local de Europa, que se presenta a si misma como proyecto universal. La creación de la Idea de América ‘Latina’ fue parte de esse proceso expansivo universal (por ejemplo, una América Latina em vez de Cristiana e Hispánica, como fue el ideal de la colonización castellana). Hoy esa idea está em proceso de ‘desmontaje’ precisamente porque quienes fueron negados _ y a quienes, em el mejor de los casos, se les dio la *opción* de integrarse em la colonialidad – hoy dicen: ‘No, gracias, pero no; mi opción es decolonial’”) (MIGNOLO. 2005, p. 261-217)

HOSPITALEIRA, HOSPITALIDADE, hostilidade

Todo aquele que chega não é recebido como hospede caso não se beneficie do direito à hospitalidade ou do direito de asilo etc. Sem esse direito, ele só pode se introduzir ‘em minha casa’, ‘na casa’ do hospedeiro (host), como parasita, hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou detenção. (DERRIDA. *Da hospitalidade*)

Na tríplice fronteira-Sul do Oeste brasileiro, não são apenas as teorias itinerantes (BHABHA, MIGNOLO) vindas dos grandes centros do país e do mundo (Norte) que se hospedam em casa *alheia*, permanecendo no lugar por meio de um gesto repetitivo e monotópico que soa como a uma eternidade (por vir). As *vidas na fronteira* (MIGNOLO) dos andariegos, dos brasiguaios, dos bolivianos, dos paraguaios, dos foragidos, clandestinos e contrabandistas, dos sul-mato-grossenses, enfim, do homem-fronteira, das línguas (como, por exemplo, portuñol e guarani, além das línguas indígenas), da própria condição de cultura local de fronteira encontram-se em estado/trânsito de hospedagem permanente. Tais sujeitos, produções culturais (antes meros objetos passíveis de análise) e línguas, quando chegam e batem à porta da estalagem (ou Galpão) em busca de hospedagem (exceto as teorias itinerantes que quase sempre não são transculturadas)¹⁸, trazendo na bagagem a diferença colonial, deparam-se com os legados coloniais incrustados nas paredes da Academia, nas memórias dos intelectuais do lugar e na prática repetitiva disciplinar que barra toda espécie de diferença colonial. Quando isso ocorre, a crítica hospedeira, assentada nos legados coloniais, na exaltação ao moderno (universal) e na mera repetição conceitual, acolhe o que veio de fora, geralmente aquele que atravessou a fronteira, apenas como uma *nova forma de colonização para* autenticar e iluminar a sua própria inteligência, a *inteligência dos anfitriões*(MIGNOLO). Às vezes também o gesto de hospedagem da crítica anfitriã proporciona um sentido contrário: permite que a crítica, os sujeitos e as produções, todos, enfim, vindos do outro lado da fronteira-

18

¹⁸ (“Hoje em dia, uma reflexão sobre a hospitalidade pressupõe, entre outras coisas, a possibilidade de uma delimitação rigorosa das soleiras ou fronteiras: entre o familiar e o não-familiar, entre o estrangeiro e o não-estrangeiro, entre o cidadão e o não-cidadão.” DERRIDA. *Da hospitalidade*, p. 43.)

Sul, *revelem uma realidade outra que não poderia ter sido percebida sem o seu deslocamento* de origem e aceitação para hospedar em lugar *alheio*. Se, no primeiro caso, temos o reforço de uma epistemologia moderna, no segundo, diferentemente, vamos ter a postulação de uma epistemologia *fronteriza*. Nesse sentido, não é por acaso que Mignolo vai afirmar que “é a partir da diferença colonial que as epistemologias estão emergindo.”¹⁹ Em ambos os casos de hospedagem, ocorre um processo de transculturação, mas com uma diferença essencial: enquanto no primeiro, as teorias vindas de fora sofrem transculturação e tornam-se meros objetos (da ordem da repetição), no segundo, as teorias, talvez antes de um verdadeiro processo de hospedagem, sofrem trans\culturação, abrindo-se para a reinscrição de uma epistemologia outra. Nos dois casos, é a fronteira epistemológica que permite a presença da diferença colonial e, por conseguinte, uma viagem (discussão) crítica mais saudável e duradoura. Enquanto as “teorias itinerantes viajavam do norte para o sul” (MIGNOLO), as teorias subalternas podem viajar em todas as direções, atravessar todas as fronteiras, assim como fazem os pássaros do poeta palestino Mahmoud Darwish: “para onde devem voar os pássaros depois do último céu.”²⁰ Pensando especificamente no lócus fronteiro-Sul aqui em questão, podemos dizer que se há uma prática reincidente à repetição, ao invés de alçar voo crítico que atinja o outro lado da fronteira, lugar onde o sol se põe e o último céu se desenha, é porque a crítica local parece estar condenada a reclinar seu olhar para o Norte, como forma de reverenciar os legados teórico-críticos que hoje podem soar como estéreis para se pensar zonas *fronterizas* como a que encontramos na tríplice fronteira sem lei do Sul da região Centro-Oeste brasileira.

Mas é exatamente por se caracterizar como um lócus geostórico marcado pela transfronteiridade, aberto a todas as direções e limites, que vamos encontrar nele uma saída, ou perspectiva epistemológica, que propõe a encenação de uma epistemologia outra que a seu modo barre qualquer traço, ou ranço subalternista com relação à crítica e à cultura periféricas do Sul. Dessa vez, ilustra nossa discussão uma passagem poética (mais uma “paisagem periférica”) de Manoel de Barros, na qual ele descreve a *sobrevivência* de uma arraia durante a estiagem no pantanal:

¹⁹ MIGNOLO. *Histórias locais\ Projetos locais*, p. 241.

²⁰ *Apud* BHABHA. *O local da cultura*, p. 198.

Quando as águas encurtam nos brejos, a arraia escolhe uma terra propícia, pousa sobre ela como um disco, abre com as suas asas uma cama, faz chão úbere por baixo _ e se enterra. (...) Com pouco, por baixo de suas abas, lateja um agroval de vermes, cascudos, girinos e tantas espécies de insetos e parasitas, que procuram o sítio como um ventre. Ali, por debaixo da arraia, se instaura uma química de brejo. Um útero vegetal, insetal, natural. A troca de linfas, de reima, de rúmen que ali se instaura é como um grande tumor que lateja. Faz-se debaixo da arraia a miniatura de um brejo. A vida que germinava no brejo transfere-se para o grande ventre preparado pela matrona arraia. Penso na troca de favores que se estabelece; no mutualismo; no amparo que as espécies se dão. Nas descargas de ajudas; no equilíbrio que ali se completa entre rascunhos de vida dos seres minúsculos. (...) E ao cabo de três meses de trocas e infusões _ a chuva começa a descer. E a arraia vai levantar-se. Seu corpo deu sangue e bebeu. (...) De novo ela caminha para os brejos refertos. Girinos pretos de rabinhos e olhos de feto fugiram do grande útero, e agora já fervem nas águas das chuvas. (...) É a pura inauguração de um outro universo. Que vai corromper, irromper, irrigar e recompor a natureza.²¹

A condição de *sobrevivência* da arraia ilustra, metaforicamente, a cultura local da fronteira-Sul na medida em que ela, ao mesmo tempo, exerce o papel de anfitriã e de hospede: se, por baixo de seu corpo distendido e paralisado funda-se um mundo em miniatura que se abre para a hospedagem/transferência de corpos estranhos e migrantes vindos fora, também a hospedeira vai se alimentar da troca de favores que o gesto transferencial estabelece. Num gesto de mutualismo biológico e cultural, num mutualismo da ordem do *bios* (sobrevivência), a anfitriã hospeda, ampara o estrangeiro e, nas mesmíssimas proporções, é hospedada e amparada por ele. O grande útero cultural, por permitir a troca de favores e de infusões, visando sua *própria* sobrevivência e a do estrangeiro, inaugura um mundo outro, o da *diversalidade* (MIGNOLO), onde a *convivialidade* e a hospitalidade são postas em prática, independente de beirarem a hostilidade. Não é por acaso que, em *Da hospitalidade*, Derrida vai falar em *hostipitalidade* (hospitalidade + hostilidade).²² A condição de fronteira na qual se situa o lócus geoistórico cultural aqui denominado de fronteira sem lei (Mato Grosso do Sul/Paraguai/Bolívia) condena o lugar a se abrir, ou estar eternamente aberto, desde seu *infans*, para uma *hospitalidade incondicional* (DERRIDA), ou seria *hostipitalidade incondicional*. Talvez para fazer jus ao território da fronteira marcado pela falta de lei, pela prática do contrabando, onde os entreveros

20

²¹ BARROS. *Livro de pré-coisas*, p. 21-23.

²² DERRIDA. *Da hospitalidade*, p. 41.

acontecem com muita frequência, lugar por onde os faragidos e forasteiros atravessam em plena luz do sol, ou na calada da noite, onde ocorre uma luta sangrenta pela terra, onde se encontra com muita facilidade cemitérios clandestinos, mas também onde trabalhadores vivem, apesar do descaso do estado, com certa dignidade, ali, nesse lugar propício à hospitalidade incondicional, logo avesso ao direito e à política, não há lugar para a hospitalidade condicional. De acordo com Derrida, a hospitalidade incondicional, *pura* ou de *visita*, “consiste em deixar advir o visitante, o que chega inesperadamente sem lhe pedir contas, sem lhe exigir o passaporte”.²³ Essa atmosfera de um visitante sem *convite* (hospitalidade condicional) e sem documento ilustra, metaforicamente, o corredor de passagens e de transeuntes que migram, *travessam* (ANZALDÚA) de um lado para o outro a *aparente* fronteira sem lei do Sul do Oeste brasileiro. (Aparente aqui porque a zona de fronteira faz e impõe sua própria lei a todos que por ela cruzam.). Não é por acaso que Derrida constata que a hospitalidade incondicional “vale para a passagem das fronteiras de um país”.²⁴ A fronteira sinaliza o lugar, ou espaço, por onde todos migram: os povos, as línguas, as produções culturais, as culturas enfim. Aliás, nesse particular, é visível o quanto as produções culturais dessa zona de transfronteiridade sempre estiveram voltadas para um diálogo cultural imposto pela própria condição de fronteira (Mato Grosso do Sul/Paraguai/Bolívia), diferentemente da crítica acadêmica e disciplinar que sempre esteve voltada para os grandes centros do país e do mundo. *Grosso modo*, a crítica local em questão não soube *escutar* o balbúcio fundacional imposto pelas produções culturais da fronteira, como se essa condição de transfronteiridade (epistemologia *fronteriza*) não marcasse, para o bem ou para o mal, seus *corpos*, permitindo a elas a especificidade inerente a cada lócus geostórico cultural.

Nessa zona de transfronteiridade infinita, onde reina a hospitalidade incondicional, aliás, segundo Derrida, sem essa hospitalidade *pura* “não existe conceito de hospitalidade”, ali onde o anfitrião supõe permanecer “senhor em minha casa e ali onde controlo minha casa, meu território, minha língua”²⁵, não há controle real a não ser o dos latifundiários que cercam suas terras com barricadas

²³ DERRIDA & ROUDINESCO. *De que amanhã...*, p. 77.

²⁴ DERRIDA & ROUDINESCO. *De que amanhã...*, p. 77.

²⁵ DERRIDA & ROUDINESCO. *De que amanhã...*, p. 77.

e fossos contra, por exemplo, os indígenas que foram expulsos de sua própria casa. O povo indígena endossa o coro dos descontentes, esquecidos e injustiçados indivíduos da fronteira-Sul, sobre os quais só se pode falar com base num discurso da *hostipitalidade* (DERRIDA), porque até no campo da *hospitalidade condicional*, regida pela lei e pela política (do estado), o direito desse sujeito-fronteira é vilipendiado. A zona de fronteira aqui em debate, talvez por sua condição mesma de *liminaridade*, encontra-se aberta para uma prática de hospitalidade que é, ao mesmo tempo, hospitaleira²⁶ e hostil. E, por conseguinte, por estar geohistoricamente aberta para todos os convidados (hospitalidade incondicional) e visitantes (hospitalidade condicional) desencadeia um processo de transculturação infinita.

PAISAGENS BORRACHERAS e sensibilidades biográficas

Lo mio es lo contrabando, lo lirikotráfico; como saber adonde si ubica la frontera si non sei onde empieza el dia y si acaba el sueño?; como conocer onde empieza el portugués y termina el castellano, si lo único que sei és que el portuñol és infinito, assim como la borrachera? Lo mio és la poesia y el infinito, esa broma que llamamos vida. Joca Reiners Terron. *Transportuñol borracho*²⁷

22

As incertezas das margens, dos pântanos, das florestas, dos limites, das paisagens, das línguas, dos transeuntes, dos contrabandistas, dos migrantes, enfim, das vidas na fronteira, assinalam a condição *trans-* de todos no presente e no

²⁶ Hospitaleira, no contexto, tem um sentido pejorativo. Em se tratando da cultura brasileira, é comum vermos letras de hinos e de músicas exaltarem a hospitaleira condição do brasileiro receber o outro. O termo dialoga com o de “cordialidade” de Sérgio Buarque de Holanda. Na região de fronteira aqui em destaque, o anfitrião recebe o hóspede pela porta dos fundos, ou diretamente no galpão. Em ambos os casos, temos o olhar vigilante, desconfiado daquele que recebe o outro em sua casa. Uma hospitalidade vigiada e subjugada pela condição de estranho, vindo de fora.

²⁷ O que eu faço é contrabando, o lirikotráfico (tráfico lírico); como saber onde se encontra a fronteira se não sei onde começa o dia e se acaba o sonho? ; como conhecer onde começa o português e termina o castelhano, se o único que sei é que o portunhol é infinito, assim como a embriaguez? o que faço é a poesia e o infinito, essa brincadeira que chamamos vida. (transportunhol embriagado).

espaço, ao mesmo tempo em que os especificam por meio “das sensibilidades dos locais geoistóricos” (MIGNOLO). As produções culturais, as paisagens e as imagens *borracheras*, desse lócus transfronteiriço, agressivamente (e de-dentro) propõem uma descolonização do saber acadêmico e disciplinar, do valor estético monotópico, bem como dos conceitos imperiais migrantes que chegam dos centros e de fora e se agregam aos corpos das produções e aos lugares reforçando a colonização. Homi Bhabha também, ao discutir a condição das “vidas na fronteira”, endossa a ideia de que “nossa existência hoje é marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do ‘presente’, para as quais não parece haver nome próprio além do atual e controvertido deslizamento do prefixo ‘pós’”.²⁸ O que Bhabha pensa e denomina de pós-colonialismo, Walter Mignolo pensa e denomina de pós-ocidentalismo, aqui estamos querendo pensar em *trans*-fronteira. Enquanto a epistemologia subalterna para pensar tais denominações pode ser a mesma, o recorte geoistórico cultural se diferencia: a discussão proposta pelo crítico indo-britânico, apesar de estar voltada para o Terceiro Mundo (Índia) e a diáspora de seus intelectuais, não encampa a história da colonização da América Latina que embasa toda a discussão do crítico argentino. Bhabha, talvez por uma questão de língua (inglesa) e de dependência cultural, assenta sua discussão, em grande parte, no estruturalismo e pós-estruturalismo franceses (sobretudo em Derrida e Lacan), enquanto Mignolo vai se afastar deles por entender que tais tendências não levaram em conta a diferença colonial. Sem querer tomar partido crítico, quero entender que a proposição crítica defendida por Mignolo sobre a América Latina, apesar de ser pensada dos Estados Unidos (o mesmo acontece, em parte, com Bhabha), ajuda-nos a nos aproximar e, por conseguinte, a entender melhor os problemas da colonização e, ao mesmo tempo, buscar estratégias críticas capazes de nos fazer compreender a América Latina e suas fronteiras internas por fora da reflexão eurocêntrica que se cristalizou nos trópicos. Logo, a discussão em torno do *Trans*-, aqui proposta, e que não tem mais a ver com “disciplina”, mas com “cultura”, permite pontuar as “diferenças culturais” da fronteira e reinseri-las em uma discussão crítica de maior abrangência. Assim como Mignolo aproximou magistralmente Bhabha de pensadores latinos, gostaria aqui de aproximá-los, especificamente quando Bhabha fala de “fronteira” e de “diferenças culturais”, por entender que tal

²⁸ BHABHA. *O local da cultura*, p. 9.

discussão conceitual esclarece a condição de transculturação que diferencia a cultura local da fronteira-sul na qual me encontro situado. Ao discutir sobre a migração pós-colonial, sobre o movimento diaspórico e sobre os deslocamentos dos campesinos, Bhabha vai afirmar que

a fronteira se torna o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente* em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente, do além que venho traçando: ‘Sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens...A ponte *reúne* enquanto passagem que atravessa.’²⁹

A perspectiva de uma fronteira *borrachera*, ambulante e ambivalente destacada por Bhabha ilustra a “epistemologia fronteriza” proposta por Mignolo e encontra representação similar no movimento aberto para dentro e para fora ao mesmo tempo da fronteira porosa e sem lei que se desenha como um corredor de passagens que interliga os países vizinhos (Brasil/Paraguai/Bolívia). Nesse lugar poroso e instável, no qual a fronteira enquanto uma travessia que *reúne* na dispersão de todos os *atravesados* (ANZALDÚA), as “diferenças culturais” (BHABHA) encontram-se na “semiose colonial”³⁰ e desencadeiam um processo transculturador infinito que demanda uma epistemologia outra — posto que emergem línguas sumariamente excluídas como o portunhol e o guarani (ver epígrafe), povos marginalizados como os brasiguaios, bolivianos, paraguaios, sem terra, andarilhos, indígenas, histórias locais condenadas a pertencer ao *resto do mundo* —, assinalada pelas sensibilidades biográficas impostas pela condição de *trans*-fronteiridade. Há uma imagem poética, do poeta palestino Mahmoud Darwish, que traduz a condição desconfortável e perene do homem, e do intelectual, que vivem na fronteira: “O mundo nos encurrala, pressionando-nos em direção à última passagem, e nós dilaceramos nossas pernas para atravessá-la. Para onde iremos além das últimas fronteiras, para onde voarão os pássaros além do último céu?”³¹ Aqui, no Sul, a fronteira é o limite. Resta-nos propor um

24

²⁹ BHABHA. *O local da cultura*, p. 24. (grifos do autor)

³⁰ “Eu me interesso muito mais em refletir criticamente sobre a colonialidade e em pensar a partir da vivência dela do que em identificar traços distintivos nacionais (ou subcontinentais, isto é, ‘latino-americanos’). Essa é a principal razão pela qual prefiro o termo semiose colonial a transculturação, que, segundo a primeira definição de Ortiz, conserva as sombras de ‘mestizaje.’” (MIGNOLO, 2003, p. 38)

³¹ *Apud* SAID. *Israel está mais seguro?*, p. 7.

trabalho crítico que descolonize as *fronteiras* epistêmicas impostas pelo sistema colonial moderno. Para Bhabha:

O trabalho fronteiriço exige um encontro com ‘o novo’ que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria um ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um ‘entre-lugar’ contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O ‘passado-presente’ torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver.³²

Já o autor de *Histórias locais/ Projetos globais* propõe como saída para a reflexão crítica feita das margens “a descolonização e a transformação da rigidez de *fronteiras* epistêmicas e territoriais estabelecidas e controladas pela colonialidade do poder, durante o processo de construção do sistema colonial/moderno.”³³ Ambas as passagens, enquanto uma prática crítica pós-subalterna (para retomar o título deste ensaio), sinalizam que o processo transculturador, demandado pela cultura fronteiriça e suas histórias locais híbridas situadas entre lá e cá, cria um *entre-lugar* (SANTIAGO) cultural povoado de sensibilidades biográficas, de afetos e de memórias subalternas que transitam entre o local e o global sem culpa.³⁴

25

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. *Bordelands/La frontera: the new mestiza*. São Francisco: Aunt Lute Books, 2007.

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

BARROS, Manoel de. *Livro de pré-coisas*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

DERRIDA, Jacques & DUFOURMANTELLE, Anne. *Da hospitalidade*. Trad. de Antonio Romane. São Paulo> Escuta, 2003.

³² BHABHA. *O local da cultura*, p. 27.

³³ MIGNOLO. *Histórias locais/ Projetos globais*, p. 35.

³⁴ Ver LOPES. Do entre-lugar ao transcultural.

DERRIDA, Jacques & ROUDINENSCO, Elisabeth. *De que amanhã...diálogo*. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 50. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

LOPES, Denílson. Do entre-lugar transcultural. In: LOPES. *No coração do mundo: paisagens transculturais*. Rio de Janeiro: Rocco, 2012. P. 21-46.

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

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política. Trad. de Ângela Lopes Norte. In: *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, 2008, p.287-324.

MIGNOLO, Walter. *La Idea de América Latina: la herida colonial y opción decolonial*. Trad. de Silvia jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona: Gedisa Editorial, 2005.

MIGNOLO, Walter. Para des-inventar América Latina. In: OSSANDÓN, J Y VODANOVIC, Lucía. *Disturbios culturales: conversaciones*. Santiago do Chile: Universidad Diego Portales, 2012. P.195-210

MIGNOLO, Walter D. Prefacio a la edición castellana: “Um paradigma outro”: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. In: MIGNOLO, Walter D. *Historias locales/ Deseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Tradición de Juanmari Madariaga, Cristina Veja Solís. Madrid: Ediciones Akal. S. A., 2003. P. 19-60.

NOLASCO, Edgar César. Crítica subalternista ao sul. In: *CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAI*S: subalternidade. Campo Grande, MS: Editora UFMS, v.3, n.5, p.1-187, jan./jun. 2011 P.51-65.

SAID, Edward. Israel está mais seguro? In: *Margens/Márgenes: Revista de Cultura*, n.1, julho 2002. Belo Horizonte/ Buenos Aires/ Mar del Plata/ Salvador. P.6-11.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. 2.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. P.9-26.

TERRÓN, Joca Reiners. *Transportuñol borracho*: 15 joyitas bêbadas de la poesia universal contrabandeadas al portuñol salvaje. Assunción: Yiyi Jambo, 2008.



RIGHTING Wrongs¹

Gayatri Chakravorty Spivak²

The primary nominative sense of *rights* cited by the *Oxford English Dictionary* is “justifiable claim, on legal or moral grounds, to have or obtain something, or to act in a certain way.” There is no parallel usage of *wrongs*, connected to an agent in the possessive case—“my wrongs”—or given to it as an object of the verb to have—“she has wrongs.”

Rights entail an individual or collective. *Wrongs*, however, cannot be used as a noun, except insofar as an other, as agent of injustice, is involved. The verb *to wrong* is more common than the noun, and indeed the noun probably gets its enclitic meaning by back-formation from the verb.

The word *rights* in “Human Rights, Human Wrongs,” the title of the 2001 Oxford Amnesty Lectures series in which this essay was first presented, acquires verbal meaning by its contiguity with the word *wrongs*.³ The verb *to right* cannot be used intransitively on this level of abstraction. It can only be used with the unusual noun *wrong*: “to right a wrong,” or “to right wrongs.” Thus “Human Rights” is not only about having or claiming a right or a set of rights; it is also about righting wrongs, about being the dispenser of these rights. The idea of human rights, in other words, may carry within itself the agenda of a kind of

¹ This article is a revised and enlarged version of part of the book *Other Asias* (Blackwell).

² Gayatri Chakravorty Spivak is a University Professor at Columbia University in the City of New York.

³ This essay was originally presented in the Oxford Amnesty Lectures series “Human Rights, Human Wrongs,” Spring 2001.

social Darwinism—the fittest must shoulder the burden of righting the wrongs of the unfit—and the possibility of an alibi.⁴ Only a “kind of” Social Darwinism, of course. Just as “the white man’s burden,” undertaking to civilize and develop, was only “a kind of” oppression. It would be silly to footnote the scholarship that has been written to show that the latter may have been an alibi for economic, military, and political intervention. It is on that model that I am using the concept-metaphor of the alibi in these introductory paragraphs.

Having arrived here, the usual thing is to complain about the Eurocentrism of human rights. I have no such intention. I am of course troubled by the use of human rights as an alibi for interventions of various sorts. But its so-called European provenance is for me in the same category as the “enabling violation” of the production of the colonial subject.⁵ One cannot write off the righting of wrongs. The enablement must be used even as the violation is renegotiated.

⁴ George Shelton incidentally provides a gloss on the native English-speaker’s take on the word *wrong* in *Morality and Sovereignty in the Philosophy of Hobbes* (New York: St. Martin’s, 1992), 128–29. See also D. D. Raphael, “Hobbes on Justice,” in G. A. J. Rodgers and Alan Ryan, eds., *Perspectives on Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon, 1988), 164–65. Alex Callinicos gives other examples of social Darwinism in *Social Theory: A Historical Introduction* (Oxford: Blackwell, 1999).

⁵ Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 217n 33. This is a much-revised version of earlier work. The initial thinking and writing of the piece took place in 1982–83. In other words, I have been thinking of the access to the European Enlightenment through colonization as an enablement for twenty-odd years. I am so often stereotyped as a rejecter of the Enlightenment that I feel obliged to make this clear at the outset. But I thought of this particular method of access to the Enlightenment as a violation as well. In 1992, I presented “Thinking Academic Freedom in Gendered Post-Coloniality” in Cape Town, where I laid out the idea of abusing the Enlightenment, in ways similar to but not identical with the present argument. (That essay is being reprinted in Jane Huber, *Political Anthropology* (Oxford: Blackwell, forthcoming). The editor describes it as “prescient” about South Africa, because it was presented as early as 1992. She describes the piece as the “sting in the tail of her collection,” because Spivak, contrary to her stereotype, recommends using the Enlightenment from below.) This, then, was a decade ago. Indeed, this is one of the reasons why I hang in with Derrida, because here is one critic of ethnocentrism (*Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak [Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976], 3) who continues, as I remarked in “Responsibility,” to indicate the danger and bad faith in a wholesale rejection of the Enlightenment (Spivak, “Responsibility,” boundary 2 31.3

Colonialism was committed to the education of a certain class. It was interested in the seemingly permanent operation of an altered normality. Paradoxically, human rights and “development” work today cannot claim this self-empowerment that high colonialism could. Yet, some of the best products of high colonialism, descendants of the colonial middle class, become human rights advocates in the countries of the South. I will explain through an analogy.

Doctors without Frontiers—I find this translation more accurate than the received Doctors without Borders—dispense healing all over the world, traveling to solve health problems as they arise. They cannot be involved in the repetitive work of primary health care, which requires changes in the habit of what seems normal living: permanent operation of an altered normality. This group cannot learn all the local languages, dialects, and idioms of the places where they provide help. They use local interpreters. It is as if, in the field of class formation through education, colonialism, and the attendant territorial imperialism had combined these two imperatives—clinic and primary health care—by training the interpreters themselves into imperfect yet creative imitations of the doctors. The class thus formed—both (pseudo) doctor and interpreter, as it were—was the colonial subject.

The end of the Second World War inaugurated the postcolonial dispensation.

It was the U.N. Special Committee on Decolonization . . . that in 1965 asked the Commission [on Human Rights, created in 1946] to process the petitions that the Committee was receiving about human rights violations in southern Africa. . . . [Until the mid-1960s,] particularly for the new African and Asian members, the priority was [white] racism and [, against it] self-determination from colonial rule [, in other words, decolonization]. Later, their enthusiasm for the new procedures waned as the protection of civil and political [human] rights [in the new nation] emerged as the priority consideration and many of them became the targets [since they, as the new masters, were the guilty party] for the Commission’s new mandate.⁶

[Fall 1994]: 38–46). My double-edged attitude to the European Enlightenment is thus not a sudden change of heart.

⁶ Mel James, “Country Mechanisms of the United Nations Commission on Human Rights,” in Yael Danieli, Elsa Stamatopoulou, and Clarence J. Dias, eds., *The Universal Declaration of Human Rights: Fifty Years and Beyond* (Amityville, NY: Baywood Publishing, 1999), 76–77.

For the eighteenth-century Declaration of the Rights of Man and of the Citizen by the National Assembly of France the “nation is essentially the source of sovereignty; nor can any individual, or any body of men, be entitled to any authority which is not expressly derived from it.”⁷ A hundred and fifty years later, for better or for worse, the human rights aspect of post-coloniality has turned out to be the breaking of the new nations, in the name of their breaking-in into the international community of nations.⁸ This is the narrative of international maneuvering. Thomas Risse, Stephen Ropp, and Kathryn Sikkink’s book, *The Power of Human Rights*, takes the narrative further. In addition to the dominant states, they argue, since 1993 it is the transnational agencies, plus nongovernmental organizations (NGOs), that subdue the state.⁹

Nevertheless, it is still disingenuous to call human rights Eurocentric, not only because, in the global South, the domestic human rights workers are, by and large, the descendants of the colonial subject, often culturally positioned against Eurocentrism, but also because, internationally, the role of the new diasporic is strong, and the diasporic in the metropolis stands for “diversity,” “against Eurocentrism.” Thus the work of righting wrongs is shared above a class line that to some extent and unevenly cuts across race and the North-South divide.¹⁰ I say “to some extent and unevenly” because, to be located in the Euro-U.S. still makes a difference. In the UN itself, “the main human rights monitoring function [has been] allocated to the OSCE [Organization for Security and Cooperation in Europe].”¹¹ The presuppositions of Risse, Ropp, and Sikkink’s book also make

32

⁷ Cited in Thomas Paine, *Rights of Man* (Indianapolis: Hackett, 1992), 79.

⁸ The identity of the nation and the state is generally associated with the Peace of Westphalia (1648), often thought of as one of the inaugurations of the Enlightenment. See, for example, R. Paul Churchill, “Hobbes and the Assumption of Power,” in Peter Caws, ed., *The Causes of Quarrel: Essays on Peace, War, and Thomas Hobbes* (Boston: Beacon Press, 1988), 17

⁹ Thomas Risse, Stephen C. Ropp, and Kathryn Sikkink, eds., *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change* (New York: Cambridge University Press, 1999).

¹⁰ I have written about this class in Spivak, *A Critique*, 392. They are not only involved in righting wrongs, of course. The head of the Space Vehicle Directorate’s innovative concepts group, behind George W. Bush’s new space war initiative, is a model minority diasporic; hardly righting wrongs!

¹¹ I am not tendentious in being critical of this. Ian Martin, secretary-general of Amnesty International from 1986 to 1992, is similarly critical. See Ian Martin, “Closer to the Victim: United

this clear. The subtitle— “International Norms and Domestic Change”—is telling. The authors’ idea of the motor of human rights is “pressure” on the state “from above”— international—and “from below”—domestic. (It is useful for this locationist privilege that most NGOs of the global South survive on Northern aid.) Here is a typical example, as it happens about the Philippines: “Human rights” have gained prescriptive status independent of political interests. . . . [We] doubt that habitualization or institutionalization at the state level have proceeded sufficiently to render pressure from societal actors futile.”¹²

This is pressure “from below,” of course. Behind these “societal actors” and the state is “international normative pressure.” I will go on to suggest that, unless “education” is thought differently from “consciousness-raising” about “the human rights norm” and “rising literacy expand[ing] the individual’s media exposure,” “sufficient habitualization or institutionalization” will never arrive, and this will continue to provide justification for international control.¹³

Thinking about education and the diaspora, Edward Said has recently written that “the American University generally [is] for its academic staff and many of its students the last remaining utopia.”¹⁴ The philosopher Richard Rorty as well as Lee Kuan Yew, the former prime minister of Singapore—who supported “detention without trial . . . [as] Confucianist”—share Professor Said’s view of the utopianism of the Euro-U.S. university. I quote Rorty, but I invite you to read Premier Lee’s *From Third World to First: The Singapore Story: 1965–2000* to savor their accord: “Producing generations of nice, tolerant, well-off, secure, otherrespecting students of [the American] sort in all parts of the world is just what is needed—indeed all that is needed—to achieve an Enlightenment

Nations Human Rights Field Operations,” in Danieli, Stamatopoulou, and Dias, *Universal Declaration*, 92.

¹² Risse, Ropp, and Sikkink, *Power*, 170.

¹³ *Ibid.*, 167.

¹⁴ Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), xi. It is interesting that Mary Shelley calls imperial Rome the “capital of the world, the crown of man’s achievements” (*The Last Man* [London: Pickering, 1996], 356). I am grateful to Lecia Rosenthal for this reference.

utopia. The more youngsters like that we can raise, the stronger and more global our human rights culture will become.”¹⁵

If one wishes to make this restricted utopianism, which extends to great universities everywhere, available for global social justice, one must unmoor it from its elite safe harbors, supported by the power of the dominant nation’s civil polity, and be interested in a kind of education for the largest sector of the future electorate in the global South—the children of the rural poor—that would go beyond literacy and numeracy and find a home in an expanded definition of a “Humanities to come.”

Education in the Humanities attempts to be an *uncoercive* rearrangement of desires.¹⁶ If you are not persuaded by this simple description, nothing I say about the Humanities will move you. This is the burden of the second section of this essay. This simple but difficult practice is outlined there. It is only when we interest ourselves in this new kind of education for the children of the rural poor in the global South that the inevitability of unremitting pressure as the *primum mobile* of human rights will be questioned.

If one engages in such empowerment at the lowest level, it is in the hope that the need for international/domestic-elite pressure on the state will not remain primary forever. We cannot necessarily expect the old colonial subject transformed into the new domestic middle-class urban radical, defined as “below” by Risse, Ropp, and Sikkink and by metropolitan human rights in general, to

¹⁵ Rorty, “Human Rights, Rationality, and Sentimentality,” in Stephen Shute and Susan Hurley, eds., *On Human Rights* (New York: Basic Books, 1993), 127; see also, Kuan Yew Lee, *From Third World to First: The Singapore Story, 1965–2000* (New York: Harper, 2000); the sentiment about detention is to be found on page 488. Meanwhile, general pieces like Asbjørn Eide, “Historical Significance of the Universal Declaration,” *International Social Science Journal* 50.4 (December 1998): 475–96, share neither Rorty’s wit nor the realism of the rest.

¹⁶ I think there is something like a relationship between these and the “tutored preferences” discussed in Philip Kitcher, *Science, Truth, and Democracy* (New York: Oxford University Press, 2001), 118–19. Professor Kitcher is speaking of an ideal community of tax-paying citizens and he is concerned about “well-ordered science,” whereas I will be speaking of students in general, including the rural poor in the global South. Even with these differences, I would argue that “transmitting information” (118) would not necessarily lead to a tutoring of preferences. This is part of a more general interrogation of “consciousness raising” as a basis for social change.

engage in the attempt I will go on to describe. Although physically based in the South, and therefore presumably far from the utopian university, this class is generally also out of touch with the mindset—a combination of episteme and ethical discourse—of the rural poor below the NGO level. To be able to present a project that will draw aid from the North, for example, to understand and state a problem intelligibly and persuasively for the taste of the North, is itself proof of a sort of epistemic discontinuity with the ill-educated rural poor.¹⁷ (And the sort of education we are thinking of is not to make the rural poor capable of drafting NGO grant proposals!) This discontinuity, not skin color or national identity crudely understood, undergirds the question of who always rights and who is perennially wronged.¹⁸

¹⁷ I had not read Dewey when I began my work with the children of the rural poor. In order to write this piece I took a quick look, too quick, I fear. I am certainly with Dewey in his emphasis on intelligent habit formation and his contempt for rote learning. It must be said, however, that Dewey's work operates on the assumption that the educator is of the same "culture" and society/class as the person to be educated; my idea of cultural suturing, to be developed later in the essay, does not reside within those assumptions. Dewey has a holistic and unitary view of the inside of the child that I find difficult to accept. I am grateful to Benjamin Conisbee Baer for research assistance in my quick preliminary foray into Dewey.

¹⁸ I am so often asked to distinguish my position from Martha Nussbaum's that I feel compelled to write this note, somewhat unwillingly. In spite of her valiant efforts, Martha Nussbaum's work seems to me to remain on the metropolitan side of the undergirding discontinuity of which I speak in my text. Her informants, even when seemingly subaltern, are mediated for her by the domestic "below," the descendants of the colonial subject, the morally outraged top-drawer activist. Although she certainly wants to understand the situation of poor women, her real project is to advance the best possible theory for that undertaking, on the way to public interest intervention, by the international "above," who is represented by the "us" in the following typical sentence: "Understood at its best, the paternalism argument is not an argument against cross-cultural universals. For it is all about respect for the dignity of persons as choosers. This respect requires us to defend universally a wide range of liberties . . ." (Nussbaum, *Women and Human Development: the Capabilities Approach* [WHD] [Cambridge, Cambridge University Press, 2000], 59–60). It is not a coincidence that Nussbaum became aware of poor women by way of a stint at the educational wing of the UN (*Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* [PJ] [Boston: Beacon Press, 1995], xv–xvi and 123n 4). She went to India "to learn as much as [she] could about women's development projects" and worked through and cons of public interest litigation. (Her book ends with three legal case studies.) The "case"-s are exceptional subalterns prepared by SEWA—one of the most spectacular social experiments in the third world. I have mentioned elsewhere that this organization is the invariable example cited when microcredit

lenders are questioned about their lack of social involvement (Spivak, "Claiming Transformations: Travel Notes with Pictures," in S. Ahmed, J. Kilby, M. McNeil, and B. Skeggs, eds., *Transformations: Thinking through Feminism* [London: Routledge, 2000], 119–30). If Nussbaum's informants are urban radical leaders of the rural, her sources of inspiration— Gandhi, Nehru, Tagore— belong to national liberationist leadership from the progressive bourgeoisie. (She has an epigraph about women from Iswarchandra Vidyasagar (WHD 242), whose activist intervention in rural education I cite later in this essay. Vidyasagar's intervention on behalf of women engaged caste-Hindus, since widow remarriage was not unknown among the so-called tribals and lower castes. My great-great-grandfather Biharilal Bhaduri was an associate of Vidyasagar and arranged a second marriage for his daughter Barahini, widowed in childhood. The repercussions of this bold step have been felt in my family. The point I'm trying to make is that, whereas Vidyasagar's literacy activism, aware of the detail of rural education, applies to the subaltern classes even today, his feminist activism applied to the metropolitan middle class, to which I belong.) Nussbaum certainly believes in the "value" of "education" and "literacy," but these are contentless words for her. She also believes in the virtues of the literary imagination, but her idea of it is a sympathetic identification, a bringing of the other into the self (PJ 31, 34, 38), a guarantee that literature "makes us acknowledge the equal humanity of members of social classes other than our own." This is rather far from the dangerous self-renouncing "delusion," a risky othering of the self, that has to be toned down for the reader's benefit, which remains my Wordsworthian model (William Wordsworth, *Lyrical Ballads and Other Poems* [Ithaca: Cornell University Press, 1992], 751, 755). It is not without significance that her models are social-realist novels and Walt Whitman read as expository prose. Wordsworth's project was pedagogic—to change public taste (742–45). There is not a word about pedagogy in Nussbaum's text. Like many academic liberals she imagines that everyone feels the same complicated pleasures from a Dickens text. As a teacher of reading, my entire effort is to train students away from the sort of characterological plot summary approach that she uses. In the brief compass of a note I am obliged to refer the reader to my reading of Woolf in "Deconstruction and Cultural Studies: Arguments for a Deconstructive Cultural Studies," in Nicholas Royle, ed., *Deconstructions* (Oxford: Blackwell, 2000), 14–43, Jamaica Kincaid in "Thinking Cultural Questions in 'Pure' Literary Terms," in Stuart Hall, Paul Gilroy, Lawrence Grossberg, Angela McRobbie, eds., *Without Guarantees: In Honor of Stuart Hall* (London: Verso, 2000), 335–57, and Maryse Condé in "The Staging of Time in Maryse Condé's Heremakhonon" (forthcoming in *Cultural Studies*) for accounts of such teaching. The only rhetorical reading Nussbaum performs is of Judge Posner's opinion on *Mary Carr v. GM* (PJ 104–11). (The piece in Royle will also give a sense of my activist reading of the *poiesis/istoria* argument in Aristotle.) I have remarked that, in the context of "Indian women," "education" is a contentless good for Nussbaum. In the context of her own world, the "moral education" offered by literature is simply there (PJ 84). For me the task of teaching in the two worlds is related but different; in each case interruptive, supplementary. In the disenfranchised world there is a call to suspend all the fine analytic machinery that gives Nussbaum the confidence to "claim that the standard of judgment constructed in [her] conception of 'poetic justice' passes . . . [the] tests" of Whitman's "general call for the poet-judge" (PJ 120) and so on. To attend to the

I have been suggesting, then, that “human rights culture” runs on unremitting Northern-ideological pressure, even when it is from the South; that there is a real epistemic discontinuity between the Southern human rights advocates and those whom they protect.¹⁹ As long as the claim to natural or

unleashing of the ethical gives no guarantee that it will produce a “good” result—just that it will bring in a relation, perhaps. As the literary Melville and the literary Faulkner knew, the relationship between the hunter and the prey steps into the relational domain we will call “ethical.” The dominant appropriation of the necessary and impossible aporia between the political and ethical into the convenience of a bridge named race-class-gender-sensitivity is what we must constantly keep at bay, even as we cross and recross. Although Nussbaum knows the limitations of behaviorism (WHD119–35), it is clear from her discussion of central capabilities and, especially, the value of religion—“something having to do with ideals and aspirations” (WHD 198)—that she knows *about* cultural difference but cannot imagine it. Her model of the human mind is wedded to the autonomous subject, a gift of the European Enlightenment broadly understood. The emotions are named. They are yoked to belief and thus led to reason. This trajectory produces Adam Smith’s idea of the “literary judge.” For better or for worse, my view of the mind is forever marked by the common sense plausibility of Freud’s “stricture” of repression—the mind feeling an unpleasure as pleasure to protect itself. Therefore my notion of political agency rests on a restricted and accountable model of the person that bears a discontinuous and fractured relationship with the subject. The most difficult part of the pedagogic effort outlined later in my essay may be precisely this: that in opening myself to be “othered” by the subaltern, it is this broader more mysterious arena of the subject that the self hopes to enter; and then, through the task of teaching, rehearse the aporia between subjectship and the more tractable field of agency. For us “politics” can never claim to “speak with a full and fully human voice” (PJ 72). Nussbaum’s work is thus premised on the asymmetry in your title. My modest efforts are a hands-on undertaking, with the subaltern, to undo this asymmetry, some day. Without this effortful task of “doing” in the mode of “to come,” rather than only “thinking” in the mode of “my way is the best,” there is indeed a scary superficial similarity (PJ 76, 86, 89–90) between the two of us, enough to mislead people. I admire her scholarship and her intelligence, but I can learn little from her. My teacher is the subaltern.

¹⁹ Anthony de Reuck comments on the discontinuity between subaltern and elite (using a “periphery/center” vocabulary) as “styles of perceptual incoherence . . . on the threshold of a cultural anthropology of philosophical controversy” and veers away from it: “That, as they say, is another story!” (de Reuck, “Culture in Conflict,” in Caws, *Causes of Quarrel*, 59–63). My essay lays out the practical politics of that other story, if you like. The superiority of Northern epistemes, however, remains an implicit presupposition. Jonathan Glover analyzes the possibility of the Nazi mindset in numbing detail and discusses Rwanda with no reference to a mental theater at all (Glover, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* (London: Jonathan Cape, 1999).

Risse, Ropp, and Sikkink vary their definition of the domestic as “below” by considering freedom of expression only in the case of Eastern Europe and not in the cases of Kenya, Uganda, South

inalienable human rights—rights that all human beings possess because they are human by nature—was reactive to the historical alienation in “Europe” as such—the French ancient régime or the German Third Reich—the problem of relating “natural” to “civil” rights was on the agenda. In order to shift this layered discontinuity, however slightly, we must focus on the quality and end of education, at both ends; the Southern elite is often educated in Western or Western-style institutions. We must work at both ends—both in Said/ Rorty’s utopia and in the schools of the rural poor in the global South.

I will argue this by way of a historical and theoretical digression.

As long as the claim to natural or inalienable human rights—rights that all human beings possess because they are human by nature—was reactive to the historical alienation in “Europe” as such—the French ancient régime or the German Third Reich—the problem of relating “natural” to “civil” rights was on the agenda. Since its use by the Commission on Decolonization in the sixties, its thorough politicization in the nineties, when the nation-states of the South, and perhaps the nation-state form itself, needed to be broken in the face of the restructuring demands of globalization, and its final inclusion of the postcolonial subject in the form of the metropolitan diasporic, that particular problem—of relating “natural” to “civil” rights— was quietly forgotten. In other words, that the question of nature must be begged (assumed when it needs to be demonstrated), in order to use it historically, has been forgotten.²⁰

38

Africa, Tunisia, Morocco, Indonesia, Philippines, Chile, and Guatemala. The luxury of an expressive or contaminable mind is implicitly not granted to the subaltern of the global South.

²⁰ This forgetfulness is the condition and effect of the simple value judgment that rights thinking is superior—“fitter.” Social psychology is now producing abundant retroactive “proof” that each separate “developing” culture is “collective” whereas “America” (synecdochically the United States) and “Europe” (synecdochically northwestern Europe and Scandinavia) is “individualistic.” This “collectivism” is a trivialization of the thinking of responsibility I shall discuss below. “Multiculturalism” (synecdochically “global” if we remember the important role of upward mobility among diasporics and the economically restructured New World) is now factored into this authoritative and scientific division, although all comparisons relating to actually “developing” countries is resolutely bilateral between one nation/state/culture and the Euro-U.S. The sampling techniques of such work is pathetic in their suggestive nudging of the informant groups to produce the required “evidence” (Susan M. Ervin-Tripp, John J.Gumperz, Dan I. Slobin, Jan Brukman, Keith Kernan, Claudia Mitchell, and Brian Stross, *A Field Manual for Cross-Cultural Study of the*

The urgency of the political calculus obliges Thomas Paine to reduce the shadow of this immense European debate—between justice and law, between natural and civil rights (*jura*), at least as old as classical antiquity—to a “difference.” The structural asymmetry of the difference—between mental theater and state structure—remains noticeable:

His natural rights are the foundation of all his civil rights. But in order to pursue this distinction with more precision, it will be necessary to mark the different qualities of natural and civil rights. ... Every civil right has for its foundation, some natural right

Acquisition of Communicative Competence, second draft—July 1967 [Berkeley: University of California Press, 1967]; Geert H. Hofstede, *Cultures and Organizations: Software of the Mind* [New York: McGraw-Hill, 1991]; Saburo Iwawaki, Yoshihisa Kashima, and Kwok Leung, eds., *Innovations in Cross-Cultural Psychology* [Amsterdam: Swets and Zeitlinger, 1992]; Gail McKoon and Roger Ratcliff, “The Minimalist Hypothesis: Directions for Research,” in Charles A. Weaver III, Suzanne Mannes, Charles Fletcher, eds., *Discourse Comprehension: Essays in Honor of Walter Kintsch* [Hillsdale, NJ: L. Erlbaum, 1995], 97–116; Paul DiMaggio, “Culture and Cognition,” in *Annual Review of Sociology* 23 [1997]: 263–87; Huong Nguyen, Lawrence Messé, and Gary Stollak, “Toward a More Complex Understanding of Acculturation and Adjustment: Cultural Involvements and Psychosocial Functioning in Vietnamese Youth,” *Journal of Cross-Cultural Psychology* 30.1 [January 1999]: 5–31; Arie W. Kruglanski and Donna M. Webster, “Motivated Closing of the Mind: ‘Seizing’ and ‘Freezing,’” in E. Tory Higgins and Arie W. Kruglanski, eds., *Motivational Science: Social and Personality Perspectives* [Philadelphia: Psychology Press, 2000], 354–75; Hong Ying-yi, Michael W. Morris, Chiu Chi-yue, and Veronica Benet-Martinez, “Multicultural Minds: A Dynamic Constructivist Approach to Culture and Cognition,” *American Psychologist* 55 [July 2000]: 709–20.) The sophistication of the vocabulary and the poverty of the conclusions rest on an uncritical idea of the human mind. We cannot ask social psychology to become qualitative cognitive psychology or philosophical ontology. Yet these sorts of academic subdisciplinary endeavor, especially when confidently offered up by female diasporics (my last terrifying encounter with this type of scholarship came from a young intelligent innocent confident power-dressed Hong Kong Chinese woman trained in California), directly or indirectly sustain the asymmetrical division between “Human Rights” and “Human Wrongs” that inform our title. The division that we are speaking of is a class division dissimulated as a cultural division in order to recode the unequal distribution of agency. In that context I am suggesting that the begging of the question of human nature/freedom, much discussed when the question of human rights was confined to Europe, has been withheld from a seemingly culturally divided terrain not only by dominant political theorizing and policymaking, but also by disciplinary tendencies. Alex Callinicos, whom no one would associate with deconstruction, places the nature/polity hesitation as the conflict at the very heart of the European Enlightenment, arguing its saliency for today on those grounds (Callinicos, *Social Theory*, 25, 26, 29, 31, 37, 67, 83, 178, 179).

pre-existing in the individual, but to the enjoyment of which his individual power is not, in all cases, sufficient.²¹

The context of the *second* Declaration brings us close to our present. To situate it historically within the thematic of the begged question at the origin, I refer the reader to Jacques Derrida's treatment of how Walter Benjamin attempts to contain this in his 1921 essay "Critique of Violence," dealing precisely with the relationship between natural and positive law and legitimate and illegitimate violence.²² Benjamin's consideration of the binary opposition between legitimate and illegitimate violence as it relates to the originary violence that establishes authority can be placed on the chain of displacements from Hobbes's consideration of the binary opposition between the state of nature and the law of nature, with the former split by what George Shelton sees as the difference between the fictive and its representation as the real.

I will mention Ernst Bloch's *Natural Law and Human Dignity* here to give a sense of a text at the other end of the Third Reich.²³ The sixties will witness the internationalization of Human Rights. The Benjamin/Bloch texts represent the European lineaments that brought forth the second Declaration.

²¹ Thomas Paine, *Rights of Man; Common Sense* (New York: Knopf, 1994), 38.

²² Derrida, "Force of Law," in David Gray Carlson, Drucilla Cornell, and Michel Rosenfeld, eds., *Deconstruction and the Possibility of Justice* (New York: Routledge, 1992), 3–67. Benjamin's essay is included in *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, trans. Edmund Jephcott (New York: Harcourt Brace, 1978), 277–300. Derrida shows how Benjamin attempts to solve the problem both on the "universal" register (the new state) and the "singular" register (his own signature). In terms of the text's relationship to the subsequent development of a full-fledged Nazism, Derrida offers an alternative reading. Most readings (including Derrida's) miss Benjamin's conviction that "the educative power" is a "form of appearance" (*Erscheinungsform*) of what Benjamin calls "divine power," because it breaks the crime/expiation chain that the law deals with. And yet the educative does not depend on miracles for its definition (Walter Benjamin, "The Critique of Violence," in *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, trans. Edmund Jephcott (New York: Schocken, 1986), 297; I am reading *entsünden* as breaking with the unavoidable link between guilt and expiation—*Schuld* and *Sühne*—rather than as "expiate," as in the English text, a translation that renders Benjamin's argument absurd. I thank Andreas Huysen for corroborating my reading. The reader will see the connection between the guilt-and-shame of human rights enforcement, and our hope in the displacing power of education.

²³ Ernst Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, trans. Dennis J. Schmidt (Cambridge: The MIT Press, 1986); quotation from 263.

Bloch faces the problem of the “natural” by historicizing it. He gives an account of the ways in which the European tradition has finessed the begged question of nature. His heroes are the Stoics—especially Epicurus—and Marx. Marx contains the potential of setting free the question of nature as freedom: “A Marxism that was what it was supposed to be would be a radical penal theory, indeed the most radical and at the same time most amiable: It kills the social mother of injustice.” I cannot credit a “Marxism in its proper outlines.” But I can at least suggest that in these times, when an internationalized human rights has forgotten to acknowledge the begged question of nature, a nondisciplinary “philosopher” who has been taught the value of philosophy as an “art of living” in the Stoic style through the Nietzschean line of Foucault and Derrida, might want to point out that Zeno and Epicurus were, necessarily, what would today be called “colonial subjects,” and suggest that we may attempt to supplement a merely penal system by reinventing the social mother of injustice as worldwide class apartheid, and kill her, again and again, in the mode of “to come,” through the education of those who fell through colonial subject-formation.²⁴

I have not the expertise to summarize the long history of the European debate surrounding natural/civil rights. With some hesitation I would point at the separation/imbrication of nature and liberty in Machiavelli, at the necessary slippage in Hobbes between social contract as natural fiction and social contract

²⁴ Michel Foucault, “The Masked Philosopher,” in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*, trans. Alan Sheridan (New York: Routledge, 1988), 323–30; Derrida, “My Chances/*Mes Chances*: A Rendezvous with Some Epicurean Stereophonies,” in Joseph H. Smith and William Kerrigan, eds., *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984), 1–32. For the Nietzschean moment, see Derrida, *Politics of Friendship*, trans. George Collins (New York: Verso, 1997), 79–80. It is of course silly to call Zeno and Epicurus “colonial subjects,” or Aristotle—who never became an Athenian citizen—a “resident alien.” The point I am trying to make is that the removal of the Austro-Asiatic aboriginals from the Indo-European colonizing loop—the narrative behind Indian constitutional policy—was active when Epicurus the Athenian from Samos, hugging the coast of Turkey, whose parents emigrated from Athens as colonists, and Zeno the Phoenician from Syrian Cyprus—both places the object of constant imperial grab-shifts—came to Athens to be educated and subsequently to found their philosophies. As I will go on to elaborate, these Indian aboriginals are among the disenfranchised groups whose contemporary educational situation seems crucial to the general argument of this essay. I discuss the resultant process of atrophy and stagnation at greater length later in this essay.

as civil reality, at Hobbes's debate on liberty and necessity with Bishop Bramhill.²⁵ George Shelton distinguishes between a "hypothetical" and a "real" social contract in Hobbes, at a certain point calling the former a "useful fiction."²⁶ New interest in Hobbesian theology has disclosed a similar pattern in Hobbes's discussion of God as ground.²⁷ This is particularly interesting because Hobbes is so widely seen as the initiator of individualism. Hobbes himself places his discussions within debates in Roman law and I think we should respect this chain of displacements— rather than a linear intellectual history—that leads to the rupture of the first European Declaration of Human Rights.²⁸ I am arguing that

²⁵ Gregory Elliott puts together two distanced assertions by Louis Althusser to sharpen the latter's sense of Machiavelli's uncanny engagement with this problematic: "Machiavelli's 'endeavour to think the conditions of possibility of an impossible task, to think the unthinkable' induces 'a strange *vacillation* in the traditional philosophical status of [his] theoretical propositions: as if they were undermined by another instance than the one that produces them—the instance of political practice'" (Elliott, "Introduction," in Louis Althusser, *Machiavelli and Us*, trans. Gregory Elliott [London: Verso, 1999], xviii). Althusser attempts to fix Machiavelli's place upon this chain of displacements (123–26). See also Adam D. Daniel, *A Case for Freedom: Machiavellian Humanism* (New York: University Press of America, 1997). For the Hobbes-Bramhill debate, see Vere Chappell, ed., *Hobbes and Bramhill on Liberty and Necessity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). David Gauthier provides an interesting way of linking Hobbes and Paine (Gauthier, "Hobbes's Social Contract," in Rodgers and Ryan, *Perspectives on Thomas Hobbes*, 126–27, 148).

²⁶ George Shelton, *Morality and Sovereignty*, 20, 86–87, 175. "Fiction" and "reality" are Shelton's words. By indicating the slippage Shelton makes room for a more radical position—that the fiction marks the begging of the question that produces the "real."

²⁷ Patricia Springborg, "Hobbes on Religion," in Tom Sorell, ed., *The Cambridge Companion to Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 354–60; see also Arrigo Pacchi, "Hobbes and the Problem of God," in Rodgers and Ryan, *Perspectives on Thomas Hobbes*, 182–87. Balibar suggests a double Hobbes: one in whose writings the violence of original sin was always ready to burst forth; and another who saw law immanent in natural self-interest and competition (private communication); a version, perhaps, of the discontinuity about which I am speaking.

²⁸ In his reading of Rousseau in *Of Grammatology* Derrida has indicated Rousseau's place on this chain (trans. Spivak [Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976], 95–316). Locke's view of natural rights is another well-known concatenation on this chain (see John Locke, *Questions Concerning the Law of Nature*, trans. Diskin Clay [Ithaca: Cornell University Press, 1990] for how Locke taught the issue; for a scholarly account, see A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights* [Princeton: Princeton University Press, 1992]). Balibar suggests that, by "privatizing nature on the one hand [as] he is also socializing it," Locke is able to reconcile natural

such speculative lines are not allowed to flourish within today's global human rights activities where a crude notion of cultural difference is about as far as grounds talk will go.

Academic research may contest this trend by tracking rational critique and/or individualism within non-European high cultures.²⁹ This is valuable work. But the usually silent victims of pervasive rather than singular and spectacular human rights violations are generally the rural poor. These academic efforts do not touch their general cultures, unless it is through broad generalizations, positive and negative. Accessing those long-delegitimized epistemes requires a different engagement. The pedagogic effort that may bring about lasting epistemic change in the oppressed is never accurate, and must be forever renewed. Otherwise there does not seem much point in considering the Humanities worth teaching. And, as I have already signaled, the red thread of a defense of the Humanities as an attempt at uncoercive rearrangement of desires runs through this essay.

Attempts at such pedagogic change need not necessarily involve confronting the task of undoing the legacy of a specifically *colonial* education. Other political upheavals have also divided the postcolonial or global polity into an effective class apartheid. (I expand my argument beyond postcoloniality in the narrow sense because of what I hope is the beginning of a long-term involvement with grassroots rural education in China.) All that seems possible to surmise is that the

43

society and artificial community (“Possessive Individualism’ Reversed: From Locke to Derrida,” forthcoming in *Constellations*). For a contemporary discussion of the chain from at least Roman law, Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978) remains indispensable. This is of course a layperson’s checklist, not a specialist bibliography.

²⁹ I have no expertise in this area and write this note to provoke those who do. I am thinking of Bimal Krishna Matilal’s attempts to connect with Oxford ordinary language philosophy when he was Spalding Professor there, his unpublished work on rational critique in the Indic tradition. I am thinking of Ayesha Jalal’s work in progress on Iqbal. When one invokes Kautilya or the *A'in-I-Akbari*, or yet engages in sinocentric World Systems theory—as in the current different-yet-related work of André Gunder Frank, Immanuel Wallerstein, and Giovanni Arrighi—one is either in the area of comparative specialisms or identitarian cultural conservatisms. These are the risks run by Walter Mignolo and Agustín Lao-Montes as well as by Gordon Brotherston in Americas studies, Paul Gilroy and Martin Bernal in Africana. I compose this inexpert note so that my practical-political concerns are not silenced by mere erudition.

redressing work of Human Rights must be supplemented by an education that can continue to make unstable the presupposition that the reasonable righting of wrongs is inevitably the manifest destiny of groups—unevenly class-divided, embracing North and South—that remain poised to right them; and that, among the receiving groups, wrongs will inevitably proliferate with unsurprising regularity. Consequently, the groups that are the dispensers of human rights must realize that, just as the natural Rights of Man were contingent upon the historical French Revolution, and the Universal Declaration upon the historical events that led to the Second World War, so also is the current emergence, of the human rights model as the global dominant, contingent upon the turbulence in the wake of the dissolution of imperial formations and global economic restructuring. The task of making visible the begged question grounding the political manipulation of a civil society forged on globally defined natural rights is just as urgent; and not simply by way of *cultural* relativism.

In disciplinary philosophy, discussion of the begged question at the origin of natural rights is not altogether absent. Alan Gewirth chooses the Rational Golden Rule as his PGC (principle of generic consistency), starting his project in the following way: “The Golden Rule is the common moral denominator of all the world’s major religions.”³⁰ From a historical point of view, one is obliged to say that none of the great religions of the world can lead to an end to violence today.³¹ Where Gewirth, whom nobody would associate with deconstruction, is important for our argument, is in his awareness of the grounding of the justification for Human Rights in a begged question.³² He takes it as a “contradiction” to solve and finds in the transposition of “rational” for “moral” his solution.³³ “The traditional Golden Rule [Do unto others as you would have them do unto you] leaves open the question of why any person ought to act in accordance with it.”³⁴ This is the

44

³⁰ Alan Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Applications* (Chicago: Chicago University Press, 1982), 128.

³¹ I have argued this in *Imperatives to Reimagine the Planet* (Vienna: Passagen, 1999).

³² Gewirth, *Human Rights*, 45.

³³ *Ibid.*, 132–33, 141.

³⁴ *Ibid.*, 140. What does the Golden Rule have to do with what I was saying in the preceding paragraph? For Gewirth, “Human rights are . . . moral rights which all persons equally have simply because they are human” (1). For him the Golden Rule is a “common moral denominator”

begging of the question, because the moral cannot not be normative. According to Gewirth, a commonsensical problem can be theoretically avoided because “it is not the contingent desires of agents but rather aspects of agency which cannot rationally be avoided or evaded by any agent that determine the content of the Rational Golden Rule [because it] ... focuses on what the agent necessarily wants or values insofar as he is rational.” It would seem to us that this begs the question of the reasonable nature of reason (accounting for the principle of reason by the principle of reason).³⁵ We would rather not construct the Best possible theory, but acknowledge that practice always splits open the theoretical justification. In fact, Gewirth knows this. Toward the end of the essay, this curious sentence is left hanging: “*Materially*, [the] *selfcontradiction* [that to deny or violate the Rational Golden Rule is to contradict oneself] is *inescapable* because...the Rational Golden Rule [is] derived from the necessities of purposive agency” (emphasis mine). If we acknowledge the part outside of reason in the human mind then we may see the limits of reason as “white mythology” and see the contradiction as the necessary relationship between two discontinuous begged questions as I have just suggested: proof that we are born free and proof that it is the other that calls us before will. Then the question: Why must we follow the Golden Rule (the basis of human rights) finds an answer: because the other calls us. But it is never a fitting answer, it is not continuous with the question. Let us then call this a relationship, a discontinuous supplementary relationship, not a solution. Instead, Gewirth is obliged to recode the white mythology of reason as an unavoidable last instance, as an “*inherent* capab[ility] of exercising [human rights].”³⁶ If one enters into a

(128).Hence it is a grounding question. In the preceding paragraph I was suggesting that European political theory has stopped considering the relationship between grounding “natural” questions and the establishment of civil polities. I am now suggesting that Gewirth is a philosopher who does worry about it, making the usual disciplinary arrangements. In my estimation, Rawls’s separation of political and philosophical liberalism is a way of getting around the necessity for confronting the problem.

³⁵ Derrida has discussed this with reference to Leibnitz in his “The Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Pupils,” *Diacritics* 13.3 (Fall 1983): 7–10.

³⁶ Gewirth, *Human Rights*, 8; emphasis mine. Reason as “white mythology” is the informing argument of Derrida, “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy,” *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 207–271. Ronald Dworkin describes the undecidable moment: “the right to concern and respect is fundamental among rights in a different way, because it shows how the idea of a collective goal may itself be

sustained give-and-take with subordinate cultures attempting to address structural questions of power as well as textural questions of responsibility, one feels more and more that a Gewirth-style recoding may be something like a historical incapacity to grasp that to rationalize the question of ethics *fully* (please note that this does not mean banishing reason from ethics altogether, just giving it an honorable and instrumental place) is to transgress the intuition that ethics are a problem of relation before they are a task of knowledge. This does not gainsay the fact that, in the juridico-legal manipulation of the abstractions of contemporary politics by those who right wrongs, where a reasoned calculus is instrumentally necessary, nothing can be more welcome than Gewirth's rational justification. What we are describing is a simplified version of the aporia between ethics and politics. An aporia is disclosed only in its one-way crossing. This essay attempts to make the reader recognize that human rights is such an interested crossing, a containment of the aporia in binary oppositions.³⁷

A few words, then, about supplementing metropolitan education before I elaborate on the pedagogy of the subaltern. By *subaltern* I mean those removed from lines of social mobility.³⁸

derived from that fundamental right. If so, then concern and respect is a right so fundamental that it is not captured by the general characterization of rights as trumps over collective goals, except as a limiting case, because it is the source both of the general authority of collective goals and of the special limitations on their authority that justify more particular rights. That promise of unity in political theory is indistinct in these essays, however. It must be defended, if at all, elsewhere" (Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* [Cambridge: Harvard University Press, 1978], xv). I believe this indistinctness is generic and the "elsewhere, if at all," is an irreducible alibi. Later in the collection, Dworkin is able to dismiss the discontinuity between "natural rights" and the "best political program" because he is building an argument, not worrying about the justification for the foundation of states (176–77). To take his statement here as a final solution to the entire problem is to "confuse the force of his [argument] for its range," a confusion he attributes to Gertrude Himmelfarb's reading of John Stuart Mill's *Of Liberty* (261). Where I find Ronald Dworkin altogether inspiring is in his insistence on principle rather than policy in hard cases. The range of this insistence has an elasticity that can accommodate the force of my plea to the dominant.

³⁷ I use *aporia* to name a situation where there are two right ways that cancel each other and that we, by being agents, have already marked in one way, with a decision that makes us rather than we it. There are other, more philosophically complex ways of formalizing aporia.

³⁸ For a more extensive definition, see Spivak, *A Critique*, 269–74.

I will continue to insist that the problem with U.S. education is that it teaches (corporatist) benevolence while trivializing the teaching of the Humanities.³⁹ The result is, at best, cultural relativism as cultural absolutism (“American-style education will do the trick”). Its undoing is best produced by way of the training of reflexes that kick in at the time of urgency, of decision and policy. However unrealistic it may seem to you, I would not remain a teacher of the Humanities if I did not believe that at the New York end—standing metonymically for the dispensing end as such—the teacher can try to rearrange desires noncoercively—as I mentioned earlier—through an attempt to develop in the student a habit of literary reading, even just “reading,” suspending oneself into the text of the other—for which the first condition and effect is a suspension of the conviction that I am necessarily better, I am necessarily indispensable, I am necessarily the one to right wrongs, I am necessarily the end product for which history happened, and that New York is necessarily the capital of the world. It is not a loss of will, especially since it is supplemented in its turn by the political calculus, where, as Said’s, Rorty’s, and Premier Lee’s argument emphasizes, the possibility of being a “helper” abounds in today’s triumphalist U.S. society. A training in literary reading is a training to learn from the singular and the unverifiable. Although literature cannot speak, this species of patient reading, miming an effort to make the text respond, as it were, is a training not only in

³⁹ In the fifties, C. Wright Mills wrote his famous *Sociological Imagination* to suggest that Sociology was the discipline of disciplines for the times. He claimed imagination totally for reason. The sociological imagination was a “quality of mind that will help [us] to use information and to develop reason in order to achieve lucid summations of what is going on in the world and what may be happening within themselves” (C. Wright Mills, *Sociological Imagination* [New York: Oxford University Press, 1959], 5). Within a hitherto humanistic culture, reason and imagination, analysis and synthesis, are ranked. That is how Shelley’s *Defence of Poetry* starts, giving to imagination the primary place. Mills is writing a defence of sociology, which he thinks will reconcile the inner life and external career of contemporary man. Nussbaum feminizes this model. For the Humanities, the relationship between the two had been a site of conflict, a source of grounding paradoxes. Mills cannot find any comfort in such pursuits, because, in the fifties, the quality of education in the Humanities had become too ingrown, too formalist, too scientific. It no longer nurtured the imagination, that inbuilt instrument of othering. Therefore Mills wrote, revealingly, “It does not matter whether [the most important] qualities [of mind] are to be found [in literature]; what matters is that men do not often find them there” (17), because, of course, they are no longer taught to read the world closely as they read closely.

poiesis, accessing the other so well that probable action can be prefigured, but teleo-poiesis, striving for a response from the distant other, without guarantees.

I have no moral position against grading, or writing recommendation letters. But if you are attempting to train in specifically literary reading, the results are not directly ascertainable by the teaching subject, and perhaps not the taught subject either. In my experience, the “proof” comes in unexpected ways, from the other side. But the absence of such proof does not necessarily “mean” nothing has been learned. This is why I say “no guarantees.”⁴⁰ And that is also why the work of an epistemic undoing of cultural relativism as cultural absolutism can only work as a supplement to the more institutional practice, filling a responsibility shaped gap but also adding something discontinuous. As far as human rights goes, this is the only prior and patient training that can leaven the quick-fix training institutes that prepare international civil society workers, including human rights advocates, with uncomplicated standards for success.⁴¹ This is not a suggestion that all

⁴⁰ “The ability to make fine-grained predictions indicates that the task is unlikely to be error tolerant” (Kitcher, *Science*, 23–24). The effort I am speaking of must be error-tolerant, in teacher, trainer, trained, and taught, since we are speaking of cultural shift, and thus a shift in the definition of error.

⁴¹ Think, for example, of the constructive undermining of triumphalist, “we must help because we are better” sentiments to the awareness at least that, to help undo the difference between “us helping” and “them being helped,” if the excellent teaching tool “The Rohde to Srebrenica: A Case Study of Human Rights Reporting,” which “documents U.S. reporter David Rohde’s journey through Bosnia” (www.columbia.edu/itc/journalism/nelson/rohde) were supplemented in the following way: in the long run, a literary-level entry into the nuance differences between Muslim and Serb Bosnian, and their relationship to the subaltern language Romani (which can also be accessed with deep focus), in order to tease out the compromised and disenfranchised elements of the local cultures before the most recent disasters, in their “normality,” atrophied by waves of imperialisms. Suffice it to notice that the difference between the existing teaching tool and its imagined supplementation is the difference between urgent decisions and long-term commitment. I refer the reader to the difference between “doctors without frontiers” and primary healthcare workers with which I began. The analogy: short-term commitment to righting wrongs versus long-term involvement to learn from below the persistent undoing of the reproduction of class apartheid and its attendant evils.

The reason for avoiding this is its inconvenience, not a good reason when the goal is to establish the inalienable rights of all beings born human. For one case of the subalternization of the Romany, see Spivak, *A Critique*, 406–9.

human rights workers should have institutional Humanities training. As it stands, Humanities teaching in the United States is what I am describing only in the very rare instance. And the mode is “to come.”

It is in the interest of supplementing metropolitan Humanities pedagogy, rather than from the perspective of some fantasmatic cultural difference, that we can say that the “developed postcapitalist structure” of today’s world must “be filled with the more robust imperative to responsibility that capitalist social productivity was obliged to destroy. We must learn to redefine that lost imperative as defective for the emergence of capitalism, rather than necessarily precapitalist on an interested sequential evolutionary model.”⁴² In the simplest terms, being defined by the call of the other—which may be a defining feature of such societies—is not conducive to the extraction and appropriation of surplus. Making room for *otium* and living in the rhythm of the eco-biome does not lead to exploration and conquest of nature. And so on. The method of a specifically literary training, a slow mind-changing process, can be used to open the imagination to such mindsets.⁴³

One of the reasons international communism failed was because Marx, an organic intellectual of the industrial revolution, could only think the claiming of rights to freedom from exploitation by way of the public use of reason recommended by the European Enlightenment. The ethical part, to want to exercise the freedom to redistribute, after the revolution, comes by way of the sort

⁴² Spivak, *Imperatives*, 68. Marshall Sahlins lays out the general characteristics of these defects in his *Stone Age Economics* (New York: de Gruyter, 1972). Sahlins also points at the obvious absence of a “public sphere” in such social formations. I am grateful to Henry Staten for bringing this book to my attention.

⁴³ As I will mention later in connection with Anthony Giddens’s *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Stanford: Stanford University Press, 1994), I am not extolling the virtues of poverty, not even the Christian virtues of poverty, as does Sahlins by association (*Stone Age*, 32–33). I am only interested in bringing those virtues above, and concurrently instilling the principles of a public sphere below; teaching at both ends of the spectrum. For, from the point of view of the asymmetry of what I am calling class apartheid in the global South, a responsibility-based disenfranchised stagnating culture left to itself can only be described, in its current status within the modern nationstate, as “a reversal of ‘possessive individualism’,” the tragedy “of ‘negative’ individuality or individualism” (Etienne Balibar, “‘Possessive Individualism’ Revisited: [An Issue in Philosophical Individualism],” unpublished manuscript).

of education I am speaking of. This intuition was not historically unavailable to Marx: “Circumstances are changed by men and...the educator himself must be educated.”⁴⁴ In the event, the pedagogic impulse was confined to the lesson of capital, to change the victim into an agent. The intuition that the lesson was historically determined was of course not unavailable to Marx either.⁴⁵ My position is thus not against class struggle, but yet another attempt to broaden it, to include the “ground condition” (*Grundbedingung*) of the continued reproduction of class apartheid in ancient and/or disenfranchised societies in modernity. If the industrial proletariat of Victorian England were expanded to include the global subaltern, there is no hope that such an agent could ever “dictate” anything through the structures of parliamentary democracy—I admit I cannot give this up—if this persistent pedagogic effort is not sustained.

(I am more than ever convinced of the need to resuscitate the lost cultural imperative to responsibility after the initial trip, mentioned earlier in this essay, to the lowest-level rural schools in a mountain province in China, in the company of a wonderfully enthusiastic young English teacher at the University of Science and Technology in the provincial urban center. He had never visited such schools, never thought of the possibility of restoring a failed Communism with a persistent effort to teach oneself how to access older cultural habits in practice in order to suture in, in rural education, the ethical impulse that can make social justice flourish, forever in the mode of “to come,” because forever dependent upon the qualitative education of the young.⁴⁶ Yet he has already been used by the U.S.

50

⁴⁴ Marx, “Concerning Feuerbach,” in *Early Writings*, trans. Rodney Livingstone (New York: Vintage, 1975), 422; translation modified.

⁴⁵ Marx, “The Trinity Formula,” in *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 3, trans. David Fernbach (New York: Vintage, 1981), 953–70.

⁴⁶ I will be developing this concept-metaphor of suturing as a description of practice. To situate this within Marxist thought, see Callinicos’s gloss on Marx’s discussion of religion: “Religious illusions ... will survive any purely intellectual refutation so long as the social conditions which produced them continue to exist” (Callinicos, *Social Theory*, 83–84). I would not, of course, accept the illusion/truth binary and would therefore activate and undoreweave from within the imaginative resources of the earlier cultural formation—often called “religious”—in order for any from-above change in social condition to last. This undo-reweave is “suture,” the model of pedagogy “below.” What must be kept in mind is that the same applies to consciousness-raising style radical teaching “above.” The problem with “religious fundamentalism,” the politicizing of

industry in “China’s ethnic minority education” scholarship, as a “grass-roots native informant,” sent into “the field” with a questionnaire for ten days’ research! A perfect candidate for the domestic “below,” for whom the “evils” of communism seem to be open for correction only through the absolutist arrogance of U.S. utopianism, coded as an interest in cultural difference.)

A desire to redistribute is not the unproblematic consequence of a well-fed society. In order to get that desire moving by the cultural imperative of education, you have to fix the possibility of putting not just *wrong* over against *right*, with all the genealogical lines compressed within it, but also to suggest that another antonym of *right* is *responsibility*, and further, that the possibility of such responsibility is underived from rights.

I will now describe a small and humble experiment that I have tried over the last ten years nearly every day at the Columbia University gym and, unhappily, the rate of experimental verification is 100 percent.

There is an approximately six-foot-by-four-foot windowless anteroom as you enter the locker area. This useless space, presumably to protect female modesty, is brightly lit. There is a light switch by the door from the main gym into the anteroom, and another by the door leading into the lockers. In other words, it is possible to turn the light off as you exit this small, enclosed space. You can choose not to let it burn so brightly twenty-four hours for no one. Remember these are university folks, generally politically correct, interested in health, a special control group, who talk a good game about environmental responsibility. (I am drawing the example from within the cultural idiom of the group, as always.) I turn off the light in this windowless cube whenever I enter the locker and my sciatica keeps me going to the gym pretty regularly. In the last nine years, I have never reentered this little space and found the light off. Please draw your own conclusions.

The responsibility I speak of, then, is not necessarily the one that comes from the consciousness of superiority lodged in the self (today’s quote of the month at the gym is, characteristically, “The price of greatness is

elite religions, is not that they are religions, but that they are elite in leadership. See also Callinicos, *Social Theory*, 00.

responsibility”—Winston Churchill), but one that is, to begin with, sensed before sense as a call of the other.⁴⁷

Varieties of the Churchillian sense of “responsibility,” nearly synonymous with duty, have always also been used from within the Rights camp, of course. Machiavelli and Hobbes both wrote on duty. The 1793 version of the Declaration of the Rights of Man already contained a section on the duties of man and of the citizen. The UN issued a Declaration of Responsibilities— little more than a reinscription of the rights as duties for their establishment—in 1997. There is a scientists’ Declaration of Duties. And so on. This is the trajectory of the idea of “responsibility” as assumed, by choice, by the group that can right wrongs. I think Amnesty International is correct in saying that the UN Declaration of Responsibilities is “no complement to human rights,” and that “*to restate ... rights from the UDHR [Universal Declaration of Human Rights] as responsibilities* the draft declaration introduces vague and ill-defined notions which can only create confusion and uncertainty.”⁴⁸ Thus even a liberal vision is obliged to admit that there is no continuous line from rights to responsibilities. This notion of responsibility as the “duty of the fitter self” toward less fortunate others (rather than the predication of being-human as being called by the other, before will) is not my meaning, of course. I remain concerned, however, by one of its corollaries in global social movements. The leaders from the domestic “below”—for the subaltern an “above”—not realizing the historically established discontinuity between themselves and the subaltern, counsel self-help with great supervisory benevolence. This is important to remember because the subalterns’ obvious

52

⁴⁷ Interestingly enough, this very passage was used in a speech entitled “Responsibility: The Price of Greatness” by Anthony F. Earley Jr., Detroit Edison Chairman and Chief Executive Officer, at a conference on Business Ethics, Integrity and Values: A Global Perspective, on March 23, 1999. Churchill’s own speech, made at Harvard on Monday September 6, 1943, was precisely about the United States as the savior of the world: “One cannot rise to be in many ways the leading community in the civilised world without being involved in its problems, without being convulsed by its agonies and inspired by its causes.” I am grateful to Lecia Rosenthal for bringing these connections to my attention. The point of my humble experiment is that the textual imperatives of such responsibility, acknowledged in the national political and corporate sphere, the internalized reflex “to save the environment,” for example, do not follow automatically.

⁴⁸ “Muddying the Waters,” available online at www.amnesty.it/ailib/aipub/1998/IOR/14000298.htm; emphasis mine.

inability to do so without sustained supervision is seen as proof of the need for continued intervention. It is necessary to be involved in the everyday working (the “textuality”) of global social movements to recognize that the seeming production of “declarations” from these supervised groups is written to dictation and no strike against class apartheid. “To claim rights is your duty” is the banal lesson that the above—whether Northern or Southern—then imparts to the below. The organization of international conferences with exceptionalist tokenization to represent collective subaltern will is a last-ditch solution, for both sides, if at all. And, sometimes, as in the case of my friend in Yunan, the unwitting native informant is rather far from the subaltern.

Within the rights camp, the history of something like responsibility-based cultural systems is generally given as part of the progress toward the development of a rights-based system in the type case of the European self.”⁴⁹

The Judaic articulation of responsibility, after the very war that produced the Universal Declaration, is set forth by Emmanuel Levinas.⁵⁰ Derrida has attempted to unmoor this from unquestioning support for the state of Israel by proposing a messianicity without messianism, although he acknowledges that he is caught in the traces of his own peculiar cultural production in stating responsibility just this way.⁵¹ This history and its institutional discussions remain confined to the elite academy. If there is no direct line from rights to responsibility, there is certainly no direct possibility of supplementing the below from this discussion.⁵²

⁴⁹ For a discussion of the contradiction between individualism (rights) and communality (obligations) when they are seen in a linear way, see Tuck, *Natural Rights*, 82.

⁵⁰ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969 [first French edition 1961]), 255–66.

⁵¹ Derrida, *Monolingualism of the Other; or, the Prosthesis of Origin*, trans. Patrick Mensah (Stanford: Stanford University Press, 1998), 70–72.

⁵² Indeed, that sentiment is implicit in the very last line of Spivak, *A Critique*: “The scholarship on Derrida’s ethical turn ..., when in the rare case it risks setting itself to work by breaking its frame, is still not identical with the setting to work of deconstruction outside the formalizing calculus specific to the academic institution” (431). It must, however, be said, that in European from-above discussions, it is the so-called poststructuralists who are insistent not only on questioning a blind faith in the rational abstractions of democracy, but also in recognizing that top-down human rights enforcement is not “democratic” even by these terms. See, for example, the strong objections

It can seem at first glance that if the Euro-U.S. mindset modifies itself by way of what used to be called, just yesterday, Third Way politics, providing a cover for social democracy's rightward swing, perhaps the dispensers of human rights would at least modify their arrogance. As George W. Bush claims Tony Blair as his chum on Bush's visit to Britain in July 2001, I believe it is still worth examining this impulse, however briefly, so that it is not offered as a panacea. Let us look at a few crucial suggestions from *Beyond Left and Right* by Anthony Giddens, the academic spokesperson of the Third Way.⁵³

Giddens mentions the virtues of third world poverty and therefore may seem at first glance to be recommending learning from the subaltern. Criticizing the welfare state, he quotes Charles Murray with approval: "Murray, whose work has been influenced by experiences in rural Thailand, asks the question, what's wrong with being poor (once people are above the level of subsistence poverty)? Why should there be such a general concern to combat poverty?" I hope it is clear that I have no interest in keeping the subaltern poor. To repeat, it is in view of Marx's hope to transform the subaltern—whom he understood only as the worker in his conjuncture—into an agent of the undoing of class apartheid rather than its victim that this effort at educating the educator is undertaken.

Here are some of Giddens's "practical" suggestions: "A post-scarcity system is...a system in which productivism no longer rules", a "new ethics of

raised by Foucault, Lyotard, and Derrida after Claude Lefort's claim that "[a] politics of human rights and a democratic politics are thus two ways of responding to the same need" (Claude Lefort, "Politics of Human Rights," in *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, trans. Alan Sheridan [Cambridge: The MIT Press, 1986], 272. The discussion is to be found in "La question de la démocratie," in Denis Kambouchner, ed., *Le Retrait du politique* [Paris: Galilée, 1983], 71–88). I have recently read Derrida, "Interpretations at War: Kant, the Jew, the German," where Derrida traces the genealogy of the Euro-U.S. subject who dispenses human rights, with uncanny clarity (in *Acts of Religion*, trans. Gil Anidjar [New York: Routledge, 2002], 135–88).

⁵³ Giddens, *Beyond Left and Right*; quotations from 165, 247, 184, 185, 190, 194. "Third Way" was, I believe, coined in a Fabian Society pamphlet (Tony Blair, *New Politics for the New Century* [London: College Hill Press, 1998]) confined to policies of a European Britain. I am grateful to Susan M. Brook for getting me this pamphlet. It was used by Bill Clinton in a round-table discussion sponsored by the Democratic Leadership Council in Washington, D.C., on April 25, 1999.

individual and collective responsibility need to be formed,” “traditions should be understood in a nontraditional manner,” a “pact between the sexes [is]...to be achieved, within the industrialized societies and on a more global level”—that hesitation between the two levels is kin to the asymmetry I am discussing in this essay and the invasive gender work of the international civil society—and, best of all, “a new pact between the affluent and the poor” is now needed. How is Professor Giddens going to persuade global finance and world trade to jettison the culture of economic growth? The question applies to all the passages I have quoted and more. He is, of course, speaking of state policy in Europe, but his book tries to go beyond into other spaces: “The question remains whether a lifestyle pact as suggested here for the wealthy countries could also work when applied to the divisions between North and South. Empirically, one certainly could not answer this question positively with any degree of assurance. Analytically speaking, however, one could ask, what other possibility is there?”⁵⁴

However utopian it might seem, it now appears to me that the only way to make these sweeping changes—there is nothing inherently wrong with them, and, of course, I give Professor Giddens the benefit of the doubt—is for those who teach in the Humanities to take seriously the necessary but impossible task to construct a collectivity among the dispensers of bounty as well as the victims of oppression.⁵⁵ Learning from the subaltern is, paradoxically, through teaching. In practical terms, working across the class-culture difference (which tends to refract efforts), trying to learn from children, and from the behavior of class-“inferiors,” the teacher learns to recognize, not just a benevolently coerced assent, but also an unexpected response. For such an education speed, quantity of information, and number of students reached are not exclusive virtues. Those “virtues” are inefficient for education in the responsibilities in the Humanities, not so much a sense of being responsible *for*, but of being responsible *to*, before will.

⁵⁴ Giddens, *Beyond Left and Right*, 197.

⁵⁵ I have discussed the role of teaching in the formation of collectivities in “Schmitt and Post Structuralism: A Response,” *Cardozo Law Review* 21.5–6 (May 2000): 1723–37. Necessary but impossible tasks—like taking care of health although it is impossible to be immortal; or continuing to listen, read, write, talk, and teach although it is impossible that everything be communicated—lead to renewed and persistent effort. I use this formula because this is the only justification for Humanities pedagogy. This is distinct from the “utopian mode,” which allows us to figure the impossible.

Institutionally, the Humanities, like all disciplines, must be subject to a calculus. It is how we earn our living. But where “living” has a larger meaning, the Humanities are without guarantees.

Speaking with reference to the Rights of Man and the Universal Declaration, I am insisting that in the European context, it used to be recognized that the question of nature as the ground of rights must be begged in order to use it historically. The assumption that it is natural to be angled toward the other, before will, the question of responsibility in subordinate cultures, is also a begged question. Neither can survive without the other, if it is a just world that we seem to be obliged to want. Indeed, any interest in human rights for others, in human rights and human wrongs, would do better if grounded in this second begged question, to redress historical balance, as it were, than in the apparent forgetting of the other one. In the beginning are two begged questions.

Surely the thought of two begged questions at the origin is no more abstract than John Rawls’ interminable suppositions which, when confronted with the necessity of doing something, comes up with such platitudes as

there will also be principles for forming and regulating federations (associations) of peoples, and standards of fairness for trade and other cooperative arrangements. There should be certain provisions for mutual assistance between peoples in times of famine and drought, and were it feasible, as it should be, provisions for ensuring that in all reasonably developed liberal societies people’s basic needs are met.⁵⁶

56

In the “real world,” there is, in general, a tremendously uneven contradiction between those who beg the question of nature as rights for the self and those who beg the question of responsibility as being called by the other, before will.

If we mean to place the latter—perennial victims—on the way to the social productivity of capital—as an old-fashioned Marxist I distinguish between *capital* and *capitalism* and do not say these words ironically—we need to acknowledge

⁵⁶ John Rawls, “The Law of Peoples,” in Shute and Hurley, *On Human Rights*, 56. I have a pervasive objection to Rawls’s discipline-bound philosophical style of treating political problems but felt nervous about stating it. I feel some relief in George Shelton, *Morality and Sovereignty*, 171, where the author expresses similar objections. Callinicos describes such Rawlsian requirements as “wildly Utopian,” offers an excuse, and then goes on to say “nevertheless, some account is required of the relationship between abstract norms and the historical conditions of their realization” (*Social Theory*, 313–14).

the need for supplementation there as well, rather than transform them willy-nilly, consolidating already existing hierarchies, exporting gender struggle, by way of the greed for economic growth. (I have argued earlier in this essay that these cultures started stagnating because their cultural axiomatics were defective for capitalism. I have also argued that the socialist project can receive its ethical push not from within itself but by supplementation from such axiomatics. I have argued that in their current decrepitude the subaltern cultures need to be known in such a way that we can suture their reactivated cultural axiomatics into the principles of the Enlightenment. I have argued that socialism belongs to those axiomatics. That socialism turns capital formation into redistribution is a truism.⁵⁷ It is by this logic that supplementation into the Enlightenment is as much the possibility of being the agent of the social productivity of capital as it is of the subjectship of human rights.

The general culture of Euro-U.S. capitalism in globalization and economic restructuring has conspicuously destroyed the possibility of capital being redistributive and socially productive in a broad-based way. As I have mentioned here, “the burden of the fittest”—a reterritorializing of “the white man’s burden”—does also touch the economic sphere. I hope I will be forgiven a brief digression into that sphere as well. I have prepared for this by describing the nineties as a time “of the re-structuring demands of globalization.” The reader is urged to concentrate on the lack of intellectual connection between the people at work in the different spheres. I cannot be more than telegraphic here, but it would be a mistake to leave untouched the great economic circuits that often remotely determine the shots in the human rights sphere. I remain among the unabashed walking wounded generalist aspirants from the sixties. Elsewhere, I have called this “transnational literacy.”

As an introduction to this brief foray into the economic sphere, let us consider philosophers connecting Hobbes with global governance, an issue that bears on the administration of human rights in an economically restructured poststate world.⁵⁸ The question they have asked, if the “stronger nations might reasonably believe their prospects to be better if they remain in the international

⁵⁷ Marx, *Capital* 3:1015–16 puts it in a paragraph, in the mode of “to come.”

⁵⁸ I gave an account of this so-called poststate world in *A Critique*, 371–94.

state of nature, rather than accepting some international (but nonabsolute) equivalent of Hobbes's civil sovereign...despite the fact that in supporting it they run the risk, along with the weaker nations, of creating a monster that may well attempt to devour them," has no bearing on the institutive difference at the origin of the state of nature.⁵⁹

The quotation above is from the early eighties, when the floodgates of the current phase of globalization—the financialization of the globe with the decentered centralization of world trade attendant upon the dissolution of the Soviet Union, which in turn allowed a fuller flow for Information Technology—had not yet been opened. Yet the process had already begun, through the newly electrified stock exchanges combining with what was then called post-Fordism, enabled by computer technology and the fax machine. And Euro-U.S. thinkers, connecting Hobbes with human rights, were certainly ignoring the question of the relationship between “natural” and “civil.”

The relatively autonomous *economic* sphere of operations, worked by agents with competence restricted to this area, is explained for the *cultural* sector by other kinds of academic agents, restricted to the political sphere, in terms of a global governance story that started at the beginning of the postcolonial era at Bretton Woods. The culturalists then weigh in by endlessly pointing out that world markets are old hat. This then feeds back into the cultural difference story or the hip global public culture story.⁶⁰ Other disciplinary áreas involved in this are Social Psychology and Management. The former gives us the multiculturalist cultural difference stereotypes that undergird human rights policy when it wishes to protect a “community without individualism” against a rogue state. Cultural Distance Studies in Management relate directly to the economic sphere and global finance, plotting the “joint ventures” opened up by neoliberal economic restructuring.⁶¹ There is a compendious literature on how such ventures

⁵⁹ Daniel M. Farrell, “Hobbes and International Relations,” in Caws, *Causes of Quarrel*, 77.

⁶⁰ For an idea of the best in the Cultural Studies account of globalization, see Public Culture 12.1 (Winter 2000).

⁶¹ I cite below the Kogut and Singh Index for Cultural Distance (1988), an important tool for management. It Will give a sense of the distance between those whose wrongs are righted and the agents of corporate philanthropy, closely linked to human rights expenditure: “We hypothesize that the more culturally distant the country of the investing firm from the United States, the more

undermine the state and move toward the poststate world, which becomes the object of global governance. The rogue state is disciplined by fear and pressure—the stick—with the promise of economic partnership—the carrot. My principal argument continues to be that a combination of fear and pressure, today supported by these powerful paradisciplinary formations proliferating crude theories of cultural difference, cannot bring about either lasting or real epistemic change although, accompanied by public interest litigation, they may be effective short-term weapons.

Meanwhile, the seriousness of training into the general culture is reflected by the fact that Morgan Stanley Dean Witter, Merrill Lynch, and other big investment companies are accessing preschoolers; children are training parents to manage portfolios. There is a growing library of books making it “fun” for kids to invest and giving them detailed instructions how to do so. The unquestioned assumption that to be rich is to be happy and good is developed by way of many “educational” excuses.

Children are never too young to start grasping the fundamentals of money management... Even toddlers understand the concept of “mine!” In fact, it’s the idea of owning something they like that sparks their interest in investing. Rest assured, you won’t turn your child into a little money-grubber by feeding that interest. Through investing you’re going to teach him more about responsibility, discipline, delayed gratification, and even ethics than you ever thought possible!⁶²

likely the choice to set up a joint venture. Using Hofstede’s indices, a composite index was formed based on the deviation along each of the four cultural dimensions (i.e., power distance, uncertainty avoidance, masculinity/femininity, and individualism) of each country from the United States ranking. The deviations were corrected for differences in the variances of each dimension and then arithmetically averaged. Algebraically, we built the following index:

$$CD_j = \frac{4}{i=1} \{(I_{ij} - I_{iu})^2 / V_i\} / 4,$$

where I_{ij} stands for the index for the i th cultural dimension and j th country, V_i is the variance of the index of the i th dimension, u indicates the United States, and CD_j is cultural difference of the j th country from the United States” (Bruce Kogut and Harinder Singh, “The Effect of National Culture on the Choice of Entry Mode,” *Journal of International Business Studies* 19 [1988]: 422).

⁶² Pat Smith and Lynn Roney, *Wow the Dow! The Complete Guide to Teaching Your Kids How to Invest in the Stock Market* (New York: Simon and Schuster, 2000), 18. Some other books are

Such a training of children builds itself on the loss of the cultural habit of assuming the agency of responsibility in radical alterity. It is followed through by the relentless education into business culture in academic and on-the-job training, in management, consumer behavior, marketing, prepared for by the thousands and thousands of business schools all over the global South as well as the North, training undergraduates into business culture, making the supplementation of the responsibility-based subaltern layer by the ethics of class-culture difference altogether impossible, consolidating class apartheid.⁶³ The Declaration of the

Robert T. Kiyosaki with Sharon L. Lechter, *Rich Dad Poor Dad: What the Rich Teach Their Kids about Money—That the Poor and Middle Class Do Not!* (New York: Warner Books, 2000), Gail Karlitz and Debbie Honig, *Growing Money: A Complete Investing Guide for Kids* (New York: Price Stern Sloan, 1999), and Diane Mayr, *The Everything Kids' Money Book: From Saving to Spending to Investing—Learn All about Money!* (Holbrook, MA: Adams Media Corp., 2000), Emmanuel Modu and Andrea Walker, *Teenvestor.com: The Practical Investment Guide for Teens and Their Parents* (Newark: Gateway, 2000); Willard S. and William S. Stawski, *Kids, Parents and Money: Teaching Personal Finance from Piggy Bank to Prom* (New York: John Wiley, 2000); Janet Bamford, *Street Wise: A Guide for Teen Investors* (New York: Bloomberg, 2000). This information is taken from my “Globalizing Globalization,” forthcoming in *Rethinking Marxism*.

⁶³ Here are passages from one of many undergraduate textbooks (Henry Assael, *Consumer Behavior and Marketing Action* [Cincinnati: South-Western College Publishing, 1995]). This is standard Cultural Studies stuff, but the reminder remains necessary. the banality of these excerpts reminds us not to be absurdly out of touch when a Giddens counsels “antiproductivism”: “In a study, Campbell’s Soup found that the men who are most likely to shop view themselves as liberated, considerate, achievement-oriented individuals. These are the types of males who do not feel the need to conform to a “macho” image. As a result, a second change has occurred in male purchasing roles: Males are beginning to buy products that at one time might have been dismissed as too feminine—jewelry, skin care products, moisturizers, and cosmetics. In marketing these products, advertisers have had to depict males in a way that is very different from the traditional strong, masculine image of the Marlboro Cowboy or in the typical beer commercial. A new concept of masculinity has emerged—the sensitive male who is as vulnerable in many ways as his female counterpart. As a result, a growing number of advertisers have begun telling males that being sensitive and caring does not conflict with masculinity” (386).

“Psychoanalytic theory stresses the unconscious nature of consumer motives as determined in childhood by the conflicting demands of the id and the superego. Marketers have applied psychoanalytic theory by using depth and focus group interviews and projective techniques to uncover deep-seated purchasing motives. These applications are known as motivation research” (404).

Right to Development is part of such acculturation into the movements of finance capital. Third Way talk floats on this base. Culturalist support is provided on the Internet—in book digests on “market Taoism” and “Aristotle for capitalism.”⁶⁴ It is provided in the sales presentations of countless telecommunication marketing conferences. It connects to the laughing and frequent exhortations to “follow the money” at women’s rights meetings at the UN. We should keep all this in mind when we give Professor Giddens the benefit of the doubt.

Ethics within the corporatist calculus is also inscribed within this cultural formation. I team-taught a course with Political Science in Fall 2000. Our greatest problem was negotiating the difference between ethics as imagined from within the self-driven political calculus as “doing the right thing” and ethics as openness toward the imagined agency of the other, responsibility for and to a tiny radical enclave here and, as I will argue, a compromised and delegitimized conformity there.

Such a training of children is also a legitimation by reversal of our own insistence on elementary pedagogy of the rural poor. Supplementation by the sort of education I am trying to describe becomes necessary here, so that the relationship between child investors and child laborers is not simply one of righting wrongs from above. How does such supplementation work? If in New York, to stem the tide of corporatist ethics, business culture, appropriative New

“The broadest environmental factor affecting consumer behavior is culture, as reflected by the values and norms society emphasizes. Products and services such as Levi jeans, Coca-Cola, and McDonald’s fast-food outlets have come to symbolize the individuality inherent in American values. This is one reason why East Germans quickly accepted Coke after the fall of the Berlin Wall” (451).

This is the dominant general global cultural formation, appropriating the emergent—feminism, psychoanalysis, cultural studies, now environmentalism—remember my humble experiment in the Columbia gym and take a look at Ruth La Ferla, “Fashionistas, Ecofriendly and All-Natural” (*The New York Times*, July 15, 2001). The Derrida-Levinas line, if it were understood as a cultural formation rather than an ethical phenomenology, is an altogether minor enclave compared to this and will show up transmogrified on the dominant register any day now.

⁶⁴ John P. Clark, *Going with the Cash Flow: Taoism and the New Managerial Wisdom*; available online at www.britannica.com (viewed May 2000), and Thomas V. Morris, *If Aristotle Ran General Motors: The New Soul of Business* (New York: Henry Holt, 1997). Examples can be multiplied.

Age radicalism, and politically correct multiculturalism, the subterranean task is to supplement the radical responsibility-shaped hole in the education of the dispenser of rights through literary reading, and making use of the Humanities, what about the education of those whose wrongs are righted?

Some assumptions must first be laid aside. The permeability of global culture must be seen as restricted. There is a lack of communication between and among the immense heterogeneity of the subaltern cultures of the world. Cultural borders are easily crossed from the superficial cultural relativism of metropolitan countries, whereas, going the other way, the so-called peripheral countries encounter bureaucratic and policed frontiers. The frontiers of subaltern cultures, which developed no generative public role, have no channels of interpenetration. Here, too, the problem is not solved in a lasting way by the inclusion of exceptional subalterns in South-based global movements with leadership drawn from the descendants of colonial subjects, even as these networks network. These figures are no longer representative of the subaltern stratum in general.

In 2000 I visited a so-called biodiversity festival where a rural and country town audience in a “leastdeveloped country” (LDC) roared its derision at biodiversity songs from two neighboring nation-states, applauding enthusiastically instead at embarrassing imitations of Bollywood (the trade name of the hugely international Bombay film industry) “adaptations” of moments from U.S. MTV, unrecognizable by the audience as such, of course. The embarrassment of the activist leaders, from a colonial subject’s class background, was compounded by their public exhortations, which were obeyed by the rural audience as a set of bewildering orders. The historical discontinuity leading to such events is one of the reasons why, although I generalize, my example remains singular. On the practical calculus, the problem of the singular and the universal is confronted by learning from the singularity of the singular, a way to the imagination of the public sphere, the rational representation of the universal.

We must question the assumption that, if the sense of doing for the other is not produced on call from a sense of the self as sovereign, packaged with the sense of being fittest, the alternative assumption, romantic or expedient, of an essence of subalternity as the source of such a sense, denies the deprivations of history. Paulo Freire, in his celebrated *Pedagogy of the Oppressed*, written during the era of guerilla warfare in Latin America, warns us against subalternist

essentialism, by reminding us that, “during the initial stages of the struggle, the oppressed...tend themselves to become oppressors.”⁶⁵

In addition, in the face of UN Human Rights policy-making, we must be on guard against subalternista essentialism, both positive and negative. If the self-permission for continuing to right wrongs is premised implicitly on the former—they will never be able to help themselves—the latter nourishes false hopes that will as surely be dashed and lead to the same result: an unwilling conclusion that they must always be propped up. Indeed, in the present state of the world, or perhaps always and everywhere, simply harnessing responsibility for accountability in the South, checking up on other directedness, as it were, without the persistent training, of “no guarantees,” we reproduce and consolidate what can only be called “feudalism,” where a benevolent despot like Lee Kuan Yew can claim collectivity rather than individualism when expedient. In the present state of the world, it also reproduces and consolidates gender oppression, thus lending plausibility to the instant rightspeak of the gender lobby of the international civil society and Bretton Woods.

Declarations like the Bangkok NGO Declaration, entitled “Our Voice,” and cataloging what “their right to self-determination” would be for “Indigenous People in general,”⁶⁶ may, like many UN Declarations, be an excellent tool for political maneuvering, but it will not touch the entire spectrum of Asian aboriginals, each group as culturally absolutist as the rural audience at the biodiversity festival. In order to make the political maneuverings open to the ethical, we must think the supplementation toward which we are now moving.

When the UN offers violence or the ballot as a choice it is unrealistic because based on another kind of related mistake—unexamined universalism—the assumption that this is a real choice in all situations. It will soon lead to military intervention in the name of righting wrong, in geopolitically specific places. For “democratization” is not just a code name, as it so often is in practice, for the political restructuring entailed by the transformation of (efficient through

⁶⁵ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, trans. Myra Bergman Ramos (New York: Continuum, 1981), 29–31.

⁶⁶ “Our Voice,” Bangkok NGO Declaration, available online at www.nativenet.uthsca.edu/archive/nl/9307.

inefficient to wild) state capitalisms and their colonies to tributary economies of rationalized global financialization. If it is to involve the largest sector of the electorate in the global South—the rural population below poverty level—it requires the undoing of centuries of oppression, with a suturing education in rural subaltern normality, supplementing the violent guilt and shame trips of disaster politics.

I offer here a small but representative example:

I was handing out sweets, two a head, to villagers in Shahabad, Birbhum. Some of the schools I describe later are located in this area. These villages have no caste-Hindu inhabitants. Sweets of this cooked traditional variety, that have to be bought from the Hindu villages, are beyond the villagers' means. There are no "candy stores" in either type of village. Distribution of sweets is a festive gesture, but it makes my Calcutta-bred intellectual-leftist soul slightly uneasy. I have learned such behavior in my decades-long apprenticeship in these areas.

A young man in his early thirties, generally considered a mover and a shaker among this particular ethnic group—the Dhekaros, straddling the aboriginal-untouchable divide—was opening the flimsy paper boxes that swam in syrup in flimsier polythene bags, as I kept dipping my hand.⁶⁷ Suddenly he murmured, Outsiders are coming in, one a piece now. I thought the problem was numbers and changed to one, a bit sad because there were now more children. Suddenly, the guy said in my ear, give her two, she's one of ours. Shocked, I quickly turned to him, and said, in rapid monotone Bengali, Don't say such things in front of

⁶⁷ A word on the aboriginal-untouchable divide. I warn the reader, once again, that this is not the version of an academic historian or anthropologist, but a summary of the narrative on which Indian constitutional sanctions are based. This narrative assumes that there were *adivasi*-s or "original inhabitants" in what we now call "India," when, in the second millennium b.c., Indo-European speaking peoples began to "colonize" that space. These are the "aboriginals" or "tribals," and there are 67,758,380 of them by the 1991 census. The constitution distinguishes between them and the Hindu untouchables. The constitution designates them as SCSTs (Scheduled Castes/Scheduled Tribes). I have referred implicitly to this narrative in note 18. Because this distinction between "colonizing Caucasians" (the Indo-European-speaking peoples) and the aboriginals pre-dates the colonial European models by so much, the latter cannot serve us as guides here. In the early days of the Indian case, there was bilingualism and other kinds of assimilation. Without venturing into contested academic territory, it can still be said that they are basically animist, and retain traces of their separate languages.

children; and then, If I should say you're not one of ours? Since I'm a caste-Hindu and technically one of his oppressors.⁶⁸ This is the seedbed of ethnic violence in its lowest-common unit.⁶⁹ You can fill in the historical narrative, raise or lower the degree of the heat of violence. Punishing Milosevic is good, human rights pressure and guilt and shame trips on rogue states should continue, I suppose, but it is on grounds such as this that violence festers. This man is quite aware of party politics; the CPM (Community Party Marxist) is strong here. He certainly casts his vote regularly, perhaps even rallies voters for the party. The two sentiments—first, of ethnic group competition within a corrupt quota system in the restructured state as resources dwindle; and, second, of the intuition of a multiparty parliamentary democracy as a species of generally homosocial competitive sport with the highest stakes available to players in the impoverished rural sector—violence and the ballot—can coexist in a volatile relationship, one ready to be mobilized over the other, or even in the other's interest. This is why the UN's choice—ballot box *or* “peace-keeping mission”—is unrealistic. I will consider an answer by way of a digression into suturing rights thinking into the torn cultural fabric of responsibility; or, to vary the concept-metaphor, activating a dormant ethical imperative.

⁶⁸ Between my talk in February 2001 and this revision, I have told this man, one of my chief allies in the education, land reclaim, and ecological agriculture projects in the area, that I had spoken of the incident abroad. He told me that he had thought very carefully about the incident and it had been a learning experience for him (as indeed for me). One might remember that I have earned their trust by behaving quite differently from either caste-Hindus or NGO visitors in a sustained way over a number of years and that they are as desperate to find a better future for their children, without repercussions, as are migrants.

⁶⁹ Because these small, disenfranchised responsibility-based cultures have not been allowed entry into the progressive legitimation of the colony, they have remained “economies organized by domestic groups and kinship relations” and yet been recoded as *voting* citizens of parliamentary democracies without imaginative access to a “public sphere.” For them, without the caring pedagogy that I will be outlining, the “distance between poles of reciprocity ... has remained [an anachronistic] social distance,” without imaginative access to the commonality of citizenship. The quoted phrases are from Sahlins, *Stone Age*, 41, 191. If this seems too fast, blame the postcolonial state and please remember that a) the model here is not Australia, Latin America, Africa; this is a “precolonial settler colony”; and b) that I am not there to study them but to learn from the children how to be their teacher. In the United States, too, I can talk about teaching but cannot write for American Studies.

Subordinate cultures of responsibility—a heuristic generalization as precarious as generalizations about the dominant culture—base the agency of responsibility in that outside of the self that is also in the self, half-archived and therefore not directly accessible. I use the word *subordinate* here because, as I have been arguing throughout this essay, they are the recipients of human rights bounty, which I see as “the burden of the fittest,” and which, as I insist from the first page on down, has the *ambivalent* structure of enabling violation that anyone of goodwill associates with the white man’s burden. I will rely on this argument for this second part of my essay, which concerns itself with the different way in to the damaged episteme.

From the anthropological point of view, groups such as the Sabars and the Dhekaros may be seen to have a “closely knit social texture.” But I have been urging a different point of view through my concept-metaphor of “suturing.” These groups are also in the historical present of state and civil society. (Human rights punishes the latter in the name of the Enlightenment.) I am asking readers to shift their perception from the anthropological to the historico-political and see the same knit text-ile as a torn cultural fabric in terms of its removal from the dominant loom in a historical moment. That is what it means to be a subaltern. My point so far has been that, for a long time now, these cultural scripts have not been allowed to work except as a delegitimized form forcibly out of touch with the dominant through a history that has taken capital and empire as telos. My generalization is therefore precarious, though demonstrable if the effort I go on to describe is shared. These concept-metaphors, of suturing a torn fabric, of recoding a delegitimized cultural formation, are crucial to the entire second half of my argument.

Subordinate cultures of responsibility, then, base the agency of responsibility in that outside of the self that is also in the self, half-archived and therefore not directly accessible. Such a sentence may seem opaque to (Christianized) secularists who imagine ethics as internalized imperatives; they may seem silly to the ordinary language tradition that must resolutely ignore the parts of the mind not accessible to reason in order to theorize.⁷⁰ It may be useful to

⁷⁰ I believe because Marshal Sahlins intuits this that he defends Marcel Mauss’s *Essay on the Gift* against disciplinary criticism of form and/or content, although he recognizes that it “is an idiosyncratic venture ... , unjustified moreover by any special study of the Maori or of the

think of the archived exteriority, in terms of your unmediated knowledge, of the inside of your body. The general premise of the Oxford Amnesty series the *Genetic Revolution and Human Rights*, for example, was that genes are digitalized words that are driving our bodies, our selves.⁷¹ Yet they are inaccessible to us as objects and instruments of knowledge, insofar as we are sentient beings. (A smart reader mistook this as alterity being thoroughly interiorized. My exhortation is to try to think otherwise—that there is an other space—or script, all analogies are “false” here—in the self, which drives us.) Think also of our creative invention in the languages that we know well. The languages have histories before us, and futures after us. They are outside us, in grammar books and dictionaries.⁷² Yet the languages that we know and make in are also us, and in us. These are analogies for agency that is out of us but in us—and, like all analogies, imperfect, but I hope they will suffice for now. In responsibility-based subordinate cultures the volatile space of responsibility can be grasped through these analogies, perhaps. Please note, I’m not suggesting that they are better, just that they are different, and this radically different pair—rights and responsibility—need to relate in the hobbled relationship of supplementation.

These are only analogies, to be found in an Oxford Amnesty series collection and in Saussure. They work in the following way: if we can grasp that all human beings are genetically written before will; and if we can grasp that all human children access a language that is “outside,” as mother-tongue; then, on these structural models, we might grasp the assumption that the human being is

philosophers . . . invoked along the way.” Sahlins is writing about the economic calculus, but in his comments on Mauss, he touches responsibility, only to transform it, via Mauss, into the principle of reason (Sahlins, *Stone Age*, 149, 168–69, 175). As for himself, he ends his book in the mode of a supplemented capitalism “to come”: “A primitive theory of exchange value is also necessary, and perhaps possible—without saying it yet exists” (314). This is consonant with my sense that the ethical push for socialism must come from cultural formations defective for capitalism.

⁷¹ Justine Burley, ed., *The Genetic Revolution and Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

⁷² I am no philosopher, but this is undoubtedly why the later Wittgenstein was interested in children’s acquisition of language (Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1972 [1953]) paragraphs 1–32, 200, 208). To mention the part of the mind that dreams would be to muddy the waters with arguments for and against Freud.

human in answer to an “outside call.” We can grasp the structure of the role of alterity at work in subordinate cultures, by way of these analogies. The word *before* in “before the will” is here used to mean logical and chronological priority as well as “in front of.” The difference is historical, not essential. It is because I believe that right/responsibility can be shared by everyone in the persistent mode of “to come” that I keep insisting on supplemental pedagogy, on both sides.

In its structure, the definitive predication of being-human by alterity is not with reference to an empirical outside world. Just as I cannot play with my own genes or access the entire linguisticity of my mother tongue, so “is” the presumed alterity radical in the general sense. Of course it bleeds into the narrow sense of “accountability to the outside world,” but its anchor is in that imagined alterity that is inaccessible, often transcendentalized and formalized (as indeed is natural freedom in the rights camp.)

I need not be more specific here. The subordinate subaltern is as diversified as the recipients of Human Rights activity. I need not make too many distinctions. For they are tied by a Universal Declaration.

Anticipating objections to this stopping short of distinction and specificities, I should perhaps say once again that, if these people became my object of investigation for disciplinary information retrieval as such, I would not be able to remain focused on the children as my teachers. There is nothing vague about this activity. Since this is the central insight of my essay, the reader will, I fear, have to take it or leave it. This is the different way of epistemic access, this the teacher’s apprenticeship as suturer or invisible mender, this the secret of ongoing pedagogic supplementation. Writing this piece has almost convinced me that I was correct in thinking that this different way was too *in situ* to travel, that I should not make it part of my academic discourse. And yet there is no other news that I can bring to Amnesty International under the auspices of Human Rights.

Rewriting Levinas, Luce Irigaray called for an ethics of sexual difference in the early eighties.⁷³ That fashion in dominant feminist theory is now past. But the usefulness of the model does not disappear with a fad. Call this supplementation

⁷³ Luce Irigaray, “The Fecundity of the Caress,” in Richard A. Cohen, ed., *Face to Face with Levinas* (Albany: SUNY Press, 1986), 231–56.

an ethics of class-culture difference, then: relating remotely, in view of a future “to come,” the dispensers of rights with the victims of wrongs.

With this proviso, let us consider an example of why we need to suture rights thinking into the torn cultural fabric of responsibility; or, to vary the concept-metaphor, activate a dormant ethical imperative. I will give only the bare bones.

Activists from the institutionally educated classes of the general national culture win a state-level legal victory against police brutality over the tribals.

They try to transform this into a national-level legal awareness campaign.⁷⁴

The ruling party supports the activists on the state level. (India is a federation of states. The national level is not involved here.) The ruling party on the local level is generally less answerable to the state precisely because of the discontinuity from the grass roots that I have been insisting upon all along. Indeed, this absence of redress without remote mediation is what makes the subaltern subaltern. On the local level the police of the ruling party consistently take revenge against what is perceived as a victory over “their” party by taking advantage of three factors, one positive, two negative:

1. The relatively homogeneous dominant Hindu culture at the village level keeps the tribal culturally isolated through prejudice.

2. As a result of this *cultural* isolation, women’s independence among the tribals has remained intact. It has not been infected by the tradition of women’s oppression within the general Hindu rural culture.

3. *Politically*, the general, supposedly homogeneous rural culture and the tribal culture share a lack of democratic training.⁷⁵

⁷⁴ This case has been discussed in Spivak, “The New Subaltern: A Silent Interview,” in *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, ed. Vinayak Chaturvedi (London: Verso, 2000), 335–36, and in Spivak, “Discussion: An Afterword on the New Subaltern,” in Partha Chatterjee and Pradeep Jeganathan, eds., *Community, Gender, and Violence: Subaltern Studies XI* (New York: Columbia University Press, 2000), 324–40.

⁷⁵ I say “supposedly” because the Hindu population of India, somewhere between 700 million and 850million (the 2001 census figures were not available), is, of course, not represented by the poor rural Hindus, although they themselves think of Hinduism generally as a unified set of codes. They

This is a result of poverty and class prejudice existing nationally. Therefore, votes can be bought and sold here; and electoral conflict is treated by rural society in general like a competitive sport where violence is legitimate.

Locally, since the legal victory of the metropolitan activists against the police, the ruling party has taken advantage of these three things by rewriting women's conflict as party politics.⁷⁶ To divide the tribal community against itself, the police have used an incidental quarrel among tribal women, about the theft of a bicycle, if I remember right. One side has been encouraged to press charges against the other. The defending faction has been wooed and won by the opposition party. Thus a situation of violent conflict has been fabricated, where the police have an immediate edge over every one, and since the legal victory in remote Calcutta is there after all, police revenge takes the form of further terror. In the absence of training in electoral democracy, the aboriginal community has accepted police terror as part of the party spirit: this is how electoral parties fight, where "electoral" has no intellectual justification. This is a direct consequence of the educated activists'—among whom I count myself—good hearted "from above" effort at constitutional redress, since at the grassroots level it can only be understood as a "defeat" by police and party.

70

are generally prejudiced against SCSTs in their rural poverty, but they are not therefore in the cultural dominant. This is why Raymond Williams, who introduced the powerful instrument of seeing a culture as a dance of archaic residual-dominant-emergent, proposed it as a solution to the habit of seeing cultures as a "system" rather than a process (Williams, *Marxism and Literature* [Oxford: Oxford University Press, 1977], 121–27). It is interesting that the influential journal *Economic and Political Weekly* has this to say about "growing democracy": "It requires sustained effort at institution building, transparency in government, effective governance and most importantly the rule of law" (*Economic and Political Weekly*, June 9–15, 2001, 2011). Only benefit of the doubt would read the first item as proactive educational effort.

⁷⁶ I hesitate to name these parties because part of my point is precisely that, when no real education is given, the ideational content of a party's platform does not coincide with the held opinions of the rural electorate, who do not hear these ideas except through the opaque high Bengali disquisitions at mass rallies. As it happens, the ruling party in this case is the Communist Party of India (Marxist) (CPM) and the opposition parties are Bharatiya Janata Party (BJP/Hindu nationalist) and Trinomul (a splinter of the CPM). To consider this conflict in terms of Communism and fundamentalism would be a complete mistake.

I am not asking that the women be left alone to flourish in some pristine tribality. I am also not speaking about how to stop women's oppression! The police are rural Hindus, the aboriginals are a small, disenfranchised group, the situation is class-race-state power written into the caste system. Teaching is my solution, the method is pedagogic attention, to learn the weave of the torn fabric in unexpected ways, in order to suture the two, not altering gender politics from above. As for gender, I hope the parenthesis below will show why everything cannot be squeezed into this relatively short piece. I am suggesting that human rights activism should be supplemented by an education that should suture the habits of democracy onto the earlier cultural formation. I am the only person within this activist group—organized now as a taxsheltered nonprofit organization—who thinks that the real effort should be to access and activate the tribals' indigenous "democratic" structures to *parliamentary* democracy by patient and sustained efforts to learn to learn from below. *Activate* is the key word here. There is no tight cultural fabric (as opposed to group solidarity) among these disenfranchised groups after centuries of oppression and neglect. Anthropological excavation for description is not the goal here. (I remain suspicious of academic golden-ageism from the colonial subject.) I am not able to give scholarly information. Working hands-on with teachers and students over long periods of time on their own terms without thinking of producing information for my academic peers is like learning a language "to be able to produce in it freely ... [and therefore] to move in it without remembering back to the language rooted and planted in [me, indeed] forgetting it."⁷⁷ As I mentioned earlier, I do not usually write about this activity, at all. Yet it seems necessary to make the point when asked to speak on human rights, because this is a typical wake of a human rights victory. The reader is invited to join in the effort itself. In the meantime I remain a consensus breaker among metropolitan activists, who feel they can know everything in a nonvague way if only they have enough information, and that not to think so is "mystical." The consensually united vanguard is never patient.

This narrative demonstrates that when the human rights commissions, local, national, or international, right state terrorism, police brutality, or gender violence in such regions, the punishing victory is won in relatively remote courts of law.

⁷⁷ Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte," in *Surveys From Exile*, trans. David Fernbach (New York: Vintage, 1973), 147; translation modified.

Catharine A. MacKinnon describes this well: “The loftiest legal abstracts...are born...amid the intercourse of particular groups, in the presumptive ease of the deciding classes, through the trauma of specific atrocities, at the expense of the silent and excluded, as a victory (usually compromised, often pyrrhic) for the powerless.”⁷⁸ In the aftermath of victory, unless there is constant vigilance (a “pressure” that is itself a species of terror), the very forces of terror, brutality, or violence that suffer a public defeat, often come back to divide and oppress the community even further. If the community fights back, it does so by the old rules of violence. The dispensation of justice, the righting of wrongs, the restoration of human rights, is reduced to a pattern of abyssal revenge and/or, at best, a spirit of litigious blackmail, *if* the group that has been helped has a strong connection to the regional human rights agencies or commissions (the dominant pressure groups described as “below”), which is by no means always the case. Legal awareness seminars, altogether salutary in themselves, can exacerbate the problem without the painstaking foundational pedagogy which prepares the subject of rights from childhood and from within a disenfranchised culture of responsibility. And, if we get away from such remote areas, human rights dependency can be particularly vicious in their neocolonial consequences if it is the state that is the agency of terror and the Euro-U.S. that is the savior.

(Incidentally, this narrative also demonstrates that Carole Pateman’s invaluable insight, “that the social contract presupposed the sexual contract,” has historical variations that may not always justify the Eurocentrism that is the obvious characteristic of even *her* brilliant book.⁷⁹ On the other hand, today the history of domination and exploitation has reduced the general picture, especially in the clients of human rights intervention, to a uniformity that may justify Pateman’s remark: “Only the postulate of natural equality prevents the original [European] social contract from being an explicit slave contract” (*ibid.*: 60). Even so brief a hint of this historicized and uneven dialectic between past and present surely makes it clear that feminists must think of a different kind of diversified

⁷⁸ Catharine A. MacKinnon, “Crimes-War, Crimes-Peace,” in Shute and Hurley, *Human Rights*, 84.

⁷⁹ Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Cambridge: Polity Press, 1988), x; the next passage quoted is on 60. I am not, of course, speaking of the provenance of social contract theories but rather of historical variations on something like actual social contracts.

itinerary for teasing out the relationship between human rights and women's rights rather than cultural conservatism, politically correct golden agism, or ruthless-to-benevolent Eurocentrism. The suturing argument that I will elaborate below develops in the historical difference between the first two sentences of this parenthesis.)

Even if the immense labor of follow-up investigation on a case-by-case basis is streamlined in our era of telecommunication, it will not change the epistemic structure of the dysfunctional responsibility-based community, upon whom rights have been thrust from above. It will neither alleviate the reign of terror nor undo the pattern of dependency. The recipient of human rights bounty whom I have described above, an agent of counterterrorism and litigious blackmail at the grassroots, will continue not to resemble the ego ideal implied by the Enlightenment and the UDHR. As long as real equalization through recovering and training the long-ignored ethical imagination of the rural poor and indeed, all species of subproletarians on their own terms—is not part of the agenda to come, she or he has no chance of becoming the subject of human rights as part of a collectivity, but must remain, forever, its object of benevolence. We will forever hear in the news, local to global, how these people cannot manage when they are left to manage on their own, and the new imperialism, with an at best embarrassed social Darwinist base, will get its permanent sanction.

73

The seventh article of the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen, following eighteenth century European radical thought, says that “the law is an expression of the will of the community”.⁸⁰ Among the rural poor of the global South, one may attempt, through that species of education without guarantees, to bring about a situation where the law can be imagined as the expression of a community, always to come. Otherwise the spirit of human rights law is completely out of their unmediated reach. The training in “literary reading” in the metropolis is here practiced, if you like, in order to produce a situation, in the mode of “to come,” where it can be acknowledged that “reciprocally recognized rating [to acknowledge a corresponding integrity in the other] is a condition without which no civil undertaking is possible.”⁸¹

⁸⁰ Paine, *Rights of Man*, 79.

⁸¹ William Sacksteder, “Mutually Acceptable Glory,” in Caws, *Causes of Quarrel*, 103.

The supplementary method that I will go on to outline does not suggest that human rights interventions should stop. It does not even offer the impractical suggestion that the human rights activists themselves should take time to learn this method. Given the number of wrongs all the world over, those who right them must be impatient. I am making the practical suggestion for certain kinds of humanities teachers, here and there, diasporics wishing to undo the delinking with the global South represented by impatient benevolence, second-generation colonial subjects dissatisfied by the divided postcolonial polity. (This is not to limit the readership of this essay, of course. Anyone can do what I am proposing.) Only, whoever it is must have the patience and perseverance to learn well one of the languages of the rural poor of the South. This, I hope, will set them apart from the implicit connection between world governance and the self-styled international civil society. (About this last, I am writing elsewhere.)

One of the languages. For the purposes of the essential and possible work of righting wrongs—the political calculus—the great European languages are sufficient. But for access to the subaltern episteme to devise a suturing pedagogy, you must take into account the multiplicity of subaltern languages.

This is because the task of the educator is to learn to learn from below, the lines of conflict resolution undoubtedly available, however dormant, within the disenfranchised cultural system; giving up convictions of triumphalist superiority. It is because of the linguistic restriction that one is obliged to speak of just the groups one works for; but, in the hope that these words will be read by some who are interested in comparable work elsewhere, I am always pushing for generalization. The trainer of teachers will find the system dysfunctional and corrupted, mired in ritual, like a clear pond choked with scum. For their cultural axiomatics as well as their already subordinated position did not translate into the emergence of nascent capitalism. We are now teaching our children in the North, and no doubt in the North of the South, that to learn the movement of finance capital is to learn social responsibility. It is in the remote origins of this conviction—that capitalism is responsibility—that we might locate the beginning of the failure of the aboriginal groups of the kind I am describing: their entry into (a distancing from) modernity as a gradual slipping into atrophy.⁸²

⁸² For an uncritical summary of this cultural formation as universal history, see Ronald Reagan, “Free Enterprise,” Radio Essay (1979), retrieved from www.newyorktimes.com.

This history breeds the need for activating an ethical imperative atrophied by gradual distancing from the narrative of progress—colonialism/ capitalism. This is the argument about cultural suturing, learning from below to supplement with the possibility of the subjectship of rights.⁸³

Now I go back to my broader argument—a new pedagogy. The national education systems are pretty hopeless at this level because they are the detritus of the postcolonial state, the colonial system turned to rote, unproductive of felicitous colonial subjects like ourselves, at home or abroad. This is part of what started the rotting of the cultural fabric of which I speak. Therefore, I am not just asking that they should have “the kind of education we have had.” The need for supplementing metropolitan education—“the kind of education we have had”—is something I am involved in every day in my salaried work. And when I say “rote,” I am not speaking of the fact that a student might swot as a quick way to do well in an exam. I am speaking of the scandal that, in the global South, in the schools for middle-class children and above, the felicitous primary use of a page of language is to understand it; but in the schools for the poor, it is to spell and memorize.

Consider the following, the vicissitudes of a local effort undertaken in the middle of the nineteenth century: Iswarchandra Banerjee, better known as Iswarchandra Vidyasagar, a nineteenth century public intellectual from rural Bengal, was twenty when Macaulay wrote his “Minute on Indian Education.” He fashioned pedagogic instruments for Sanskrit and Bengali that could, if used right (the question of teaching, again), suture the “native” old with Macaulay’s new rather than reject the old and commence its stagnation with that famous and

75

⁸³ We should not forget that Kant fixed the subject of the Enlightenment as one who could write for posterity and the whole world *as a scholar* (Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?” in James Schmidt, ed., *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* [Berkeley: University of California Press, 1996], 60–61). As the reader will see, our effort is to suture a cultural inscription rather unlike Kant’s into the thinking and practice of the public sphere and an education that will not preserve class apartheid. An unintended posterity, a world not imagined by him as participant in the cosmopolitical.

horrible sentence: “A single shelf of a good European library [is] worth the whole native literature of India and Arabia.”⁸⁴

Vidyasagar’s Bengali primer is still used in state-run primary schools in rural West Bengal.⁸⁵ It is a modernizing instrument for teaching. It activates the structural neatness of the Sanskritic Bengali alphabet for the teacher and the child, and undermines rote learning by encouraging the teacher to jumble the structure in the course of teaching at the same time. The wherewithal is all there, but no one knows (how) to use it any more.⁸⁶

The first part of the book is for the active use of the teacher. The child does not read the book yet—just listens to the teacher, and learns to read and write by reading the teacher’s writing and writing as the teacher guides. Reading and writing are not soldered to the fetishized schoolbook. In very poor rural areas, with no books or newspapers anywhere, this is still a fine way to teach. (If you have been stumped a hundred times in a lot of places by both teacher and student producing some memorized bit from the textbook when asked to “write whatever comes to mind,” you are convinced of this.) Halfway through the book, the child begins to read a book, and the title of that page is *prothom path*, “first reading”, not “first lesson”. What a thrill it must have been for the child, undoubtedly a boy, to get to that moment. Today this is impossible, because the teachers, and the teachers’ teachers, indefinitely, are clueless about this book as a do-it-yourself

76

⁸⁴ Thomas Babington Macaulay, “Minute on Indian Education,” in *Speeches by Lord Macaulay with his Minute on Indian Education* (Oxford: Oxford University Press, 1935), 349. When Khushwant Singh, an Indian writer in English, opined last year that you could say “blue sky” a million different ways in English, whereas in Hindi you could only say “neela asman,” I realized the failure of Vidyasagar’s experiment. The problem, then as now, is the one I have already indicated: one English, the superb and supple, technologically adroit language of the victor; the many languages of the vanquished; restricted permeability. Going down is easy; coming up is hard. The Ford Foundation can run a program called “Crossing Borders.” But the literatures in the domestic languages are dying. And even this is a middle-class matter. Let us go back to the rural poor.

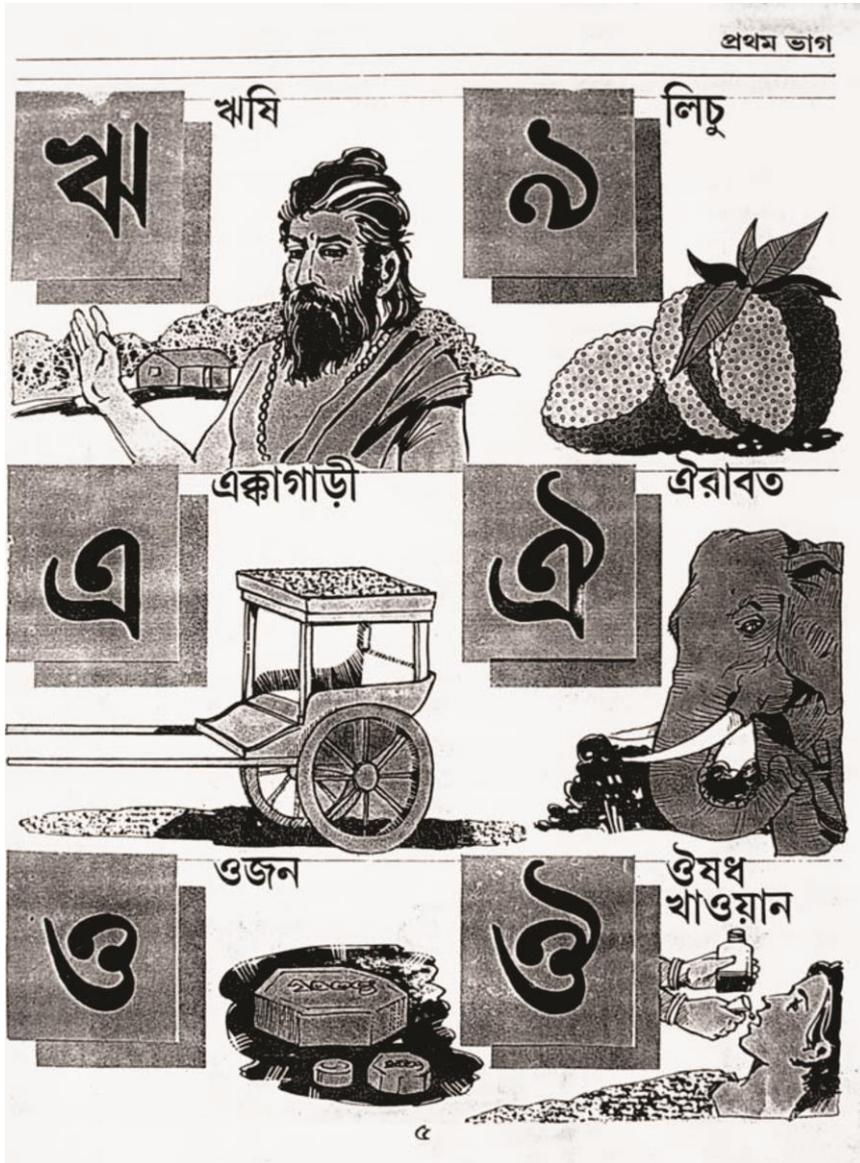
⁸⁵ Iswarchandra Vidyasagar, *Barnaparichaya* (Calcutta: Benimadhab Sheel, n.d.).

⁸⁶ Binaybhushan Ray, “‘Shikkhashar’ theke ‘Barnaparichaya’—Shomajer Shange Shishu Pathhyer Paribartan” *Akadami Patrika* 6 (May 1994): 12–62, makes no mention of the experimental pedagogy of the text and the Xeroxes seem to have been obtained from the India Office Library in London.

instrument. Well-meaning education experts in the capital city, whose children are used to a different world, inspired by self-ethnographing bourgeois nationalists of a period after Vidyasagar, have transformed the teacher's pages into children's pages by way of ill-conceived illustrations (see next page).⁸⁷

In the rural areas this meaningless gesture has consolidated the book as an instrument for dull rote learning. The page where Vidyasagar encourages the teacher to jumble the structure is now a meaningless page routinely ignored. I could multiply examples such as this, and not in India alone. Most of the subordinate languages of the world do not have simple single language dictionaries that rural children could use. Efforts to put together such a dictionary in Bengali failed in false promises and red tape. The habit of independence in a child's mind starts with the ability to locate meaning without a teacher. If the dictionary were put together by the kind of wellmeaning experts who put together the pictures in the primer, it would be geared for the wrong audience.

⁸⁷ For self-ethnography, see Rosalind Morris, *In the Place of Origins: Modernity and Its Mediums in Northern Thailand* (Durham: Duke University Press, 2000).



The generalizable significance of this case is that, at the onset of colonialism/capitalism, when the indigenous system of teaching began to be emptied out of social relevance, there had been an attempt to undo this. The discontinuity between the colonial subject and the rural poor is such that the

instruments of such undoing were thoughtlessly deactivated. (This relates to the concept-metaphor of activation that I am using in this part of the essay.) The metropolitan specialist has no sense of the pedagogic significance of the instruments. My discovery of the specific pattern of the primer was a revelation that came after eight years of involvement with using the primer. Since I do not consolidate instruction for the teacher except in response to a felt need, it was only then that I was letting the teacher at one school take down hints as to how to teach the students at the lowest level. As I continued, I realized the primer had preempted me at every step! I hope the impatient reader will not take this to be just another anecdote about poor instruction. And I hope I have made it clear by now, in spite of all the confusion attendant upon straying from the beaten track, that the practice of elementary pedagogy for the children of the rural poor is one of my main weapons, however humble.

The interference of the state can also be a cruel negligence. This is the point of the following story. I have included two personal details to show how caste politics, gender politics, and class politics are intertwined in the detail. These details are typical.

Each of the rural schools of which I speak has a tube well. This provides clean water for the entire group. Near two of these schools the tube well is broken. The aboriginals cannot mend it for the same reason that the metropolitan middle class cannot do these repair jobs. They are not used to it and Home Depot hasn't hit yet.

One of my fellow students in college occupies a leading position in a pertinent ministry on the state level. I renewed contact with this man after thirty-one years, in his office in Calcutta, to ask for tube wells. Not only did I not get tube wells after two trips separated by a year, but I heard through the rumor mill that, as a result of his boasting about my visit, his wife had disclosed in public, at a party, that she had complained to his mother about our ancient friendship!

A near relative in the next generation, whom I had not seen but briefly when he was an adolescent, held a leading administrative position on the district level. I got an appointment with him, again to beg for the tube wells. I did not get them. But he did tell me that he was in line for a fellowship at the Kennedy School. Where the infrastructure for the primary education of the poor seems negligible even in the line of official duty, boasting about one's own spectacular

opportunities for higher education seems perfectly plausible: internalized axiomatics of class apartheid. I use the detail to point at a pervasive problem.

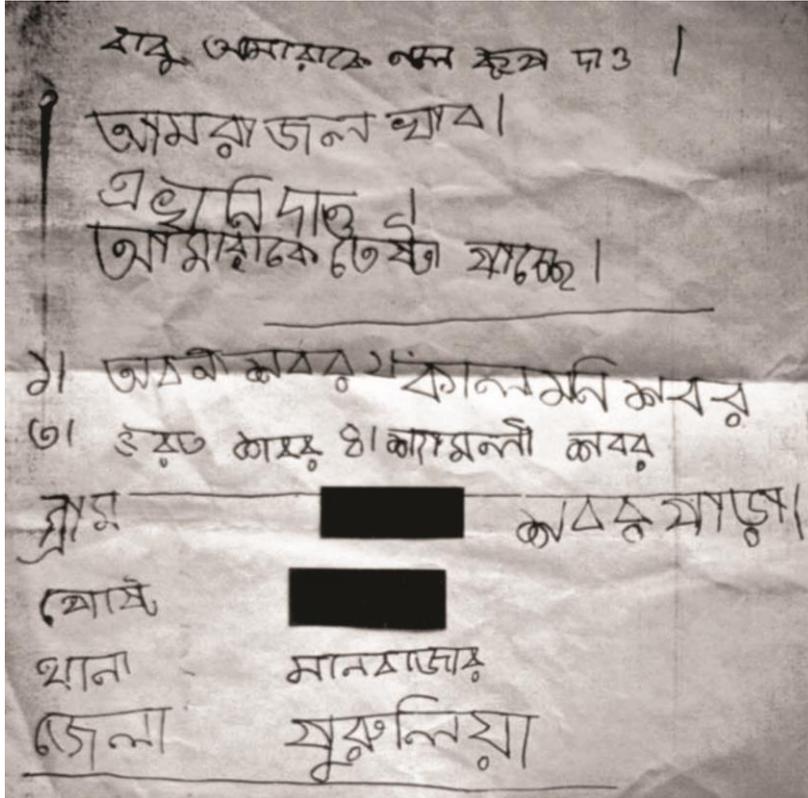
The Hindu villagers insulted a boy who went to fetch water from the tube well in the main village. At night, the oldest woman was about to go get water under cover. We sat together in her kitchen and boiled a pot of water.

The next morning, the teacher in the school could not prove that the students had learned anything. She is a young Hindu widow from the village, who has failed her Secondary School leaving exam. As a rural Hindu, she cannot drink water touched by the aboriginals, her students. As I kept berating her, one of these very students spoke up! (She loves the students; her not drinking water from their hands is internalized by them as normal, much less absurd than my drinking hot boiled water. On her part, going back to the village every afternoon, keeping the water-rule, which she knows I abhor, compares to my standing in the snow for six hours to replace my stolen green card, I later thought.)

The student spoke up to say that all but three in the school had accompanied their parents “east,” and so had not come to school for months. Going east: migrant labor.

Just as not repairing tube wells is taken as proof of their fecklessness, taking their children on these journeys is seen as proof that they don’t know the value of education. These are oral tradition folks for whom real education takes place in the bosom of the family. By what absurd logic would they graduate instantly into a middle-class understanding of something so counterintuitive as “the value of education”? Such lectures produce the kind of quick-fix “legal awareness”-style lectures whose effects are at best superficial, but satisfying for the activists, until the jerrybuilt edifice breaks down. When the community was addressed with sympathy, with the explicit understanding that behind this removal of the students from school lay love and responsibility, some children were allowed to stay behind next year. When I spoke of this way of dealing with absenteeism to the one hundred so-called rural teachers (stupid statistics) subsidized by the central government, one of the prejudice-ridden rural Hindu unemployed who had suddenly become a “teacher” advised me—not knowing that this elite city person knew what she was talking about—that the extended aboriginal community would object to the expenditure of feeding these children. Nonsense, of course, and prejudice, not unknown in the native informant.

When I saw that the three students who had not “gone east” were doing fine, and that a year had gone by without tube wells, I said to them, write a letter. Another student, sitting back, looked so eager to write that I let her come forward as well. Each one give a sentence, I said, I will not prompt you. Here is what they wrote:⁸⁸



81

I told them the secret of alphabetization. They successfully alphabetized their first names. My second visit to this man’s office, the source of the prurient party gossip in Calcutta, was to deliver the letter, in vain.

⁸⁸ The message reads as follows: Sir, give us a tube well. We will drink water. Give it now. We are thirsty. 1) Abani Sabar, 2) Kalomoni Sabar, 3) Bharat Sabar, 4) Shaymoli Sabar (Serially ordered in Bengali alphabet): Sabar hamlet, vill: P.O: Police Station: Manbajar District: Purulia; (name of officer) Kolkata.

I have covered the place names because we do not want a tube well from a remote international or national philanthropic source. The water's getting boiled for me. They are drinking well water. We want the children to learn about the heartlessness of administrations, without short-term resistance talk. The bounty of some U.S. benefactor would be the sharp end of the wedge that produces a general will for exploitation in the subaltern.⁸⁹ *Mutatis mutandis*, I go with W. E. B. DuBois rather than Booker T. Washington: it is more important to develop a critical intelligence than to assure immediate material comfort.⁹⁰ This may or may not bear immediate fruit. Let me repeat, yet once again, although I fear I will not convince the benevolent ethnocentrist, that I am not interested in teaching "self-help." I am interested in being a good enough humanities teacher in order to be a *conduit* (Wordsworth's word) between subaltern children and their subaltern teachers. That is my connection with DuBois, who writes a good deal about teacher training.

The teachers on this ground level at which we work tend to be the least successful products of a bad system. Our educator must learn to train teachers by attending to the children. For just as our children are not born electronic, their children are not born delegitimized. They are not yet "least successful." It is through learning how to take children's response to teaching as our teaching text that we can hope to put ourselves in the way of "activating" democratic structures.

And it is to distinguish between "activating" and producing good descriptive information for peers (the appropriate brief for an essay such as this) that I should like to point at the difference between Melanie Klein and Jean Piaget. Attending to children, Klein's way of speaking had turned into a kind of sublime literalness, where the metaphor is as literal as reality itself. In order to flesh out Freud's intuitions about children, Klein learned her system from the children themselves. Her writings are practical guides to people who wished to "learn" that language. That, too, is to learn to learn from below.

By contrast, all the confident conclusions of Piaget and his collaborators in *The Moral Judgment of Children* would be messed up if the investigators had

⁸⁹ I have explained this phenomenon in "Megacity," *Grey Room*, no. 1 (Fall 2000): 8–25.

⁹⁰ W. E. B. DuBois, "Of Mr. Booker T. Washington and Others," in *The Souls of Black Folk* (New York: Signet, 1995 [1903]), 78–95.

been obliged to insert themselves into and engage with the value system the children inhabited. Piaget is too sharp not to know this. “It is one thing to prove that cooperation in the play and spontaneous social life of children brings about certain moral effects,” he concludes,

and another to establish the fact that this cooperation can be universally applied as a method of education. This last point is one which only experimental education can settle...But the type of experiment which such research would require can only be conducted by teachers or by the combined efforts of practical workers and educational psychologists. And it is not in our power to deduce the results to which this would lead.⁹¹

The effort at education that I am describing—perhaps comparable to Piaget’s description of “practical workers”—the teachers—and “educational psychologist”—the trainers—with the roles productively confused every step of the way—hopes against hope that a permanent sanction of the social Darwinism—“the burden of the fittest”—implicit in the Human Rights agenda will, perhaps, be halted if the threads of the torn cultural fabric are teased out by the uncanny patience of which the Humanities are capable at their best, for the “activation” of dormant structures.

Indeed, this is the “Humanities component,” attending upon the object of investigation as other, in all labor. Here is the definitive moment of a Humanities “to come,” in the service of a Human Rights, that persistently undoes the asymmetry in our title “Human Rights, Human Wrongs” by the uncoercive rearrangement of desires in terms of the teaching text described earlier in this essay.

The Greek poet Archilochus is supposed to have written “the fox knows many things, but the hedgehog knows one big thing.” This distinction between two types of thinkers was developed by Isaiah Berlin into the idea that fox-

⁹¹ Jean Piaget, *The Moral Judgment of Children*, trans. Marjorie Gabain (New York: Free Press, 1965), 406. This difference between saying and doing is often honored by the best sayers. Thus Sahlins distinguishes between “a conventional metaphor of exposition” and “a true history of experiment” (Sahlins, *Stone Age*, 192).

thinkers are fascinated by the variety of things, and hedgehog-thinkers relate everything to an all-embracing system.⁹²

My experience of learning from children for the last decade tells me that nurturing the capacity to imagine the public sphere and the fostering of independence within chosen rule-governance is the hedgehog's definition of democracy, which will best match the weave of the torn yet foxy fabric—great variety of detail—of the culture long neglected by the dominant. The trick is to train the teachers by means of such intuitions, uncoercively rearranging *their* (most often unexamined) desires for specific kinds of futures for the children. No mean trick, for these teachers have been so maimed by the very system of education we are trying to combat, and are so much within the class apartheid produced by it, that they would blindly agree and obey, while the trainer was emoting over consciousness-raising. Great tact is called for if the effort is to draw forth consent rather than obedience. In addition, the children have to be critically prepared for disingenuously offered cyberliteracy if these groups get on the loop of “development.”⁹³ The hope is that this effort with the *teachers* will translate into the teaching of these reflexes in the educational method of the children who launch *the trainer* on the path of the hedgehog. The children are the future electorate. They need to be taught the habits and reflexes of such democratic behavior. Do you see why I call this necessary and impossible? As I remarked about Humanities teaching, you cannot gauge this one.

To suture thus the torn and weak responsibility-based system into a conception of human dignity as the enjoyment of rights one enters ritual practice transgressively, alas, as a hacker enters software. The description of ritual-hacking below may seem silly, perhaps. But put yourself on the long road where you *can* try it, and you will respect us—you will not dismiss as “nothing but” this or that approach on paper. Insofar as this hacking is like a weaving, this, too, is an exercise in *texere*, textil-ity, text-ing, textuality. I must continue to repeat that my emphasis is on the difficulties of this texting, the practical pedagogy of it, not in

⁹² Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History* (New York: Simon and Schuster, 1986 [1953]).

⁹³ This point cannot be developed here. Please see Spivak, “From Haverstock Hill Flat to U.S. Classroom, What's Left of Theory?” in Judith Butler John Guillory, Kendall Thomas, eds., *What's Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory* (New York: Routledge, 2000), 1–40.

devising the most foolproof theory of it for you, my peers. Without the iterative text of doing and devising in silence, the description seems either murky or banal.

Subordinate cultural systems are creative in the invention of ritual in order to keep a certain hierarchical order functioning. With the help of the children and the community, the trainer must imagine the task of recoding the ritual-to-order habits of the earlier system with the ritual-to-order habits of parliamentary democracy, with a teaching corps whose idea of education is unfortunately produced by a terrible system. One learns active ritual as one learns manners. The best example for the readership of this anthology might be the “wild anthropology” of the adult metropolitan migrant, learning a dominant culture on the run, giving as little away as possible. The difference here is that we learn from the vulnerable archaic (Raymond Williams’s word captures the predicament better than the anthropological *primitive*), but also without giving much away. The point is to realize that democracy also has its rituals, exaggerated or made visible, for example, when in our metropolitan life we seek to make politically correct manners “natural,” a matter of reflex.

It is because this habit—of recoding ritual (always, of course, in the interest of uncoercive rearrangement of desires) for training other practitioners—rather than for production of knowledge about knowledge, has to be learned by the teacher as a reflex that I invoked the difference between Klein and Piaget. I will not be able to produce anthropologically satisfying general descriptions here because no trainer can provide satisfactory descriptions of the grammar of a language that s/he is learning painfully. This *is* the distinction I want to convey. I have such fear of derision of the detail of my work that I feel obliged to cite a self-defense that I offered at Columbia when I presented there a talk whose London version drew forth my invitation to participate in the Amnesty Series at Oxford.⁹⁴

⁹⁴ Please notice this earlier repetition of points made in the current essay. The piece itself was not about human rights and the Humanities but about what I have learned from the oral formulaic as practiced by the women in Manbhun: “I’m a modernist literary scholar. Acknowledged research methods in my field would be to follow the life-detail of the author or authors beyond the definitive biography, follow through on pertinent items indicated in the correspondence and in interviews, check the relationship between the critical and creative materials, and of course, consult the critical tradition exhaustively. There is no requirement that the method of connecting these details go beyond the simplest cause-effect structure.

“No such research method has been followed in this afternoon’s paper.

What follows must remain hortatory—an appeal to your imagination until we meet in the field of specific practice, here or there. Of course we all know, with appropriate cynicism, that this probably will not be. But a ceremonial lecture allows you to tilt at windmills, to insist that such practice is the only way that one

“My sources of speculation are some women in Manbhum and a man from Birbhum. It occurs to me that an alternative research method could have been followed here. I could have consulted what anthropological and historical literature is available on the Kheriyas and the Dhekaros, the groups to which these people belong. With the latter, it is the very question of belonging that is being negotiated. There is nothing of that in this paper either.

“To tell you the truth, the paper is hopelessly anecdotal. I have tried to encourage myself by saying that the anecdotes have something of the evidentiary contingency of the literary. Depth rather than breadth of evidence? Who knows? I place the facts in place of footnotes: I have been training teachers in Manbhum for the last ten years. My method is simple: to see how the students are learning and not learning, on the basis of these, to give simple practical instructions to the teacher.

...

“Because I work hard to change this state of affairs, because I feed the children a hot meal a day, and because I live with them when I do this work a certain acceptance has come from the men and women on the basis of which a mutual accountability has grown. My justification is this. The examples I offer may seem simple. But it has taken all this work to earn the right to be a person with whom these examples could be produced; and the right to claim a reading that’s in the place of library work, detective work, fieldwork.

“For the first few years, talk about this work in progress seemed forbidden, because it was too fragile. Now it seems not only possible, but called for, yet the risk of ridicule or worse, unexamined congratulations loom. Somewhat against my better judgment, then, I will add a word specifically about the work. In the field of subaltern education, the best talk statistics, money, school buildings, teachers, textbooks and supplies. These are fine things. I am focused elsewhere. In the field of training there are, first, some cases of altogether benevolent Eurocentric yet culturalista training. I hesitate to name names because these are, after all, good people. The training provided by the state is generally inferior and formulaic and usually does not trickle down to the level of which I am speaking. The training provided by activists is generally from above and emphasizes consciousness raising: rights, resistance, nationalism, identity spliced on to literacy and numeracy. My method is to learn from below how to fashion, together, a way of teaching that will put in place reflexes or habits of mind for which the shortcut name is “democracy.” Since this is the largest sector of the future electorate, my belief is that without the habit of democracy, no reform will last. To make visible the lines of force here, I offer my first anecdote, by way of preamble” (“Travel and the Nation,” Mary Keating Das Lecture, Columbia University, March 2000).

can hope to supplement the work of human rights litigation in order to produce cultural entry into modernity.

Fine, you will say, maybe Human Rights interventions do not have the time to engage in this kind of patient education, but there are state-sponsored systems, NGOs, and activists engaging in educational initiatives, surely? The NGO drives count school buildings and teacher bodies. The national attempts also do so, but only at best. Activists, who care about education in the abstract and are critical of the system, talk rights, talk resistance, even talk nationalism. But instilling habits in very young minds is like writing on soft cement. Repeating slogans, even good slogans, is not the way to go, alas. It breeds fascists just as easily. UNESCO's teaching guides for Human Rights are not helpful as guides.

Some activists attempt to instill pride, in these long-disenfranchised groups, in a pseudohistorical narrative. This type of "civilizationism" is good for gesture politics and breeding leaders, but does little for the development of democratic reflexes.⁹⁵ These pseudohistories are assimilated into the aetiological mythologies of the Aboriginals without epistemic change. Given subaltern ethnic divisions, our teaching also proceeds in the conviction that, if identitarianism is generally bad news here, it is also generally bad news there.

Let me now say a very few words about the actual teaching, which is necessarily subject to restricted generalizability, because it is predicated upon confronting the specific problems of the closest general educational facility to which the teachers have had, and the students might have, access. Such generalizations can be made within the framework of the undoing of those specific problems. One generalization seems apposite and relates to my parenthesis on Pateman. Whatever the status of women in the old delegitimized cultural system, in today's context emphasis must always be placed on girl-children's access to that entry, without lecturing, without commanding, earning credibility, of course. Another minimally generalizable rule of thumb in this teaching I will focus on the one that Vidyasagar, the nineteenth century Bengali intellectual, picked up a hundred and fifty years ago: undermine rote learning.

⁹⁵ I am grateful to Henry Staten for the felicitous word *Civilizationism*.

As I mentioned at the beginning of this essay, I am not speaking of the fact that a student might swot as a quick way to do well in an exam. I'm speaking of the scandal that, in the global South, in the schools for middleclass children and above, the felicitous primary use of a page of language is to understand it; in the schools for the poor, it is to spell and memorize. This is an absolute and accepted divide, the consolidation of continuing class apartheid I referred to earlier. As a result of this, "education" is seen upon subaltern terrain as another absurdity bequeathed by powerful people and, incidentally, of no use at all to girlchildren.

My own teachers, when I was a student in a good middle-class Bengali medium primary school in Calcutta, explained the texts. But as I have mentioned, there is no one to explain in these rural primary schools. I walked a couple hours to a village high school in the national system and waited an hour and a half after opening time for the rural teachers to arrive. I begged them to take good care of the two aboriginal young women I was sending to the school. In late afternoon, the girls returned. Did she explain, I asked. No, Just spelling and reading. An absurd history lesson about "National Liberation Struggles in Many Countries," written in incomprehensible prose. I am going into so much detail because no urban or international radical bothers to look at the detail of the general system as they write of special projects—"nonformal education," "functional literacy," science projects here and there. Just before I left India in January 2001, a filmmaker made an English documentary entitled something like "A Tribe Enters the Mainstream." My last act before departure was to make sure that the shots of my school be excised. The so-called direct interviews are risible. How can these people give anything but the expected answers in such situations? And yet it is from such "documentaries" that we often gather evidence. I have just received news that this video will be shown at a nationwide Human Rights gathering in the capital city with international attendance in September 2001. What is the generalizable significance of these embittered remarks? To emphasize the discontinuity between the domestic "below" and the grassroots before I offer the final report on the education of Gayatri Spivak.

My project seems to have defined itself as the most ground-level task for the breaking of the production and continuation of class apartheid. I now understand why, in Marx's world, Marx had come down to something as simple as the shortening of the working day as "the grounding condition [*die*

Grundbedingung]" when he was speaking of such grand topics as the Realm of Freedom and the Realm of Necessity.⁹⁶

The discovery of the practical use of the primer was an important moment for me. Other moments would be difficult to integrate into this; they might seem inconsequential or banal. Something that can indeed be reported is that, since I presented my paper in February 2001, I have learned how to communicate to the teachers and students—for whom the absurd education system *is* education—that it is the class apartheid of the state that is taken on in the move from rote to comprehension. I can now show that there is no connection in this absurd education (to memorize incomprehensible chunks of prose and some verse in response to absurd questions in order to pass examinations; to begin to forget the memorized material instantly) with the existing cultural residue of responsibility. (In metropolitan theoretical code, this lack of connection may be written as no sense at all that the written is a message from a structurally absent subject, a placeholder of alterity, although the now-delegitimized local culture is programmed for responsibility as a call of the other—alterity—before will. Thus education in this area cannot activate or rely on “culture” without outside/inside effort.) For the suturing with enforced class-subalternization I had to chance upon an immediately comprehensible concept-metaphor: when there is no exercise for the imagination, no training in intellectual labor—*matha khatano*—for those who are slated for manual labor—*gatar khatano*—at best, the rich/poor divide (*barolok/chhotolok* big people/small people) is here to stay.⁹⁷ At least one teacher said, at leave-taking, that he now understood what I wanted, in the language of obedience, alas. There is more work for the trainer down the road, uncoercive undermining of the class-habit of obedience.

Perhaps you can now imagine how hard it is to change this episteme, how untrustworthy the activists’ gloat. For the solidarity tourist, it is a grand archaic sight to see rural children declaiming their lessons in unison, especially if, as in that mud-floored classroom in Yunan, six- to nine-year-olds vigorously dance

⁹⁶ Marx, *Capital* 3:959; translation modified.

⁹⁷ For an example of involving the children of exploitation in intense *matha khatano* on the other side, see John Tierney, “Here Come the Alpha Pups,” *New York Times Magazine*, August 5, 2001, 38–43.

their bodies into ancient calligraphy. But if you step forward to work together, and engage in more than useless patter, the situation is not so romantic. Learning remains by rote.

It is a cruel irony that when the meaning of *sram* in Vidyasagar's Lesson 2—*sram na korile lekhopora hoy na*—is explained as “labor” and the aboriginal child is asked if she or he has understood, he or she will show their assent by giving an example of manual labor. In English, the sentence would read—without labor you cannot learn to write and read—meaning intellectual labor, of course.

Produced by this class-corrupt system of education, the teachers themselves do not know how to write freely. They do not know the meaning of what they “teach,” since all they have to teach, when they are doing their job correctly, is spelling and memorizing. They do not know what dictionaries are. They have themselves forgotten everything they memorized to pass out of primary school. When we train such teachers, we must, above all, let them go, leave them alone, to see if the efforts of us outsiders have been responsive enough, credible enough without any material promises. When I see rousing examples of “people's movements,” I ask myself, how long would the people continue without the presence of the activist leaders? It is in the context of earning that credibility that I am reporting my access to the new concept-metaphor binary: *matha khatano/gator khatano*: class apartheid: *barolok/chhotolok*.

I am often reprimanded for writing incomprehensibly. There is no one to complain about the jargon-ridden incomprehensibility of children's textbooks in this subaltern world. If I want you to understand the complete opacity of that absurd history lesson about “National Liberation Struggles in Many Countries,” devised by some state functionary at the Ministry of Education, for example, I would have to take most of you through an intensive Bengali lesson so that you are able to assess different levels of the language. Without venturing up to that perilous necessity, I will simply recapitulate: first, the culture of responsibility is corrupted. The effort is to learn it with patience from below and to keep trying to suture it to the imagined felicitous subject of universal human rights. Second, the education system is a corrupt ruin of the colonial model. The effort is persistently to undo it, to teach the habit of democratic civility. Third, to teach these habits, with responsibility to the corrupted culture, is different from children's indoctrination into nationalism, resistance-talk, identitarianism.

I leave this essay with the sense that the material about the rural teaching is not in the acceptable mode of information retrieval. The difficulty is in the discontinuous divide between those who right wrongs and those who are wronged. I have no interest in becoming an educational researcher or a diasporic goldenagist. I will ask my New York students what concept-metaphor served them best. (Dorah Ahmad told me this afternoon that what she liked best about my graduate teaching was the use of stories that made immediate sense!)

Here are some nice abstract seemingly fighting words:

Generative politics is by no means limited to the formal political sphere but spans a range of domains where political questions arise and must be responded to. Active trust is closely bound up with such a conception...No longer depending on pre-given alignments, it is more contingent, and contextual, than most earlier forms of trust relations. It does not necessarily imply equality, but it is not compatible with deference arising from traditional forms of status.⁹⁸

If you want to attempt to bring this about—for the sake of a global justice to come—hands on—you begin in something like what I have described in this essay.

I am so irreligious that atheism seems a religion to me. But I now understand why fundamentalists of all kinds have succeeded best in the teaching of the poor—for the greater glory of God. One needs some sort of “licensed lunacy” (Orlando Patterson’s phrase) from some transcendental Other to develop the sort of ruthless commitment that can undermine the sense that one is better than those who are being helped, that the ability to manage a complicated life support system is the same as being civilized. But I am influenced by deconstruction and for me, radical alterity cannot be named “God,” in any language. Indeed, the name of “man” in “human” rights (or the name of “woman” in “women’s rights are human rights”) will continue to trouble me.

“Licensed lunacy in the name of the unnamable other,” then. It took me this long to explain this incomprehensible phrase. Yet the efforts I have described may be the only recourse for a future to come when the reasonable righting of wrongs will not inevitably be the manifest destiny of groups that remain poised to right them; when wrongs will not proliferate with unsurprising regularity.

⁹⁸ Giddens, *Beyond Left and Right*, 93–94.



SOBRE RELATOS, MEMORIAS, OLVIDOS Y OREJAS. Permanencias y cambios en la cultura latinoamericana

Hugo Achugar¹

INTRODUCCIÓN SOBRE LA SITUACIÓN de la presente enunciación

“Permanencias y cambios en los relatos en el ámbito de la cultura y de la creatividad” es un tópico recurrente sobre el que hace un tiempo me invitaron a reflexionar; de inmediato recordé aquello de “tradición y ruptura”; es decir, en cómo el arte construye su tradición con base a una serie de rupturas. Unas semanas más tarde cuando se me aclaró, palabras más, palabras menos, “se trata de pensar las permanencias y los cambios de tu oficio” la cosa se me complicó. ¿Cuál era el oficio que me identificaba? ¿En virtud de cuál de mis oficios me estaban convocando?

La duda me llevaba aunque no lo quisiera al tema de la identidad o de la identificación. No importa, pensé, aun si me centrara en el tema de la identidad estaría dentro del ámbito de la permanencia y el cambio. Después de todo, la identidad –construida o no- surge de la tensión o del combate entre cambio y permanencia.

Sin embargo, la misma duda sobre cuál era mi oficio real o el oficio que me identificaba abría una puerta para considerar el tema sobre el cual debía escribir ya que, en una perspectiva histórica, el tránsito de poeta a crítico cultural pasando o coexistiendo con el de profesor universitario y periodista ocasional daba cuenta

¹ Hugo Achugar é professor de Literatura Latino-Americana da Universidade da República de Montevidéu, Uruguai.

de los cambios que el escritor o el intelectual había venido realizando en los últimos cien años.

“Afirmar esto supone construir un relato”, me dije; es decir, implica establecer una trama que dé cuenta de la historia de los intelectuales. Volví atrás y decidí dejar el tema de la identidad para otro momento.

En suma, tenía dos caminos: uno era reflexionar sobre los oficios, es decir, la cultura, la literatura, las artes, la docencia. Otro, enfocarme en el sujeto, en el oficiante de esos oficios. Uno implicaba reflexionar sobre las transformaciones en los relatos culturales, artísticos, intelectuales; el otro, me llevaba a reflexionar sobre las permanencias y los cambios en la función de artistas e intelectuales. Pero, al mismo tiempo pensaba y pienso que ambos caminos se entrecruzan y que, en más de un sentido, confluyen y terminan por confundirse. Es decir, ¿cómo construir dos relatos cuando en realidad se trataba de una única historia que los involucraba ambos: al oficio y al oficiante? Y por último, se me planteaba otro par de problemas: ¿cómo hablar/escribir frente a una audiencia que desconocía por más que se sostuviera que tenían una “atención flotante” seguramente estarían dispuestos a identificar una serie de conflictos irresueltos que quién sabe desde cuándo arrastraba? Precisamente, el otro problema que se me planteaba era ¿cuándo comenzar el relato? O incluso, ¿desde cuándo comenzar a analizar las permanencias y los cambios en los relatos culturales?

94

Decidí establecer que hablaba desde el presente. Decidí instalarme en este hoy de comienzos de un siglo que muchos perciben como cargado de clausuras y unos pocos como portador de anuncios de nuevos y mejores tiempos. En este hoy de múltiples crisis y que muchos califican o designan la “era del poscolonialismo”; es decir, un hoy de múltiples transformaciones, cuando los cambios y las permanencias son a la vez mayores y menores de lo que cada uno quisiera y, además, tenemos dificultades para afinar la oreja. Entre otras razones por que en el relato del cambio y de la permanencia creo que hay dos personajes jugando papeles protagónicos: la memoria y el olvido.

ANOTACIONES sobre memoria y olvido

Ya lo sabemos, la historia, al igual que la identidad, se construye en función de una extraña combinación de memoria y olvido. Los olvidos parecerían, según algunos, constitutivos del proceso de la cultura latinoamericana y más aún, parecería ser que ese mismo proceso funciona por medio de incomunicaciones que invalidarían la misma idea de tradición. ¿Será éste un mecanismo particular de la cultura latinoamericana? ¿No será que todo proceso de construcción cultural colectivo implica necesariamente el olvido? Es decir, que todo relato solo es posible en base a la selección y el olvido.

¿Y la memoria, qué papel juega la memoria? Al parecer, la memoria tiene una tarea fija que la vincula a la tradición. Sin embargo, lo acontecido en los últimos tiempos no parece respaldar esta afirmación, esta distribución de trabajo, según la cual la memoria sería la encargada de preservar el relato oficial o hegemónico basándose en el “olvido” voluntario o involuntario de los poderosos. La memoria, para un amplio sector de la sociedad contemporánea, por el contrario, tendría la responsabilidad de rescatar aquellos olvidos a que habían sido sometidos individuos, obras y hechos históricos.

Pero si de todas formas fuera cierto que olvido y memoria rigen la construcción de la cultura latinoamericana –o del relato de toda cultura-, y sobre todo, si fuera cierto que las permanencias y los cambios estuvieran regidos por una suerte de ley general que estableciera la necesidad del olvido para que fuera posible la creatividad y el cambio. Si esto fuera así, entonces, los cambios, las transformaciones, las novedades y las creaciones no serían más que desplazamientos en un tablero prefijado. Un tablero en el que la memoria establecería el marco general y en el que el o los olvidos, serían infracciones o accidentes que terminarían siempre por confirmar las leyes generales del juego. Aunque quizás fuera más preciso no calificar al olvido de infracción sino de necesidad estructural.

Sin embargo, no estoy seguro de que ese sea el mejor modo de pensar el problema. Si el plazo a considerar fuera algo mayor que el de la modernidad; es decir, si por ejemplo consideráramos la cultura o la producción artística anterior al siglo XVIII. Es decir, si nos remontáramos a períodos cuyo paradigma estaba signado por la hegemonía absoluta del magisterio de la tradición, entonces los cambios no deberían ser clasificados de menores sino que deberían ser comprendidos como lo impensable, como la herejía inimaginable. Los cambios, las rupturas, los olvidos, las infracciones a la tradición, entonces, serían no sólo

transformaciones traumáticas, sino aquello que el horizonte ideológico de una comunidad no puede pensar.

¿Qué estoy argumentando? Simplemente, el hecho de que parecería ser que recién con la modernidad, el cambio, la ruptura, la infracción se convierte en héroe y deja de ser el villano de la historia. Después de todo, aunque siempre es posible encontrar antecedentes en la tradición greco-romana, fue hacia fines del siglo XVII que surgió en el horizonte intelectual de Occidente –entre otros casos, a través de la *Querelle des Anciens et des Modernes*-, la valoración positiva de la ruptura con la tradición, la valoración de lo nuevo frente a lo que venía del pasado.

Es a partir de la modernidad cuando “Al hacerse de lo nuevo, de lo insolito o inesperado un absoluto, (que) no sólo cabe hablar de una "tradición de la ruptura" (Octavio Paz), o (de una) "tradicion de lo nuevo" (Rosenberg)”, -como señala Adolfo Sánchez Vázquez-. Es a partir de la modernidad que se vuelve posible hablar de una suerte de colapso de la tradición. La modernidad fue un partir de aguas: por un lado, construyó un “lugar del bien” donde lo moderno, lo de hoy, lo inédito, reinaba con el aura de un “estremecimiento nuevo”. Por otro lado, la misma modernidad instaló una suerte de “lugar del mal” ocupado por todo aquello que fuera permanente, sagrado o sacralizado. Un lugar del mal ocupado por todo lo sólido, todo lo sagrado, todo lo permanente que ahora, en ese ahora del siglo XIX, se disolvía en el aire, al decir de Marx en el *Manifiesto Comunista*.

Paradójicamente, durante la misma modernidad se consolidó un relato que acompañó el surgimiento de nuestras naciones en el siglo XIX y que condenó al “olvido” o al “silenciamiento” a una larga lista de individuos, creaciones y hechos históricos que no se conformaban con el nuevo proyecto del progreso ilimitado de la sociedad.

La otra cara de la modernidad, aquella que celebraba el cambio, la novedad, la ruptura, la transformación o la revolución y que en un comienzo fundamentó tanto el proceso de descolonización de nuestros países como también la ruptura con el orden monárquico y las insurrecciones populares tuvo un comportamiento desigual. Por un lado permitió el surgimiento de nuevos actores sociales y de nuevas naciones pero al mismo tiempo, los nuevos poderosos combatieron todo cambio, ruptura o revolución que alterara el nuevo orden. En el ámbito de la creación artística vinculada a la alta cultura, sin embargo, el cambio y la transformación fue sino celebrado al menos permitido.

Pero a lo largo del siglo XX el relato de la modernidad experimenta cambios aún más significativos. Incluso, es durante ese siglo que los papeles de los personajes: memoria y olvido, tradición y ruptura, permanencia y cambio, costumbre y transformación, mutación y persistencia, abandono y rememoración, alteran sus funciones y sus valores de una manera radical. Tanto lo han alterado que acabo de establecer una serie en la que olvido, ruptura, cambio, transformación, mutación y abandono se desempeñan como una suerte de sinónimos o de cuasi sinónimos. La posibilidad de haber establecido esa enumeración sin el ánimo surrealista de elaborar una “enumeración caótica” implica no sólo una alteración de las funciones fijas de la memoria y del olvido sino, además, indica el surgimiento de una valoración del posicionamiento. Es decir, ¿es, por sí sola, buena o mala, la ruptura? ¿Es, por sí solo, bueno o malo, el olvido? Tal parece que hoy en día hay olvidos buenos y olvidos malos, rupturas malas y rupturas necesarias.

La hiperinflación de la memoria que hemos estado viviendo en los últimos años tiene razones y fundamentos en los horrores que los seres humanos cometimos durante los últimos siglos y con mayor fuerza durante el siglo XX. No se trata simplemente de que en defensa de la permanencia de los valores y los saberes tradicionales se recurriera al olvido, no se trata de que hayamos empezado a erigir la memoria como un modo de hacer justicia con los postergados o con las víctimas de la barbarie civilizadora. Todo esto nos ha llevado a construir un relato cultural que corrige los “olvidos” de los relatos anteriores. Un relato cultural en el que el intelectual aparece como responsable no de olvidos sino de silenciamientos. Un relato que denuncia la hegemonía de los intelectuales hombres, heterosexuales, blancos, letrados, clase media, occidentales en la construcción de una suerte de macro relato de la historia y de la cultura que privilegió la producción elitista de las bellas letras y de las bellas artes en detrimento de manifestaciones populares o masivas. Este relato ha intentado descentrar al sujeto o al narrador hegemónico de la modernidad y ha abierto las puertas a otros nuevos sujetos. Pero este nuevo relato también ha establecido que en muchos casos, las transformaciones y los cambios solo son posibles si opera el olvido. Más aún, se ha sostenido (Carlo Ginzburg) que el relato de la historia solo puede ser construido en base al olvido.

En el descentramiento del antiguo sujeto naufragaron toda una serie de relatos que impedían el desarrollo del relato de otros nuevos sujetos. Los nuevos narradores que han comenzado a contar sus historias han hecho estallar la unidad

monológica del anterior relato hegemónico. Lo han hecho de diversos modos, ya volviendo a contar y corrigiendo lo olvidado, ya recordando los relatos que antes existieron y fueron desterrados de los archivos, ya pasando a letra escrita lo que había permanecido a través de la transmisión oral, pero también y a su vez olvidando o silenciando otras narraciones.

En función de lo anterior parece que la conclusión provisoria a la que puedo llegar es que lo que ha cambiado en el relato de la cultura es el posicionamiento de los personajes memoria y olvido. Es decir, que más que de olvido y memoria como entidades fijas y permanentes deberíamos hablar de “posiciones” desde donde olvido y memoria cumplen diferentes funciones pues, en definitiva, no se tratarían de “nociones” con valores fijos sino situacionales.

OTRAS TRAMAS para otros relatos

Pero lo argumentado hasta ahora da cuenta de un aspecto del tema, hay otras dimensiones de esta trama, otro modo de armar mi relato. Por lo mismo, quiero ahora introducir otros personajes, otros actores en el relato que estoy construyendo. En su mayoría, son actores latinoamericanos.

En las últimas décadas, han aparecido –la novedad, ya lo vimos, es una noción relativa- “nuevos” relatos, ideologemas, propuestas o tramas que han venido operando con fuerza. Me refiero a ideas como las de “heterogeneidad” (Cornejo Polar), “transculturación” (Ortiz, Rama), “ciudad letrada” (Rama), “ideas fuera de lugar” (Schwarz), “culturas híbridas” (Canclini), “orientalismo” (Said), “occidentalismo” y “pos occidentalismo” (Fernández Retamar, Mignolo), poscolonialismo, subalternismo social, étnico, de género o de orientación sexual (múltiples autores). Todas estas ideas han propuesto nuevos relatos culturales acerca de América Latina o, en su defecto, han abierto la reflexión a nuevas interpretaciones o nuevas construcciones acerca de los relatos culturales latinoamericanos.

Analizar cada una de ellas y más todavía, considerarlas en función del cambio eventual que representan en la construcción del relato de la cultura latinoamericana es una labor imposible de realizar en esta oportunidad. De todos modos y como parte de la usual violencia interpretativa, quisiera aventurar un par de hipótesis. Antes, sin embargo, algunas preguntas: ¿Constituyen estos nuevos

relatos un cambio realmente significativo? Y además, ¿Qué es lo nuevo que introducen estos relatos y cuán nuevos son? De hecho, la mayoría de estos relatos recogen ideas que, de algún modo, habían estado presentes en otros autores y en otros tiempos, pero que habían sido o permanecido de modo marginales o habían sido desestimados. En ese sentido, el cambio se debe a que estas “ideas” pasaron a ser sino hegemónicas en el conjunto de la sociedad al menos dentro del discurso intelectual o académico sobre América Latina.

La primera hipótesis que adelanto es que en una parte significativa de los casos –heterogeneidad, transculturación, cultura híbridas, orientalismo, poscolonialismo, occidentalismo y posoccidentalismo-, se trata de formas diferentes de proponer una misma pregunta a pesar de los matices: ¿quiénes somos y que nos diferencia? La segunda consiste en que desde otra perspectiva estas ideas –y en especial, ciudad letrada, ideas fuera de lugar y también nacional por substracción así como los diversos subalternismos- constituyen parte de la pregunta por los sujetos y por sus ideologías, funciones o formas de pensar. Es decir, constituyen variantes –con matices significativos, claro está- del esfuerzo por democratizar los relatos impuestos desde distintos poderes así como también son o podrían ser consideradas como parte del esfuerzo por descubrir las trampas, silenciamientos y manipulaciones de los discursos dominantes. En suma, son variantes del discurso de la resistencia con que la modernidad crítica se enfrentó a la modernidad hegemónica.

¿Qué significa lo anterior? ¿Nada nuevo bajo el sol? No necesariamente. Apenas que la transformación o el cambio de las últimas décadas –pasible también de ser rastreable en el ámbito de las estrategias discursivas o escriturales- implicó la democratización y el autocuestionamiento de preguntas presentes desde hace mucho tiempo en la cultura latinoamericana. Democratización y autocuestionamiento que modificaron los relatos heredados a medida que se fueron transformando nuestras sociedades y sobre todo, a medida que los artistas y los intelectuales fueron percibiendo el cambio de sus funciones en relación con el poder establecido.

FINAL

Recuerdo que la primera idea que tuve para iniciar estas reflexiones había sido comenzar citando las palabras de un manual clásico de teoría literaria que

sostenía que una obra totalmente innovadora sería incomprendible para los lectores pues no tendrían parámetros desde donde leerla. La conclusión obvia era que toda obra suponía uno o muchos aspectos tradicionales y alguno o algunos pocos elementos innovadores. Algo así como que el cambio sólo es posible sobre un fondo de permanencias de lo que la tradición ha establecido. La idea del manual siempre me ha parecido hija del sentido común. Los cambios son posibles solo si no suponen una ruptura absoluta con lo conocido.

Sin embargo, también está aquello de las rupturas de paradigmas y de que el entrelazado relato lineal es una ficción. Es decir, que según algunos de vez en cuando se produce un hecho o una serie de hechos que equivalen a un “patear el tablero”, a un “barajar y comenzar de cero”. Por otro lado, también está lo que Braudel proponía acerca de los fenómenos de larga duración; las permanencias y los cambios en el ámbito de la cultura parecen pertenecer al universo de esos fenómenos de larga duración.

Podría y hasta quizás debería continuar reflexionando en qué medida tantos cabos sueltos, tantas cosas a medio decir y esta sensación de haberme quedado a medio camino tiene o no que ver con eso que se podría describir como “estar viviendo tiempos poscoloniales” en el que las viejas certezas hegemónicas comienzan a ser repensadas. Debo terminar y todavía me sigue provocando una cierta incomodidad el no saber si he podido dar cuenta de ese equilibrio inestable entre cambio y permanencia, entre olvido y memoria que organiza la pregunta inicial por la identidad y la identificación, la pregunta por el relato.

Es posible, me digo, que la permanencia radique en la pregunta por el poder, en la lucha por el poder de la palabra, en el combate por la representación. La representación intelectual y artística del universo y la representación en el sentido del hablar en nombre de otro. Pero sobre todo creo y me arriesgo a terminar afirmando que lo que permanece es la pregunta por la identidad. La pregunta permanece pues tiene que ver con un fenómeno de larga duración, con un profundo malestar o con un pecado de origen que no terminamos de resolver. Seguimos preguntándonos quiénes somos, qué nos diferencia, qué nos identifica.

El cambio, quizás, consiste en que las respuestas no se buscan o no se construyen en función de un sujeto masculino, blanco, judeo-cristiano, etc. sino de nuevos sujetos. Que ya la pregunta no la formulan los criollos latinoamericanos dueños de la palabra sino que ahora preguntan, con mayor protagonismo, las mujeres, los negros, los indios, los sin tierra, todos aquellos que antes no tenían

“permiso entre comillas” para hablar. Que ya las preguntas no se formulan en el lenguaje letrado de la clase media sino en ese lenguaje que, emblemáticamente, podríamos ilustrar, usan aquellos que el eufemismo letrado llama “niños en situación de calle”. Y que esas nuevas preguntas de esos nuevos sujetos exigen el cambio de la oreja tradicional, exigen que entre permanencia y cambio podamos escuchar lo que antes fue olvidado, lo que antes no integró el relato de la memoria cultural. Orejas que puedan escuchar lenguajes a los que no estamos acostumbrados y distinguir entre cambio y permanencia en las historias de nuestra América.

BIBLIOGRAFÍA citada

ALLEN, Frederick Lewis. *Only Yesterday: An Informal History of the 1920s*. New York: Wiley, 1997. (1931)

BRAUDEL, Ferdinand. *On History*. University of Chicago Press, 1982.

BENJAMIN, Walter. El libro de los pasajes. Edición de Rolf Tiedemann. Traductores: Herrera Baquero, Isidro Fernández Castañeda, Luis Guerrero, Fernando Madrid, Akal, 2005.

CASTRO GÓMEZ, Santiago y Eduardo Mendieta, eds. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México D. F.: Miguel Ángel Porrúa- University of San Francisco, 1998.

CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte. 1994.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Calibán*.

FISH, Stanley. *Is There a Text in this Class?: The authority of interpretive communities*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D. F.: Grijalbo, 1989.

GINZBURG, Carlo. *History, Rhetoric, and Proof. The Menachem Stern Jerusalem Lectures*, London and Hanover, 1999.

HUGO, Víctor. “Correspondance Victor Hugo. T. 2. 1849-1866” en <http://www.poesies.net/HugoLettres2.txt> (accedido en Noviembre 2007)

JAÚREGUI, Carlos A. y Mabel Morana. *Colonialidad y crítica en América Latina*. Puebla: Universidad de las Américas Puebla, 2007.

LECUNA, Vicente. *La ciudad letrada en el planeta electrónico. La situación actual del intelectual latinoamericano*. Madrid: Edit. Pliegos, 1999.

MARX, Carlos. *Manifiesto comunista*.

MIGNOLO, Walter. *Local Histories/ Global Design. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princenton University Press, 2000.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Prólogo y cronología: Julio Le Riverend. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 19

PAZ, Octavio. *Los hijos del limo; del romanticismo a la vanguardia*. Barcelona, Seix Barral, 1974.

RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Madrid/ Buenos Aires: Siglo XXI, 1982.

RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Prólogo Hugo Achugar.. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

SAID, Edward. *Orientalism*. Knopf Doubleday Publishing Group, 1979.

SAID, Edward. Knopf, distributed by Random House, 1993.

SANCHEZ Vazquez, Adolfo. *Art and Society. Essays in Marxist Aesthetics*. Emploi et immigration Canada. Direction des services de soutien d'emploi, 1974

SANTIAGO, Silviano. “O entre lugar do discurso latinoamericano” en *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, 11-28.

SCHWARZ, Roberto. *Ao Vencedor as Batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

SCHWARZ, Roberto. “Nacional por subtração” en *Que Horas São?* São Paulo: Companhia das Letras, 1977.



ALÉM DA PÓS-COLONIALIDADE: a sociologia periférica e a crítica ao eurocentrismo

João Marcelo Ehlert Maia¹

É bem conhecida a entrevista do filósofo alemão Jürgen Habermas concedida à prestigiosa revista inglesa “New Left Review”, na qual, perguntando por Perry Anderson e Peter Dews sobre o que sua teoria tinha a acrescentar aos povos que lutavam pela libertação no Terceiro Mundo, respondeu que preferia “passar” a questão (Habermas; Dews, 1986). A despeito desta sincera e até corajosa resposta, isso não impediu Habermas de continuar sendo lido, estudado, pesquisado e tomado como referência obrigatória por sociólogos no Brasil, na Argentina, na África do Sul, no México e em outros quadrantes do antigo Terceiro Mundo, hoje usualmente classificado como “Sul Global”. Este pequeno caso ilustra perfeitamente um dos grandes entraves à construção de uma sociologia realmente global no mundo contemporâneo: trata-se do bom e velho eurocentrismo, que a despeito de ser apontado e criticado, continua a dar as cartas nas construções teóricas, nas formulações de conceitos e nos indicadores simbólicos de prestígio intelectual nas ciências humanas em geral.

Senão, vejamos: caso atentemos para os principais autores tidos como teóricos principais na sociologia contemporânea, veremos que eles são ou europeus ou norte-americanos. Além de Habermas, podemos citar Anthony Giddens, Pierre Bourdieu, Margaret Archer, Ulrich Beck, Bruno Latour, Luc Boltanski e Zygmunt Bauman como cientistas sociais prestigiosos, que

¹ João Marcelo Ehlert Maia é professor adjunto da Escola Superior de Ciências Sociais (FGV/CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas e coordenador do curso de Ciências Sociais da mesma instituição.

freqüentam habitualmente programas de curso, bibliografias e outros itens que atestam a consagração acadêmica. Todos esses pensadores construíram grandes esquemas teóricos e analíticos tomando como universo empírico, em boa medida, o mundo contido no Atlântico Norte (com a exceção parcial de Bourdieu, cuja teoria da prática nasceu de seu encontro com a sociedade cabila no Norte da África).

Pesquisas recentes mostram que persiste uma poderosa divisão geopolítica do trabalho intelectual (Keim, 2010; Connell, 2007). Segundo as linhas dessa divisão, o trabalho mais propriamente teórico concentra-se nas instituições de pesquisa do Hemisfério Norte, especialmente as localizadas nos Estados Unidos e na Europa, enquanto resta aos cientistas sociais de comunidades nacionais tidas como periféricas o trabalho de aplicação prática dessas teorias (Connell, 2012).

Este, de fato, não é um problema novo, e deriva, em grande medida, de um quadro político, epistemológico e cultural mais geral, analisado de diferentes maneiras nas últimas décadas. Nos termos de Edward Said (1978), essa divisão reflete a própria estrutura colonial de poder que permitiu a consolidação da imaginação européia nos séculos XVIII e XIX e a produção de uma imagem do Outro – o Oriente – como um objeto a ser descrito, explicado e, em última instância, controlado. No campo da sociologia, Immanuel Wallerstein interpretou essa questão como uma expressão da construção do chamado sistema-mundo capitalista a partir do século XVI, que produziu uma divisão internacional do trabalho que organizou o planeta em centro, periferias e semiperiferias (Wallerstein, 1996). Na análise de Wallerstein, o eurocentrismo como problema epistemológico seria a tradução de uma dinâmica político-econômica de longa duração, responsável pelas desigualdades globais que seriam funcionais para a acumulação do capital em escala mundial.

É claro que a persistência desse quadro no que se refere à produção de conhecimento não implica a ausência de questionamentos e alternativas. Nas últimas décadas, o termo “postcolonialism” serviu como o conceito principal a guiar a crítica ao eurocentrismo e à desigualdade cognitiva que ainda estruturam a relação entre os países do Atlântico Norte e outras partes do mundo. No Brasil, em especial, quando se fala em alternativas teóricas ao eurocentrismo, pensa-se, inicialmente, nas diferentes tradições intelectuais associadas à “pós-colonialidade” e ao “pós-colonialismo”. Entretanto, não são poucas as críticas feitas a esses conceitos e às formulações teóricas relacionadas a eles. Já se apontou a

parcialidade da narrativa histórica subjacente aos estudos pós-coloniais, em especial aqueles produzidos em língua inglesa e tributários da experiência anglo-saxã (Mignolo, 2003), além de se questionar a própria possibilidade de se fazer teoria social a partir de conceitos ou pressupostos epistemológicos tidos como flutuantes e imprecisos (McLennan, 2003). Finalmente, discutiu-se a própria legitimidade do termo, tido como mais uma forma de intelectuais oriundos de países periféricos construírem carreiras acadêmicas nas Metrôpoles (Dirlik, 1994)

Este artigo compartilha do entendimento de que a crítica ao eurocentrismo e a conseqüente busca por novos paradigmas teóricos não podem ser resumidas à adoção irrefletida do “pós-colonialismo”, pois este termo obscurece outras perspectivas críticas talvez até mais fortes e potentes, e dotadas de um histórico de profundo enraizamento no nosso continente. Refiro-me, especialmente, à tradição sociológica latino-americana, que, em boa medida, constituiu-se a partir de um diálogo tenso e crítico com a imaginação social européia. A hipótese principal deste artigo é que esta tradição pode ajudar a superar alguns dos impasses trazidos pelo pós-colonialismo.

O artigo divide-se em duas breves seções. Na primeira, discuto com mais profundidade algumas das principais críticas e reparos feitos ao pós-colonialismo, em especial aquelas que buscam estabelecer um diálogo construtivo com esse paradigma. Na seção seguinte, explico por que a tradição sociológica latino-americana pode ser compreendida como um repertório teórico que pode servir de fonte para formulações críticas ao eurocentrismo mais consistentes. Concluo analisando brevemente alguns desafios a serem superados para que esta crítica ganhe densidade no interior da disciplina sociológica e no próprio ambiente universitário brasileiro.

105

LIMITES E PROBLEMAS da pós-colonialidade

Não há lugar aqui para fazer mais uma história do conceito de “postcolonialism” e de seu destino crítico no Brasil. Já há suficiente literatura acumulada sobre os dois temas, seja na forma de coletâneas publicadas por prestigiosas editoras do Hemisfério Norte, índice seguro do sucesso da pós-colonialidade (McLeod, 2000; Quayson, 2000; Young, 2001), seja como artigos que receberam o debate no Brasil (Costa, 2006).

O que me parece interessante é apontar algumas das principais críticas que foram feitas ao termo, e que indicam certo esgotamento cognitivo do mesmo. Uma delas foi dirigida aos chamados “Subaltern Studies” (Estudos subalternos), nome utilizado para designar um conjunto de artigos, livros e trabalhos publicados por intelectuais indianos no início da década de 1980 que buscavam questionar alguns dos pilares da narrativa ocidentalizante sobre o Estado-Nação e a sociedade civil. Os assim chamados “subalternos” escreviam tendo em mente as narrativas teleológicas que sustentavam a interpretação nacionalista dos hindus ou dos marxistas indianos (Prakash, 1994; Chakhabarty, 2002). Ao serem consumidos de forma articulada a outras poderosas matrizes teóricas que influenciavam o pensamento crítico europeu, os “Subaltern Studies” lograram se consolidar nas Metrôpoles como a principal teoria oriunda de países periféricos.

Entretanto, como mostraram alguns pensadores que trabalham com Estudos Culturais e pensamento latino-americano, a visão dos subalternos sobre o pós-colonialismo era informada pela experiência imperial inglesa, o que deixaria de lado o colonialismo ibérico. Segundo Walter D. Mignolo (1995), um dos principais articuladores dessa “dissidência” que logo seria conhecida como “De-colonial”, isso teria levado os intelectuais indianos a classificarem o colonialismo como um fenômeno moderno datado do século XVIII em diante, apagando a conexão entre a gênese histórica do Ocidente e a colonialidade. Mignolo argumentou que esse apagamento impedia esse grupo de compreender a própria gênese do sujeito moderno, cujos fundamentos filosóficos e políticos foram constituídos na Renascença, que, por sua vez, só poderia ser entendida por intermédio da expansão colonial ibérica sobre o Novo Mundo. Afinal, a idéia de um “mundo” traduzido em mapas e apreendido por intermédio de categorias abstratas de tempo e espaço da Razão iluminista era a outra face do domínio exercido sobre demais populações e modos de imaginação filosófica.

Desde então, o grupo dos “de-coloniais” vem procurando explorar esta marca “latino-americana” do colonialismo, enfatizando a persistência da colonialidade na forma Estado-Nação e nas ideologias de mestiçagem que estruturaram os países do Novo Mundo. Embora os resultados desta crítica sejam dúbios (Domingues, 2009), são inegáveis os ganhos teóricos produzidos.

Outra crítica ao “pós-colonialismo” partiu de dentro do campo da sociologia, disciplina sempre vista com suspeição pelos adeptos da pós-colonialidade, em geral oriundos da Historiografia ou dos estudos culturais e

literários. O artigo de McLennan (op.cit) questionou a proficuidade teórica do pós-colonialismo, dada a desconstrução conceitual operada por esse programa e a deslegitimação de esquemas explicativos macro-estruturais, tão ao gosto dos cientistas sociais. Nesse registro, a própria possibilidade da sociologia dialogar com essa agenda era posta sob dúvida, uma vez que se considerava que seus fundamentos epistemológicos eram irredutíveis uns aos outros.

A crítica sociológica ao pós-colonialismo não implicou uma ausência de diálogo entre esses dois campos, por mais que os cientistas sociais, de forma geral, continuassem a apresentar sérios reparos à “pós-colonialidade”. O livro organizado por Sérgio Costa, Manuela Boatcã e Enrique Gutiérrez (2010), que analisa as contribuições do pós-colonialismo para a análise sociológica contemporânea, e o trabalho de Gurminder Bhambra (2009) sobre a relação entre pós-colonialismo e teorias da modernidade são exemplos dessa perspectiva.

O livro coletivo de Costa, Boatcã e Gutiérrez apresenta ao público europeu não apenas o pós-colonialismo, mas a própria “de-colonialidade”, incorporando algumas de suas formulações e tentando traduzi-las em termos de insights analíticos passíveis de serem incorporados por sociólogos interessados em pesquisa empírica. Costa, em especial, destaca como essas formulações podem permitir novas formas de conceituar identidades sociais e suas conexões com o ativismo político na esfera pública (2010).

Bhambra, por sua vez, incorpora o legado dos subalternos indianos, mas aponta as limitações de seu fundamento epistêmico, que tende a identificar a crítica social com a localização de sujeitos sociais essencializados (o negro, a mulher, o indígena etc.), que seriam os tradutores por excelência de novas experiências e perspectivas, supostamente legítimas por si sós. Bhambra busca superar esta perspectiva lançando mão dos trabalhos de Sanjay Subrahmanyam, nos quais se defende uma visão não identitária das experiências históricas, entendidas por esse autor a partir do conceito de “connected histories” (Subrahmanyam, 1997). No seu livro, Bhambra busca justamente reler a tradição sociológica a partir de uma nova visão da própria modernidade, não mais entendida com um produto interno europeu, mas sim como o resultado complexo de múltiplas redes de interação, dominação e interdependência entre Oriente e Ocidente.

De forma geral, os livros de Costa, Boatcã e Gutiérrez e Bhambra evidenciam que a crítica ao eurocentrismo pode ser produtivamente incorporada à

sociologia – de qualquer sociologia, principalmente aquelas feitas nos países centrais -, mesmo que isso implique certo enfrentamento com os limites do chamado pós-colonialismo. Porém, este diálogo crítico ainda é recente, e permanece muito a ser feito neste campo. Uma maneira de encaminhar esta questão é reabrindo outras tradições sociológicas periféricas, que desde muito vêm se engajando num esforço notável de crítica ao eurocentrismo. A isto me dedico na próxima seção.

SOCIOLOGIAS PERIFÉRICAS: o caso da tradição latino-americana.

A discussão sobre eurocentrismo no pensamento social produzido em contextos periféricos não é nova. Nos estudos culturais e entre os intelectuais associados ao pós-colonialismo, é comum eleger como predecessores desta tradição nomes de pensadores, filósofos, poetas e lideranças políticas africanas, caribenhas e asiáticas, tais como Frantz Fanon, Albert Memmi, Aimé Césaire, entre outros que publicaram e atuaram principalmente nas décadas de 1950 e 1960. Note-se que esse processo de produção de um cânone histórico é feito por críticos consagrados em instituições e circuitos do Hemisfério Norte, como Edward Said e Homi Bhabha. Em geral, são intelectuais que publicam ou publicaram em inglês e/ou francês e tendem a se concentrar em tradições do pensamento social mais próximas dessas línguas.

O campo das sociologias periféricas, porém, é mais vasto e contempla diferentes intelectuais e pensadores que lograram estabelecer os marcos iniciais desta discussão. Um debate sempre lembrado entre os sociólogos relaciona-se às chamadas *indigenous sociologies*, de extração africana. Esse debate foi consolidado pelo cientista social nigeriano Akinsola Akiwowo, que em famoso artigo publicado na década de 1980 buscou no universo cognitivo e filosófico da cultura ioruba elementos para pensar novas construções conceituais sociológicas, que evitassem assumir os conceitos europeus como naturalmente universais (1986). Este debate hoje é reconhecido como um dos principais momentos na crítica ao eurocentrismo na teoria social, embora também seja alvo de críticas por suas inconsistências e pela dificuldade de aplicação fora do contexto particular no qual foi gestado.

Mais recentemente, o sociólogo de Cingapura Syed Farid Alatas vem publicando livros e artigos nos quais procura dentro das tradições sociológicas de

sua região elementos não apenas para uma crítica ao eurocentrismo, mas também para a construção de conceitos alternativos que possam evitar o viés característico da produção européia (Alatas, 2006; 2010). O esforço de Alatas se junta a outras tentativas similares que vêm sendo feitas no campo, e que têm encontrado boa acolhida em algumas instâncias estabelecidas de legitimação intelectual, como a própria Associação Internacional de Sociologia (ISA). Tal Associação editou há poucos anos uma vasta coletânea em inglês sobre textos e tradições sociológicas diversas, abrindo um campo de investigação até então pouco explorado (Patel, 2010).

Entretanto, a grande ausente nesta discussão ainda é a sociologia latino-americana. Quando os teóricos próximos do pós-colonialismo olham para o continente em busca de predecessores e pais fundadores, em geral elegem figuras como Fernando Ortiz, Edmundo O’Gorman e Fausto Reinaga, todos notáveis críticos do eurocentrismo, mas deixam de lado Agustín Cueva, Guerreiro Ramos, Florestan Fernandes e outros pensadores mais próximos do campo da sociologia. Sustento que esse obscurecimento prejudica a formulação de alternativas teóricas ao eurocentrismo mais consistentes.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que boa parte da imaginação sociológica latino-americana foi forjada justamente a partir da experiência de um processo modernizador que não seguia o mesmo curso descrito pela teoria europeia. Ou seja, o desconforto com o falso universalismo das teorias produzidas na Metrópole não foi um fenômeno que surgiu posteriormente, mas um elemento definidor dessa própria tradição intelectual. Afinal, se a modernidade e os fenômenos urbanos foram os grandes problemas levantados pela sociologia européia, em poucos lugares eles se mostraram tão contraditórios e potentes como na América Latina, em que sociologia e modernização se fertilizaram mutuamente de modos inesperados.

Tome-se, como exemplo, o caso da sociologia da modernização, que foi produzida a partir do encontro entre teorias econômicas sobre desenvolvimento, como a teoria dos estágios do crescimento formulada por W.W.Rostow, e a sociologia estrutural-funcionalista consolidada por Talcott Parsons e Robert Merton. Tal perspectiva sociológica pressupunha que um conjunto de variáveis-padrões tidas como típicas do mundo liberal-capitalista (secularismo, individualismo, mercado, critérios de classe para estratificação social, entre outros) se correlacionariam positivamente para produzir um caminho linear para a

modernidade, cujo espelho histórico mais bem-acabado seria os Estados Unidos. Esta teoria foi exportada no pós-II Guerra, transformando-se praticamente em uma ideologia de organização política e social liberal, graças à sua capacidade de fornecer um diagnóstico simples sobre os obstáculos à modernização na América Latina, além de um programa também de fácil assimilação.

Quando consumida no nosso continente, a sociologia da modernização foi torcida e recriada, pois a experiência periférica vivenciada pelos nossos teóricos mostrava uma condição histórica na qual o moderno se realizava em sintonia com tendências estruturais de longa duração, que reproduziam condições oriundas ainda do período colonial (Brasil Junior, 2011). Nas mãos de sociólogos latino-americanos como Luiz Aguiar da Costa Pinto, Florestan Fernandes e Rodolfo Stavenhagen, a teoria foi completamente criticada, recriada, ou mesmo descartada. Apontou-se, por exemplo, a peculiaridade da revolução burguesa numa ordem social ainda estamental, em que critérios raciais persistiam como mecanismos de classificação social, confundindo-se com critérios de classe (Fernandes, 1965); também se analisou a centralidade da questão agrária e de seus personagens principais (indígenas e camponeses) em sociedades nas quais a extensão da cidadania não implicou o esboroamento de marcas coloniais de controle social (Stavenhagen, 1969); finalmente, apontou-se também como o problema do colonialismo, um tema quase não tratado pela sociologia europeia (Connell, 2007), foi rearticulado no âmbito interno dos emergentes Estados-Nações latino-americanos, impedindo uma plena ampliação da democratização fundamental (Casanova, 1963). O conceito de “colonialismo interno”, hoje de grande circulação em diversos campos intelectuais, deve sua elaboração primitiva à tradição sociológica mexicana, na qual o problema da relação entre o Estado moderno pós-revolucionário e as populações indígenas foi, desde sempre, uma questão em aberto, e não simplesmente um vestígio de uma suposta tradição arcaica e destinada a sucumbir diante da modernização.

Na tradição sociológica marxista, tal torção dos critérios eurocêntricos também foi operada. Tome-se como exemplo o clássico texto de Rodolfo Stavenhagen (1965), intitulado “Sete Teses Equivocadas sobre a América Latina”. Este artigo questionou a ortodoxia sociológica à esquerda e à direita, ao criticar a narrativa teleológica do marxismo e sua visão de como se processariam as lutas de classes, além de evidenciar a centralidade da questão indígena e racial no continente, um tema que não encontrou guarida na sociologia clássica da Europa. O texto de Stavenhagen também evidenciava como a modernidade capitalista não

pressupunha uma modelar “revolução burguesa” para se consolidar, mesmo que isso implicasse a rearticulação de formas clássicas de dominação e interação sociais. Como se sabe, este tema foi consagrado via estudos subalternos indianos, mas o caso mexicano o precedeu intelectualmente em quase duas décadas.

Pode-se dizer que este tema – a existência de uma forma não europeia de modernidade, que articulava elementos sociais tidos como tradicionais que se perpetuavam de forma contemporânea – esteve no âmago da melhor teoria latino-americana feita entre os anos de 1950 e 1980. Esteve, por exemplo, na raiz do pensamento econômico gestado na CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina), que introduziu no debate a equação transnacional e geopolítica. Os economistas ligados a essa instituição chamaram a atenção para a dinâmica de trocas desiguais entre centro e periferia e argumentaram que o subdesenvolvimento não era uma etapa, mas uma condição histórica particular, cujo entendimento não prescindiria de uma análise integrada da divisão de trabalho no capitalismo global (Love, 1998). O conceito de “subdesenvolvimento”, vale dizer, ganhou o mundo e influenciou a produção intelectual não-econômica, tornando-se uma das chaves-mestras para a decifração dos paradoxos da América Latina.

111

A teoria da dependência, por sua vez, foi o momento fundamental no qual a discussão sobre o subdesenvolvimento ganhou maior refinamento sociológico e político. Assim, as formulações mais radicais e críticas evidenciaram a profundidade da exploração capitalista no continente, ao mesmo tempo em que destacaram a necessidade de se tomar o sistema mundial capitalista como unidade de análise (Dos Santos, 2002). Já as leituras mais weberianas do tema evidenciaram como a dependência implicava uma situação estrutural condicionante-significante na qual as relações entre classes sociais e grupos dirigentes eram reconfiguradas de forma peculiar, implicando diferentes formas particulares de dependência. Ambas as leituras inovaram ao questionar a narrativa unilinear da modernidade e a própria temporalidade que informava a tradição europeia, que tendia a ver o capitalismo como um fenômeno europeu que seria “exportado” para o resto do mundo. Este tema, aliás, é um dos principais eixos da discussão feita por Gurinder Bhambra. Porém, essa autora vai localizar na historiografia de Subrahmanyam a chave para questionar a narrativa linear e endógena da modernidade. Uma visita às teorias latino-americanas dos anos de 1960 e 1970 poderia abrir um escopo analítico mais amplo, além de permitir a incorporação de outros casos empíricos que reforçariam o argumento.

Como se vê, há na tradição sociológica latino-americana elementos poderosos para a construção de um repertório crítico contemporâneo que nos permita dialogar com o pós-colonialismo de uma perspectiva mais ativa. Afinal, de que adianta construir uma crítica intelectual às desigualdades geopolíticas que reitera os termos da divisão global do trabalho intelectual, segundo o qual ao mundo de língua anglo-saxã caberia a elaboração criativa, e a nós, a aplicação prática?

CONCLUSÃO: desafios para o futuro

Deve-se dizer, porém, que a recuperação histórica proposta acima não é suficiente, pois restam desafios importantes a serem vencidos. Sustento que esses desafios dizem respeito a três dimensões fundamentais do conhecimento sociológico tal como praticado aqui e no resto do mundo: a) a dimensão da construção teórica; b) a dimensão relativa à própria forma como se narra a história da disciplina; c) a dimensão do ensino da disciplina aos jovens estudantes brasileiros.

No campo da discussão teórica *strictu sensu*, como passar do reconhecimento de tradições intelectuais alternativas para a produção de teorias e conceitos que tenham validade não apenas particular, mas geral? Como se viu anteriormente, o debate introduzido pelas chamadas *indigenous sociologies* não conseguiu justamente ultrapassar o âmbito do pensamento social africano, permanecendo, para muitos, como uma interessante recuperação filosófica que não provou seu potencial universalizante. Alternativas mais promissoras parecem ser aquelas que não miram diretamente a construção de novos “universais”, mas sim, a elaboração de teorias de médio alcance sobre fenômenos localizados, como as relações entre formação de identidades racializadas na esfera pública (Costa, 2010). De qualquer forma, impossível estabelecer uma crítica produtiva ao eurocentrismo que não implique um diálogo constante e criativo com a produção metropolitana. Qualquer aposta nativista, que busque fixar de forma essencializada uma tradição nas fronteiras de um Estado-Nação ou uma comunidade nacional, está fadada ao fracasso.

Outra consequência importante do que se discutiu nas páginas anteriores refere-se ao modo como concebemos a própria história da sociologia. Sustento que inscrição das sociologias periféricas no campo crítico ao eurocentrismo não

produz efeitos apenas para “dentro” dessas tradições, mas, fundamentalmente, para a própria tradição europeia. Afinal, será que a sociologia é fundamentalmente apenas a ciência europeia da modernidade, tal como usualmente ensinada mesmo nas graduações brasileiras, ou uma forma global de autoconsciência dos encontros produzidos entre modernidade e colonialismo, como sugeriu criativamente Raewyn Connell (2007)? Uma alternativa a ser evitada é aquela do “mosaico”, segundo a qual existiriam tantas formas de teoria quando países ou comunidades culturais nacionais. Trata-se, sustento, da necessidade de apontarmos as conexões e trânsitos diversos entre as diferentes tradições metropolitanas e periféricas, como já vem sendo feito de forma instigante por cientistas sociais latino-americanos como Fernanda Beigel (2010) e Cláudio Pinheiro (2010). Isto é, a perspectiva sustentada neste artigo aponta para a necessidade de superarmos o eurocentrismo por meio de uma abordagem transnacional das trocas intelectuais, evidenciando como conceitos, idéias e teorias podem se deslocar de diferentes formas (Maia, 2011).

Finalmente, essas mudanças implicam também uma rearticulação das formas de se ensinar sociologia e pensamento social em geral, pois boa parte de nossos cursos segue uma lógica linear, cronológica, que também é temática, e que associa o surgimento da sociologia ao problema da modernidade europeia e seus desdobramentos. Isso se reflete numa superposição de disciplinas concebidas em torno de uma sequência supostamente endógena do avanço da sociologia, que vai dos clássicos do século XIX até os grandes teóricos do final do século XX. Uma primeira forma de superar esta configuração seria introduzir novas disciplinas, voltadas para as sociologias periféricas, repetindo o modelo de “precursores” e “discípulos”, sempre enquadrados em termos de escolas nacionais de pensamento.

Diante de tal acúmulo curricular, como podemos repensar o eurocentrismo no ensino sem que isso implique construirmos mais e mais disciplinas obrigatórias? Há boas alternativas disponíveis: pode-se incorporar leituras críticas aos clássicos, evidenciando a natureza histórica, contingente e eurocêntrica de parte de suas teorias, como fizeram Alatas e Sinha (2001) ao ensinarem Sociologia Clássica no Sudeste Asiático; pode-se também analisar como a tradição sociológica europeia surgiu do encontro colonial entre intelectuais, governos e diferentes povos ao redor do mundo (Connell, 2007); finalmente, pode-se incentivar o surgimento de espaços extracurriculares como grupos de leitura nos quais são estudados e lidos teóricos tidos como periféricos. Esta última

alternativa vem sendo seguida na Escola Superior de Ciências Sociais, instituição na qual o autor leciona.

Enfim, como se pode notar, é grande o desafio. Entretanto, são vastas, também, as possibilidades de diálogo abertas por esse encontro entre sociologia, crítica ao Eurocentrismo e pós-colonialismo.

BIBLIOGRAFIA

AKIWOWO, Akinsola. Contributions to the sociology of knowledge from an African oral poetry. *International Sociology*. 1, pp. 345-358, 1986

ALATAS, Said Farid. A definição e os tipos de discursos alternativos. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 23, n.46, pp. 225-245, 2010.

_____. *Alternative discourses in Asian social science: responses to Eurocentrism*. New Dheli: Sage, 2006

ALATAS, Said Farid; SINHA, Vineeta. Teaching Classical Sociological Theory in Singapore: The Context of Eurocentrism. *Teaching Sociology*. Vol. 29, n.3, pp.316-331, 2001.

BEIGEL, Fernanda. *Autonomia y dependência acadêmica. Universidad e investigación científica en um circuito periférico*. Buenos Aires: Biblos, 2010.

BHAMBRA, Gurminder. *Rethinking modernity: Postcolonialism and the sociological imagination*. Pallgrave Macmillan, 2009.

BRASIL JUNIOR, Antônio S. *Passagens para a teoria sociológica: Florestan Fernandes e Gino Germani*. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ, 2011.

CASANOVA, Pablo González. Sociedad Plural, Colonialismo Interno y Desarrollo. *América Latina*. Vol. 6 (3), p. 15-32, 1963.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Habitations of Modernity: essays in the wake of subaltern studies*. Chicago, Chicago University Press, 2002.

CONNELL, Raewyn. A Iminente Revolução na Teoria Social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol.27, n.80, pp. 09-20, 2012.

_____. *Southern Theory: the global dynamics of knowledge in social science*. London: Polity Press, 2007

COSTA, Sérgio; BOATCÃ, Manuela; RODRIGUEZ, Encarnación-Gutiérrez (orgs). *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*. Burlington, Farnahm: Ashgate, 2010.

_____. Postcolonial Sociology: A Research Agenda. In M. Boatcã, S. Costa e E.G. Rodriguez (orgs). *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*. Burlington, Farnahm: Ashgate, 2010.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol.21, n.60, pp. 117-183, 2006

DIRLIK, Arif. The postcolonial aura: Third World Criticism in the era of Global Capitalism. *Critical Inquiry*. Vol. 20 (2), p. 328-356, 1994.

DOMINGUES, José M. Global modernization, coloniality and a critical sociology for contemporary Latin America. *Theory, Culture and Society*. Vol.26, n.1, pp. 112-133, 2009.

DOS SANTOS, Theotônio. *La teoría de la dependencia: Balance y perspectivas*. Buenos Aires: Plaza & Janes, 2002.

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1965. 2 vols.

HABERMAS, Jürgen; DEWS, Peter (org). *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. Londres: Verso, 1986.

KEIM, Wiebke. Por une Modèle Centre-Périphérie dans la science sociale. Aspects problematiques dès relations internationales en science sociales. *Revue dès anthropologies of connaissances*. vol.4, n.3, pp. 570-598, 2010.

LOVE, Joseph. *A construção do Terceiro Mundo. Teorias do subdesenvolvimento na Romênia e no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MAIA, João Marcelo Ehlert. Ao sul da teoria: a atualidade teórica do pensamento social brasileiro. *Sociedade e Estado*. Vol.26, n.2, pp 71-94, 2011.

MCLENNAN, Gregor. Sociology, Eurocentrism and Postcolonial Theory. *European Journal of Social Theory*. Vol.6, n.1, pp. 69-86, 2003.

MCLEOD, John. *Beggining Postcolonialism*. Manchester, Manchester University Press, 2000.

MIGNOLO, Walter. *Histórias globais – projetos locais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2003.

_____. *The Darker Side of Renaissance: literacy, territoriality and colonization*. Michigan, Michigan University Press, 1995.

PATEL, Sujata (org). *The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions*. London: Sage Publications, 2010.

PINHEIRO, Claudio. Direct and Indirect Transitivity. The receptions of Dependency Theory in India and Singapore and other dialogues between intellectual peripheries from the Global South. Paper apresentado no *World Social Sciences and Humanities Network Meeting*. Buenos Aires, 2010.

PRAKASH, Gyan. Subaltern Studies as Postcolonial Criticism. *The American Historical Review*. Vol.99, n.5, pp. 1475-1490, 1994.

QUAYSON, Ato. *Theory, practice or process?* Malden, Polity Press, 2000.

SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. SigloVeinteuno, 1969.

_____. Siete Tesis Equivocadas sobre America Latina. *Política Externa Independente*. Rio de Janeiro, Vol. 1, n.1, 1965.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. Connected Histories - Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies*. Vol. 31, n.3, pp. 745-762, 1997.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Para abrir as ciências sociais – Comissão Gulbenkian para a reestruturação das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 1996.

YOUNG, Robert CJ. *Postcolonialism: an historical introduction*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2001.



A PEDAGOGIA PÓS-COLONIALISTA de Paulo Freire

José Willington Germano¹ & José Gllauco Smith Avelino de Lima²

1 PÓS-COLONIALISMO: esclarecimentos iniciais

O presente artigo procura identificar o caráter pós-colonial da pedagogia de Paulo Freire. Nessa perspectiva, convém mencionar que a origem dos estudos pós-coloniais apresenta indicações cronológicas e geográficas nem sempre convergentes. Isto nos permite afirmar que seus fundamentos, bem como as reflexões que os desencadeiam são díspares, se fazendo presentes na problematização das ciências humanas em geral, e na das ciências sociais em particular, desde a década de 1960.

Tal discussão traz em seu âmago variados olhares e compreensões igualmente diversas, tanto em relação à sua origem e localização, quanto às categorias conceituais de que lança mão para o entendimento da complexa dinâmica societária contemporânea. Assim, o pós-colonialismo não é “[...] uma área que apresenta consensos em torno de categorias ou do que significa a própria definição de pós-colonial, [...]” (MARCON, s/d, In: www.nuer.ufsc.br), mas um campo teórico aberto ao debate, característica bastante salutar para a construção de novos conhecimentos.

¹ José Willington Germano é professor titular no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

² José Gllauco Smith Avelino de Lima é professor de Sociologia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN) e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED) da UFRN.

Piletti e Praxedes (2010) escrevem que o pós-colonialismo configura uma área transdisciplinar de pesquisa e de intervenção política que tem suas raízes na Inglaterra nos anos de 1960, quando da fundação do “Centro de Estudos Culturais Contemporâneos”, da Universidade de Birmingham, a qual motivou a emergência de diferentes vertentes do pensamento pós-colonial no âmbito da Universidade de Columbia, Nova York, impulsionadas, principalmente, pela obra de Edward Said, “Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente” (1978).

Baseado em perspectiva diferente, Scott (2010) observa que as primeiras reflexões pós-coloniais nascem a partir de análises sobre a história indiana, realizadas pelo “Centro de Estudos Subalternos”, as quais rejeitam as grandes narrativas historiográficas escritas pelas autoridades coloniais e buscam a reescrita dessa história através do ponto de vista dos colonizados, ou seja, delineia uma abordagem que se propõe a “[...] evocar a voz dos súditos colonizados – os subalternos” (SCOTT, 2010, p. 230), colocando-os no centro do palco histórico. Nesse viés, as teorias pós-coloniais oferecem a possibilidade do confronto entre a escrita colonial/imperial e a colonizada/subalterna.

Outro ponto de vista é o de Santos (2008), para quem o pós-colonialismo é produto de uma viragem cultural das ciências sociais na década de 1980, tendo nas obras de Frantz Fanon “Os condenados da terra” (1961) e “Pele negra, máscaras brancas” (1971), bem como na de Albert Memmi “O colonizador e o colonizado” (1965) seus pilares fundamentais. Reforçando essa visão, Marcon (s/d) salienta que o campo das reflexões pós-coloniais estrutura-se como tal no fim dos anos de 1980 e início da década seguinte, corroborando a argumentação de Piletti e Praxedes (2010) de que são estudos de caráter transversal, os quais perpassam “[...] a teoria literária, a psicanálise, a filosofia, a antropologia, a história e a política” (MARCON, s/d, In: www.nuer.ufsc.br).

O significado do adjetivo “pós-colonial”, bem como do substantivo “pós-colonialismo” tem gerado frutífero debate no interior dessa corrente teórico-política. Para Marcon (s/d), estes vocábulos têm sido utilizados em três diferentes ênfases que podem ser assim resumidas:

- a) O pós-colonial e o pós-colonialismo como uma teoria;
- b) Como significantes de uma situação global contemporânea;
- c) Como condição política dos Estados nacionais após suas experiências coloniais.

Santos (2008), refletindo sobre o significado desses termos, escreve que eles devem ser entendidos em duas acepções principais como apresentamos a seguir:

- a) A primeira, consoante seu pensamento, sugere a noção de um período histórico posterior à independência das colônias, cujas reflexões se direcionam para os campos econômico, sociológico e político com vistas à análise da formação dos novos Estados e suas interações com o “sistema-mundo” (WALLERSTEIN, 2007), observando “[...], as rupturas e continuidades com o sistema colonial, as relações com a ex-potência colonial e a questão do neocolonialismo, as alianças regionais, etc, etc” (SANTOS, 2008, p. 234);
- b) A segunda acepção é mediada por um corte culturalista, inserindo-se “[...] nos estudos culturais, linguísticos e literários [...]” (SANTOS, 2008, p. 234), analisando sistemas de representação e processos de identidade. A esta segunda perspectiva, Santos (2008) acrescenta que ela contém uma crítica aos silêncios produzidos pelas análises da primeira acepção.

Contudo, percebemos que tanto em uma como em outra acepção o pós-colonialismo apresenta-se como uma forma de combate aos efeitos da colonização, desde as novas formas de exploração, de dominação, de opressão e de autoritarismo, às “violências epistêmicas” (SANTOS, 2008; SPIVAK, 2010) “monoculturas da mente” (SHIVA, 2003) e “produções simbólicas da inferioridade” (GERMANO, 2008).

Embasados em Hall (2009), concordamos com o fato de que o “pós-colonial” ou o “pós-colonialismo” somente se tornam categorias conceituais úteis na medida em que nos ajudam a problematizar, interpretativamente, as transformações globais oriundas das transições desiguais da era dos Impérios para a era da pós-independência das ex-colônias. Isso se deve ao fato de que a análise em torno das sociedades pós-coloniais deve ser bastante cuidadosa, como alertaram Frankenberg e Mani (1993), visto que nem todas as sociedades são pós-coloniais num mesmo sentido. Sobre isto, se posiciona Stuart Hall:

Quanto ao fato de o **pós-colonial** ser um conceito confusamente universalizado, sem dúvida certo descuido e homogeneização têm ocorrido, devido à popularidade crescente do termo, seu uso extenso, o que às vezes tem gerado sua aplicação inapropriada. Há sérias distinções a serem feitas, as quais têm sido negligenciadas, o que tem causado um enfraquecimento do valor conceitual do termo. A Grã-Bretanha é **pós-colonial** no mesmo sentido em que são os Estados Unidos? É conveniente considerar os Estados Unidos uma nação pós-colonial? Deveria o termo ser aplicado igualmente à Austrália, um país de colonização branca, e à Índia? A Grã-Bretanha e o Canadá, a Nigéria e a Jamaica seriam todos **igualmente pós-coloniais**? Os argelinos que vivem em seu país e os que vivem na França, os franceses e os colonos pied-noir, seriam **todos** eles **pós-coloniais**? A América Latina seria **pós-colonial**, ainda que suas lutas de independência tenham ocorrido no início do século dezenove – portanto bem antes da recente fase de **descolonização** à qual o termo se refere mais evidentemente – e tenham sido lideradas pelos descendentes dos colonizadores espanhóis que haviam colonizado os **povos nativos**? (HALL, 2009, p. 99-100, grifos no original).

Esclarecendo o uso do termo, Hall (2009) escreve que

[...] o termo **pós-colonial** não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a **colonização** como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou **global** das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação. Seu valor teórico, portanto, recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do **aqui e lá**, de um **então e agora**, de um **em casa** e no **estrangeiro**. **Global** neste sentido não significa universal, nem tampouco é algo específico a alguma nação ou sociedade (HALL, 2009, p. 102, grifos no original).

120

Estas reflexões são pertinentes porque ajudam a rebater determinadas críticas³ aos termos “pós-colonial” ou “pós-colonialismo”, comumente acusados de conter uma visão etapista da história humana. Assim, vale pontuar que este “pós” não se reduz a uma visão de superação de etapas. É um “pós” que compreende a ideia de abertura para novas reflexões em torno do colonialismo, o qual ainda mantém, através de suas marcas na “memória coletiva” (HALBWACHS, 2004) das sociedades, seus traços constitutivos, contribuindo para modelar, sob novos matizes, a estrutura social, cultural, política, econômica e epistêmica dos arranjos societários recém-independentes.

³ O conteúdo das críticas ao pós-colonialismo foi discutido e problematizado por Stuart Hall (2009), em seu artigo “Quando foi o pós-colonial: pensando no limite”. Não adentraremos no mérito desta discussão, visto que não constitui argumentação necessária ao nosso objeto de investigação. Para aprofundamentos mais detidos sugerimos a leitura do artigo mencionado.

No caso do pós-colonialismo, o prefixo “pós” não significa, de modo algum, que as sociedades que vivenciaram o colonialismo o tenham superado definitivamente, pois certamente sua sombra ainda “rege” algumas instâncias da vida coletiva dos países colonizados. Marcon (s/d), apoiando-se em Appiah (1997), acertadamente escreve:

Este não é apenas um **pós** de superação de etapas, mas é um **pós** do gesto de **abrir espaços**, por ser posterior a algo, mas também por rejeitar os aspectos **de** algo. Não significa que uniformemente as sociedades coloniais ou tradicionais ultrapassaram o **colonialismo**. Significa que esta é uma condição de posturas intelectuais, estéticas, políticas e econômicas marcadas pela deslegitimação da autoridade, poder e significados produzidos pelos impérios ocidentais. É um **pós** que contesta narrativas anteriores, legitimadoras de dominação e poder, [...]. Nesta perspectiva, o entendimento do **pós-colonialismo** como substantivo propõe a ideia de uma condição universal do pós-colonial. Condição global que emerge na literatura, na filosofia, na estética e na política fruto da mútua experiência colonial na metrópole e nas colônias (MARCON, s/d, In: www.nuer.ufsc.br, grifos no original).

Nesses termos, o pós-colonialismo não se constitui em uma corrente teórico-política voltada à análise de um tempo histórico ido, mas em uma abordagem que busca reler criticamente a experiência colonial e seus efeitos nos processos societários atuais, empreendendo uma interpretação dos arranjos sociais recém-independentes cuja reescrita admita um conteúdo descentralizado e diaspórico das grandes narrativas imperiais do passado.

Diante disso, e apesar de não haver um consenso sobre a origem e localização das análises pós-coloniais, bem como de suas categorias conceituais, é possível observar que o pós-colonialismo se constitui na construção de uma narrativa sobre o mundo social que foge aos referenciais eurocêntricos de pensar, de viver e de sentir a realidade, debruçando-se no estudo da “[...] **colonização** como algo mais do que um domínio direto de certas regiões do mundo pelas potências imperiais” (HALL, 2009, p. 106, grifo no original), substituindo as velhas categorias analíticas centradas na narrativa europeia por novas interpretações partejadas pelas antigas colônias.

Em breve síntese, o conjunto das teorias que analisam o pós-colonialismo questiona, fundamentalmente, as assimetrias existentes entre as sociedades ainda permeadas, por um lado, pelas classificações binárias (Ocidente x Oriente; Civilização x Selvageria/Barbárie; Nós x Outros; Natureza x Cultura; Moderno x Tradicional; dentre outras) e, por outro, pelas formas de privilégio características

do “universalismo europeu” (WALLERSTEIN, 2007). Para Said (2011), o que há de marcante nos discursos imperiais são

as ideias de levar a civilização a povos bárbaros ou primitivos, a [...] noção de que fazia necessário o açoitamento, a morte ou um longo castigo quando **eles** se comportavam mal ou se rebelavam, porque em geral o que **eles** melhor entendiam era a força ou a violência; **eles** não creem como **nós**, e por isso deviam ser dominados. (SAID, 2011, p. 9-10, grifos no original).

Henry Giroux nos esclarece que a abordagem inserida no interior dos estudos pós-coloniais reivindica o necessário questionamento e a consequente eliminação das relações de poder assimétricas que deságuam nas formas de

[...] privilégio que beneficiam os homens, os brancos, a heterossexualidade e os donos de propriedade, mas também aquelas condições que têm impedido outras pessoas de falar em locais onde aqueles que são privilegiados em virtude do legado do poder colonial assumem a autoridade e as condições para a ação humana (GIROUX, 1999, p. 39).

Podemos acrescentar, ainda, de acordo com as contribuições de Bhabha (1998), que a crítica pós-colonial explicita as dessimetrias da vida social, cultural, política, econômica e epistêmica que são constitutivas do “projeto da modernidade”⁴ (CASTRO-GÓMEZ, 2005), quando da formatação do globo a partir de discursos universalizantes/essencialistas que reduziram, e ainda continuam a reduzir, as diferenças entre as sociedades a meros desvios na estrada evolutiva construída pela retórica do poder europeia.

Assim, o pós-colonialismo emerge como um testemunho colonial saído, especialmente, das experiências vivenciadas pelos “esfarrapados do mundo” (FREIRE, 2005) e pelos “condenados da terra” (FANON, 2005), construindo uma narrativa historiográfica capaz de desconstruir a “colonialidade do poder”⁵

⁴ Esta expressão é utilizada por Santiago Castro-Gómez para explicitar uma das principais características da modernidade, que é o desejo do ser humano de submeter a vida ao seu controle absoluto, tendo no conhecimento científico a bússola para a garantia desse controle. Em suas palavras, o “projeto da modernidade” exigiu, “[...] conceitualmente, elevar o homem ao nível de princípio ordenador de todas as coisas.” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 170).

⁵ Segundo Aníbal Quijano, a “colonialidade do poder” foi condição precípua para a consolidação do universalismo europeu, o qual estabeleceu classificações binárias para a compreensão do mundo e de suas diferentes culturas. A noção de “colonialidade do poder” ajuda a melhor entendermos a ideia defendida por Gayatri Spivak (2010) de que o “projeto da modernidade” foi

(QUIJANO, 1999), a qual sustenta as estruturas do “sistema-mundo moderno/colonial”. Esta expressão, utilizada por Aníbal Quijano (1999), nos conduz à reflexão de que o “projeto da modernidade”, aludido por Castro-Gómez (2005), inaugura a organização colonial do mundo, ou seja, a partir da conquista ibérica do continente americano inicia-se um processo de elaboração colonial dos saberes, das linguagens, da memória (MIGNOLO, 1995) e do imaginário (QUIJANO, 1992). Essa constituição colonial do mundo foi pertinentemente observada por Todorov (2003), quando escreveu:

[...] é a conquista da América que anuncia e funda nossa identidade presente. Apesar de toda data que permite separar duas épocas ser arbitrária, nenhuma é mais indicada para marcar o início da era moderna do que o ano de 1492, ano em que Colombo atravessa o oceano Atlântico. Somos todos descendentes diretos de Colombo, é nele que começa nossa genealogia – se é que a palavra começo tem um sentido (TODOROV, 2003, p. 7).

É no questionamento do imaginário colonial/imperial, reflexo de nossa ancestralidade ibérica, como nos faz crer Todorov (2003), que o pós-colonialismo afirma-se como o “outro lado da história”, tendo em vista que

[...] a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabelece **diferenças incomensuráveis** entre o colonizador e o colonizado. [Quando este] [...] aparece assim como o **outro da razão**, o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador. A maldade, a barbárie e a incontingência são marcas **identitárias** do colonizado, enquanto que a bondade, a civilização e a racionalidade são próprias do colonizador (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 177-178, grifos no original).

123

Refletindo também sobre a questão da espoliação colonial, as palavras de Freire (2000) são assertivas. Disse ele:

Não penso nada sobre o **descobrimento** porque o que houve foi conquista. E sobre conquista, meu pensamento em definitivo é o da recusa. A presença predatória do colonizador, seu incontido gosto de sobrepor-se, não apenas ao espaço físico mas ao histórico e cultural dos invadidos, seu mandonismo, seu poder avassalador sobre as terras e as gentes, sua incontida ambição de destruir a identidade cultural dos nacionais, considerados inferiores, quase bichos, nada disto pode ser esquecido quando, distanciados do tempo, corremos o risco de **amaciar** a invasão e vê-la como uma espécie de presente **civilizatório** do chamado Velho Mundo (FREIRE, 2000, p. 73-74, grifos no original).

promotor de “violência epistêmica”, a qual aniquilou sistemas transeculares de conhecimento dos povos colonizados, análise igualmente compartilhada por Vandana Shiva (2003), que apresenta como resultado dessa “injustiça cognitiva” (SANTOS, 2008) a produção monocultural da mente.

Mediante a argumentação delineada anteriormente, pensamos que as contribuições da **sociologia das ausências**, desenvolvida por Santos (2008), permitem admitir que o discurso pós-colonial promove a transformação de ausências em presenças frente ao imaginário eurocêntrico que construiu a invisibilidade e a conseqüente exclusão dos muitos mundos de vida dos povos colonizados. A consolidação deste imaginário, segundo Lander (2005), foi crucial para a universalização das experiências sociocultural e político-econômica europeias como parâmetros analíticos de todas as outras experiências humanas, contribuindo para mascarar uma experiência local sob o rótulo da universalidade.

Immanuel Wallerstein, em sua obra “O universalismo europeu: a retórica do poder” (2007), nos mostra como a expansão europeia pelo resto do mundo, desde o Século XVI, envolveu conquistas militares, exploração econômica, destruição de sistemas políticos e injustiças as mais diversas. A retórica do poder utilizada para legitimar a dominação das grandes potências europeias sobre os povos recém-conquistados foi a disseminação de valores tidos como universais, dos quais a ideia de “civilização”, de “desenvolvimento econômico”, de “progresso” e, mais recentemente, os ideais de “democracia” e de “direitos humanos”, são exemplos cabais.

A história do sistema-mundo moderno tem sido, em grande parte, a história da expansão dos povos e dos Estados europeus pelo resto do mundo. [...] Na maioria das regiões do mundo, essa expansão envolveu conquista militar, exploração econômica e injustiças em massa. [...] O argumento mais comum é que tal expansão disseminou algo invariavelmente chamado de civilização, crescimento e desenvolvimento econômico ou progresso. Todas essas palavras foram interpretadas como expressão de valores universais incrustados no que se costuma chamar de lei natural. Por isso, afirmou-se que essa expansão não só foi benéfica para a humanidade como também historicamente inevitável (WALLERSTEIN, 2007, p. 29-30).

A argumentação pós-colonial acentua que mesmo depois do período de descolonização, ocorrido em meados do Século XX, essa retórica ainda continua consistente, legitimando a interferência das grandes potências mundiais na dinâmica social dos novos Estados nacionais. O direito à intervenção, sustentado pelo discurso religioso de outrora, deslocou-se para uma linguagem retórica baseada na defesa da democracia e dos direitos humanos (WALLERSTEIN, 2007). Resta-nos saber quais são os conteúdos dessa “democracia” e o significado que possui a expressão “direitos humanos”, bem como conhecer a que interesses eles realmente atendem implicitamente. Essa é, portanto, uma inquietação que também impulsiona os estudos pós-coloniais, abrindo um leque bastante vasto de

interpretações que se amparam nas análises sobre os avatares coloniais e eurocêntricos.

As reflexões pós-coloniais inseridas no interior do debate epistemológico também apresentam uma crítica bastante contundente ao eurocentrismo e ao seu pretense desejo de universalidade. A esse respeito, as análises de Vandana Shiva são bastante pertinentes. A autora indiana denuncia a devastação de sistemas inteiros de tradições transeculares do conhecimento pelo colonialismo/imperialismo da racionalidade científica ocidental, o que provocou múltiplas estratégias de inferiorização do Outro, as quais incidiram diretamente na formação de sujeitos humanos alheios ao seu próprio universo sociocultural, político-econômico e cognitivo-epistêmico (GERMANO; SILVA; COSTA, 2010).

Shiva (2003) demonstra com bastante pertinência o fato de que o saber científico dominante é produtor de “monoculturas da mente”, as quais se manifestam através do desaparecimento das alternativas frente ao parâmetro hegemônico de pensar, de sentir e de viver a realidade. Partindo de uma observação provocativa, a autora indaga: “Com frequência, nos tempos de hoje, o extermínio completo da natureza, tecnologia, comunidades e até de uma civilização inteira não é justificado pela **falta de alternativas?**” (SHIVA, 2003, p. 15, grifo no original). Face à própria pergunta, Shiva enfaticamente responde: “**as alternativas existem, sim, mas foram excluídas.** Sua inclusão requer um contexto de diversidade. Adotar a diversidade como uma forma de pensar, como contexto de ação, permite o surgimento de muitas opções” (SHIVA, 2003, p. 15, grifo nosso).

As monoculturas da mente são o resultado da violência epistêmica perpetrada contra os sistemas tradicionais de saber, considerados pela razão científica dominante como “não saberes”. Eis o primeiro plano da violência epistêmica segundo a autora, que, entre outras palavras, acrescenta:

O primeiro plano da violência desencadeada contra os sistemas locais de saber é não considerá-los um saber. A invisibilidade é a primeira razão pela qual os sistemas locais entram em colapso, antes de serem testados e comprovados pelo confronto com o saber dominante do Ocidente. A própria distância elimina os sistemas locais da percepção. Quando o saber local aparece de fato no campo da visão globalizadora, fazem com que desapareça negando-lhe o status de um saber sistemático e atribuindo-lhe os adjetivos de **primitivo** e **anticientífico** (SHIVA, 2003, p. 22-23, grifos no original).

Ao problematizar essa questão, Vandana Shiva observa que o saber dominante ocidental é antes um saber local que possui uma base social assentada em determinada cultura. O pretense desejo de universalidade desse saber possui vinculação com o fato de emergirem no interior de uma cultura dominadora e colonizadora, daí porque a autora afirma que os “[...] sistemas modernos de saber são, eles próprios, colonizadores” (SHIVA, 2003, p. 21). O saber pós-colonial, nessa perspectiva, busca acentuar a logicidade e a validade dos saberes locais, legitimando alternativas possíveis no campo da cognição.

Diante do que foi posto, acreditamos que a apropriação, pelo campo educacional, das perspectivas teórico-políticas do pós-colonialismo, pode ser considerada como um importante elemento para o desenvolvimento de uma reflexão crítica acerca da herança colonial nas dinâmicas educativas contemporâneas, tendo em vista que

[...] a teoria pós-colonial é um importante elemento no questionamento e na crítica dos currículos centrados no chamado **cânon ocidental** das **grandes** obras literárias e artísticas. A teoria pós-colonial, juntamente com o feminismo e as teorizações críticas baseadas em outros movimentos sociais, como o movimento negro, reivindica a inclusão das formas culturais que refletem a experiência de grupos cujas identidades culturais e sociais são marginalizadas pela identidade europeia dominante (SILVA, T., 2011, p. 126, grifos no original).

126

Diante e a partir desses breves esclarecimentos sobre as discussões que se desdobram no interior do campo do pós-colonialismo, iniciaremos a seguir o debate em torno das confluências entre o pensamento pós-colonial e a pedagogia de Paulo Freire através de seu livro **Pedagogia do Oprimido**.

2 PAULO FREIRE, A PEDAGOGIA DO OPRIMIDO E O PÓS-COLONIALISMO: afinidades

[...] para os colonizados que passaram pela alienante experiência da educação colonial, a “positividade” desta educação ou de alguns de seus aspectos só existe quando, independentizando-se, a rejeitam e a superam. E isto implica na transformação radical do sistema educacional herdado do colonizador, o que não pode ser feito, porém, de maneira mecânica. Envolvendo uma decisão política, em coerência com o projeto de sociedade que se procura criar, esta transformação radical requer certas condições materiais em que se funde, ao mesmo tempo em que as incentive.

Em importante reflexão filosófica, Hannah Arendt (1987) assinalou que o ser humano, quando privado do espaço público, resta se recolher ao mundo do pensamento, lugar onde sua liberdade não pode ser usurpada, a menos que lhe tirem a vida. Para a pensadora alemã, privar o ser humano de sua liberdade é pré-condição, pois, para pô-lo em situação de escravização. Exemplos históricos dessa afirmativa não nos passam despercebidos, dentre eles o de Paulo Freire, para quem o golpe civil-militar, deflagrado no Brasil no ano de 1964, negou-lhe o espaço público brasileiro, impondo-lhe o exílio, e, por consequência, impelindo-o ao recolhimento e ao espaço privado de seu pensamento. Desta incursão subjetiva, e amparado nas experiências político-pedagógicas anteriores, nasceu a **Pedagogia do Oprimido**, livro de maior repercussão intelectual de toda a sua obra escrita.

Este livro foi escrito em fins da década de 1960, durante os anos iniciais do exílio de Paulo Freire no Chile. Sua primeira publicação ocorreu no ano de 1970 em Língua Inglesa, nos Estados Unidos. Esta obra foi traduzida para mais de trinta idiomas, chegando ao Brasil de maneira clandestina, trazida da Suíça pelo Professor Jean Ziegler, conhecido de Paulo Freire, o qual, identificado com a defesa dos oprimidos, ofereceu-se para trazer ao Brasil os originais em português da obra mais conhecida de seu amigo, e, utilizando-se de seu passaporte de diplomata, pois era deputado pelo Cantão de Genebra, facilitou a entrada deste importante livro no Brasil, uma vez que sua bagagem não seria revistada. Já em terras brasileiras, a obra foi publicada no ano de 1974, pela Editora Paz e Terra.

A **Pedagogia do Oprimido** foi escrita em um contexto histórico e subjetivo de homens e de mulheres na busca daquilo a que Paulo Freire denominou de a vocação ontológica do ser humano, a do **ser mais**⁶. O espírito desse tempo foi

⁶ Paulo Freire entendia a expressão **ser mais** como a vocação ontológica dos seres humanos, ou seja, como seres inacabados que somos nós, precisamos “viver a busca incessante do aprimoramento individual necessário ao convívio coletivo. O ‘ser mais’ é a prática da valorização do indivíduo como homem. [Nós diríamos: como Ser Humano, em função de a linguagem, como o próprio Paulo Freire esclarece na **Pedagogia da Esperança**, carregar um corte sexista.] É a procura pela liberdade, que é uma conquista e não uma doação, exigindo sempre uma busca permanente, que existe no ato responsável de quem a faz. O ‘ser mais’ significa, também, ter a consciência de que a criatura humana é um ser inconcluso e consciente da própria inconclusão. Assim, o ‘ser mais’ é uma vocação natural de todos os homens” (VASCONCELOS E BRITO, 2009, p. 176).

expresso na luta pela independência dos povos africanos, os quais se rebelavam contra o jugo colonialista europeu (inglês, francês e português); no movimento de mulheres que lutavam por maior igualdade social perante os homens, redimensionando profundamente as relações de gênero; nos muitos movimentos antirracistas, libertários, anti-ditatoriais e anti-imperialistas espalhados pelo mundo, a exemplo do movimento de maio de 1968 na França (STRECK, 2009).

Todos esses movimentos, e outros, como a Primavera de Praga; os intensos movimentos estudantis brasileiros contra o regime ditatorial; a luta por direitos civis e sociais no coração do império estadunidense, contestavam os *status quo* social em que se localizavam, questionando e denunciando as estruturas de opressão que impediam homens e mulheres de **ser mais**, no sentido paulofreireano deste termo. Ademais, não podemos esquecer que a **Pedagogia do Oprimido** reflete também as preocupações de Paulo Freire quanto aos contextos da América Latina, especialmente as do Brasil e sua Região Nordeste, todos eles marcados pela dominação imperial, pelas estruturas sociais produtoras de agudas desigualdades e pela expansão de regimes políticos ditatoriais implantados a partir de 1964.

Diante disso, afirmamos que a **Pedagogia do Oprimido** nos oferece uma leitura igualmente perturbadora e motivadora. Perturbadora porque questiona a vida opressora de nossas sociedades cada vez mais desiguais; porque recusa o tempo presente como **cárcere da história** (SHOR, *In*: GADOTTI, 1996, p. 565) e, sobretudo, porque é uma obra que nos obriga a desromantizar nossa visão de educação, mostrando explicitamente o conteúdo político da prática educativa e o seu papel na confirmação ou na contestação do *status quo* social. Mas, de igual modo, é uma obra motivadora, inspiradora da esperança, do sonho, da ação concreta diante da transformação de nós mesmos e do mundo em que vivemos. Ao escrever a **Pedagogia do Oprimido**, Paulo Freire

[...] fez mais do que oferecer um livro perturbador a respeito da educação. Ele instigou os educadores e estudantes a que mudássemos a nós mesmos na história e a mudarmos o modo como ensinamos. Para muitos de nós, esse livro foi um guia e uma inspiração no combate ao autoritarismo da educação. Deu origem, também, a um movimento internacional de educadores que querem transformar as sociedades dentro das quais ensinam (SHOR, *In*: GADOTTI, 1996. p. 566).

Desse modo, a **Pedagogia do Oprimido** promoveu uma inflexão na teoria e na prática pedagógicas na segunda metade do Século XX ao apresentar as bases antropológicas de uma educação insubmissa no tocante a todas as formas de

dominação e opressão. É, pois, a reescrita de uma narrativa da educação enquanto projeto político que busca romper com as plurais formas de dominação e com os diversos matizes do colonialismo, ampliando a discussão em torno de princípios e de práticas socioeducacionais que privilegiam a dignidade humana, a liberdade e a justiça social.

O texto tem início com uma dedicatória mergulhada na esperança e no sonho, mas também no chamamento político àqueles que, descobrindo-se no mundo, lutam por sua transformação. Diz o seu autor: “Aos **esfarrapados do mundo** e aos que nele se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam” (FREIRE, 2005, p. 23, grifo nosso).

Nos escritos da **Pedagogia do Oprimido**, Paulo Freire não fez referência explícita ao significado do termo esfarrapados do mundo, porém, podemos apreendê-lo através da argumentação que constrói baseado na categoria conceitual de oprimido. E quem é o oprimido para Freire? Em linhas gerais, afirmamos que os oprimidos são todos aqueles impedidos de ser mais, proibidos de ser no mundo e com o mundo, aqueles renegados e renegadas, interdidas e interditados, **proibidos de ser, proibidos de humanizar-se** (FREIRE, 2003). A opressão, ao transformar o ser humano em ser oprimido, desumaniza-o, negando-lhe a vocação ontológica de todo e qualquer indivíduo da espécie humana. Para Freire (2005), a desumanização é

Vocação negada, mas também afirmada na própria negação. Vocação negada na injustiça, na exploração, na opressão, na violência dos opressores. [...] A desumanização, que não se verifica apenas nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação do **ser mais** (FREIRE, 2005, p. 32, grifo no original).⁷

⁷ Essa questão da vocação ontológica dos seres humanos, bem como a da humanização, trazidas e problematizadas na **Pedagogia do Oprimido**, indicam as influências diretas da Teologia da Libertação no pensamento de Paulo Freire, que teve, nas reflexões desta teologia, uma sólida inspiração no que se refere à construção de sua visão libertadora e humanista em relação aos seres humanos (MENDONÇA, 2008). Em linhas gerais, a Teologia da Libertação ampara-se numa visão progressista da teologia e do papel social e político da Igreja, reivindicando o engajamento ativo dos cristãos na luta pela libertação. Adota o método dialético para a análise da realidade, o que revela certa influência do marxismo em suas reflexões. Contudo, conforme esclarece Luigi Bordin, “o fato de a Teologia da Libertação assumir como suporte a racionalidade do marxismo não significa que se torne marxista ou que seja absorvida pelo marxismo. **O que efetivamente marca a Teologia da Libertação é seu princípio arquitetônico de libertação a partir do dado**

A este debate, Paulo Freire convergiu às reflexões sobre a consciência crítica, condição indispensável para humanização de homens, de mulheres e do mundo que os envolve. Daí que defendesse uma educação como prática de liberdade, como propulsora da consciência crítica e capaz de promover a inserção, no centro do palco histórico, dos oprimidos, dos sujeitos humanos invisibilizados e silenciados durante séculos de opressão colonial/imperial.

Nas palavras de Freire (2005), a pedagogia do oprimido é

[...] aquela que tem de ser forjada **com** ele e não **para** ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de recuperação de sua humanidade. Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto de reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e re fará (FREIRE, 2005, p. 34, grifos no original).

Assim, a obra traz em seu âmago não somente a tese do necessário protagonismo das classes subalternas no projeto de mudança social, mas, ao mesmo tempo, a noção do protagonismo cognitivo dos oprimidos no próprio curso de construção do conhecimento, ou seja, no processo de “[...] aprender a escrever a sua vida, como autor e como testemunha de sua história, isto é, biografar-se, existenciar-se, historicizar-se” (FIORI, *In*: FREIRE, 2005, p. 8). Afinal, como bem salientou Santos (2008), não há a possibilidade de uma justiça social global sem uma concomitante justiça cognitiva global.

A ideia de protagonismo dos oprimidos enunciada por Freire (2005) e reafirmada por Zitkoski (2006) tem como pressuposto básico a conscientização. Conscientização que não é apenas conhecimento ou reconhecimento da realidade que os circunda, mas, de igual modo, opção, decisão e compromisso. Nesse sentido, a emergência da consciência crítica exige um trabalho formador, e a proposta paulofreireana de alfabetização desemboca no princípio de que

Pensar o mundo é julgá-lo; [...] o alfabetizando, ao começar a escrever livremente, não copia palavras, mas expressa juízos. Estes, de certa maneira, tentam reproduzir o

revelado. Em última instância, é a perspectiva da fé que funda, permeia e dirige todo o discurso da Teologia da Libertação” (BORDIN, 1987, p. 113, grifos no original). Para maiores esclarecimentos sobre a origem e finalidades da Teologia da Libertação, bem como suas influências nas reflexões educacionais de Paulo Freire, consultar, respectivamente, os livros de Luigi Bordin (1987), **O marxismo e a Teologia da Libertação**; e o de Nelino Azevedo de Mendonça (2008), **Pedagogia da humanização: a pedagogia humanista de Paulo Freire**.

movimento de sua própria experiência; o alfabetizando, ao dar-lhes forma escrita, vai assumindo, gradualmente, a consciência de testemunha de uma história de que se sabe autor. Na medida em que se percebe como testemunha de sua história, sua consciência se faz reflexivamente mais responsável dessa história (FIORI, *In*: FREIRE, 2005, p. 12).

Em seguida, o autor acrescenta que a proposta educativa de Paulo Freire:

[...] não ensina a repetir palavras, não se restringe a desenvolver a capacidade de pensá-las segundo as exigências lógicas do discurso abstrato; simplesmente coloca o alfabetizando em condições de poder re-existenciar criticamente as palavras de seu mundo, para, na oportunidade devida, saber e poder dizer a sua palavra (FIORI, *In*: FREIRE, 2005, p. 12).

Ao analisarmos mais detidamente a justificativa dada por Paulo Freire à necessidade da pedagogia do oprimido, observamos alguns aspectos que nos conduzem a uma melhor problematização sobre o significado da consciência crítica, que, para ele, resulta da *práxis*, ou seja, do movimento de viver o mundo, refletir sobre ele e a ele voltar de modo problematizado. Em outras palavras, é colocar-se diante dos problemas da atmosfera social e compreender as razões da miséria e da fome de milhões, da distância abissal entre os cada vez mais ricos e os cada vez mais pobres, do frio que rasga a pele dos sem-teto, da justa ira dos sem-terra, dentre tantas outras formas de injustiça social. Assim, “quanto mais as massas populares desvelam a realidade objetiva e desafiadora sobre a qual elas devem incidir sua ação transformadora, tanto mais se **inserem** nela criticamente” (FREIRE, 2005, p. 44, grifo no original). O desvelamento crítico dessa realidade, contudo, resulta de um trabalho formador não necessariamente formal, para o qual Paulo Freire denominou de **educação libertadora**. Apoiados na compreensão de Vasconcelos e Brito (2009), por **educação libertadora** podemos entender aquela educação que

[...] envolve a formação do educando em um ser crítico, que pensante, agente e interveniente no mundo, sente-se capaz de transformá-lo. Para isto, precisa ter conhecimento do mundo e analisá-lo criticamente.

Configura-se como o crescimento da consciência crítica; é poder de domínio na construção de uma sociedade mais igualitária, onde as pessoas realizem plenamente seu potencial humano (VASCONCELOS E BRITO, 2009, p. 88).

Desse modo, a educação como prática da liberdade, reafirmada⁸ por Paulo Freire em seu livro **Pedagogia do Oprimido**, significa pronunciar criticamente o mundo e modificá-lo através do engajamento ativo face às problemáticas sociais, culturais, políticas, econômicas e epistêmicas, tendo em vista que, com a palavra, o ser humano se faz humano e, ao dizê-la, assume conscientemente sua condição humana, desconstruindo sua situação de subalternidade, de invisibilidade e de silêncio.

Ao considerarmos, também, as contribuições da pensadora indiana Gayatri Spivak (2010), damos visibilidade ao caráter pós-colonial não somente da concepção de educação paulofreireana, mas, sobretudo, à originalidade de sua prática de alfabetização, pois, ao colocar o oprimido no centro do processo de construção do conhecimento, torna-o visível, oportunizando-lhe o direito à fala, à voz. Ademais, Paulo Freire não se propôs a falar pelos oprimidos, mas trabalhou eticamente pela construção de espaços nos quais e pelos quais as camadas oprimidas da sociedade pudessem se fazer protagonistas de suas **educações** e de suas próprias histórias e culturas através do uso da palavra. Tal prática é também a concretização de uma **sociologia das ausências**, visto que, ao trazer para o palco da história sujeitos humanos até então invisibilizados, transforma suas ausências simbolicamente construídas em presenças, tanto no interior dos processos de ensino e de aprendizagem, quanto no âmbito da tecitura social mais ampla, trazendo, de igual modo, a visualização de seus conhecimentos e de suas experiências existenciais.

A crítica à educação bancária, desenvolvida no segundo capítulo da **Pedagogia do Oprimido**, lembra-nos a problematização feita por Vanda Shiva (2003) em torno das monoculturas da mente, bem como as reflexões sobre os processos de violência epistêmica (SANTOS, 2008; SPIVAK, 2010) e a produção simbólica da inferioridade (GERMANO 2008). Ao refletir sobre os processos bancários da educação como instrumentos de opressão, Paulo Freire acentuou seu caráter vertical e fundamentalmente narrador. Por educação bancária, o autor caracterizou todo ato pedagógico que se assenta no ato de depositar conhecimentos na mente dos educandos, encarados como seres passivos diante da

⁸ Dizemos **reafirmada** porque em trabalhos anteriores, como **Educação e Atualidade Brasileira** e **Educação como prática da liberdade**, Paulo Freire já postulava os pressupostos do que entendia por uma educação como prática da liberdade.

construção do próprio saber. Como possui um aspecto exclusivamente narrador e dissertador, esse tipo de educação

[...] conduz os educandos à memorização mecânica do conteúdo narrado. Mais ainda, a narração os transforma em **vasilhas**, em recipientes a serem **enchidos** pelo educador. Quanto mais vá **enchendo** os recipientes com seus **depósitos**, tanto melhor educador será. Quanto mais se deixem docilmente **encher**, tanto melhores educandos serão (FREIRE, 2005, p. 66, grifos no original).

Vemos que o educador, nesta concepção, é o sujeito do conhecimento, aquele que tudo sabe e cuja principal tarefa é a de transferir seu conhecimento ao educando, cuja única margem de ação a que a eles se oferece “[...] é a de receberem os depósitos” [realizados pelo educador], guardá-los e arquivá-los. Margem para serem colecionadores ou fixadores das coisas que arquivam” (FREIRE, 2005, p. 66).

Amparados nas contribuições de Shiva (2003), de Santos (2008), de Spivak (2010) e de Germano (2008), nas nossas próprias reflexões, consideramos que a crítica de Freire à educação bancária possui afinidades com algumas das reflexões pós-coloniais pelo fato de trazer, de igual modo, uma crítica à produção monocultural da mente, à violência epistêmica e à produção simbólica da inferioridade. Vejamos os porquês:

Ao questionar a hierarquização intelectual inerente aos pressupostos da educação bancária, Paulo Freire não denunciou apenas a passividade cognitiva a que é posta o educando. Verificamos também sua crítica à monocultura da mente produzida por esse tipo de prática educativa, a qual inviabiliza o espaço das alternativas pedagógicas disponíveis à construção de um **conhecimento prudente para uma vida decente** (SANTOS, 2006) na atmosfera dos espaços onde se desenvolvem processos formativos.

Monoculturas do saber que se manifestam na quietude cognitiva dos estudantes, no medo ao questionamento, na ausência do diálogo e, sobretudo, na crença de que o saber docente é a única porta, exclusiva e válida, para o desenvolvimento intelectual dos estudantes. Nesse sentido, “a rigidez destas posições nega a educação e o conhecimento como processo de busca” (FREIRE, 2005, p. 67), produzindo e reforçando a cultura do silêncio tão característica de nossa formação social colonial.

Assim, a monocultura da mente, resultante da educação bancária, unilateraliza o sujeito humano ao negar-lhe a possibilidade de uma formação

educativa plural, que somente se forja na busca inquietante do saber, o qual, como escreveu Freire (2005), só existe “na invenção, na reinvenção, na busca inquieta, impaciente, permanente, que os homens fazem no mundo, com o mundo e com os outros” (FREIRE, 2005, p. 67). Sendo o saber, na visão bancária da educação, uma doação dos que se julgam sábios aos que nada sabem, o ato educativo assume uma dimensão paternalista, acentuando as **marcas do ontem** enfaticamente assinaladas por Freire em **Educação e Atualidade Brasileira** quando se referiu aos resquícios do colonialismo em nossa dinâmica sociocultural, político-econômica e cognitivo-epistêmica.

A educação bancária é também o desencadeamento de uma violência epistêmica, embora Paulo Freire não a tenha caracterizado nestes termos. Violência que se traduz na negação do saber discente, de sua lógica e de seu pertencimento a um sistema de saber mais amplo que envolve a tradição e a **memória coletiva** (HALBWACHS, 2004) do ambiente social de onde vêm os estudantes. Violência que invisibiliza e silencia os conhecimentos prévios trazidos pelos educandos ao adentrarem nos variados espaços de ensino, formais ou não, na busca do **ser mais**, vocação histórica e ontológica que lhes é negada em razão de um saber encarado como acabado e universal (FREIRE, 2005).

A violência epistêmica resultante da educação bancária age ao nível da secundarização e da inferiorização dos conhecimentos discentes, classificando-os como não saberes. Atentamos para o fato de que Paulo Freire os lembrou, mesmo que implicitamente, ao criticar contundentemente os pressupostos da educação por ele considerada bancária, a qual anestesia e inibe o poder criativo dos educandos, secundarizando e classificando seus conhecimentos. Em sua visão, tais pressupostos acentuam que:

- a) o educador é o que educa; os educandos, os que são educados;
- b) o educador é o que sabe; os educandos, os que não sabem;
- c) o educador é o que pensa; os educandos, os pensados;
- d) o educador é o que diz a palavra; os educandos, os que a escutam docilmente;
- e) o educador é o que disciplina; os educandos, os disciplinados;
- f) o educador é o que opta e prescreve sua opção; os educandos, os que seguem a prescrição;
- g) o educador é o que atua; os educandos, os que têm a ilusão de que atuam, na atuação do educador;
- h) o educador escolhe o conteúdo programático; os educandos, jamais ouvidos nesta escolha, se acomodam a ele;

- i) o educador identifica a autoridade do saber com sua autoridade funcional, que opõe antagonicamente à liberdade dos educandos; estes devem adaptar-se às determinações daquele;
- f) o educador, finalmente, é o sujeito do processo; os educandos, meros objetos (FREIRE, 2005, p. 68).

Estes princípios, ao lado da produção de monoculturas da mente e do desencadeamento da violência epistêmica no âmbito escolar ou não, produz a inferioridade simbólica do Outro, negando-lhe o *status* de ser cognoscente. Inferioridade simbólica que disciplina seu corpo e sua mente, petrificando-os. Inferioridade internalizada por meio da **violência simbólica** (BOURDIEU, 2007) que lhe faz crer inferior, que lhe usurpa o **desejo de aprender** (FERNÁNDEZ, 1991), que lhe impede de realizar a vocação histórica e ontológica do **ser mais**, enclausurando-lhe numa espécie de **não lugar cognitivo**⁹ (FERNÁNDEZ, 1991) e, por fim, atribuindo-lhe uma função de mero expectador das verdades que lhes são impostas.

Dessa maneira, a problematização elencada na **Pedagogia do Oprimido** em torno da educação bancária faz dessa obra não apenas uma mensagem de luta dedicada aos **esfarrapados do mundo**, mas, sobretudo, um texto político endereçado a ação de sujeitos sociais engajados no combate às condições de opressão, de exploração e de subalternidade que ainda afligem milhões de **condenados da terra** (FANON, 2005).

Ao proclamar o diálogo enquanto situação relacional inerente ao processo de convivência humana e, por conseguinte, aos processos de ensino e de aprendizagem, Paulo Freire afirmou não apenas uma nova forma de pensar a educação e as implicações sociais, culturais, políticas, econômicas e epistêmicas nela perpassada, mas também lançou, em nosso entendimento, as bases de uma **pedagogia das ausências**.

3 A SOCIOLOGIA DAS AUSÊNCIAS como fundamento para uma pedagogia das ausências

⁹ Por **não lugar cognitivo** entendemos, baseados nas reflexões de Alcía Fernández (1991), a condição do aprendente em não se reconhecer enquanto sujeito de seu processo de aprendizagem, o que lhe causa sérias dificuldades na dimensão da construção de seus saberes formais.

Discutimos, anteriormente, as afinidades entre a pedagogia de Paulo Freire e o pós-colonialismo por meio do livro **Pedagogia do Oprimido**. Delineamos suas afinidades através de organograma com categorias conceituais que, a nosso ver, foram fundamentais para pensar esta obra como um texto pós-colonial que busca construir uma narrativa propositiva do processo educativo a partir dos oprimidos, dos explorados e dos subalternizados. Em síntese, foram estas as categorias utilizadas:

- a) Educação bancária (FREIRE, 2005);
- b) Monoculturas da mente (SHIVA, 2003);
- c) Violência epistêmica (SANTOS, 2008; SPIVAK, 2010);
- d) Produção simbólica da inferioridade (GERMANO, 2008).

Essas categorias nos permitiram perceber o fato de que a **Pedagogia do Oprimido** não é apenas do oprimido, mas igualmente das ausências. O fundamento no qual amparamos a nossa afirmativa é a reflexão desenvolvida pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos sobre a sociologia das ausências, que é, ao mesmo tempo, conceito e prática. Conceito porque classifica e ajuda a melhor problematizar o mundo social. Prática porque, partindo de um exercício do pensamento, busca transformar ausências em presenças através de atividades sociais embasadas em uma ecologia dos saberes (SANTOS, 2007; 2008).

Silva, L. (2010), amparada nas contribuições de Boaventura de Sousa Santos, nos diz que a sociologia das ausências diz respeito ao reconhecimento do outro como produtor de conhecimentos. Assinala que esta sociologia possibilita captar silêncios e visualizar ausências no sentido de ir ao encontro das muitas experiências sociais desperdiçadas.

Boaventura de Sousa Santos, ao refletir sobre a epistemologia das Ciências Sociais, adverte que estas, por ainda estarem centradas nos parâmetros do pensamento hegemônico eurocêntrico/ocidental, são incapazes de renovar e de reinventar a teoria e a emancipação social porque presas aos cânones do que ele denomina de razão indolente, caracterizada como uma razão “[...] preguiçosa, que se considera única, exclusiva e que não se exercita o suficiente para poder ver a riqueza inesgotável do mundo” (SANTOS, 2007, p. 25). Isto, em sua visão, promove o desperdício de experiências sociais, as quais, sendo produzidas simbolicamente como inexistentes, impossibilita o alargamento do universo epistêmico das ciências sociais (SANTOS, 2006; 2007; 2008).

Instigando a um desafio epistemológico, o sociólogo português propõe uma formulação embasada na sociologia das ausências e na ecologia dos saberes, buscando a reinvenção da teoria social e da emancipação social e, por conseguinte, a construção de uma racionalidade cosmopolita. Para Santos (2006; 2007; 2008) a sociologia das ausências se movimenta no plano das experiências sociais, tratando da transformação de ausências em presenças. É um procedimento transgressivo, uma sociologia rebelde que vai de encontro à sociologia hegemônica que descredibiliza vastas experiências sociais que não se encaixam em seus parâmetros de análise.

Mas, qual a razão de ser da sociologia das ausências? Nas palavras de Santos (2007, p. 28), esse procedimento busca acentuar o fato de que “[...] muito do que não existe em nossa realidade é produzido ativamente como não existente, [...]”, daí que afirme também que a

[...] sociologia das ausências é um procedimento transgressivo, uma sociologia insurgente para tentar mostrar que o que não existe é produzido ativamente como não existente, como uma alternativa não crível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo (SANTOS, 2007, p. 28-29).

Ao se questionar sobre como se produzem as ausências, Santos (2007; 2008) identifica cinco lógicas ou modos de produção da não-existência que são, a seu ver, manifestações de uma mesma monocultura, qual seja: a monocultura racional, produzida pela indolência da racionalidade ocidental/hegemônica. As monoculturas identificadas por Boaventura de Sousa Santos são as seguintes:

- a) A monocultura do saber e do rigor;
- b) A monocultura do tempo linear;
- c) A monocultura da naturalização das diferenças;
- d) A monocultura da escala dominante;
- e) A monocultura do produtivismo capitalista.

A monocultura do saber e do rigor traz a ideia de que o único modo válido de conhecer o mundo se dá por meio do conhecimento científico, marginalizando, assim, outras lógicas epistêmicas de conhecer e de viver a realidade. Elimina e invisibiliza muitos saberes que não se enquadram na racionalidade científica, como os conhecimentos populares, os conhecimentos dos povos ameríndios, os conhecimentos camponeses e os conhecimentos urbanos, por exemplo. O saber da ciência, ao constituir-se “[...] como monocultura (como a soja), destrói outros

conhecimentos, produz o que chamo de epistemicídio: a morte de conhecimentos alternativos” (SANTOS, 2007, p. 29, grifo no original).

A monocultura do tempo linear, como a própria denominação faz crer, denota a noção de um tempo unidimensional que inclui os conceitos de progresso, de modernização, de desenvolvimento. Carrega consigo a ideia de que a história é constituída por etapas guiada por uma direção única, na qual os países considerados desenvolvidos se encontram na dianteira. Conforme escreve Santos (2007, p. 30), a monocultura do tempo linear, ao amparar-se nas premissas de progresso, de modernização e de desenvolvimento, sugere a compreensão de que “[...] todos os países que são assimétricos com a realidade dos países desenvolvidos são atrasados ou residuais”.

No que diz respeito à monocultura da naturalização das diferenças, Boaventura demonstra a ocultação das hierarquias por ela produzida. Na lógica da razão indolente, as hierarquias são naturalizadas porque são consideradas consequências das diferenças, igualmente encaradas como naturais. Assim, “[...] os que são inferiores nessas classificações naturais o são por natureza, e por isso a hierarquia é uma consequência de sua inferioridade [...]” (SANTOS, 2007, p. 30, grifo no original).

O quarto modo de produção das ausências é a monocultura da escala dominante. Nesta, o universalismo ganha centralidade. O caráter particular das concepções de mundo hegemônicas desaparece e assume o *status* de global, de universal. Admite validade em todos os contextos sociais exatamente por entender que toda ideia ou entidade possui coerência independentemente dos contextos em que ocorrem. Neste tipo de monocultura, “o global e universal é hegemônico; o particular e local não conta, é invisível, descartável, desprezível” (SANTOS, 2007, p. 31).

A última estratégia de produção das ausências é a monocultura do produtivismo capitalista. Nela, toda forma de produzir que não se enquadre no modelo de desenvolvimento econômico oriundo da racionalidade capitalista é caracterizada como improdutiva, pois a noção de crescimento no âmbito deste tipo de economia baseia-se na ideia de que a produtividade é mensurada a partir de um único ciclo de produção, determinando, assim, a produtividade do trabalho humano e da natureza (SANTOS, 2006; 2007; 2008).

Para cada uma destas monoculturas corresponde uma lógica particular da produção das ausências especificadas no Quadro 2.

QUADRO 2 MODOS DE PRODUÇÃO DAS AUSÊNCIAS	
MONOCULTURAS	MODO DE PRODUÇÃO DAS AUSÊNCIAS
Do saber e do rigor	O ignorante
Do tempo linear	O residual
Da naturalização das diferenças	O inferior
Da escala dominante	O local ou o particular
Do produtivismo capitalista	O improdutivo

Quadro 2: Modos de produção das ausências.

Fonte: Santos (2006; 2007; 2008).

O procedimento da sociologia das ausências, pensado por Boaventura de Sousa Santos, opera a partir da substituição das monoculturas, produzidas pela razão indolente, pelas ecologias, através das quais as experiências construídas simbolicamente como ausentes podem se tornar presentes. Na compreensão de Silva, L. (2010), as ecologias propostas por Santos (2006; 2007; 2008) são os componentes fundamentais para a emergência da racionalidade cosmopolita, sugerindo outras lógicas cognitivas que se contrapõem à produção das inexistências, de acordo com o quadro a seguir:

139

QUADRO 3 PROCEDIMENTOS DA SOCIOLOGIA DAS AUSÊNCIAS						
	Cultura	Lógica	O que é	Não-existência produzida	Superação	Procedimento
1	Monocultura do saber	Do saber formal	A ciência moderna e a alta cultura como critérios únicos de verdade	Ignorância	Ecologia dos saberes	Identificar contextos e práticas em que cada saber opera e superar a ignorância.
2	Monocultura do tempo linear	Da linearidade, do progresso, do desenvolvimento	História como sentido único	Tradicional, residual	Ecologia das temporalidades	Libertar as práticas sociais de seu estatuto de resíduo, multitemporalidade da sociedade.
3	Monocultura da naturalização das diferenças	Da estratificação social, etnicidade, sexo	Distribuição da população em categorias que naturalizam	Inferioridade	Ecologia dos reconhecimentos	Nova articulação entre o princípio da igualdade e da diferença, reconhecimentos

			as hierarquias			recíprocos.
4	Monocultura da escala dominante	Da escala global	A escala dominante determina a irrelevância das outras	Particular, local	Ecologia das transescalas	Desglobalização conceitual do local para identificar o que não foi integrado na globalização hegemônica, favorecendo a globalização contra-hegemônica.
5	Monocultura do produtivismo capitalista	Da produtividade capitalista	O objetivo racional da sociedade é o crescimento econômico infinito	Improdutividade, esterilidade	Ecologia das produtividades	Recuperação e valorização dos sistemas alternativos de produção.

Quadro 3: Procedimentos da sociologia das ausências.

Fonte: Oliveira (2008).

Amparando-nos na **sociologia das ausências**, podemos pensar a prática dialógica inerente à pedagogia paulofreireana em analogia com as cinco formas de ecologia sugeridas por Santos (2006; 2007; 2008). Vejamos:

- a) Uma **ecologia dos saberes** ao aproximar saberes científicos e não-científicos na construção dos conteúdos do ensino;
- b) Uma **ecologia dos reconhecimentos** ao asseverar o compromisso mútuo entre educadores e educandos com a conquista da libertação e com a desconstrução da naturalização da hierarquia entre o ensinante e o aprendente, afirmando que, a partir do diálogo, ambos aprendem e ambos ensinam;
- c) Uma **ecologia das temporalidades**, argumentando a indissociabilidade entre o mundo e os seres humanos;
- d) Uma **ecologia das produtividades** ao denunciar a violência perpetrada pelo opressor contra a vocação ontológica dos oprimidos;
- e) Uma **ecologia das transescalas** ao criticar a imposição de uma escala epistemológica local sob o rótulo de universalidade ao espaço sociocultural dos conquistados.

Nesse viés, se constituindo em **pedagogia das ausências**, a **Pedagogia do Oprimido** abriga em seu âmago a urgência da reinvenção dos tradicionais espaços formativos ao criticar, abertamente, a estrutura hierárquica, de mando e de submissão em que a escola, particularmente, está assentada, o que a impossibilita dialogar com os mais variados saberes presentes no mundo social.

Desse modo, observamos que uma pedagogia das ausências tende a exigir daqueles que se comprometem com uma educação como prática da liberdade a reorganização da escola, para que experiências sociais secularmente invisibilizadas e silenciadas, bem como seus sujeitos, tenham o direito à presença e à voz, se fazendo, nesses termos, protagonistas de suas próprias histórias no mundo e com o mundo, como sugere a “Pedagogia do Oprimido”.

Mediante este raciocínio, Silva, T. (2011) acrescenta que

ao se concentrar na perspectiva dos grupos dominados em países da América Latina e, mais tarde, nos países que se tornavam independentes do domínio português, Paulo Freire antecipa, na pedagogia e no currículo, alguns temas que iriam, depois, se tornar centrais à teoria pós-colonialista. A perspectiva de Freire era, já em Pedagogia do oprimido, claramente pós-colonialista, sobretudo em sua insistência no posicionamento epistemologicamente privilegiado dos grupos dominados: por estarem em posição dominada na estrutura que divide a sociedade entre dominantes e dominados, esses grupos tinham um conhecimento da dominação que os grupos dominantes não podiam ter. Numa era em que o tema do multiculturalismo ganha tanta centralidade, essa dimensão da obra de Paulo Freire pode servir de inspiração para o desenvolvimento de um currículo pós-colonialista que responda às novas condições de dominação que caracterizam a nova ordem mundial (SILVA, T., 2011, p. 62, grifos no original).

Na esteira desse raciocínio, acreditamos que ao escrever a **Pedagogia do Oprimido**, Paulo Freire escrevia, ao mesmo tempo, uma **pedagogia das ausências**, uma proposta educativa voltada para aquilo que existe, mas que foi construído simbolicamente como inexistente, assim como para ouvir aquilo que é audível, mas que foi silenciado. Nesse sentido, Boaventura de Sousa Santos nos traz pertinentes observações ao argumentar que um trabalho educativo baseado na **sociologia e na pedagogia das ausências** tem de levar em conta o conflito, pois este serve,

[...] antes de mais nada, para vulnerabilizar e desestabilizar os modelos epistemológicos dominantes e para olhar o passado através do sofrimento humano que, por via deles e da iniciativa humana a eles referida, foi indesculpavelmente causado. Esse olhar produzirá imagens desestabilizadoras susceptíveis de desenvolver nos estudantes e nos professores a capacidade de espanto e de indignação e a vontade de rebeldia e de inconformismo.

Essa capacidade e essa vontade serão fundamentais para olhar com empenho os modelos dominados ou emergentes através dos quais é possível aprender um novo tipo de relacionamento entre saberes e portanto entre pessoas e grupos sociais. Um relacionamento mais igualitário, mais justo que nos faça aprender o mundo de modo edificante, emancipatório e multicultural (SANTOS, 1996, p. 33).

A **pedagogia das ausências** é também um **imaginário das experiências sociais passadas**, como faz crer Santos (1996), ou melhor, uma **psicanálise histórico-sociocultural e política**¹⁰ da prática educativa que, por meio da fala e da voz em torno daquilo que aconteceu ou deixou de acontecer, busca tornar consciente saberes e práticas sociais que foram reprimidos para o inconsciente epistemológico das sociedades humanas.

Nesse sentido, a **pedagogia das ausências** se insere na perspectiva das **Epistemologias do Sul**, na compreensão assinalada por Boaventura de Sousa Santos (2010), que, ao buscar a recuperação e a visibilidade de saberes e práticas de grupos que foram historicamente relegados e denegridos pelo colonialismo e capitalismo, contribuiu para melhor problematizar a dinâmica social de nossa contemporaneidade, advertindo-nos para as consequências políticas e teóricas de nossa herança colonial (GERMANO, 2007).

142

4 CONSIDERAÇÕES finais

O pós-colonialismo em sua perspectiva cultural, teoria que embasou a construção de nossas argumentações, possibilitou o **novo olhar** acerca da **Pedagogia do Oprimido**. Ao desencadear uma profunda crítica ao eurocentrismo e seus avatares, a teoria pós-colonial nos ofereceu um terreno sobre o qual pudemos observar as suas finalidades em torno da desconstrução das grandes narrativas ocidentais europeias, bem como a problematização sobre a herança da experiência colonial na vida dos povos colonizados.

De modo especial, a teorização sobre a **sociologia das ausências**, conforme Boaventura de Sousa Santos, nos deu a força argumentativa para estabelecermos as relações possíveis entre a *práxis* de Paulo Freire, sua **Pedagogia do Oprimido**

¹⁰ Palavras de Erich Fromm a Paulo Freire. In: **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido** (1992, p. 106).

e as análises pós-coloniais, influenciando decisivamente nossa argumentação de que a obra aqui analisada, para além de postular os princípios de uma educação dialógica comprometida com a emergência de uma consciência crítica capaz de ler o mundo, apresenta também, mesmo que de maneira implícita, os alicerces para uma **pedagogia das ausências**.

Pedagogia esta que, assentada na **sociologia das ausências**, é capaz de visibilizar os sujeitos sociais que foram margeados da história pelas culturas da invisibilidade e do silêncio. Através de um processo educativo conscientizador e problematizador, a **pedagogia das ausências** transforma as camadas populares secularmente reprimidas em sujeitos de suas próprias histórias, revelando, assim, modos de ser, de estar e de conhecer o mundo até então desvalorizados pelas formas canônicas de compreensão do universo social, cultural, político, econômico e epistêmico.

Pensar Paulo Freire e a **Pedagogia do Oprimido** hoje, em pleno início do Século XXI é, conforme acreditamos, repensá-los como expressões de uma **pedagogia das ausências**, defensora da visualização de presenças e da audibilidade de silêncios através de uma prática educativa empenhada na motivação do sonho, da utopia e da ação política concreta de transformar o mundo em outro espaço possível, mais humano e humanizante.

143

Finalmente, a vida de Paulo Freire, como também a mensagem de luta deixada pela **Pedagogia do Oprimido**, se prolongam por meio de nossas próprias existências enquanto seres da busca. Sua postura diante do mundo constitui, para nós, um dos principais pilares de uma outra forma de educar o ser humano, uma centelha de encanto, de sonho, de utopia, de esperança e, sobretudo, de ação, a qual nos estimula a dar os próximos passos diante da construção de um **conhecimento prudente para uma vida decente**.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. (Tradução de Denise Bottmann).

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

BORDIN, Luigi. **O Marxismo e a Teologia da Libertação**. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. (Tradução de Fernando Tomaz).

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. *In*: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/CLACSO, 2005.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora/MG: Editora UFJF, 2005. (Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães).

FERNÁNDEZ, Alicia. **A Inteligência Aprisionada: abordagem clínica da criança e sua família**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

FREIRE, Paulo. **Cartas a Cristina: reflexões sobre minha vida e minha práxis**. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

_____. **Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. **Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

_____. **Pedagogia do Oprimido**. 49. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GERMANO, J. W. A produção simbólica da inferioridade. *In*: COELHO, W. N. B. *et al* (Org.). **Cultura e Educação: reflexões para a prática docente**. Belém: EDUFPA, 2008.

_____. Globalização contra-hegemônica, solidariedade e emancipação social. **Revista Cronos**. Natal/RN. v. 8, n. 1, 2007, p. 41-55.

_____.; SILVA, T. C.; COSTA, J. S. G. da. Saberes ausentes: colonialismo e injustiça cognitiva. **Revista Inter-Legere**. Natal/RN, v. 7, 2010. Disponível em: <<<http://cchla.ufrn.br/interlegere/07/pdf/07es10.pdf>>> Acesso em 28 set. 2010.

GIROUX, Henry. **Cruzando as fronteiras do discurso educacional: novas políticas em educação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999.

HALBAWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In* _____. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/CLACSO, 2005.

LIMA, José Gllauco Smith Avelino de. **Paulo Freire e a Pedagogia do Oprimido: afinidades pós-coloniais**. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal/RN, 2011.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENDONÇA, Nelino Azevedo de. **Pedagogia da humanização: a pedagogia humanista de Paulo Freire**. São Paulo: Paulus, 2008.

MIGNOLO, Walter. **The Darker Side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

OLIVEIRA, Inês Barbosa de. **Boaventura e a Educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Coleção Pensadores e Educação).

PILETTI, Nelson; PRAXEDES, Walter. **Sociologia da Educação: do positivismo aos estudos culturais**. São Paulo: Ática, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; GUARDIOLA-RIVERA, O.; MILLÁN DE BENEVIDES, C. (eds). **Pensar (en) los interstícios: teoría y práctica de la crítica pós-colonial**. Bogotá: CEJA, 1999.

_____. “Raza”, “etnia” y “nacion” en Mariátegui: cuestiones abiertas. *In*: FORGUES, Roland (ed). **José Carlos Mariátegui e Europa: la outra cara del descubrimiento**. Lima: Amanta, 1992.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Tradução de Denise Bottmann).

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. v. 4. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. (Coleção para um novo senso comum)

_____. **Conhecimento prudente para uma vida decente:** “um discurso sobre as ciências revisitado”. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

_____. Para uma pedagogia do conflito. *In:* SILVA, Luiz Heron. *et. al.* **Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais.** Porto Alegre: Sulina, 1996.

_____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social.** São Paulo: Boitempo, 2007.

SCOTT, Jonh (Org.). **Sociologia:** conceitos-chave. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. (Tradução de Carlos Alberto Medeiros).

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente:** perspectiva da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003. (Tradução de Dinah de Abreu Azevedo).

SILVA, Lenina Lopes Soares. **Narrativas do Brasil nas memórias de Pedro Nava.** Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal/RN, 2010.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de Identidade:** uma introdução às teorias do currículo. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. (Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa).

SHOR, Ira. Um livro perturbador a respeito da educação. *In:* GADOTTI, Moacir. **Paulo Freire:** uma biobibliografia. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire; Brasília/DF: UNESCO, 1996.

STRECK, Danilo Romeu. Da pedagogia do oprimido às pedagogias da exclusão: um breve balanço crítico. **Revista Educação & Sociedade.** v. 30, n. 107, maio/ago, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América:** a questão do outro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **O fim do mundo como o concebemos:** ciência social para o século XXI. Rio de Janeiro: Revan, 2002. (Tradução de Renato Aguiar).

_____. **O universalismo europeu:** a retórica do poder. São Paulo: Boitempo, 2007. (Tradução de Beatriz Medina).

VASCONCELOS, Maria Lúcia M. C.; BRITO, Helena Pires de. **Conceitos de educação em Paulo Freire.** 3. ed. Petrópolis/RJ: Vozes; São Paulo: Mack Pesquisa, Fundo Mackenzie de Pesquisa, 2009.

ZITKOSKI, Jaime. **Paulo Freire e a Educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006.



MARCAS da disseminação

Júlia Almeida¹

Nesta década de grandes eventos transnacionais no país experimentamos um momento propício para flagrar o Brasil se dizendo e sendo dito. Um grande conjunto de textos e imagens está se produzindo, imbricado a todo tipo de prática não discursiva – reestruturação de cidades, construção de estádios etc. –, intensificar-se-á nos próximos anos e pode ser usado para revelar modos de ver, dizer e fazer a nação contemporânea numa relação estreita com o sistema-mundo que também fala em nós e de nós.

A imersão no entorno discursivo da Copa de 2014 serve de acesso a discursos e imagens que, por um lado – o discurso oficial dos organizadores, do governo e da grande mídia –, pautam o processo de construção de uma imagem dominante do país e, por outro, resvalam numa rica produção cultural que interpela o processo a partir de ângulos de participação menos favoráveis (os remanejados das áreas de desapropriação, por exemplo), que imprimem um caráter contra-discursivo ao projeto de constituição de um país-só-imagem, como visibilidade esvaziada de possibilidades reais de existência.

Iniciaremos nosso trajeto com as teorizações de Homi Bhabha e Stuart Hall, autores que mesclaram as fronteiras dos estudos pós-coloniais e culturais para revolver o pensamento da identidade nacional, aproximando-as de reflexões sobre o futebol e as Copas do Mundo no contexto contemporâneo. A imersão no material discursivo, especialmente no texto subalterno que os preparativos da Copa no Brasil trazem à cena, é o mote para enfatizarmos a necessidade de uma

¹ Júlia Almeida é professora da Universidade Federal do Espírito Santo.

crítica pós-colonial² no país, que dê conta de explicitar, também com relação a esta imagem dominante que se quer produzir, os dispositivos gestados na nossa história colonial e pós-colonial e que insistem em trazer ao presente as contradições e violações de nossa formação.

NAÇÃO CONTEMPORÂNEA, Copa e estado de exceção

Stuart Hall, em 1992, com *A identidade cultural na pós-modernidade*, chamou a atenção para os processos diversos que estão ocorrendo nas formas contemporâneas de identificação cultural, particularmente quanto ao “aspecto da identidade cultural moderna que é formado através do pertencimento a uma cultura nacional” (2011, p. 22). Se uma teoria moderna da nação afirmava a unificação da cultura nacional em torno de suas instituições culturais, símbolos e representações que logravam homogeneizar a diferença cultural em uma unidade ou identidade, a reflexão contemporânea tende a realçar o caráter discursivo desses dispositivos da nação que, investidos de poder cultural, têm por finalidade representar a nação como unificada, sem que de fato tenhamos que pensá-la como tal. Para Hall, as culturas e identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferença e são atravessadas por divisões e diferenças internas. Com a globalização e a compressão do tempo-espço que lhe é própria, tende-se a perceber um trânsito mais intenso e uma interdependência entre as nações, tendo como consequências a desintegração das identidades nacionais pela homogeneização global, pelo reforço e fascínio das identidades locais e pela consequente hibridização cultural com as migrações em massa.

Homi Bhabha, um pouco antes, havia organizado *Nation and Narration* (1990), em que a nação é percebida no ato de se escrever, de se narrar, na ambivalência entre progresso e regresso, entre racionalidade política e irracionalidade; na instabilidade e na indeterminação dos sentidos que se produzem na linguagem arrebatada pelas diferenças culturais; na “ampla

² Como define Boaventura de Sousa Santos, a acepção histórica de *pós-colonialismo* concerne ao período que sucede a independência das colônias; a acepção crítica se pauta em práticas e discursos de desconstrução e substituição das narrativas produzidas pelo colonizador (SANTOS, 2002, p. 13), como forma de superação das heranças coloniais. Ativamos no texto em distintos contextos esses dois sentidos, histórico e crítico.

disseminação pela qual nós construímos o campo de significados e símbolos associados com a vida nacional” (1990, p. 3, tradução minha); na direção de novas relações com o exterior e de construção de uma perspectiva transnacional. Seria preciso ver além dos dispositivos de homogeneização e hegemonização de certos valores culturais e indagar os processos que o autor chama de “disseminação – de significado, tempo, povos, fronteiras culturais e tradições históricas” (1990, p. 317), em que uma polifonia de histórias e contra-narrativas escreve a nação como “‘zona de instabilidade oculta’ onde reside o povo” (FANON apud BHABHA, 1990, p. 303), revolvendo o terreno das manobras ideológicas pelas quais comunidades recebem identidades essencializadas.

Seguiremos, assim, os rastros dessa teorização contemporânea do nacional, que libera as figuras da diferença, do heterogêneo, da ambivalência, do contraditório, para pensar as múltiplas dimensões das nações contemporâneas nas tramas de uma disseminação de sentidos, nas margens de suas diferenças culturais incomensuráveis, nas marcas de uma desidentificação complexa com a voz uníssona, nas tramas de relações e afiliações transnacionais etc.

Neste cenário contemporâneo, o futebol pode ser entendido como o “o fio tênue que sobrou entre a pós-modernidade e a resistente *mise-em-scène* de valores que a modernidade dissipou” (WISNIK, 2008, p. 18): por contrair temporalidades e universos de experiências distintos, o futebol torna-se campo de conflitos, de tensões do nosso mundo, por ser ao mesmo tempo transnacional e local, consumo e prática, mercadoria/espetáculo e experiência coletiva, economia e cultura, pós-modernidade e modernidade, estilos nacionais e estilos globalizados transnacionais etc.

A visceral relação do futebol com a experiência da nação brasileira tem sido lida no país sobretudo através das lentes das ciências sociais (HELAL, 2001, 1997; SIMONE GUEDES, 1998; GASTALDO, 2002) e da crítica literária/cultural, da qual o livro de José Miguel Wisnik, *Veneno Remédio: o futebol e o Brasil* (2008), é certamente uma referência por apresentar possibilidades e riscos da interpretabilidade do Brasil e seu futebol, situando seu discurso e seu objeto fora dos dois polos da gangorra interpretativa que caracterizam os principais modos de dizer o país e seu futebol: nem remédio universal (deslumbramento e importância desmedida) nem veneno de si mesmo (negativo crônico e desimportância), Wisnik aponta a necessidade de uma saída dessa síndrome, através de categorias e reposicionamentos críticos.

Como parte dessa dramatização da dimensão nacional, as últimas Copas do Mundo – vividas anteriormente como o “teatro das nações” ou o “estado de exceção das nações reunidas” – já mostrariam sinais de uma nova conjuntura de forças no futebol e nos seus ritos e passam a falar muito mais claramente o discurso do capitalismo, com as nações tornando-se “ficções que modulam o jeito de tomar Coca-Cola” e a publicidade invadindo bolas, campos e camisas (WISNIK, 2008, p. 25).

Em nove décadas de existência – a primeira é em 1930, no Uruguai – a Copa do Mundo tornou-se um megaespetáculo internacional de mídia³, um megaevento de produção e consolidação da imagem de países, marcas, jogadores, personalidades. A busca de visibilidade é, segundo Eddie Cottle, autor de *Africa's World Cup: A Legacy for Whom?* (2011), o principal valor de troca da Fifa, pois, em busca dessa grande visibilidade internacional que potencialmente atrairia turistas, investimentos e recursos do exterior, são investidos grandes montantes pelos países-sede, o que pode mascarar um estado de exceção nas leis do país e das cidades-sede e um legado questionável, tanto com relação aos lucros, cujo fluxo segue, a maior parte, para o exterior (para a Fifa e as multinacionais associadas) quanto com relação ao patrimônio de estádios resultante, com alto valor de manutenção para o país.

A questão da imagem do Brasil articulada à realização da Copa é tão proeminente que o Ministério do Esporte lançou o *Plano de Promoção do País – A Copa do Mundo Fifa 2014 como plataforma de promoção do país* (2011)⁴ em que se institui uma mensagem única do governo para esse grande evento de mídia nacional e internacional que é a Copa. Os atributos que se quer agregar à imagem do país estão, portanto, fixados em duas frases: uma para o país, “vamos celebrar nossas conquistas e demonstrar nossas capacidades”; outra para o exterior, “o Brasil está pronto para encantar o mundo”. O futebol e todo o *marketing* que vem junto com a Copa representam uma oportunidade para o governo investir em um projeto de revalorização da imagem do país que potencialmente contrastaria com

³ Basta vermos os jornais de 1950, ano de realização da Copa do Mundo no Brasil, cuja cobertura nos jornais diários nacionais não passava de uma coluna, raras matérias de página inteira, quase nunca primeira página,

⁴ Disponível em: http://www.copa2014.gov.br/sites/default/files/publicas/sobre-a-copa/plano_promocao_brasil.pdf - Acesso em: 25/10/2011.

as incertezas em relação aos feitos e à capacidade de fazer nacionais, que são a tônica nos discursos sobre o país no momento.

Por ser um megaevento de mídia e imagem, os símbolos oficiais da Copa são parte importante dessa visibilidade do país-sede e, assim como a bandeira e os símbolos nacionais, têm também uma biografia que se desenvolve nas relações de sentido (e não sentido) que se criam e recriam entre o símbolo e a comunidade que a usa (ou não). Pode-se dizer que os dois símbolos oficiais propostos para o evento, logomarca e mascote – que fixariam uma imagem do país na Copa – desencadeiam processos contra-discursivos e ações de protesto, que nos servirão de rastros para uma leitura mais ampla da polifonia discursiva que se dissemina em relação à Copa no país.

CRÍTICA DA IMAGEM dominante

Quando abrimos um dos vários links do *Google*-imagem que disponibilizam logomarcas da Copa de 2014, a profusão de emblemas produzidos não oficialmente parece ilustrar a ideia de Homi Bhabha de que a nação se escreve mais pela disseminação de sentidos do que pela unificação de um sentido hegemônico. Pela profusão de paródias, novos desenhos e comentários, pode-se indagar se a maquinaria imagético-discursiva do salto das diferenças à unificação (não é esta afinal a formação que fala através do desenho do emblema das três mãos que levantam a bola?) não daria sinais de esgotamento. Não sendo o emblema oficial capaz de reestabelecer com a população as relações de sentido pretendidas nem de estabilizar uma visibilidade-síntese do país – um *ethos* positivo verossímil –, o desenho deriva numa flutuação contra-discursiva que expõe, ao contrário, as diferenças, contradições, impropriedades que a escolha dessa imagem, que o próprio país e que as hierarquias internacionais em jogo encerram.

Estando mais sensível às vozes da população e seu nichos culturais, em março de 2012 a Fifa elege o tatu-bola como mascote oficial da Copa de 2014, candidato da ONG Associação Caatinga, do Ceará, símbolo que recebeu de imediato uma grande aceitação nas mídias sociais. Em lugar da imagem-síntese do país que a logomarca pretende construir, o mascote traz aos planos nacional e internacional uma expressão local, regional, representante de um bioma particular do nordeste, pelo qual se reafirmam a intimidade e a habilidade do brasileiro com

a bola. Se a imagem do tatu-bola vence a estranheza inicial de termos um animal que gosta fazer buracos, e o mascote cria um laço com a população, a escolha de seu nome revolve as redes sociais e um abaixo-assinado de mais de 10 mil pessoas circula na internet esperando que os nomes para escolha sejam alterados. As opções apresentadas pela Fifa – *Amijubi*, junção das palavras "amizade" e "júbilo", *Fuleco*, que reúne "futebol" e "ecologia", e *Zuzeco*, mistura de "azul" e "ecologia" – são fortemente repudiadas.

Mas o dissenso realmente sai das telas quando, para estimular a campanha em torno da escolha dos nomes do mascote, uma versão inflável do tatu-bola de sete metros foi espalhada a partir do final de setembro de 2012 em algumas cidades do Brasil, em praças, estádios e instituições do governo. Na primeira quinzena de outubro, três desses bonecos foram objeto de protestos: o primeiro, em 4 de outubro, em uma praça de Porto Alegre; o segundo, em 9 de outubro, em Brasília, na Esplanada dos Ministérios; e o terceiro, em 13 de outubro, em São Paulo, no Vale do Anhangabaú. Em geral, os grandes jornais forneceram poucas informações sobre essas ações e suas causas, não evidenciando que, pelo menos em Porto Alegre e São Paulo, trata-se de protesto organizado contra práticas associadas à Copa consideradas contrárias ao interesse público. A informação mais detalhada se encontra no *Youtube*, em que são postados vários vídeos gravados por anônimos e por participantes, dando alguma consistência a esses acontecimentos.

Em Porto Alegre, o que seria uma ciranda em torno do mascote como protesto ao uso do espaço público para exposição do boneco patrocinado pela Coca-Cola termina num grande confronto entre jovens e a polícia⁵. Em São Paulo, o protesto foi mais claramente organizado por um movimento intitulado “A cidade é nossa”, contra a valorização imobiliária e os incêndios nas favelas. Um vídeo postado no site do Uol⁶ registra um painel animado pelo refrão “é construtora, expulsão, a Copa não é futebol”, que faz estrebuchar por terra o enorme tatu verde e amarelo com sua camisa vermelha da Coca-Cola. As palavras finais “fora a

⁵ Vídeo intitulado “Morte do Tatu: por que o povo não aguenta tanta porcaria”. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=z1ZKXA12x44 Acesso em: 06/11/2012.

⁶Disponível em: <http://mais.uol.com.br/view/13383696> Acesso em: 06/11/2012.

especulação e a higienização! Essa Copa não é nossa!” completam o registro dessa queda do mascote. Mas esses vídeos são apenas a ponta de um *iceberg*.

O Rio de Janeiro, que é a cidade que potencialmente terá o maior peso na construção de uma imagem do país associada aos eventos esportivos – por ser a única a abrigar os dois eventos, Copa e Olimpíadas – enfrenta grandes obras e projetos para recepção desses eventos, entre eles a reforma do Maracanã e seus arredores para a Copa, os investimentos em mobilidade urbana (ampliação do metrô, inserção dos corredores de ônibus BRT etc.), a revitalização da Zona Portuária com o projeto Porto Maravilha, a construção do Parque Olímpico da Barra da Tijuca etc. A vocação do Rio para servir como imagem privilegiada do Brasil parece renovar-se neste momento, também eleita recentemente Patrimônio da Humanidade pela Unesco, como “paisagem cultural”.

É neste contexto de grande transformação da cidade para tornar-se o palco privilegiado dos megaeventos internacionais e vitrine paradigmática do país que se notam os esforços de uma singular produção audiovisual urbana – potencializada pelas possibilidades de solidariedades transnacionais que as técnicas de captação de recursos pela internet proporcionam – procurando tornar visíveis e audíveis os embates de forças nas áreas de remanejamento e que dão voz às comunidades que vêm sofrendo mais diretamente a intervenção do governo. A Paêbirú Realizações Cultivadas, sob a rubrica do projeto Domínio Público, disponibiliza na internet a versão piloto do documentário *Domínio Público*⁷, com versões legendadas em inglês, espanhol e francês, os vídeos *Domínio Público – Lei Elite da Copa* e *Domínio Público – Porto Maravilha – Para quem?* que registram e divulgam os processos de “revitalização” do Rio da perspectiva das populações que vêm sofrendo as ações de desapropriação e expulsão. Não há dúvida de que há muitos interesses com a valorização imobiliária dessas áreas e que muitas dessas comunidades sairão forçadamente de suas casas para ceder espaço a compradores e investidores de maior monta.

A mais evidente expressão dessa vontade política de eliminar da cidade aquilo que, pela ótica empresarial, não rende visibilidade e valor foi a (por enquanto) tentativa de demolição do prédio do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, pelo governo do Estado, visando à construção do Complexo do Maracanã para

⁷ Vídeos disponíveis em: <http://www.paebiru.com/>

receber a Copa de 2014. O objetivo específico seria atender às regras de segurança da Fifa, que exige plano de acessibilidade para evacuação do prédio em oito minutos e, no projeto do governo, uma das rotas de escape exige a demolição do prédio. Nas palavras da assessoria de imprensa do Governo do Rio de Janeiro ao Portal EBC⁸: “A demolição visa a abrir espaço para a transformação do Complexo do Maracanã em uma grande área de entretenimento e é necessária para que o futuro complexo atenda às necessidades de escoamento e circulação de público nos padrões internacionais seguidos por esse tipo de equipamento esportivo”.

O prédio, com 150 anos, há seis anos é moradia de índios de várias tribos do país que passaram a integrar a “Aldeia Maracanã” depois que o prédio foi abandonado. Para eles, a Copa do Mundo no Brasil é vivida como angústia e resistência. Nas palavras de Apurinã: “Isso aqui é um solo sagrado que conta a história dos índios que aqui viviam. Foram eles que deram nome ao estádio e até ao rio que passa por aqui. Temos uma árvore que até hoje atrai os pássaros maracanã, que chegam em busca de comida. Seria muito bom que os turistas que visitam o estádio pudessem ver também toda essa história e um pouco da cultura indígena”⁹.

O contraste entre as duas lógicas salta à vista: enquanto o governo fala em nome de um modelo internacional de entretenimento que entra no país com a Copa (embora a Fifa tenha negado ter solicitado a demolição do prédio) e de suas determinações de segurança, para o qual todos os esforços são justificáveis (inclusive os montantes gastos), o indígena constrói um lugar privilegiado de fala de quem, como herdeiro de uma comunidade que povoou primeiramente a região, deu nome a seus pássaros (do tupi *maraka' nã*) e rios e deveria ter seu lugar garantido no novo cenário através de um projeto de valorização do patrimônio cultural indígena que integrasse o circuito turístico da área. Mas, ao contrário, acompanham do outro lado da rua as obras milionárias de preparação do estádio, aguardando o momento do despejo.

⁸ Disponível em: <http://www.etc.com.br/cidadania/2013/01/manifestacao-cultural-contraderrubada-do-antigo-museu-do-indio-acontece-neste> Acesso em: 03/03/2013.

⁹ Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/museu-do-indio-tribo-maracana-promete-lutar-por-terreno-6467136> Acesso em: 03/03/2013.

Não há como não ver nessa orquestração nacional-internacional de uma revitalização da cidade a toque de caixa os rumores de um dispositivo de produção de visibilidade do país exercido desde os momentos mais iniciais da construção da nação no período historicamente pós-colonial: dos panoramas da cidade, que circularam amplamente pela Europa no século XIX na consolidação de um país-só-paisagem (em que o humano, o construído e suas condições são claramente minimizados); passando pela propaganda (“mentira no exterior”) que o governo brasileiro leva ao mundo ancorada em “estatísticas falseadas” e outros expedientes, e que resulta em avaliações incorretas de fora do país sobre “à libertação dos *últimos* escravos” no Brasil, denunciada por Joaquim Nabuco (2010, p. 111 e 112); até a renovação e higienização do Rio pela construção de um equivalente *belle époque* nos trópicos no início do século XX, que tinha propósitos claros de atrair credibilidade e capital estrangeiros.

É realmente expressivo que passados quase dois séculos de nossa Independência, esse dispositivo de produção de um país-só-imagem, que concentra seus esforços na cobertura de violações praticadas contra populações consideradas, por essa lógica, de “segunda classe”, continue a produzir seus efeitos. Ler esse passado no presente tem sido o motor de uma crítica pós-colonial no país, na direção de uma abertura de espaços para superação de nossas históricas heranças coloniais e pós-coloniais. Como nos sugere Elísio Macamo (2013, p. 251), cientista social moçambicano, “identificar os princípios éticos na base da ordem social brasileira que foram violados no processo de constituição da nação brasileira” e que, acrescentamos, ressurgem sob novas práticas.

Críticos como Silviano Santiago têm explicitado os impasses e desafios a partir dos quais as novas gerações pensam o país, sobretudo como traduzem seus anseios para aquém ou além do nacional, tal como proposto pelas teorias clássicas da identidade brasileira. Entre esses desafios, está a necessidade de rever o modo como as diferenças étnicas, linguísticas, religiosas e econômicas foram escamoteadas na construção de um todo nacional íntegro, “pela perda da memória individual do marginalizado e em favor da artificialidade da memória coletiva” (2008, p. 58). Essa tarefa requer uma revisão das práticas e discursos que fundaram a nacionalidade em uma unidade (supostamente harmoniosa) da diversidade, mas que mantiveram excluídos do nacional – sem acesso aos direitos e benefícios nacionais – os elementos étnicos que esses mesmos discursos integraram em sua retórica (SANTIAGO, 2011).

Uma crítica pós-colonial, proposta a partir do contexto geocultural brasileiro, tem enfatizado o quanto é o texto periférico – e não o texto dominante, como na crítica inglesa – o objeto de tematização de um projeto sensível à condição colonial no país. Para José Jorge Carvalho, a tarefa dessa crítica seria a de ouvir e inscrever as vozes de nossas populações ainda não inscritas no cânone, na medida em que são elas que inscrevem “as relações hierárquicas de poder que configuram nossa realidade” (CARVALHO, 2013, p. 92). Por outro lado, tem sido apontada a necessidade de que se desenvolva no país uma teorização pós-colonial própria e modelos de leitura que sejam alternativos à percepção da acomodação miscigenada: o texto cultural como lugar de espessamento das relações obscuras e não resolvidas de nossa formação sociocultural, em que as tensões de nossas relações inter-raciais enredam forçadamente discursos hegemônicos e subalternos num mesmo ato de fala (GOMES, 2013).

Distintas e reiteradas problematizações da afro-brasilidade têm sido articuladas em uma perspectiva pós-colonial de descolamento dos “atalhos” da nacionalidade e da neutralidade. Conceição Evaristo, escritora e pesquisadora negra, aponta o quanto as palavras de Edward Said (2007) no início de *Orientalismo* – atando sua condição de oriental a suas pesquisas sobre o orientalismo – foram de grande utilidade ao pesquisador negro, habituado a ouvir de professores e orientadores que o investigador deve se distanciar de suas circunstâncias de vida – a “ladainha da neutralidade”¹⁰. Em seu trabalho como escritora e pesquisadora, a contaminação de seus escritos como mulher negra é a tônica – o que a autora explicitou na expressão *escrev(ivência)*. De fato, com aquelas considerações sobre seu método, Said inaugurava condições de o pensamento relacionar-se de outra forma com seu contexto de experiência.

Somando-se aos esforços de outras áreas, os estudos pós-coloniais no Brasil contribuem com ferramentas, posicionamentos e fôlego novo para pautar processos de discursivização e subjetivação em temporalidades e angulações diversas da nossa experiência, sem pretender traduzir os diferentes processos a um operador comum. Nesse sentido, são evidências de uma insistência em contribuir para o enfrentamento dos problemas que se impuseram a partir das diferenças e desigualdades herdadas da colonização e que pertencem ao que, dialogando com

¹⁰ Em conferência no Programa Avançado de Cultura Contemporânea (PACC-UFRJ) intitulada “Nos labirintos do silêncio de Anastácia: um grito de muitas vozes”, em 06 de outubro de 2011.

Roberto Schwarz (1977, p. 31), entendemos como “campo de problemas reais, particulares, com inserção e duração histórica próprias” que têm peso, necessidade e exigem nossa atenção nesse lugar em que nos inserimos como intelectuais.

Mas como muitos dessas experiências se constituíram para além mesmo de cada país, em processos intra/intercontinentais, a pesquisa comparada é uma forma de tensionar os dispositivos de leitura e os resultados da análise. É neste ponto que a relação com outras sensibilidades pós-coloniais, com o que tem sido feito em outras partes do mundo, tem trazido um grande estímulo a pesquisas relacionadas e a metodologias comparadas, por exemplo, os estudos que se fazem no tempo-espaço da língua portuguesa, na América Latina, nas Américas¹¹ etc. Essa relação dinâmica entre sensibilidades geoculturais está na base de uma nova maneira de se produzir conhecimento, de uma nova solidariedade entre pesquisadores e intelectuais das periferias do mundo e que enseja uma nova relação entre pesquisas do sul e do norte.

É nessa confluência de perspectivas pós-coloniais que inserimos a necessidade de tematização de processos discursivos que extrapolam os limites disciplinares e teóricos a que estamos habituados, e que insistimos por vezes em fazer valer para as novas áreas interdisciplinares. Aqui nos interessou perceber nas margens dos discursos e das representações oficiais da Copa de 2014 no Brasil os esforços de enunciação de uma população cuja visão da cena não coincide com a vista privilegiada que se quer mostrar do país. Muitos desses esforços deixam seus rastros na internet, que permite uma disseminação desses olhares/falas para além das fronteiras do país, por vezes viabilizando solidariedades transnacionais em projetos de registro e compartilhamento de informações – como na produção alternativa de vídeos e documentários. A perspectiva pós-colonial está precisamente para isto, retomando mais uma vez as palavras de José Jorge Carvalho (2013, p. 92): “inscrever as obras (conjuntos de fragmentos) anônimas de nossas populações”, pois são elas que inscrevem “as relações hierárquicas de poder que configuram nossa realidade”. Inscrever é também sentir, pensar, fazer pensar.

¹¹ Ver, a respeito das especificidades e relações entre perspectivas da crítica pós-colonial, “Perspectivas pós-coloniais em diálogo” (ALMEIDA, 2013).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Júlia. Perspectivas pós-coloniais em diálogo. In: ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloisa Toller (Org.). *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: 7 Letras/ Faperj, 2013, p. 9-29. No prelo.

BHABHA, H. (Ed.). *Nation and Narration*. New York: Routledge and Keegan Paul, 1990.

CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna: para uma teoria da subalternidade e do luto cultural. In: ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloisa Toller (Org.). *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: 7 Letras/ Faperj, 2013, p. 55-99. No prelo.

COTTLE, Eddie. *Africa's World Cup: A Legacy for Whom?* Cidade do Cabo: UKZN Press, 2011.

GASTALDO, Édison. *Pátria, chuteiras e propaganda: o brasileiro na publicidade da Copa do Mundo*. São Paulo: Annablume; São Leopoldo: Unisinos, 2002.

GOMES, Heloisa Toller. A problemática inter-racial na literatura brasileira: novas possibilidades interpretativas à luz da crítica pós-colonial. In: ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloisa Toller (Org.). *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: 7 Letras/ Faperj, 2013, p. 100-118. No prelo.

GUEDES, Simone Lahud . *O Brasil nos campos de futebol*. Niterói: EDUFF, 1998.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HELAL, Ronaldo. *Futebol e cultura de massa no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____.; SOARES, Antonio Jorge; LOVISOLO, Hugo. *A invenção do país do futebol: mídia, raça e idolatria*. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

MACAMO, Elísio. O pós-colonial *ante portas*: algumas notas de rodapé. In: ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloisa Toller

(Org.). *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: 7 Letras/ Faperj, 2013, p. 247-256. No prelo.

NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010.

SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SANTIAGO, Silviano. Destino: globalização. Atalho: nacionalismo. Recurso: cordialidade. In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*, v. 4. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 161-181.

_____. *O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Between Prospero and Caliban: colonialism, postcolonialism and inter-identity. *Luso-Brazilian Review*. Madison, v. 39, n. 2, p. 9-43, 2002.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SCHWARZ, Roberto. Nacional por subtração. In: _____. *Que horas são? Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1977, p. 29-48.

WISNIK, José Miguel. *Veneno remédio: o futebol e o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.



O ESCRAVO NEGRO entre cenas de palco

Maria do Rosário Pimentel¹

Elemento constituinte das grandes potências coloniais do mundo moderno, a realidade escravista vai ser factor de caracterização dessas sociedades, quer nos espaços metropolitanos quer coloniais. A feição predominantemente negreira que assume durante este período vai ainda contribuir para explorar ideias e situações específicas nascidas sob o signo de conflitos étnicos, de poderes e interesses.

A literatura reflecte esse impacto social e torna-se um campo privilegiado de análise histórica que não pode ser menosprezado, não só porque aí se condensam leituras da realidade, se compõem sentimentos, se fomentam imaginários, mas também dado o seu carácter divulgador. Estas características tornam-se ainda mais particulares nos textos onde a recriação da realidade alia às palavras a força cénica e as circunstâncias emotivas como ingredientes de comunicação.

Neste âmbito, entre a realidade e o verosímil, o teatro é um campo privilegiado da criação literária na transmissão de ideias. Ali se retrata a sociedade, se desabafam sentimentos, se incutem atitudes, se divulgam movimentos, se incendeiam revoluções. O palco propaga e impõe com uma eficácia e um alcance maiores que os do próprio livro; e se o clima é de entusiasmo, o espectador, mesmo inconscientemente, junta-se ao autor no trabalho de personificação, vivido como experiência na emoção do momento. Visto por este viés, o teatro constitui um poderoso meio de acção na transformação das mentalidades, uma vez que mais facilmente desce dos argumentos do discurso à

¹ Maria do Rosário Pimentel é Professora Associada e Investigadora do História da Cultura, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

emoção e refuta experiências. Com facilidade isola do quotidiano realidades que aí se diluem, provocando a agitação das ideias.

A vivência do escravo africano e seus descendentes na sociedade portuguesa, bem como a caracterização de alguns dos seus traços físicos e psíquicos, são referidos desde muito cedo em obras de cariz literário. As tarefas que desempenhavam, os costumes que lhes eram próprios, os castigos infligidos, o impacto social que os negros, escravos ou livres, exerciam ao lado dos mestiços são aspectos referidos em obras de carácter popular e de forma particular no teatro português; estes textos constituem importantes documentos para a história social e das mentalidades.

O modo peculiar dos africanos falarem, designado «língua de preto» ou «língua de negro», «guinéu» ou «língua de Guiné», integrou o discurso literário desde o século XV, revelando o impacto dos escravos transportados de África e a sua integração na sociedade portuguesa, desde os primeiros carregamentos². A utilização dessa forma de linguagem como recurso literário, permite-nos hoje identificar um personagem negro, mesmo que este não apareça referenciado como tal. Paul Teyssier considera que a primeira aparição do negro com a sua fala específica na literatura portuguesa se ficou a dever ao coudel-mor Fernão da Silveira que, em 1490, por ocasião das festas realizadas em Évora para celebrar o casamento do príncipe D. Fernando com D. Isabel, compôs o *Breve de ãa mourisca ratorta que mandou fazer a senhora princesa quando esposou* [...] (TEYSSIER, 2005, p. 276-277). Ramos Tinhorão, por seu lado, divide essa

164

² A «língua de preto» é, segundo Carolina Michaëlis, uma «variante do português vulgar, e verdadeira corrupção, aos olhos do leigo». A autora, no entanto, lembra que, do mesmo modo, as particularidades do falar dos mouros, dos ciganos e dos judeus também foram exploradas para efeitos cómicos no teatro vicentino. Uma das alterações mais características é a substituição, ausência ou adição de fonemas de que resulta um efeito cómico muito considerado ao longo do tempo (VASCONCELOS, 1949, p. 497). Ramos Tinhorão indica entre as «suas principais características fonéticas, morfológicas e sintáticas, a incapacidade de articular a consoante forte *r* (invariavelmente tornada fraca quando intervocálica - carro=*caro* -, ou abrandada quando terminação de palavra - andor=*andoro*; senhor=*sioro*); a transformação do *d* línguo-dental em *r* brando (todo=*toro*; dinheiro=*rinhero*); o emprego do suarabácti (Portugal=*Purutugal*); a troca do *v* inicial por *b*; a transformação dos *ss* e *ç* em *z* (disse=*rise*); equiparação de *j* e *z* (Jesus=*Zezu ou Jeju*); ensurdecimento do *r* e *s* finais e a imprecisão na determinação dos géneros (meu dedo=*mia dedo*) e na concordância e emprego de pronomes (eu falo Guiné=*a mi fala guiné*)», (TINHORÃO, p. 201 e 202).

primazia com o poeta D. Rodrigo de Monsanto, de meados do século, que, apesar de não chegar a referir a cor do escravo, o assinala com a sua especificidade linguística na trova em que o amigo Lourenço de Faria *mandava a um seu escravo que curasse ãa sua mula* (TINHORÃO, 1988, p. 202-203). O que nos permite identificar esse escravo como negro é o tipo de linguagem e a construção frásica por ele utilizadas. Nestes autores, as alterações linguísticas ainda são muito ténues o que já não acontece no *Pranto do Clérigo* (1514), da autoria de Anrique da Mota, outro poeta que, tal como os anteriores, Garcia de Resende incluiu no *Cancioneiro Geral* (RESENDE, 1973, vol. V, p. 195-202). O enriquecimento da língua de preto vai processar-se e, em pleno século XVI, surge já com uma estrutura muito definida sobretudo em falas de personagens do teatro vicentino³. Todavia, enquanto no *Pranto do clérigo* a escrava negra reage às acusações do dono e ao castigo de a mandar «pingar»⁴, ameaçando ir queixar-se ao juiz (o que não convinha ao clérigo, por achar que aquela «perra de Manicongo»⁵ não lhe merecia tais despesas), na tragicomédia *Fragua d'amor* (1524) de Gil Vicente, o

³ Em 1522, no auto *Pranto de Maria Parda*, Gil Vicente atesta a existência de mestiços em Lisboa. A personagem é designada por parda, provavelmente, por ser mulata, no entanto este vocábulo não era ainda utilizado para designar os mestiços. Nesses anos, o vocábulo mulato era apenas aplicado aos animais resultantes do cruzamento de um cavalo com uma burra ou de uma égua com um burro. A extensão dessa designação aos descendentes de brancos e negros deve ter tido origem não só no facto de tais mestiços humanos resultarem de um cruzamento, mas também de os cavalos e muares serem normalmente baios, ou de cor castanha, semelhante ao pardo da pele humana. Outro personagem negro vicentino surge na *Frágua de Amor*. Nesta, o negro enamora-se de Vénus e dirige-se à oficina de Cupido para que este realize o milagre de o transformar em homem branco. Em 1526, na farsa *O Clérigo da Beira*, aparece a figura de um negro integrado na realidade social do século XVI onde um dos problemas retratados era o envolvimento de negros escravos em furtos. O personagem negro deve ter agradado ao público vicentino, pois em 1527, na tragicomédia *Nau de Amores*, o autor voltou a incluir a figura de um africano. A última obra vicentina em que se faz a evocação do elemento negro é a comédia *Floresta de Enganos*, de 1536, onde um doutor em Leis se disfarça de criada negra na tentativa de conquistar os favores de uma moça de sua casa. Para além de criticar a justiça da época, Gil Vicente, através da fala da criada, fornece mais uma prova da existência da «língua de preto» tão frequente que facilmente era assimilável pelos próprios brancos (TEYSSIER, 2005, p. 280-294).

⁴ «Pingar» era uma forma de castigo que consistia em derramar pingos de gordura a ferver sobre as costas do escravo.

⁵ Com frequência os negros aparecem designados por «perros» ou «perras», isto é, cães ou cadelas expressões também aplicadas aos povos infieis.

negro, que queria ser branco, era um homem resignado a ser negro, já que, após o árduo trabalho dos deuses para o transformarem, saiu «da frágua muito gentil homem branco, porém a fala de negro não se lhe pôde tirar»; era impossível apagar a marca que a «língua de preto» lhe conferia e que era reveladora da sua origem e da sua marginalidade (VICENTE, 1942, vol. IV, p. 95-126).

É de salientar que o negro aparece nestas obras como uma figura pitoresca, explorada ao máximo da sua comicidade, pronta a provocar o riso com a sua linguagem própria, os seus ímpetos de ignorância ou representando qualidades pouco recomendáveis. A sua sensibilidade não deixa de estar presente como ser que sente e reage ao que o rodeia, mas sempre deslocado para a margem da sociedade onde lhe é votado um tratamento de desprezo mais próprio de bestas do que de homens.

Também António Ribeiro Chiado, que no *Auto das Regateiras* introduz a segunda figura feminina negra do teatro português, recorre a este jogo linguístico. A escrava Luzia, incluída nos bens que a moça Beatriz levaria para o casamento, é interpelada pelo noivo, em língua de preto, sobre a sua idade. Assim é-lhe colocada a seguinte questão: «A boso tem inda dente?»⁶. A pergunta relacionava-se com o facto da dentição do escravo ser alvo de minucioso exame na determinação do seu valor comercial. No acto de compra de um escravo procedia-se sempre a um exame das condições físicas, estabelecendo-se uma relação entre o número de dentes que possuía e a sua idade. Isto demonstra bem que o escravo era, essencialmente, considerado como uma mercadoria animal, sendo tratado como tal. Também aqui a escrava é sujeita a maus tratos - «Cadela quéis ir por i?!/O vosso palrar é de pega/vós provarês o toucinho» - e apelidada de «cadela»: «A mim frugá boso matá/boso sempre bradá bradá/cadela, cadela, cadela/bendê-me pera Castela.»

Outra importante contribuição de Chiado para a história social dos negros em Portugal foi o *Auto da Natural Invenção*, onde nos informa da existência de pretos perfeitamente integrados na sociedade como cidadãos livres. Este auto conta a história de um senhor que, para seguir a moda do seu tempo, contratara a

⁶ CHIADO, *Auto das Regateiras*. Disponível no sítio web do Centro de Estudos de teatro da Universidade de Lisboa: <http://www.cet-e-quinientos.com/autores>, (consultado 14 de Fevereiro de 2013).

representação de um auto em sua casa. No momento da preparação do cenário, ao exigir a um negro que cedesse a cadeira em que estava sentado, e depois de o ameaçar de mandar «pingar» com toucinho, descobre que afinal ele era uma importante figura do elenco. Perante a desconfiança do senhor, o negro canta um vilancete acompanhando-se à guitarra e, quando termina, o proprietário da casa, convencido do seu talento, reconhece o erro que cometera ao duvidar da sua arte. Conclui com humildade que não se deve julgar as pessoas pelas aparências⁷.

A existência de negros livres é comprovada, duas décadas mais tarde, no *Auto de Vicente Anes Joeira* de origem anónima. Aí o «mestre Tomé» diagnostica pelo exame da urina, a gravidez de uma moça. A cena parece indicar tratar-se de uma consulta médica; no entanto, o diálogo não demonstra isso, pois Vicente não se preocupou em procurar um físico (nome pelo qual se designavam então os médicos), mas um especialista específico, o que era o caso deste negro experiente no emprego de ervas medicinais. O «mestre Tomé» seria pois um entendido na medicina de tradição popular, o que se prova pela rápida indicação de uma infusão de «erva viola», ou seja, de violeta, empregue na gravidez, tanto para provocar o aborto como para apressar o parto⁸.

No século XVI destacaram-se ainda três autos onde aparece representado o personagem negro de mais longa vida no teatro português: o escravo doméstico. No *Auto de D. Fernando*, de autor anónimo, conta-se a história de um negro cuja missão era ir buscar à fonte a filha da sua ama que tardava em chegar, por se deixar enredar na conversa de pretensos galanteadores. Bastião, assim se chamava o negro, mostra-se extremamente astucioso, não hesitando em recriminar a moça pelo seu comportamento⁹. De destacar é também a *Cena Policiana* de Anrique Lopes; neste auto, através do diálogo entre Teodósio e Inofre, louva-se o cantar e

⁷ CHIADO, *Auto da Natural Invenção*. Disponível no sítio web do Centro de Estudos de teatro da Universidade de Lisboa: <http://www.cet-e-quinientos.com/autores> (consultado 14 de Fevereiro de 2013).

⁸ *Auto de Vicente Anes Joeira*. Disponível no sítio web do Centro de Estudos de teatro da Universidade de Lisboa: <http://www.cet-e-quinientos.com/autores> (consultado 14 de Fevereiro de 2013).

⁹ LOPES, *Cena Policiana*. Disponível no sítio web do Centro de Estudos de teatro da Universidade de Lisboa: <http://www.cet-e-quinientos.com/autores> (consultado 14 de Fevereiro de 2013).

o tocar de um mulato: «Vedez como canta o perro/he bonito como hum ouro/val o mulato hu tezouro»¹⁰. A conversa termina com o reconhecimento do talento dos mulatos portugueses. A terceira peça é o *Auto da Bela Menina* de Sebastião Pires onde se reproduz a história de uma jovem que, enclausurada na horta de seu pai, vai ser descoberta por um nobre cavaleiro que invadira a propriedade à procura do seu falcão e se apaixona por ela. O escravo negro do fidalgo, por lhe ser tão fiel, aceita ser o mensageiro deste amor. No entanto, expressa-se em língua de negro e a moça tem dificuldade em compreendê-lo. O negro não se deixa abater com as críticas e responde com altivez, dizendo-lhe que também é gente: «também negro sa gete»¹¹.

A utilização do falar pitoresco dos negros vai ser um recurso muito aproveitado na literatura portuguesa de carácter mais popular dos séculos XVIII e XIX. Recordem-se, por exemplo, a *Carta em língua de preto* (1730) ou o *Baile dos três reis negros* (1888) e a utilização deste recurso nos almanaques de prognósticos, surgidos a partir do século XVIII¹². Todavia, se no século XVI o negro com a sua linguagem característica aparece, predominantemente, como um veículo para a exploração de efeitos cómicos, nos séculos XVII e XVIII surge também, por vezes, com uma função diferente, «inclusive como veículo de crítica social, o que, sem dúvida, corresponderá a uma evolução do estatuto do negro» (HATHERLY, 1990, p. 5).

Em 1789, surge impresso o folheto *História Curiosa e Engraçada do Preto e o Bugio ambos no mato Discorrendo sobre a Arte de ter Dinheiro sem ir ao Brasil*, que se afigura como um exemplo muito particular deste tipo de literatura. Está escrito em português, correctamente usado pelo bugio, e em língua de preto, utilizada pelo escravo. O autor anónimo revela-se pela competência da escrita, em qualquer das formas com que se exprime, e pelas ideias que põe em curso. Na

¹⁰ *Auto de D. Fernando*. Disponível no sítio web do Centro de Estudos de teatro da Universidade de Lisboa: <http://www.cet-e-quinientos.com/autores> (consultado 14 de Fevereiro de 2013).

¹¹ *Auto da Bela Menina*. Disponível no sítio web do Centro de Estudos de teatro da Universidade de Lisboa: <http://www.cet-e-quinientos.com/autores> (consultado 14 de Fevereiro de 2013).

¹² O mais antigo de que há notícia é de 1757 e intitula-se *Os preto astrologo pronostico diario dos quartos, luas, e mais conjunções e movimenta dos astra, com os sucessa elementa dos Europa, nos que toca aos meridiana dos Lisboa, para os ana de 1758*.

História Curiosa e Engraçada, um bugio, isto é, um macaco que fora animal de estimação em casa de «um homem que lia muito nos livros», transmite, valendo-se da sua própria experiência, a um Preto fugido para o mato, o pensamento ilustrado da nova geração. A estreita ligação entre felicidade e liberdade é frequente e relaciona-se directamente com o correcto exercício que cada homem faz das suas capacidades naturais. A liberdade é, por excelência, a prerrogativa inalienável que mais identifica o homem e da qual não pode ser despojado. O autor anónimo rejeita desta forma a escravatura e concebe o homem negro como possuidor de uma alma com nobres faculdades. São evidentes as fortes ligações do texto de cordel ao universo histórico, desde a vivência quotidiana às referências ao pensamento da época. Daí a aplicação do termo «filosófico» a denotar essa outra ligação ancorada em situações concretas, questionáveis perante as novas orientações do devir social. Manifesta, além do mais, uma aproximação ao espírito dos «novos filósofos». Por esta via, o texto não surge de forma ingénua só para divertir, mas fundamentalmente como meio difusor de uma nova ordem nas sociedades. Reveste-se de uma função moralizante, em formato acessível, o que permitia um maior alcance. É determinante a contextualização espaço-temporal. Logo no título é anotado com rigor o local, e o tipo de acção, a forma de discurso que irá ser narrado no texto. A cena passa-se no Brasil, decorre em finais do século XVIII e tem como questões de fundo a avaliação do trabalho escravo por oposição ao trabalho livre, a relação que mantêm com os princípios de justiça e de felicidade avaliados à luz das teorias económicas, sociais, políticas e morais da segunda metade do século (PIMENTEL, 2010, p. 11-20).

Os entremezes, como quadros de costumes que eram, não podiam deixar de representar as várias actividades e diversões ligadas à população escrava e forra. Assim, neles vemos representada a vendedora de mexilhões (*Entremez da Floreira*) a vendedora de caranguejos (*Entremez os Casadinhos da Moda*), o vendedor de água (*O Cais do Sodré*), o caiador (*Um Engano Astuto ou o Modo de nunca Pagar*), os trabalhadores de serviços pesados, os que transportam água do chafariz, cuidam da limpeza e da remoção dos dejectos das casas, os que esfolam cavalos, os empregados domésticos, normalmente em posições bem abaixo da dos criados brancos, os que tocam instrumentos musicais (*O Mau Rabeca ou o Chá das Três Xícaras*), os que bailam a fofa e o lundum, etc.

Na comédia a *Beata Fingida* aparece representado o preto Domingos que nos permite compreender o grau de intimidade que os escravos domésticos conseguiam atingir dentro das famílias a que pertenciam e a rivalidade, por vezes

existente, entre escravos e criados. Ao mesmo tempo somos informados sobre o seu comportamento quando se encontravam longe dos seus amos: folgar e namorar as escravas que encontravam pelas ruas. Facto também mencionado no *Entremez da Floreira* onde há a destacar a referência a uma actividade considerada vil e que, por isso, era desempenhada apenas por escravos: o esfolar de cavalos na praia para vender a carne a retalho.

A literatura do século XVIII caracterizou-se ainda pelo aumento de um género literário que ficou conhecida por «literatura de cordel» por ser costume os seus vendedores colocarem os folhetos à venda pendurados em fiadas de cordéis bem esticados¹³. Nessa literatura a figura do negro vai ser utilizada com ironia por autores que se preocupam, sobretudo, com o lucro obtido com a venda destas obras populares. É pois nesta literatura que podemos obter mais informações sobre alguns dos componentes da vida social portuguesa do século XVIII e do enquadramento do negro nessa sociedade. A desigualdade e inferioridade são manifestas em muitas dessas produções. João Cardoso da Costa, Bocage, José Daniel Rodrigues da Costa e Nicolau Tolentino de Almeida, participaram nestas construções literárias populares onde a condição social e racial dos negros surgem por vezes de uma forma bastante mordaz, de onde ressalta a segregação, a depreciação e a intolerância em relação aos elementos de cor.

170

Vexatórios são os versos que João Cardoso da Costa publicou em 1736, na *Musa Pueril*, e que dedicou *A uma negra cativa e mui presumida*. A pretensão de ser tratada com a dignidade de uma branca parecia ao autor descabida numa escrava negra que, por mais que se lavasse, não conseguia ficar branca. Esta circunstância identificava-a com a simbologia da cor negra e, por oposição, salientava a pretensa superioridade racial do branco. A atitude da negra merecia sério castigo porque só assim reconhecera o erro de «querer presumir de branca / quem tem de negra o vestido» (COSTA, 1736, p. 390-392).

¹³ Esta literatura foi e, de alguma forma, ainda é desprezada por não ser considerada dentro dos modelos literários estabelecidos. Tratada de forma marginal, chegou até nós pela mão de colecionadores particulares. Fornece-nos informações valiosas sobre a vida popular em Portugal, sobretudo a partir do século XVII, atingindo o seu apogeu no século XVIII. Elaborada essencialmente por poetas satíricos que se diziam demolidores de preconceitos, revela-se no entanto conservadora, difusora de mensagens de boa moral social, baseadas na ética religiosa cristã e nos conceitos da ideologia política e económica das elites.

Ainda na *Musa Pueril*, num soneto intitulado *A uma negra vendo-se a um espelho*, o preconceito ressalta do facto de o poeta ridicularizar a negra pelo abuso da utilização de um objecto que reflectia, cristalinamente, a beleza dos brancos, quando o seu melhor espelho só poderia ser outro negro, o que a remetia para o seu lugar. O desdém está igualmente patente na rima do poema com o emprego do vocábulo equivalente ao balido da cabra e ainda do termo «tó» usado para chamar animais, o que mostra a intenção de a colocar ao nível destes (COSTA, 1736, p. 328).

Nicolau Tolentino de Almeida desenvolveu esta mesma temática, num poema intitulado *A uma preta que pretendia que a obsequiassem*, onde aconselhava a negra Domingas, que por ele nutria uma certa afeição, a esquecer, lá no canto da cozinha, a «teima da rebelde carapinha» e a procurar companhia amorosa entre os da sua condição e cor. O facto da negra o fazer alvo da sua preferência era mesmo motivo de indignação e repulsa porque «ainda que ancião pesado» nutria «altivos pensamentos» e brio suficiente para desprezar tão «vãos intentos» (ALMEIDA, 1861, p. 147-153).

Mas o século XVIII foi também o século em que a contestação antiescravistas, liderada pela acção inglesa, começou a tomar a forma de movimento. A escravidão não era apenas uma questão económica e política mas também um problema moral, com fortes implicações sociais e mentais. Em Portugal, as atitudes críticas surgiram praticamente desde o início do tráfico atlântico. No entanto, não significavam um repúdio, uma condenação total, mas antes a restrição da prática a determinadas circunstâncias que faziam da escravidão uma instituição justa e legítima, de acordo com os preceitos do direito natural e da moral cristã. Estas atitudes, por vezes, foram acompanhadas de propostas reformistas que procuravam humanizar o sistema. Muitas das observações críticas feitas pelos autores setecentistas referiam-se ao período em que os escravos já se encontravam junto de um proprietário, dando relevo, por esse facto, às obrigações dos senhores sobre a alimentação, o vestuário, a aplicação dos castigos e a organização das tarefas. Outras, porém, privilegiavam o tratamento dos escravos nos portos africanos, as degradações a que estavam sujeitos e o martírio da viagem.

As censuras tornaram-se mais frequentes com o decorrer do século e visavam sensibilizar e demonstrar não tanto a justiça de um melhor tratamento, mas, sobretudo, a maior rentabilidade no trabalho ou um maior lucro comercial.

Ao pôr a descoberto as desumanidades do sistema escravista, os autores reformistas tornaram-se, mesmo sem ser essa a sua intenção, nos precursores do processo abolicionista (PIMENTEL, 1995, p. 250).

Um dos folhetos de cordel mais interessantes sobre as atitudes pró e contra a escravidão do negro saiu em 1764, da Oficina de Francisco Borges de Sousa, a quem foram concedidas as licenças necessárias, com o título *Nova e Curiosa relação de um abuso emendado ou evidências da razão; expostas a favor dos homens pretos em um diálogo entre um letrado e um mineiro*. Desde logo se percebe que o texto apresenta a questão do tratamento desumano dos escravos e refuta os principais argumentos invocados para a sua escravização. Toda a acção se passa à volta de um diálogo estabelecido entre um mineiro, que tinha problemas com um dos seus escravos, e o letrado com quem se foi aconselhar. Este procura chamar o mineiro à razão e demonstrar-lhe que, tal como os outros seres, o escravo negro devia merecer-lhe respeito. O autor coloca a tónica do discurso no direito de propriedade que o senhor tinha sobre o escravo, facto que o mineiro com frequência evocava em seu favor – «pois Senhor Doutor, eu não hei-de ser senhor do que é meu!». Todavia, esse direito tinha limitações que as leis prescreviam. De qualquer modo, o direito de propriedade era um ponto fulcral nestas discussões. Este panfleto editado três anos após a publicação do decreto pombalino de 19 de Setembro de 1761, que interditava o tráfico de escravos negros e mestiços para Portugal, mostrava como as opiniões eram já bastante críticas, não só quanto ao tratamento dos escravos, mas também quanto ao conceito que se fazia do homem negro. O letrado, encarnava a opinião da minoria que, não criticando a instituição, via o negro como um ser humano que, mesmo escravo, merecia tanto respeito como qualquer outro. Das obras publicadas em Portugal, este panfleto, ao mesmo tempo contestatário e reformista, é, de facto, um dos discursos mais significativos e que melhor espelha as argumentações em jogo.

Significativo é também o folheto intitulado *O Novo e Divertido Entremez Intitulado o Contentamento dos Pretos por Terem a sua Alforria*, de 1787, onde o autor coloca em cena um abolicionismo não de princípio, mas essencialmente filantrópico e interesseiro, concedido por um rico negociante lisboeta: «Ora pois, aqui têm a sua carta [de alforria], que em tempo algum terá a minha dúvida, podem até à morte ficar nesta casa, passando de escravos a ser fiéis servos». O acto é justificado pelo mérito dos dois escravos que o dono elogia e o levam a

conceder-lhes o «dom da liberdade» por oposição à «infâmia da escravidão», «ferrete escandaloso que os ingratos têm na face».

A partir da primeira década do século XIX, quando já se fazia sentir a pressão da política abolicionista inglesa e, sobretudo, após a independência do Brasil, o repúdio antiescravista foi-se intensificando mas nunca ao ponto de envolver a opinião pública e de se converter em movimento que lutasse pelo fim do tráfico e da respectiva escravatura. O problema em Portugal não residia tanto na formação de uma mentalidade antiescravista, mas antes na situação económica colonial que não estava preparada para suportar uma tal mudança de sistema de exploração e tão rápida quanto era exigida pela diplomacia inglesa.

Em alguns países, nomeadamente em Inglaterra e França, a literatura desempenhou um papel extraordinário, retratando e difundindo junto da opinião pública uma imagem que, se nem sempre foi favorável ao negro, era, todavia, crítica em relação à escravatura. O sucesso de certos livros de viagens, onde se refere a questão escravista, é um indicativo do interesse e da divulgação desta temática¹⁴.

¹⁴ Hans Sloane foi autor de uma *História da Jamaica* e Atkins, em 1735, publicou a relação de uma *Viagem à Guiné, Brasil e Índias Ocidentais*, onde descreveu os horrores do tráfico. São também de salientar, dentro da panorâmica literária, Daniel Defoe e James Thomson, que recrearam nas suas obras o drama das relações entre senhores e escravos. Thomson, autor de *As Estações*, serviu de inspiração ao poeta francês Saint-Lambert para escrever uma obra idêntica, inclusivamente, com o mesmo título. John Wesley, teólogo protestante fundador da seita religiosa metodista, referiu-se também, nos seus *Pensamentos*, à vida infernal dos escravos nas plantações coloniais, em contraste com aquela que levavam em África. Motivados pela campanha inglesa, James Montgomery publicou em 1808, ano da abolição do tráfico em Inglaterra, o poema de quatro cantos *As Índias Ocidentais* e, James Graham, pela mesma altura, publicou o poema *África liberta ou a Escravatura abolida*. Extractos destes poemas, aos quais se juntou parte daquele que E. Benger tinha composto em 1806 sobre a mesma temática, foram publicados com tradução pelo jornal *O Investigador Portuguez em Inglaterra*, no número de Novembro de 1811. Também em França, Saint-Lambert, na edição de 1769 das *Saisons*, escreve o conto *Ziméo*, ao qual acrescentou algumas reflexões sobre os negros que constituem um dos primeiros textos sobre a injustiça do tráfico e da escravidão. Em 1759, Voltaire, ao escrever o *Candide*, não deixou de criticar os sofrimentos que, a coberto da lei, eram infligidos aos escravos e dos quais se tornou símbolo o negro de Suriname. Em 1773, Bernardim de Saint-Pierre escreve a *Voyage à l'Île de France* e, em 1792, Olympe de Gouges escreve o drama *Zamon e Mirza* ou *L'Heureux Naufrage*, cuja temática denunciava a crueldade da escravidão (PIMENTEL, 1995, p. 144).

Em Portugal, só tardiamente a problemática antiescravista teve repercussão na literatura. Até aí, os melhores testemunhos da atitude abolicionista encontram-se registados em textos marcadamente sociopolíticos. No cenário das manifestações literárias, é de salientar a importância, não quantitativa mas essencialmente qualitativa e difusora das ideias junto da opinião pública, de algumas peças de teatro. *O castigo da vingança*, drama original de Álvaro do Carvalho, editado em Braga em 1862; *Escravos e senhores*, drama em três actos, acomodado à cena moderna por L. F. de Castro Soromenho, sem data, mas por uma nota do autor ficamos a saber ser posterior a 1862; *Ódio de raça*, drama em três actos, original de Francisco Gomes de Amorim, representado no Teatro D. Maria, em 1854; *Negros e negreiros*¹⁵, drama em três actos (imitação) de Domingos Fernandes, publicado, sem data, em Lisboa; *O baile dos três reis negros*, de 1888; o drama *A preta de talentos* de António Xavier Ferreira d'Azevedo; a *Escrava de Sigismundo* de José Borges Pacheco Pereira, drama de 1850, aprovado pelo Conservatório Real de Lisboa; para o fim deixámos *O Preto Sensível* escrito por José Agostinho de Macedo. Dada a impossibilidade de apresentar, mesmo sumariamente todas estas obras, optamos por destacar esta última como exemplo de peças de teatro em que a realidade escravista era tema central e onde se reflectiam diversos sentimentos gerados no quotidiano de senhores e escravos.

174

O drama de um só acto, *O Preto sensível* é uma peça que revela o pendor abolicionista do autor. A obra surge publicada postumamente, em 1836, ano em que a 10 de Dezembro o Marquês Sá da Bandeira legisla, pela primeira vez sobre a abolição do tráfico de escravos¹⁶. A origem da peça merece alguns esclarecimentos. Trata-se da adaptação duma peça espanhola, *El Negro Sensible*, melodrama de L. F. Comella, publicada em 1798 e representada em Madrid, no

¹⁵ Este drama, com introdução e notas da nossa autoria, foi reeditado pelo Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos, em 1977.

¹⁶ Sob a influência dos movimentos antiescravistas internacionais e pressionado pela política inglesa, Sá da Bandeira, com o decreto de 10 de Dezembro de 1836, procurou acabar com a exportação de africanos das colónias portuguesas. Todavia, só a 3 de Julho de 1842 foi assinado um tratado entre Portugal e Inglaterra que aboliu o tráfico de negros em todos os domínios das duas coroas. A 25 de Julho desse mesmo ano, o tráfico de escravos foi decretado crime de pirataria pelo governo português. Legalmente estava extinto o tráfico; na prática havia ainda um longo caminho a percorrer.

mesmo ano. A confrontação dos dois textos é particularmente esclarecedora quanto à utilização do teatro na elaboração da historiografia oficial e como órgão de propaganda. José Agostinho de Macedo desloca a acção teatral do contexto da América espanhola, para o espaço brasileiro.

Em ambos os textos, além da extrema crueldade dos senhores, é de salientar a promoção literária da personagem negra. Catul, escravo negro, expressa a sua revolta perante a injustiça da sua condição com acentos patéticos, num português clássico. Mas a diferença essencial entre os dois textos assenta no papel dado a Portugal no processo abolicionista. No desenlace do drama, o escravo da peça espanhola elogia a Europa e promete converter-se à religião católica: «yo tenia aversion al europeo; miraba con horror su culto santo, porque no conocia su grandeza su generosidad, sus nobles rasgos; pêro ahora que por vos é conocido com toda fuerza mi fatal engano, venero al europeo, lo bendigo y protesto seguir sus ritos santos» (PASCAL, 2000, p. 134). Na peça de José Agostinho de Macedo este episódio transforma-se num enfático elogio a Portugal, redentor dos erros cometidos por outros países europeus:

«Apaga Portugal da Europa as manchas,
Do crime cometido a Europa absolve,
Em seus ferros serei livre, e tranquilo
[...]
E o Tejo que produz almas tão grandes,
Correrá sempre ao mar livre, e seguro»

175

A missão civilizadora e libertadora de Portugal é reiterada na obra. O autor desvia todos os méritos da antiguidade da campanha antiescravista para Portugal focando-se na legislação pombalina referente aos escravos¹⁷.

¹⁷ Correspondendo à preocupação sentida por outros países europeus desde finais do século XVII, de regular a permanência dos escravos nas metrópoles e desviar o tráfico negreiro para as colónias, onde de facto eram fundamentais, Pombal, pelas determinações régias de 19 de Setembro de 1761 e de 2 de Janeiro de 1767, interditiu o tráfico de negros e mulatos oriundos da América, África e Ásia para o reino, sendo proclamados livres todos aqueles que aqui fossem desembarcados. O próprio alvará de 19 de Setembro de 1761 apresentava explicitamente os motivos dessa orientação política ao referir como era nefasta a presença de um tão extraordinário número de escravos negros, que, fazendo nos domínios ultramarinos uma sensível falta, vinham aqui ocupar o lugar dos moços de servir. Um outro documento pombalino, o alvará com força de lei de 16 de Janeiro de 1773, denunciava a existência de pessoas «*tão faltas de sentimentos de humanidade e de religião*» que guardavam em suas casas escravas, «*umas mais brancas do que elas, com os nomes*

Escrito em 1830, o drama de José Agostinho de Macedo só em 1836 foi, postumamente, publicado na revista *Minerva*, impresso em folheto pela tipografia Maignense e reimpresso pela tipografia de João Nunes Esteves. A avaliar pelo tipo de revista em que foi editado, muito ao gosto da época e pelas edições realizadas, o drama foi provavelmente lido, apreciado e, como refere Fernando Cristóvão, prestou certamente a sua contribuição tanto à causa abolicionista portuguesa, como à brasileira. Fernando Cristóvão vai mais longe e classifica a obra de «pioneira, em termos de opinião pública», porque esta «levaria ainda muito tempo a inverter a direcção do seu sentir, visto não acompanhar o ritmo das novas leis aprovadas num e noutro lado do Atlântico» (CRISTÓVÃO, 1981, p. 78-79). Classificação correcta no que respeita à produção com carácter estético-literário.

De facto, só tardiamente a problemática escravista teve repercussão no movimento literário, quer português, quer brasileiro. No Brasil só a partir da década de 40, com Gonçalves Dias e outros autores, se começaram a ouvir os primeiros protestos literários antiescravistas, que se intensificaram e atingiram o auge por volta de 1865, altura em que a abolição se tornou o tema central da poética brasileira. O seu maior representante foi Castro Alves, apelidado de «cantor de escravos», com os poemas *Esperanças Flutuantes* (1870) *Fragmentos dos Escravos* (1871), *Vozes d'Africa e o navio negreiro* (1880), entre outros. É neste contexto que o Professor Fernando Cristóvão considera o drama de José Agostinho de Macedo, pioneiro na protestação antiescravista, onde o negro surge já como personagem principal, assumindo toda a sua dignidade humana, e não como personagem secundária, burlesca e degradada (CRISTÓVÃO, 1981, p. 80).

Desta representação teatral de enredo simples e ao gosto romântico, sobressaem de imediato a reprovação do tráfico e a simpatia pelo homem negro:

de pretas, e de negras, outras mestiças, e outras verdadeiramente negras, para pela repreensível propagação delas perpetuarem os cativos». Com este alvará, Pombal atalhou a uma das mais terríveis justificações da escravidão: a hereditariedade da condição por via materna. Ao decretar que somente os escravos cujas mães ou avós fossem escravas deveriam permanecer no estado de escravidão, mas sem carácter hereditário. Aqueles cuja condição já vinha das bisavós ficariam livres, mesmo tendo suas mães e avós sido escravas. A lei concedia ainda a liberdade a todos os que nascessem posteriormente à sua publicação. Esta liberdade do ventre, proclamada por Pombal exclusivamente para Portugal continental, só iria ser generalizada a todo o território em 1856, por decreto de 24 de Julho. SILVA, (1750- 1762), 1825-1849, p. 811-812; (1763-1774), 1825-1849, p. 640.

uma família de escravos, dispersa por vendas sucessivas, voltou de novo a reunir-se sob a protecção de uma rica proprietária portuguesa, Ignacia, que, por defender serem os escravos da mesma condição e dignidade dos senhores, os recompensou com a liberdade. O negro Catul, a mulher Bunga e o filho, preparando-se para partilhar uma felicidade duradoura sob os auspícios da liberdade, decidiram, como gesto de gratidão, partir para Portugal, pátria de Ignacia, mas também para eles, pátria da liberdade, em virtude da legislação pombalina.

José Agostinho de Macedo, pela voz do escravo Catul, apresentava o tráfico como prática contrária à fé cristã e à razão humana, unicamente autorizada pela lei da força. Ao mesmo tempo, reivindicava a liberdade de todos os homens, brancos ou negros, através da igualdade original (p. 2-3). Culpabilizava os «ferozes europeus» como responsáveis pela prática de um revoltoso tráfico que insultava a humanidade e fazia Catul declarar que nenhum branco era capaz de dominar a sua cobiça e ser sensível (p. 8). Todavia, nesta condenação generalizada, reservava a Portugal um lugar especial, uma vez que, independentemente de se ter empenhado no tráfico negreiro, era pátria de «sensíveis almas», que concediam o privilégio da liberdade aos escravos que aqui desembarcassem. De onde deduzia que, por muito grandes que tivessem sido as responsabilidades escravistas dos portugueses, qualquer erro passado se desvaneceria perante semelhante feito, que fazia deles os arautos da liberdade dando exemplo a toda a Europa.

«Apaga Portugal da Europa as manchas,
Do crime cometido a Europa absolve,
Em seus ferros serei livre, e tranquilo». (p. 13)

O patriotismo de Agostinho de Macedo levou-o a exagerar a acção antiescravista dos portugueses. Será, contudo, necessário ter presente que, em 1830, quando escreveu este drama, Portugal já não possuía o Brasil e confrontava-se com a persistência da política abolicionista inglesa. Simultaneamente, com a condenação do tráfico e a reivindicação da dignidade humana para o negro, defendeu ainda, como o próprio título do drama indica, a sensibilidade e a nobreza dos sentimentos do homem africano, capaz de sentir e exprimir os mais diferentes estados de alma. Era essa a ideia que estava contida nas palavras de Catul ao desabafar:

«Sou Esposo, sou Pai, eu sou sensível,
Nem posso prescindir de ser humano!
Eu amei minha Esposa, amei meu filho,
Com ambos eles a alma me roubaram.» (p. 9)

Ou quando justificava a sua atitude de vingança perante Ignacia:

«Perdoai-me, Senhora; a natureza
Me fez seu Pai; foi-me tirado, e basta.
Sou escravo, assim é; mas sou sensível.
A minha cor é preta, e o ser humano.
Desgraça tão fatal, golpe tão duro,
Eis a causa do imenso excesso.» (p. 12)

Ou ainda, quando esta o convidava a desfrutar de novo, em plena liberdade, da companhia da mulher e do filho:

«E pois sensível foste entre os teus ferros,
Vem sensível gozar da Esposa e filho» (p. 13)

De acordo com as características românticas, todo o drama está envolvido num ambiente de intensa emotividade, que vai do amor ao ódio, da rejeição à vingança, à exaltação, capaz de provocar as lágrimas no mais empedernido dos seus espectadores. O amor, a dor, a tristeza, o medo, o desespero, a lamentação, a vingança estão presentes do princípio ao fim. Não falta, inclusivamente, o protagonista que irrompe da sua própria natureza, escutando mais o sentimento que a razão e, por fim, a beatitude do reencontro, a felicidade, a ordem, a paz de um desfecho ditoso. A carga emotiva foi, sobretudo, condensada nas qualificações utilizadas e que, a todo o momento, persuadiam o espectador do ambiente cruel, fatídico, miserável, que envolvia a população escravizada. As comoções deveriam ter sido profundas, muitas as lágrimas, as palmas sentidas, mas não suficientes para inflamar opiniões e desencadear discussões.

No drama de José Agostinho de Macedo, o negro surge como personagem principal e o comportamento de «vingança honrada e não cobarde», mesmo dentro da condição de escravo, é-lhe ditado pela sua dignidade humana ferida. A reprovação do comércio negreiro e a simpatia pelo homem negro são dois aspectos que se impõem de imediato nesta representação teatral. Simultaneamente, com a condenação do tráfico e a reivindicação da dignidade humana para o negro, Agostinho de Macedo defendeu ainda, como o próprio título sugere, a sensibilidade, a nobreza e a grandeza de carácter do homem africano, capaz de sentir e exprimir os mais diferentes estados de alma. Já estamos longe da tradicional figura burlasca e degradada que habitualmente o negro desempenhava. Agora, da margem da sociedade, o negro escravo irrompe contra a opressão, conduzido pelos próprios sentimentos. É um herói sensível.

Neste estudo não tivemos a pretensão de fazer uma análise exaustiva de todas as obras de teatro portuguesas onde o escravo negro está presente, mas reunir um *corpus* significativo, revelador da importância que tiveram na sociedade portuguesa e de como a sua vivência e evolução de atitudes perpassou, através desta forma expressiva de comunicação, para a consciência colectiva. Entre mudanças e permanências, outras investigações se impõem, em domínios diversos, sobre esta personagem tão arrolada a estereótipos.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Nicolau Tolentino de. *Obras Completas*. Lisboa: Editores Castro, Irmão & C.^a, 1861.

Auto da Bela Menina. Disponível no sítio web do Centro de Estudos de teatro da Universidade de Lisboa: <http://www.cet-e-quinheiros.com/autores> (consultado 14 de Fevereiro de 2013).

Auto de D. Fernando. Disponível no sítio web do Centro de Estudos de teatro da Universidade de Lisboa: <http://www.cet-e-quinheiros.com/autores> (consultado 14 de Fevereiro de 2013).

Auto de Vicente Anes Joeira. Disponível no sítio web do Centro de Estudos de teatro da Universidade de Lisboa: <http://www.cet-e-quinheiros.com/autores> (consultado 14 de Fevereiro de 2013).

CHIADO, António Ribeiro. *Auto da Natural Invenção*. Disponível no sítio web do Centro de Estudos de teatro da Universidade de Lisboa: <http://www.cet-e-quinheiros.com/autores> (consultado 14 de Fevereiro de 2013).

CHIADO, António Ribeiro. *Auto das Regateiras*. Disponível no sítio web do Centro de Estudos de teatro da Universidade de Lisboa: <http://www.cet-e-quinheiros.com/autores>, (consultado 14 de Fevereiro de 2013).

COMELLA, Luciano Francisco. *El negro sensible*. Salamanca: Impressão de Francisco Tózar, 1809.

COSTA, João Cardoso da. *Musa Pueril*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1736.

CRISTÓVÃO, Fernando. «Teatro abolicionista: J. Agostinho de Macedo». *Revista Lusitana*. Lisboa: Nova Série-2, 1981, p. 77-87.

HATHERLY, Ana. *Poemas em língua de Preto dos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Quimera, 1990.

LOPES, Anrique. *Cena Policiãna*. Disponível no sítio web do Centro de Estudos de teatro da Universidade de Lisboa: <http://www.cet-e-quinientos.com/atores>, (consultado 14 de Fevereiro de 2013).

MACEDO, José Agostinho de. *O Preto sensível*. Lisboa: Typographia Maigrense, 1836

Nova e curiosa relação de um abuso emendado ou evidências da razão; expostas a favor dos homens pretos em um diálogo entre um letrado, e um mineiro. Lisboa: Officina de Francisco Borges de Sousa, 1764.

O Novo e Divertido Entremez Intitulado o Contentamento dos Pretos por Terem a sua Alforria. Lisboa: Officina de Domingos Gonsalves, 1787.

O preto e o bugio ambos no mato, discorrendo sobre a arte de ter dinheiro sem ir ao Brasil. Lisboa: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1789.

PASCAL, Anne-Marie. «A abolição da escravatura e o teatro português (XVIII-XIX) – A polémica, o exemplo e a utopia». *Veredas (Revista da Associação Internacional de Lusitanistas)*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 3-I, 2000, p. 127-140.

PIMENTEL, Maria do Rosário, «Princípios filosóficos em língua de preto». In PIMENTEL, Maria do Rosário, MONTEIRO, Maria do Rosário, *Leonorama*, Homenagem a Ana Hatherly. Lisboa: Edições Colibri, 2010, p. 187-211.

PIMENTEL, Maria do Rosário. *Viagem ao fundo das consciências*. Lisboa: Colibri Edições, 1995.

RESENDE, Garcia de. *Cancioneiro Geral*, nova edição, intr. e nts. de André Cabré Rocha. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973.

SILVA, António Delgado da. *Collecção de legislação portuguesa*. Lisboa: Typografia Maigrense, 1825-1849.

TEYSSIER, Paul. *A língua de Gil Vicente*. Lisboa: IN/CM, 2005.

TINHORÃO, Ramos. *Os pretos em Portugal. Uma presença silenciosa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1988.

VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de. *Notas Vicentinas*. Lisboa: Edição da revista Ocidente, 1949.

VICENTE, Gil. *Obras Completas*. Lisboa: Edições Clássicos Sá da Costa, 1942-1944.



DESAFIOS A MOÇAMBIQUE: nação e narrativas pós-coloniais¹

Maria Paula Meneses²

*Estavam os 4 pés da mesa a discutir
Eu Eu Eu Eu é que seguro a Mesa de pé*

(Mutimati Barnabé João, 2008)

PORQUÊ o pós-colonial?

A constituição mútua do Norte e do Sul e a natureza hierárquica das relações Norte-Sul permanecem cativas da persistência das relações capitalistas e imperiais. No Norte global, os ‘outros’ saberes, para além da ciência e da técnica, têm sido produzidos como não existentes e, por isso, radicalmente excluído da racionalidade moderna. Os agentes que produzem estes saberes metamorfosearam-se, pela ação da moderna ciência, em portadores de conhecimentos secundários, em não-seres: objetos subalternos, sem direito à voz (SPIVAK, 1988). Este encontro colonial, no âmago do qual se encontra a racionalidade moderna, gerou não apenas zonas iluminadas; pelo contrário, é produtora permanente de zonas sombrias, assinalando que a racionalidade moderna é geradora não apenas da ciência e da técnica, mas também de uma lógica capitalista impessoal e devastadora, de uma ordem política desigual e monocultural (SANTOS, MENESES e NUNES, 2005, p. 33-34).

¹ Este texto foi desenvolvido no cruzamento de vários projetos de investigação financiados pela FCT, Portugal.

² Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra

Brasileiros, angolanos, moçambicanos, partilhamos a experiência colonial europeia moderna cujo traço característico deriva das relações de dominação, fundadas na ideia da inferioridade racial ou étnico-cultural do colonizado. O colonialismo, como projeto político, perseguiu um objetivo: a negação do direito à história pelos povos dominados, através da violenta usurpação do seu direito à autodeterminação. Quer em situações de colonização direta, quer de neocolonialismo, assiste-se à negação da humanidade do Sul global.

A relação colonial de exploração e dominação persiste nos dias de hoje, sendo talvez a colonização epistémica o eixo mais difícil de ser abertamente criticado. O colonialismo, como parte integrante do projeto político capitalista, perseguiu um objetivo: a negação do direito à história pelos povos dominados, situação que se traduz nos nossos dias (quer em situações de colonização direta, quer de neocolonialismo) na negação da humanidade do Sul global. Os agentes de outros saberes subordinados epistemicamente pela ciência moderna, transvertem-se em não-seres (MALDONADO-TORRES, 2007: 242-243). A partir da sua condição, geradora de lutas e experiências, estes agentes subalternizados desafiam a raiz imperial do moderno conhecimento contemporâneo, dilatando as discussões e propostas pós-coloniais.

A diversidade teórica e temática que os debates pós-coloniais suscitam resulta do fato das suas raízes assentarem na denúncia das múltiplas situações coloniais e na procura de um alargamento das perspetivas epistémicas. E como vários autores têm argumentado,³ todos os ‘pós’ enfrentam um profundo problema – o de cartografar o terreno, o objeto de estudo – o qual deve ser coerente e possibilitar um diálogo interessante e coerente entre os que partilham esse campo teórico e metodológico.

O fim do colonialismo enquanto relação política não corresponde ao seu fim enquanto relação económica, mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória; desafiar a latência colonial passa por problematizar a hegemonia do conhecimento que sustenta este projeto. As correntes teóricas e críticas que têm vindo a desafiar esta hegemonia inscrevem-se no pós-colonial, uma gramática política que procura refletir sobre os processos de descolonização, nas zonas originadas pelo violento encontro colonial. Este questionar deve ser visto como

³ Veja-se, entre outros, McClintock, 1995; Rattansi, 1997, e Santos, 2006.

uma possibilidade contingente de mudança em direções que não reproduzem a subordinação cultural, política e económica, inaugurando a “descolonização da imaginação” (THIONG’O, 1986).

A importância da (re)análise do impacto do encontro colonial está patente, nos nossos dias, no desafio à desmistificação das visões estereotipadas, de cariz eurocêntrica, sobre o ‘resto’ do mundo. Como Elleke Boehmer salienta, “a hegemonia europeia acredita fortemente no potencial universalizante dos conhecimentos [modernos] no campo da ciência e da política, em particular nas suas formas de racionalidade” (1995, p. 79). Uma das consequências deste empobrecimento quanto às possibilidades de conhecer o mundo foi o desenvolver, por parte de muitos dos que foram formados nesta lógica, no interpretar da realidade exclusivamente a partir de uma única perspetiva, a da moderna racionalidade eurocêntrica.

Procurando desafiar a (re)produção de uma única (universal) visão do mundo, os estudos pós-coloniais têm privilegiado estudar, de forma densa e complexa, as ramificações políticas e culturais do impacto colonial nas sociedades contemporâneas. Como projeto intelectual, estes estudos almejam descentrar o olhar e as conceções eurocêntricas na análise social, introduzindo uma perspetiva crítica que aposta em transformar o presente, onde a história contemporânea é crescentemente produzida fora do ‘Norte global’. Este reclamar de outras histórias, para além da ‘biblioteca colonial’ sugere, na senda do que Thiong’o propõe, a possibilidade, multicentrada, de fabricar histórias em redes, onde cada um dos centros representa “uma posição igualmente legítima da imaginação humana” (1993, p. 26). Neste contexto, o descentrar da produção de conhecimento sugere um mundo simultaneamente local e global. Ou seja, um local onde - a partir da articulação entre teoria, prática política e uma análise crítica - se desvenda o mundo como este é e acontece, reunindo fragmentos da história num processo dialógico de tradução entre culturas.

Especificamente o registro deste artigo é de um apelo ao estudo das especificidades de lugares particulares que deverão ser trazidos à discussão, não apenas como projeto de pesquisa empírica, mas também para desagregar as macro-narrativas sobre as circunstâncias da situação colonial e pós-colonial. As histórias coloniais exigem um sentido do lugar - uma apreciação do contraste entre os vários momentos e lugares gerados pelo encontro colonial - e a habilidade para evocar a diferença e criar traduções contemporâneas entre estas.

MOÇAMBIQUE NA ENCRUZILHADA: as transformações políticas e os processos identitários

As categorias produzidas pela modernidade, como identidade nacional, etnicidade, cidadania, democracia foram historicamente construídas durante o encontro colonial, estando, por isso mesmo, imbuídas das relações de violência que este encontro gerou; como esta situação não mudou radicalmente, as hierarquias raciais, étnicas e simbólicas continuam presentes em muitos cenários. Pensar processo identitários em situações de transformação dinâmica, como é o caso de Moçambique é uma excelente oportunidade para pensar novos instrumentos que ajudem a desenhar outras cartografias de conhecimentos e pertenças.

Nos contextos atuais da história dos Estados-nação pós-coloniais importa questionar as razões que transformam a delimitação de fronteiras e as políticas de pertença e cidadania em espaços de conflito aberto. Em contextos como os de Moçambique, um país atravessado pela fúria neo-liberal, o problema de se saber em que consiste a integridade nacional, em questionar os sentidos de pertença e as suas implicações morais e materiais. Justamente porque estas questões são tão reais e imperativas que ganham a força e sentidos que nos impelem a uma reflexão mais profunda.⁴

O Estado moçambicano assenta, nos seus objectivos políticos, num projecto de nação. No caminho para a realização deste projecto esbarra em vários obstáculos que o têm obrigado a ter em atenção várias resistências de carácter cultural e político. Sem procurar insistir na definição de conceitos, a nação é aqui vista em dois sentidos muito genéricos: o político e o cultural, intimamente ligados e interdependentes. No sentido político, a nação emerge como uma referência ideológica através da qual se pretende legitimar o Estado e garantir maior eficácia à sua actuação; já no sentido cultural ela projecta-se como uma

⁴ Moçambique ascendeu à independência fruto de uma luta nacionalista cuja última etapa – de luta armada, liderada pela FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), se estendeu até 1974. Após negociações com Portugal, potência colonizadora, Moçambique surgiu como país em 1975. A FRELIMO transformou-se posteriormente em partido político (partido Frelimo), estando no poder desde 1975.

comunidade que compartilha, não apenas um território e uma vontade de perseguir determinados objectivos, mas também e sobretudo um conjunto de hábitos e tradições específicas, de história e de mitos. As tentativas de estabelecer relações directas entre os povos, a história e um território específico revelam-se fáceis ao nível teórico, mas problemáticas quanto à sua aplicação real. Este conceito, ao remeter para um conjunto de experiências colectivas que antecedem e condicionam a actuação e o pensar dos indivíduos, impõe determinadas responsabilidades a esses mesmos indivíduos. O estudo das discussões em torno de projectos nacionais é revelador das ambiguidades e conflitos que lhe estão associados (HOBSBAWM, 1992), exigindo opções teóricas e práticas de natureza vária, nem sempre lineares, e produzindo reajustamentos progressivos.

O fim da presença colonial portuguesa em Moçambique significou o reorganizar político e cultural do tecido social presente no território. Embora em termos teóricos a imaginação da nação se constitua como elemento fundacional dos projectos identitários, a aplicação da proposta teórica de ‘nação imaginada’ (ANDERSON, 1983) ao Moçambique independente revela-se problemática. Com efeito, o sistema de produção de uma identidade nacional estava pouco estabelecido, tendo sido alvo, ao longo do último século, de permanente contestação, face à diversidade cultural do país. Na realidade, em alternativa ao oferecimento civilizacional sugerido pelos colonizadores, o paradigma nacionalista oferecia uma proposta radical. O projeto de emancipação avançado pela Frelimo, desde inícios da década de 1970, combinava uma narrativa gerada pela luta nacionalista, centrada na denúncia do imperialismo e do seu agente, o colonialismo, e dos seus vícios, com uma visão nacional de um futuro melhor para os moçambicanos e moçambicanas (BORGES COELHO, 2011, p. 285). Porém, a empresa nacionalista, apelando à igualdade provocou, de forma dramática, o apagamento das diferenças que formavam o tecido social do país, gerando profundas contradições, sinónimo de continuidades com mecanismos de dominação modernos que continuam a impor a sua ação (MENESES, 2011).

O carácter eminentemente político do projecto nacional em curso em Moçambique detecta-se, em primeiro lugar, pela artificialidade das fronteiras territoriais em que se desenvolvem. A política do próprio Estado pós-colonial moçambicano é exemplo de patrocínio de um complexo de um conjunto de referências memoriais associadas a uma certa elite política (WERBNER, 1998, p. 8), funcionando como uma estratégia poderosa de afirmação e legitimação da narrativa oficial. Como Bhabha destaca (1990, p. 292), qualquer projeto nacional

carrega o fardo da construção de uma memória política coletiva. E qualquer projeto nacional está igualmente repleto de silêncios, esquecimentos, de atores e processos políticos ausentes; neste sentido, a visão da nação moçambicana, ao assentar numa politização do passado e das lutas atuais, esconde sempre inúmeras ambiguidades.

A mística da luta armada conjugou-se com o uso oficial do português, como elementos centrais ao projecto de unidade nacional, confrontando um inimigo comum identificado na pessoa do colonizador e do imperialismo. Em 1983 Fernando Ganhão, um dos intelectuais da Frelimo, afirmava:

Nas zonas libertadas⁵, moçambicanos de várias regiões construíram em conjunto um novo tipo de vida, criaram novos padrões de valores morais, normas de conduta e relacionamento, atitudes que os definiam pouco a pouco como seres característicos, identificáveis numa nova qualidade nascida com a guerra, a moçambicanidade. Eram homens que falavam línguas diferentes, que tinham hábitos alimentares díspares, que tinham variadas manifestações culturais, mas que se irmanavam e sentiam realizados como cidadãos duma mesma Pátria (apud MENDONÇA, 1985, p. 393).

Porque vários dos agentes intelectuais têm ocupado lugares de destaque quer a nível do Estado, quer da sociedade civil, aliado ao facto de muitas das associações funcionarem em estreita relação com o poder, a nação moçambicana como projecto político tende a ser vista mais nesta vertente, em que o ‘nacional’ surge fruto de um trabalho ideológico. Porém, o projecto cultural permanece pouco homogéneo e povoados de múltiplas imaginações.

188

INTERROGAÇÕES PARA AMPLIAR O DEBATE das cartografias de pertença

Tal como noutros contextos africanos (MAMA 2007, p. 16), em Moçambique a identidade nacional permanece um projecto em construção. Nesta qualidade, a nação política-cultural moçambicana sobrepõem-se a outros imaginários, gerando novas relações entre pessoas e obrigando a reinterpretar as históricas. As identidades estão intimamente ligadas à sua capacidade de produzir uma determinada leitura ou interpretação do passado e a reter ou estabelecer mesmo controle sobre o património cultural. Para muitos, a ideia subjacente é a de

⁵ Os territórios ‘libertos do inimigo’, as zonas libertadas, foram politicamente concebidas como “o laboratório científico” do futuro Moçambique independente (BRAGANÇA, 1980, p. xxii).

que a literatura pode assumir uma função de coesão nacional, fruto da relação que se instaura entre o escritor e os seus leitores. Embora diferentes referentes sociais persistam no país, a nação moçambicana vai-se contrapondo a multilocalidades, a trajectórias genealógicas continentais e oceânicas, sendo já uma forma de identificação incontornável.

Quais os pés disciplinares de apoio à reflexão sobre a ‘nação’ em Moçambique? Fazendo uso da metáfora dos pés da mesa com que a poesia de Mutimati Barnabé João nos alicia (2008, p. 59), e cruzando áreas disciplinares, este artigo procura contribuir, de maneira provocadora, ao debate sobre os processos identitários em Moçambique.

A primeira interrogação diz respeito ao uso de leituras pós-coloniais e à problematização do espaço-tempo que é Moçambique, insistindo no desmistificar de leituras essencialistas e a-históricas (MENESES, 2008). Neste sentido, a utilidade heurística de conceitos como ‘nação’ depende muito da forma em como este é utilizado para explicar e justificar os processos e práticas sociais e políticas específicas, quer hoje, quer no passado. O meu lado de historiadora leva-me a reforçar a ideia de que questionar a nação e as narrções sobre pertenças passa pelo questionar da construção da ideia de Moçambique, e como esta ideia tem sido usada e disputada, preenchida de narrativas que reflectem inúmeros projectos e opções políticas que povoam Moçambique.

Historicizar o subalterno não é escrever, de novo, a história no singular, como pode parecer, essencializando, de forma radical, a diferença enquanto momento de impossibilidade de tradução intercultural. Como alternativa, proponho, a partir do trabalho teórico de Boaventura de Sousa Santos (2009), o desenvolver de processos de tradução intercultural que permitam identificar as especificidades dos processos, dar voz a quem tem sido silenciado pela sua diferença radical; esta proposta assume uma importância crucial neste processo de tradução, como forma de ultrapassar as ratoeiras geradas pelo essencialismo. Esta nova historiografia acontece a partir de locais múltiplos de construção e interpretação histórica, reabilitando os sujeitos de acordo com a especificidade da sua relação com as várias facetas dos projectos políticos em confronto. As histórias plurais em diálogo relatam contactos e continuidades, e são tanto mais credíveis quanto construídas através de debates e análises escrupulosas de várias perspectivas e situações, alargando o reconhecimento da diversidade epistémica

do mundo, quando, em simultâneo, põem um fim a qualquer das teleologias existentes.

Uma segunda interrogação tem a ver com as abordagens e teorizações existentes. O campo das ciências sociais e das humanidades tem procurado desenvolver teorias que incluam a humanidade, no seu conjunto. Mas estas propostas foram e continuam a ser produzidos com uma relativa ignorância da maioria da humanidade que habita os espaços diversos do Sul global.

Como Dipesh Chakrabarty sublinha (1992), o paradoxo resulta do facto de muitos dos cientistas sociais do Terceiro Mundo, muitos de nós, trabalharem a partir destas propostas teóricas, apesar desta estarem prenhes de ignorância sobre 'nós', aceitando-as acriticamente como úteis para procurar estudar as nossas sociedades. Pergunto-me pois, se para analisarmos a complexidade de Moçambique não era importante jogar a mão a outras propostas teóricas, desenvolvidas naquele outro lado do mundo, tentando quebrar estereótipos, silêncios, amnésias, esquecimentos.

Um terceiro momento tem a ver com o espaço-tempo em que as acções se desenvolvem, deixando a sua marca. Fazendo uma avaliação dos quase quarenta anos de Moçambique independente teremos de distinguir aqui dois tempos: o tempo em que os factos tiveram lugar e o tempo da sua enunciação, ou seja, o tempo corrente. Por outras palavras, o que se indaga destes processos revela, em simultâneo, muito sobre o passado mas também sobre as dúvidas presentes e a realidade que as acompanha (SARLO, 2007). Questionar as narrativas sobre a nação moçambicana ajuda a rematar pontas e a acrescentar novas rendas a esta peça de crochet sobre processos identitários. Para além de referirmos eventos, temos de discutir os itinerários que nos trouxeram até ao presente, e discuti-os numa perspetiva dialógica. A história é poder. É possibilidade de falar e definir o que somos e porque somos assim, em diálogo. O poder é a habilidade de não apenas contar uma história, mas tornar essa história parcial na verdade definitiva, na única História (TROUILLOT, 1995).

A quarta interrogação, de natureza epistémica, mas que importa aqui trazer, incide sobre a interpretação da violência que atravessou Moçambique independente e que tem sido grosso modo descrita como guerra civil. Lembrar os 10 anos de guerra de libertação (1964-1974) não pode deixar na

sombra a militarização desta sociedade moçambicana por parte quer do regime colonial, quer da FRELIMO; desta conjuntura resultou um gigantesco potencial de violência inerente. E esta violência ordenada – organizada e induzida ‘de cima’ – depende do grau de militarização das sociedades.

De acordo com João Paulo Borges Coelho (2009), a guerra civil resultaria da decisão de uma determinada parte da sociedade em rebelar-se contra o Estado do país, numa lógica dicotômica de procura de algum ganho material ou político. Mas a independência de Moçambique deve ser lida, também, como um momento político que correspondeu a uma profunda alteração da geo-política na África Austral em meados da década de 1970, marcada pelo desaparecimento do colonialismo na região, deixando apenas os casos atípicos da África do Sul do ‘apartheid’ e da então Rodésia⁶ (MENESES e SENA MARTINS, 2013). Para este último país, o Moçambique independente, governado por um regime político que transitara de um movimento de libertação simbolizava dois perigos fundamentais: por um lado alargava a fronteira rodesiana exposta à infiltração da guerrilha nacionalista, e por outro ameaçava o vital acesso ao mar. O apoio de Moçambique à luta nacionalista da guerrilha zimbabueana e a adopção das sanções da ONU contra a Rodésia resultaram no corte de relações com a Rodésia e na emergência de uma guerra entre os dois Estados, enquanto os serviços secretos rodesianos apoiavam a formação do MNR - Mozambique National Resistance. Por si só esta criação exógena não explica a adesão rápida de um importante número de moçambicanos ao contingente rebelde. É por isso necessário ter em conta outros factores, incluindo a persistência de situações de pobreza, a distância temporal em relação a um conflito anterior, a dominância étnica e, ainda, a instabilidade política. É que esta guerra iniciou-se num clima de entusiasmo popular face à independência, e de um elevado capital de popularidade granjeado pelas anunciadas medidas igualitárias do movimento de libertação, a FRELIMO.

Este tema leva-me a uma outra interrogação, sobre Moçambique e a relação com o Índico. Numa leitura da história a partir das perspectivas teóricas de Immanuel Wallerstein (1974), Eric Wolf (1982) ou de Enrique

⁶ Atual Zimbabwe.

Dussel (1994), o espaço que medeia entre 1400 e 1492 é definido como o momento crucial do início do sistema mundo moderno e para os avanços do capitalismo assente no comércio e tráficos internacionais. Mas este estudo peca por dar seguimento à leitura kantiana da história, vista como um processo linear que ia de oriente para ocidente. Esta história tem de ser recontextualizada devido à importância dos fluxos comerciais internacionais no Índico desde o início da nossa era,⁷ e no Mediterrâneo e nos mares da China a partir do séc. IX (LOMBARD e AUBIN, 1988). A pertença ao espaço do Índico, onde Moçambique se integra, obriga a uma sofisticação mais ampla dos sentidos dos conceitos e dos pontos a partir dos quais analisamos as realidades presentes (MENESES, 2008). Procurar sobrepor ao Índico as propostas teóricas desenvolvidas para o Atlântico envia o campo analítico, pois tratam de realidades distintas.

Durante a primeira etapa da expansão colonial, até ao séc. XIX, a presença europeia na região que hoje corresponde a Moçambique é descrita essencialmente através das mercadorias exóticas que aí se encontravam, das lendas e histórias, assim como pelo relato de viajantes. Ao contrário das Américas, a entrada da costa oriental de África no imaginário europeu não aconteceu através de uma apropriação do espaço, onde territórios e os seus habitantes foram consumidos pela Europa. Os próprios portugueses (e posteriormente, outros europeus) utilizaram as redes comerciais existentes no circuito do Índico para obter os produtos desejados e conhecer essas realidades. Nessa altura apropriaram-se dos olhares locais para criar os seus referentes. Data dessa altura a apropriação da noção de ‘cafre’, então usada no sentido em que os muçulmanos da costa a usavam, para fazer referência aos outros, os não crentes. A grande mudança surge após a conferência de Berlim,⁸ com a ocupação efetiva do espaço que era Moçambique, que trouxe

⁷ Veja-se, a título de exemplo, Chaudhuri, 1985; Abu-Lunghor, 1989; McPherson, 1998; Bose, 2006.

⁸ A Conferência de Berlim (1884-1885) marca o estabelecer da moderna colonização do continente africano a sul do Sahara, ao definir o princípio de que as exigências sobre colónias se efetuavam não a partir das descobertas anteriores, mas sim a partir da ocupação efetiva (presença militar e administrativa) desses territórios. Catorze países estiveram presentes nas negociações sobre a partilha do continente africano: Alemanha, Bélgica, Dinamarca, Espanha, França, Holanda,

consgo a transladação de um sistema de administração política e científica que se traduziu na implantação da moderna colonização (SANTOS e MENESES, 2006). Paralela à criação de África enquanto projecto imperial, a apropriação de Moçambique pela geopolítica moderna surge associada à emergência de um Portugal parte de um projecto imperial europeu. Mas é um processo recente, de 150 anos, e as marcas de outras presenças, de outras referências mantêm-se presentes nos trânsitos cosmopolitas que caracterizam a região.

Importa porém ressaltar semelhanças: a partilha de África, produzida na Conferência de Berlim, replicou no continente a construção de mapas sobre a terra bulis a ocupar. Em África, como antes nas Américas, os exploradores concretizaram o que Marie Louise Pratt descreve como a consciência europeia da produção de conhecimento (1992: 29-31). A produção de mapas e a localização de recursos humanos e naturais transformou-se numa clara indicação da centralidade da importância da terra para os europeus, enquanto propriedade no espaço colonial. Estes espaços 'reais', agora traduzidos em mapas – significavam a posse da terra, a formalização do direito colonial a esses territórios. Nos termos e nas perspectivas ditada pela Europa.

1492, como muitos vários autores defendem, inaugura a epistemologia do saber ocidental e da conquista (DUSSEL, 1994). Mas que outras histórias não estarão a ser contadas? A globalização não foi produto patenteado do ocidente; a Europa chegou, de facto, bem atrasada ao sistema mundo, tendo apenas, no Índico, se juntado a sistemas de trocas comerciais que já funcionavam desde há muito. Estes contactos globais afirmaram processos de desenvolvimento a partir de contactos marítimos, onde a troca de saberes e de culturas produziu cidades cosmopolitas como o cairo, Tombuctu, Malabar, Zanzibar ou Goa. Nestes espaços, transacionavam-se especiarias, sabores e saberes, onde as epistemologias do sul fermentavam para além da homogeneidade, essencialismo ou conquista.

Como consequência, do ponto de vista político, a história de muitos dos cidadãos de Moçambique independente reflecte as histórias cosmopolitas do oceano Índico, constituindo um desafio às novas identidades, dando azo à emergência cosmopolitismos locais, como reportam as realidades estudadas por Engeng Ho no Índico ocidental (2006).

Esta questão conduz a outra: faz sentido analisar regiões e realidades tão distintas como Moçambique, Angola e mesmo o Brasil? O que se busca comparar: raízes passadas ou futuros comuns? O facto de terem ambos sido colónias de povoamento de Portugal marca, sem dúvida, o campo das narrativas sobre a construção destas nações, mas não termina nem se encerra apenas nestas relações.

Mas um elemento me parece importante sublinhar quanto a Moçambique: a história, especialmente da luta armada, mantém-se um elemento fundamental de estruturação dos sentidos de pertença, sobre o projecto nacional, base da moçambicanidade. Esta história ecoa nas músicas revolucionárias que organizavam o povo, e que todos cantavam, em várias línguas nos primeiros anos da independência.

Para o caso de Moçambique, que é o que melhor conheço, na avaliação da condição identitária, as condições de base das comunidades e as crenças políticas subjectivas têm ambas de ser cuidadosamente avaliadas. Na análise do projecto político subjacente à ideia de nação interessa distinguir entre uma categoria socialmente construída, e o grupo que se inscreve nessa categoria. No caso de Moçambique, esta análise passa pelo estudo do projecto da construção da cidadania política – matar a tribo para construir a nação, abaixo o tribalismo, abaixo o obscurantismo –, e a cidadania cultural, valor essencial à afirmação da diferença e da denúncia da intervenção colonial em Moçambique (MENESES e RIBEIRO, 2008).

Este ponto remete para uma nova inquietação. A investigação das condições pós-coloniais exige novos ajustes de tradução aos contextos de produção semântica: por exemplo, porque se usa resistência nuns contextos e noutros se refere às lutas nacionalistas? Cruzar e compreender o lugar da guerra colonial e os contextos e razões das lutas pelas independências nacionais é um outro exemplo.

Os vários paradigmas em debate – paradigma colonial, anti-colonial e o nacionalista – encontram eco em múltiplas narrativas. Em tempos modernos, a expressão mais visível das narrativas opostas à oferecida pelos colonizadores foi a grande narrativa gerada pela luta nacionalista, centrada na denúncia do colonialismo e dos seus vícios e na elaboração de um projecto nacional de futuro. Esta narrativa, repleta de promessas de um futuro melhor, procurando evitar diálogos com o passado, ainda muito apoiada em raízes eurocêtricas, ainda que nacionalista e organicamente local, está na origem da ideia de Moçambique para os moçambicanos e moçambicanas. Este projecto, apelando à igualdade provocou, de forma dramática, o apagamento das diferenças que formavam o tecido social do país, gerando profundas contradições, sinónimo de continuidades com mecanismos de dominação modernos que continuam a impor a sua acção.

Como situar a ideia de nação, veiculada pela luta nacionalista, em relação às outras grandes narrativas, como a etnicidade, raça, religiões, género? Em que lugar se situam perante a ‘nova’ hegemonia discursiva ligada a um projecto nacional? Antes da independência, mas sobretudo com a independência, o projecto político de Moçambique e o projecto político da FRELIMO pareciam coincidir, inventando-se um passado único capaz de fazer emergir os ‘moçambicanos’ unidos, sem fractura e sem diferença, em nome da luta contra um inimigo comum – a colonização (BRAGANÇA e DEPELCHIN, 1986). Como resultado, têm-se produzido propostas que vão rejeitando, emendando e finalmente desafiando a hegemonia deste projecto nacional criado no bojo de uma proposta exógena, questionando o seu valor enquanto representativo da nação moçambicana que simultaneamente vai descuincidindo com o Estado moçambicano; narrativas que vão questionando uma historiografia de sentido único, questionando a organicidade dos heróis e mitos nacionais.

Mas a diversidade insistiu na sua presença, encontrando formas outras de protesto e de afirmação: a arte, a música, a literatura, etc. Estas formas de expressão são pilares, locais de memórias, que desafiam a centralidade da história oficial, que garante a ideia de estado-nação em Moçambique. Este conceito, forjado no centro da modernidade europeia, tem vindo a suscitar inúmeras críticas quanto aos seus aspectos normativos. Num país multicultural, haverá lugar apenas para um cânone de cidadania, de referência de pertença? Quais os referenciais de nação que estão subjacentes ao projecto?

RETORNANDO aos 'pós'...

No contexto complexo do Sul global, o uso do pós-colonial exige que se revisitem e analisem outros conceitos que lhe estão associados, como é o caso da descolonização. Este revisitar é central para problematizar uma reflexão mais ampla, transformando realidades que a teleologia histórica insiste em produzir como passado em temporalidades semelhantes, contemporâneas mas não simultâneas (FABIAN, 1983). Debates que insistem em inventar um universo homogêneo – ‘o pós-colonialismo lusófono’, por exemplo – arriscam-se a aniquilar a complexidade, os percursos, as rupturas, as ligações a outros universos, o acesso a outras histórias. As independências africanas em Portugal foram vistas como parte da marcha da história. Para Moçambique, elas foram a ruptura desta marcha, do colonialismo triunfante, um símbolo de vitória, de ruptura com o passado. E o estado moçambicano (através do partido no poder, o partido Frelimo) tem promovido o uso controlado do passado de luta nacionalista para criar a memória política que favoreça e reforce a ‘sua’ ideia de nação, de onde estão excluídos outros movimentos e projetos nacionalistas (MENESES, 2008).

196

A descolonização é muito mais do que a mera transição para a independência, ou a transferência de poderes. A descolonização exige a análise das lutas, compromissos, promessas, e o repensar dos conceitos fundamentais que ligavam espaços e tempos.

No mundo atual, no Sul global, os cenários pós-coloniais em presença são extraordinariamente distintos. A diversidade da América Latina é distinta do que ocorre em África ou dos contextos europeus. E dentro de cada um destes macro-cosmos, existe uma infinidade de micro-cosmos todos infinitamente distintos entre si. Contudo, se esta diferença espacio-temporal apela para a diferença dentro do Sul, a experiência colonial comum permite a constituição de um Sul global, onde a condição pós-colonial se impõe cada vez mais na análise e caracterização das condições políticas específicas. Comum a este Sul global é uma crítica que procura identificar e radicalmente ultrapassar a persistência da colonialidade do poder e do saber (dominação, exploração, marginalização e opressão) para além do processo das independências políticas.

A problemática da descolonização e da pós-colonialidade exige uma revisão crítica de conceitos centrais, hegemonicamente definidos pela racionalidade moderna, como é a história, cultura ou conhecimento. Revisar estes conceitos integra várias exigências: a histórica, ou seja, a necessidade de repensar todos os passados e perspectivas futuras à luz de outras perspectivas, que não as do Norte global; a ontológica, que passa pela renegociação das definições do ser e dos seus sentidos; e, finalmente, a epistémica, que contesta a compreensão exclusiva e imperial do conhecimento, desafiando o privilégio epistémico do Norte global.

A ligação entre a literatura, a nação e a língua é ela própria geradora de dinâmicas conflituais, que devem ser analisados em detalhe: o debate entre autenticidade e exotismo, entre português de Moçambique e língua portuguesa, entre outros. A literatura está profundamente envolvida nos debates pós-coloniais, pois que os estudos pós-coloniais se têm vindo a projectar com uma dupla valência: reconstróem um objecto literário historicizando-o, substituindo-o numa narrativa que procura ter em atenção a relação entre o império e as colónias.

Este tema reflete uma outra tensão, a impossibilidade de definir de forma homogénea a literatura moçambicana. O lugar do português permanece problemático: trata-se de uma língua colonial e, simultaneamente oficial (FIRMINO, 2008). Mediando entre as várias línguas nacionais, o português detém uma função especial e fundamental; neste contexto, vale a pena perguntar se esta língua, com as suas transformações, não é já uma língua nacional. Noutra patamar, pensar o espaço literário da nação moçambicana, como projecto, passa pelo questionar das fronteiras entre géneros de literatura (entre a oratura e a literatura, por exemplo), reflectindo sobre as ligações dialécticas que unem e separam estas distintas literaturas (AHMAD, 1992, p. 243-244).

Especificamente, os estudos pós-coloniais têm privilegiado os estudos sobre a relação colonial, buscando estudar de forma mais densa e complexa as ramificações políticas e culturais do colonialismo nas sociedades contemporâneas. Como projecto intelectual, estes estudos procuram descentrar o olhar e as concepções eurocêntricas na análise social, introduzindo uma análise crítica para transformar o presente, onde a análise das estratégias discursivas desempenha um papel fundamental. No centro desta abordagem à situação colonial (BALANDIER, 2002) está a necessidade de considerar o encontro colonial como uma totalidade, um sistema de relações de poder onde a sociedade colonial e as sociedades colonizadas estão imbricadas, nas suas múltiplas vertentes

(económicas, políticas e culturais). Para o caso de Moçambique, esta proposta auxilia a produzir uma análise mais precisa, mostrando a dupla história imposta a este país: a própria, na sua *longue durée*, com toda a diversidade associada, e a que foi condicionada pela moderna colonização portuguesa, com as suas especificidades. O pós-colonial funciona assim como um idioma crítico que procura reflectir sobre os processos de descolonização, nas zonas geradas pela violência do encontro colonial. Questionar as hegemonias presentes deverá ser visto como uma possibilidade contingente de mudança em direcções que não reproduzem a subordinação cultural, política e económica. Este questionamento crítico não é um fim em si mesmo, mas um estímulo a uma compreensão mais ampla das várias tentativas e dos múltiplos processos políticos, questionando a sua ontologia. De forma mais ampla, os estudos pós-coloniais insistem nas articulações, imbricações e interligações entre várias representações do tempo e do espaço. Esta abordagem remete-nos do passado para o futuro, das lutas pela afirmação do direito à autodeterminação para a esperança de um futuro de reconhecimento recíproco, de uma nova estética de partilha (SAID, 1977, p. 353). Neste contexto, importa questionar a literatura moçambicana como projecto ficcional que se desenvolve em torno de uma outra ficção: o Moçambique ‘universal’, gerado pela conjugação de um discurso político e literário cosmopolitamente local (HO, 2006), que se transforma em categoria. “Não esquecer o tempo que passou”, como cantávamos no Moçambique revolucionário, implica ir muito além do projecto político nacional, das memórias oficiais, políticas, do Estado; não esquecer implica recuperar outros saberes e experiências, produzindo novas relações e sujeitos, como forma atrair ao cânone outros momentos, a outras histórias, ecoando o apelo de Aimé Césaire (1955) a uma democratização da História.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Janet. *Before European Hegemony: the World-System, AD. 1250-1350*. New York: Oxford University Press, 1989.
- AHMAD, Aijaz. *In Theory*. London: Verso, 1992.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983.

BALANDIER, Georges. “La situation coloniale: ancien concept, nouvelle réalité”, *French Politics, Culture & Society*, 20 (2), p. 4-9. 2002.

BHABHA, Homi. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.

BOEHMER, Elleke. *Colonial and Postcolonial Literature. Migrant metaphors*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

BORGES COELHO, João Paulo. *A ‘Literatura Quantitativa’ e a Interpretação do Conflito Armado em Moçambique (1976-1992)*. Trabalho apresentado à Conferência Internacional Pobreza e Paz nos PALOP. Lisboa: Centro de Estudos Africanos ISCTE-IUL, Novembro de 2009.

BORGES COELHO, João Paulo. “Notas em Torno da Representação Africana de África (ou alguns dilemas da historiografia africana)”. In Rodrigues, José Damião; Rodrigues, Casimiro (org.) *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura – Séculos XV a XXI*. Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas / Universidade Nova de Lisboa e Universidade dos Açores, p. 281- 290, 2011.

BOSE, Sugata. *A Hundred Horizons: the Indian Ocean in the age of global empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

BRAGANÇA, Aquino de. “Le Marxisme de Samora”, *Afrique Asie*, 217 (8 de Julho), p. xix-xxii, 1980.

BRAGANÇA, Aquino de; DEPELCHIN, Jacques. “Da Idealização da FRELIMO à Compreensão da História de Moçambique”. *Estudos Moçambicanos*, 5/6, p. 29–52, 1986.

CHAKRABARTY, Dipesh. “Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?” *Representations*, 37, p. 1-26. 1992.

CHAUDHURI, Kirti N. *Trade and Civilization in the Indian Ocean: an economic history from the rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

CESAIRE, Aimé. *Discours sur le Colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1955.

DUSSEL, Enrique. 1492 - El Encubrimiento del Otro: hacia el origen del ‘mito de la modernidad’. La Paz: Plural Editores, 1994.

FABIAN, Johannes. *Time and the Other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.

FIRMINO, Gregório. *Processo de transformação do Português no contexto pós-colonial de Moçambique*. Comunicação apresentada ao Colóquio - Português, Língua Global. Maputo: Março de 2008.

HO, Engseng. *The Graves of Tarim: genealogy and mobility across the Indian Ocean*. Berkeley: University of California Press, 2006.

HOBSBAWM, Eric. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

JOÃO, Mutimati Barnabé. *Eu, o Povo*. Lisboa: Biblioteca Editores Independentes, 2008.

LOMBARD, Denys; AUBIN, Jean (org.). *Marchands et Hommes d'affaires Asiatiques dans L'Océan Indien et la Mer de Chine, 13e-20e siècles*. Paris: Editions EHESS, 1988.

MAMA, Amina. "Is It Ethical to Study Africa? Preliminary Thoughts on Scholarship and Freedom", *African Studies Review*, 50 (1), p. 1-26, 2007.

MCCLINTOCK, Anne. *Imperial Leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. London: Routledge, 1995.

MCPHERSON, Kenneth. *The Indian Ocean: a history of people and the sea*. New Delhi: Oxford University Press, 1998.

MALDONADO-TORRES, Nelson. "On the Coloniality of Being", *Cultural Studies*, 21 (2), p. 240-270, 2007.

MENDONÇA, Fátima. "O conceito de nação em José Craveirinha, Rui Knopfli e Sérgio Vieira". In *Les littératures africaines de langue portugaise*, Actes du Colloque International. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, p. 407-416, 1985.

MENESES, Maria Paula. "Mundos Locais, Mundos Globais: a diferença da história". In CABECINHAS, Rosa; CUNHA, Luis (org.) *Comunicação Intercultural: perspectivas, dilemas e desafios*. Porto: Campo das Letras, p.75-93, 2008.

MENESES, Maria Paula. "Images Outside the Mirror? Mozambique and Portugal in World History", *Human Architecture*, 9, p. 121-137, 2011.

MENESES, Maria Paula; SENA MARTINS, Bruno (org). *As Guerras de Libertação e os Sonhos Coloniais: Alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: Almedina, 2013.

MENESES, Maria Paula; RIBEIRO, Margarida Calafate. “Cartografias Literárias Incertas”. In RIBEIRO, Margarida Calafate; MENESES, Maria Paula (org.). *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 9-17, 2008.

PRATT, Marie-Louise. *Imperial Eyes: travel writing and transculturation*. New York: Routledge, 1992.

RATTANSI, Ali. “Postcolonialism and its discontents”, *Economy and Society*, 26 (4), p. 480-500, 1997.

SAID, Edward. *Orientalism*. London: Penguin, 1977.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. In SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, p. 23-71, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Identidades, Colonizadores e Colonizados: Portugal e Moçambique*. Relatório final do Projecto POCTI/41280/SOC/2001. Coimbra: CES, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado. “Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistémica do mundo”. In SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) *Semear Outras Soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, p. 25-68, 2005.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

SPIVAK, Gayatri C. “Can the Subaltern Speak?”. In NELSON, Cary; GROSSBER, Lawrence (org.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, p. 271-313, 1988.

THIONG'O, Ngäugäi wa. *Decolonizing the Mind. The politics of language in African literature*. London: Heinemann, 1986.

THINOG'O, Ngäugäi wa. *Moving the Centre. The Struggle for Cultural Freedoms*. Nairobi: EAEP, 1993.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press, 1995.

WALLERSTEIN, Immanuel M. *The Modern World-system*. New York: Academic Press, 1974.

WERBNER, Richard. "Beyond Oblivion: confronting memory crisis". In WERBNER, Richard (org.) *Memory and the Postcolony. African anthropology and the critique of power*. London: Zed Books, p. 1-17, 1998.

WOLF, Eric. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.



GRAMSCI e a Voz dos Subalternos

Rita Ciotta Neves¹

"Acreditamos ser o centro do universo e temos dificuldade em admitir que fora de nós, fora da nossa velha esfera continental, possam existir outros grandes movimentos de atividade humana (...)

Após a guerra europeia, não tardará a acontecer a guerra colonial."

Antonio Gramsci

" Há pouco tempo, a terra contava com dois biliões de habitantes, ou seja quinhentos milhões de homens e um bilião e meio de indígenas"

Jean-Paul Sartre

"O projecto dos Estudos Subalternos representa uma superação dos confins, uma espécie de contrabando descontrolado de ideias além fronteiras, uma provocação intelectual e, como sempre, política."

Edward Said

A ACTUALIDADE de Gramsci

O que torna, hoje, as palavras de Gramsci tão proféticas, as inflamadas acusações de Sartre tão actuais, a lúcida crítica de Said tão verídica? Vivemos num planeta profundamente globalizado, onde as fronteiras foram pulverizadas e os estados-nações sofrem uma lenta agonia. Agora os estados são percorridos por "fragmentos circulantes", por fluxos migratórios de seres humanos que se deslocam pelos continentes à procura de sobrevivência. Mas esta globalização não

¹ Rita Ciotta Neves, Directora da Licenciatura em "Tradução e Escrita Criativa" da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa. Directora da Revista "Babilónia", Ed. Universitárias Lusófonas

terá acentuado ainda mais as desigualdades e a repressão dos "damnés de la terre", como os definia Franz Fanon?

A actualidade dos Estudos Subalternos é, infelizmente, a actualidade do subdesenvolvimento, da violência das guerras, da injustiça social que continuam a expandir-se pelo mundo. Tinham então razão os teóricos pós-modernos quando clamavam contra a ideia de "progresso linear" e de "fim da História", pelo menos daquela história que aprendemos nas escolas, escrita não pelos verdadeiros protagonistas, obscuros e anónimos, mas pela elite dominadora?

É neste âmbito de dúvidas e de questões em aberto que se situa o nosso breve trabalho, onde pretendemos delinear aquelas teorias de Gramsci que se referem aos conceitos de raça e colonialismo, de minorias, de exploração social, de seres humanos subalternos.

Gramsci, grande intelectual e personalidade política italiana, foi, como se sabe, vítima em primeira pessoa das lutas de classe e do domínio brutal do regime fascista de Mussolini, tendo passado a maior parte da sua vida adulta nos calabouços fascistas.

Nascido na Sardenha em 1891, no seio duma família de pequena burguesia, Gramsci consegue, apesar das enormes dificuldades económicas e da saúde sempre precária, concluir os estudos secundários e ir para Turim frequentar a universidade. É no ambiente moderno e fervilhante desta cidade já fortemente industrializada que o jovem Gramsci aprofunda a sua educação social e política, aproximando-se dos ambientes da esquerda marxista. Inscreve-se no Partido Socialista e alterna o seu empenhamento político com a profissão de jornalista. Escreve no "Avanti!", em "La città Futura" e em "Il Grido del Popolo", textos politicamente geniais e, ao mesmo tempo, duma grande beleza literária. O percurso socialista não é pacífico e levá-lo-á finalmente a uma cisão histórica, quando em 1921, se tornará um dos fundadores do Partido Comunista.

Em 1926, apesar da sua imunidade parlamentar, é preso pela polícia fascista e permanece encarcerado durante quase dez anos. Morre em 1937, dois dias depois da sua libertação.

Quando Gramsci foi preso, a polícia de Mussolini disse que "se devia proibir àquela cabeça de pensar", mas, com toda a evidência, não foi isso que aconteceu. Prisioneiro, gravemente doente, com os poucos livros que tinha à sua disposição, a mente de Gramsci continuou a trabalhar e produziu, nos longos anos

de isolamento, uma obra extraordinária: as "Lettere dal Carcere", um testemunho apaixonado e comovente dos seus problemas existenciais e familiares, e os "Quaderni del Carcere", uma colectânea de textos rigorosamente classificados e cujo estilo às vezes hermético e frio não diminui a sua grande importância teórica.

Os "Quaderni" são uma obra múltipla e fragmentária, comparada muitas vezes a uma teia rizomática que não tem um verdadeiro centro, mas que se espalha por numerosos focos de centralidade. Gramsci escreve de política, de ideologia, de cultura, de sentimentos...

AS TEORIAS de Gramsci

Na impossibilidade de analisar exaustivamente o enorme universo teórico do autor, tentaremos agora salientar as ideias que mais se relacionam com o conceito de subalterno.

Gramsci era um marxista de sólida formação intelectual, adquirida também na prática da sua vivência em Turim, junto da classe operária das grandes fábricas da FIAT. Mas um marxista lúcido e crítico, tanto que se tornou, já nas prisões fascistas, um "elemento incómodo" para o aparelho dos Partidos Comunistas de então, quer italiano, quer russo, o que provavelmente impediu uma sua libertação mais célere.

Ele lia e interpretava Marx com a inteligência de quem viveu na pele as greves e as lutas laborais da classe operária de Turim, mas também as suas derrotas, das quais precisamente tentava perceber as causas.

De grande lucidez e modernidade é, em primeiro lugar, a sua reflexão sobre o conceito de ideologia. Gramsci considera que as ideologias são transversais em relação às classes sociais e que na mesma classe podem conviver várias, algumas até contraditórias entre elas. Mas porque é que, pergunta Gramsci, há sempre uma ideologia dominante, que é a do grupo social que detém o poder? Por causa, diz ele, dum processo hegemónico que massifica e, aparentemente, pacifica os contrastes sociais. Mas não se chega a esta hegemonia unicamente através da coerção forçada, há outro mecanismo importante, que é o do consenso. É através dele que as massas são alienadas e assim pacificadas. A ideologia dominante, que se expressa na superestrutura cultural e política, criando assim a hegemonia, é por isso de extrema importância para chegar ao consenso social.

Outro ponto central é o discurso de Gramsci sobre a *Questione Meridionale*.

Na década de 30, Gramsci fala da Sardenha e do Mezzogiorno italiano como se falasse da Índia ou da América do Sul. O Mezzogiorno é, segundo ele, uma colônia e é a partir desta reflexão que começa o seu interesse pelos subalternos. Gramsci critica lucidamente a exploração dos camponeses nos latifúndios do sul da Itália e a ignorância generalizada da população, vistas como causas do subdesenvolvimento endêmico da região e da violência social que daí deriva. As palavras de Gramsci explicam, com uma lucidez impressionante, o porquê do nascimento da mafia e das criminalidades organizadas, que se implantarão mais tarde em toda a parte meridional da Itália e que hoje alastram com alarmantes ramificações em todo o território nacional.

Gramsci percebe que o problema meridional não é só um problema do sul, mas é nacional e que sem a sua resolução a Itália nunca será um grande país moderno. Já em 1916, em *Il Grido del Popolo*, ele escrevia:

O Mezzogiorno não precisa de leis e de tratamento especiais: precisa de uma política geral, externa e interna, que corresponda às necessidades gerais do País e não a tendências políticas ou regionais particulares

E mais tarde, em 1920, em *L'Ordine Nuovo*:

A burguesia setentrional subjugou a Itália meridional e as ilhas, reduzindo-as a colônias de exploração.

O Mezzogiorno, considerado como uma colônia, tem assim as mesmas características sociais e políticas dos territórios colonizados.

Mas o Mezzogiorno, acrescenta Gramsci, não é só subdesenvolvimento, também deu origem a personalidades extraordinárias de artistas e de intelectuais. Gramsci analisa a posição destas personalidades em relação ao poder e estuda a natureza do intelectual italiano. Chega à conclusão que existem dois tipos de intelectuais: o intelectual tradicional e o intelectual orgânico. O primeiro é "herdeiro do passado" e defende a cultura da velha formação social, ao passo que o orgânico é como "um funcionário da classe dominante" que tem a tarefa de "criar consenso" através da hegemonia do aparelho ideológico dominante, fazendo

assim aparecer este consenso como "natural e espontâneo".² Evidentemente, Gramsci preconizava um intelectual que servisse um governo democrático e progressista, mas, e é importante também salientar este aspecto, tal governo não deveria ser formado por uma única classe social, deveria, ao contrário, ser composto por um bloco social histórico que compreendesse forças de vários quadrantes sociais.

Fundamental, para a nossa óptica subalterna, é também a análise gramsciana sobre a estrutura e a superestrutura. Gramsci, como lembra Stuart Hall, luta contra a "abordagem reducionista", que faz depender a superestrutura ideológica e política unicamente da estrutura económica, num processo de subordinação mecânica que, segundo ele, é perigosamente abstracto e não realista. Assim, o economicismo não é a solução, o que interessa verdadeiramente é a correcta relação de forças que se vai criar entre a estrutura económica e a superestrutura ideológico-política. Aparece clara, neste caso, a crítica que Gramsci faz às interpretações redutoras das teorias de Marx e a um certo positivismo, muito comum nos marxistas seus contemporâneos.

Último aspecto importante consiste na visão que Gramsci tem da História. O processo histórico é visto, e aqui também constatamos a sua grande actualidade pós-moderna, como uma sucessiva deformação da realidade, um relato que faz ouvir a voz dos dominadores e não dos dominados. Um corpus compacto e aparentemente coerente, mas que deixa de fora o testemunho de todas as injustiças e sofrimentos causados a quem, como lembra Spivak, "não pode falar".

207

OS ESTUDOS Subalternos

Parece evidente, ao analisarmos as teorias gramscianas, a sua ligação lógica aos que se chamarão mais tarde, a partir dos anos 80, os Estudos Subalternos.

Enquadrados nos mais abrangentes Estudos Pós-coloniais (que, por sua vez, se enquadram nos ainda mais amplos Estudos Culturais), os Estudos Subalternos

² Salientamos mais uma vez a enorme modernidade de Gramsci: muito mais tarde, só por volta dos anos 60, a escola estruturalista francesa, sobretudo de Barthes, Foucault e Althusser, retomará este conceito de ideologia dominante e hegemónica.

surgem pelo trabalho de um grupo de historiadores e economistas de origem indiana, mas quase todos radicados no mundo ocidental, entre os quais se destacam Ranajit Guha, Gayatri Spivak e Homi Bhabha. O seu objectivo é, como lembra Sandro Mezzadra:

Rasgar a teia conceptual que a historiografia colonialista, a nacionalista e grande parte da marxista estendeu à volta da experiência colonial, para revelar a complexidade de domínio e resistência, de violência e insubordinação que constituíram, materialmente, a sua trama. (Mezzadra, 2002, p.10)

Como lembra Said, que com o seu "Orientalismo" abre o caminho à sensibilidade pós-colonial e subalterna, o trabalho de Guha parte da constatação que até aos anos 80 a história da Índia foi escrita dum ponto de vista colonialista e elitista, enquanto os verdadeiros protagonistas, as classes subalternas, ficaram sem expressão e sem voz. É urgente então, diz Guha, que se crie uma nova historiografia, baseada em teorias e metodologias de pesquisa diferentes. Os novos historiadores terão que procurar fontes e formas de narração originais, questionando assim as "verdades" do passado.

Esclarece ainda Said:

O trabalho dos investigadores dos Estudos Subalternos pode ser visto como a variante especificamente indiana das recentes tentativas, feitas no Ocidente e no resto do mundo, para articular as histórias, ignoradas ou suprimidas, de numerosos grupos marginais : as mulheres, as minorias, os grupos penalizados ou sem nenhuma posses, os refugiados, os exilados, etc... (Said, em *Subaltern Studies*, 2002, p.21)

208

GRAMSCI e os Subalternos

A aproximação a Gramsci passa, em primeiro lugar, pela própria palavra "subalterno", que aliás Gramsci utiliza sempre no plural. Aparece já nos textos de juventude, mas sobretudo nos Cadernos, nomeadamente no Caderno 25, com o título geral "Nos confins da História". É possível que Gramsci tenha utilizado a palavra como metáfora de "proletariado", para fugir à censura carcerária, mas segundo alguns historiadores, como Buttigieg, a intenção do teórico era mais ampla, querendo abranger não só a classe operária, mas todas as minorias e os marginais.

Gramsci escreve:

A história dos grupos sociais subalternos é necessariamente desagregada e episódica (...) Os grupos subalternos sofrem sempre a iniciativa dos grupos dominantes, também quando se rebelam e se insurgem: só a vitória "permanente" consegue quebrar, e não imediatamente, a subordinação. Na realidade, mesmo quando parecem triunfar, os grupos subalternos estão unicamente num estado de defesa e de alarme (...) Qualquer rasto de iniciativa autônoma da parte dos grupos subalternos deveria, por conseguinte, constituir um testemunho inestimável para um historiador integral.

Esta é, segundo Gramsci, a principal característica dos subalternos: a desagregação, quer pelas suas múltiplas identidades, quer pela falta de organização interna. A mesma, aliás, que tinha encontrado nos meridionais italianos. E a consequência é grave: os subalternos, desagregados e desorganizados, são politicamente impotentes e facilmente manipuláveis pelo poder dominante. Os subalternos têm reacções de "espontaneidade", que por si só não basta, mas deve ser orientada pelos intelectuais orgânicos e, em última instância, pelo partido, que Gramsci define como "o moderno Príncipe".

Partindo desta definição da expressão "subalterno" e da análise gramsciana, os teóricos dos Estudos Subalternos debruçam-se sobre a obra do teórico italiano, estudando-o segundo uma perspectiva racial e colonial.

Considerando os fundamentais estudos de Said e de Stuart Hall, os teóricos encontram um primeiro ponto de interesse no conceito gramsciano de hegemonia.

Guha quer distinguir a situação da metrópole, onde o governo domina normalmente utilizando coerção e consenso, da realidade dum país colonizado, que é governado através da mais brutal coerção. Outros estudiosos, como Ania Loomba, afirmam o contrário: que também num país colonizado o elemento do consenso é fundamental e utilizado como instrumento de dominação. Consenso que provém precisamente do trabalho hegemónico exercitado pelo poder e que demonstra claramente a importância da ideologia em todo o processo colonial.

O segundo ponto tem a ver com o conceito gramsciano de História, uma história que "não é verdadeira", mas manipulada pela classes sociais dominantes. Daí a necessidade de criar uma nova historiografia. Gramsci, nos Cadernos, dá o exemplo das lutas do Risorgimento, que nos finais do século XIX levaram à unificação italiana. Durante estas lutas, militares e diplomáticas, houve uma "total ausência de iniciativa popular", de tal forma que o Risorgimento é definido como "uma revolução sem revolução", ou (segundo a expressão do historiador Cuoco) uma "revolução passiva".

O terceiro ponto, retomado pelos estudiosos subalternos, refere-se à ideia de que a análise social e política não se deve basear unicamente em parâmetros temporais, mas também espaciais. Gramsci, de facto, introduz no seu discurso os conceitos de Norte e Sul, de Leste e Oeste e a partir daí analisa os dois modelos sociais, o industrial-desenvolvido do norte e o agrário-subdesenvolvido do sul.

Gramsci escreve:

A hegemonia do norte teria sido "normal" e historicamente benéfica se a industrialização tivesse tido a capacidade de ampliar com um certo ritmo os seus quadros, para que novas zonas económicas assimiladas ficassem sempre incorporadas. Seria esta hegemonia, assim, a expressão duma luta entre o velho e o novo, entre o avançado e o atrasado, entre o mais produtivo e o menos produtivo; haveria uma revolução económica de carácter nacional (e de amplitude nacional), embora o seu motor fosse temporariamente e funcionalmente regional (Neves, 2012, p.152)

CONCLUSÃO

Como é evidente, Gramsci situa-se dentro do paradigma teórico marxista, mas a sua modernidade e interesse, pensamos, reside em ter quebrado estes confins e em ter atingido, graças ao poder da sua cultura e inteligência, outras margens. Uma delas é precisamente a margem dos esquecidos, dos explorados, dos que não falam. Dos subalternos. E o interesse destes Estudos, parece-nos, é funcionarem, metaforicamente, como uma ponte entre o Oriente e o Ocidente, entre o terceiro e o primeiro mundo, desenvolvendo um discurso que, infelizmente, continua actual: o escândalo de o poder exercido com violência por uma parte dos seres humanos sobre outra parte. Em suma, o império e as suas colónias: uma dicotomia que continua.

210

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS citadas no texto

AAVV, Babilónia - A Identidade Pós-Colonial, Lisboa, Ed. Universitárias Lusófonas, 2010

AAVV, Subaltern Studies, Modernità e (post) colonialismo, Verona, Ombre Corte, 2002

FANON, Franz, Les damnés de la terre, Paris, La Decouverte, 2002

LIGUORI, Guido e VOZA, Pasquale, Dicionario Gramsciano, Roma, Carocci, 2009

LOOMBA, Ania, Colonialismo/Postcolonialismo, Roma, Meltemi, 2000

NEVES, Rita Ciotta, Gramsci, A Cultura e os Subalternos, (introdução e tradução), Lisboa,

Colibrí, 2012

SLOTERDIJK, Peter, Palácio de cristal, Lisboa, Relógio de Água, 2008

SMOUTS, Marie-Claude, La situation postcolonial, Paris, Sciences Po Les Presses, 2007

STUART HALL, Politiche del quotidiano, Milano, Il Saggiatore, 2006



A CASCA E A FRUTA DO PÓS-COLONIALISMO PORTUGUÊS: algumas armadilhas do Lusotropicalismo

Roberto Vecchi¹

A metáfora crucial do *Dom Casmurro* de Machado de Assis, da casca e da fruta (das duas Capitú, de que uma estava dentro da outra) serve para delinear não só o processo que estrutura uma linha crítica do pós-colonialismo português, mas também a dinâmica própria que o caracterizaria. Trata-se de uma das muitas possíveis reconstruções, dentro de um quadro de vozes, rico e bastante ativo, mas as conexões que a articulam, reagindo uma com a outra, sobretudo pelo valor de referência que possuem, merecem um relevo à parte.

Pensando no pós-colonialismo português, um nome pioneiro frequentemente omitido nos estudos pós-coloniais é o do filósofo Eduardo Lourenço. Provavelmente porque o campo de estudos era ainda inexistente quando a sua antevisão crítica tinha já individuado numa espécie de “complexo imperial” um traço relevante da ontologia de Portugal. A partir do final da década de 50 há um trabalho incansável, largamente inédito, de Eduardo Lourenço questionando o significado da experiência colonial para Portugal. É depois da virada de 1974, em correspondência com o rápido processo de descolonização, que aparecem partes e fragmentos desta longa, ininterrupta reflexão individual, que intersecta o caso de Portugal com o caso da França, em particular no paralelo entre a guerra da Argélia e a Guerra colonial de Portugal em África, e se substancia com o período de lecionação no Brasil, em finais da década de 50 quando se depara com os vestígios do que foi o império luso-brasileiro.

¹ Roberto Vecchi é professor na Universidade de Bolonha-Itália.

Um momento saliente do trabalho interpretativo aparece no ensaio mais conhecido do filósofo português, a “Psicanálise mítica do destino português”, que faz parte do *Labirinto da saudade* (1978). Apesar de longínquo do debate teórico ou das conceptualizações sobre o pós-colonialismo, como passará a chamar-se, situado, o ensaio oferece pontos seminais para a reflexão, que ainda não perderam o seu potencial crítico. A originalidade da análise de Lourenço é captar o valor e o patrimônio simbólico associado ao império que condicionou desde as origens a história traumática do País atlântico (disto decorre a metáfora crítica da psicanálise como ferramenta útil para interpretar os mitos e as imagens onde Portugal pensou reconhecer-se). A desmontagem desta mitologia que tanto afetou as narrações de nação decorre da consciência de que o “irrealismo prodigioso da imagem que os portugueses se fazem de si mesmo” (Lourenço, 1992: 17) alterou profundamente a fatorialidade histórica tanto que é preciso pensar numa metodologia inovadora e própria para repensar a permanência do mito ao longo da história.

É verdade que o império, nesta reconstrução, carece de nome próprio - atravessando das origens até à contemporaneidade a história nacional- embora a proximidade com o desmoronamento do Ultramar africano possa proporcionar um referencial consistente à análise. Ainda assim, a força de uma releitura alternativa do colonialismo, inclusive pela generalização que se subtrai à fixação de uma excecionalidade histórica dentro de uma singularidade cultural, é enorme e o que poderia ser visto como um exercício culturalista na verdade é uma metanarrativa com um valor crítico seminal, como atestarão inúmeros outros ensaios de Eduardo Lourenço.

É interessante observar como esta precoce capacidade analítica provoca num leitor atento como o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, que se tornará autor de um ensaio chave sobre o objeto comum do pós-colonialismo português, um constrangimento teórico. Nas “Onze teses por ocasião de mais uma descoberta de Portugal”, de facto, articulando a sua plataforma analítica, baseada na inscrição de Portugal como semiperiferia na perspectiva de Immanuel Wallerstein do sistema mundial, reage à ideia da importância analítica da mitologia, considerando o excesso mítico de interpretação compensatório do “défice de realidade” (Santos, 1996: 49), próprio de elites intelectuais míopes e fechadas, promovendo nesta visão curta e autoreflexiva uma espécie de “marcianização” do País de acordo com a qual, observa, “é por isso que somos considerados loucos e a precisar de cura psiquiátrica” (*Ibid.*: 51).

Há muito de equivocado neste diálogo indireto, sobretudo a compreensão efetiva do sentido da mitologia de Lourenço, mas a crítica não é só epistemológica e diz respeito a outros contextos de ideias. O que interessa, no entanto, assinalar é que num dos ensaios cruciais para os estudos pós-coloniais, “Entre Próspero e Caliban. . Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade” (2001) e também em trabalhos anteriores, Sousa Santos inscreve na sua sociologia um papel relevante desempenhado pela imaginação -também literária- e pelos aspetos de ordem representacional e cultural. O ensaio em questão é decisivo para decifrar os traços “situados” (é o adjetivo utilizado pelo próprio autor) do colonialismo português a partir dos quais é possível construir uma leitura coerente das linhas de continuidades e de transformação de processos que se repercutem no próprio pós-colonialismo.

A especificidade do colonialismo português, enquanto desvio de uma norma (e a norma colonial proporcionada pelo colonialismo britânico) reside no carácter semiperiférico do País que o promoveu. Aqui socorre a metáfora shakespeariana que o sociólogo adota e que expressa o dualismo próprio de um certo tipo de experiência colonial, o de ser Próspero colonizador em África e Caliban colonizado em Europa, num “desequilíbrio dinâmico, entre um excesso de colonialismo e um défice de capitalismo” (Santos, 2006: 230). A originalidade desta configuração, que será retrabalhada por outros críticos como por exemplo Miguel Vale de Almeida na articulação de um “Atlântico pardo” na esteira, diferencial, do *Black Atlantic* de Paul Gilroy (Almeida, 2000: 238), é que permite apanhar alguns dispositivos latentes mas decisivos para a compreensão desta especificidade, como por exemplo o facto que o colonialismo semiperiférico à portuguesa não apresenta um défice de colonialismo, mas pelo contrário um acentuação da relação colonial, sendo ela constituída efetivamente por um duplo colonialismo, o direto produzido pelo próprio Portugal, mas também o indireto e tramitado pelo próprio país colonizador, por sua vez colonizado, que representa o excesso e não um defeito de colonialismo (como emerge em algumas representações ideologicamente duvidosas). Esta prática “dupla” do colonialismo português (“porque ocorre tanto no domínio das práticas coloniais, como no dos discursos coloniais” *Ibid.*) detetada por Sousa Santos aponta para o hiato entre a imagem do império e as práticas sociais por este implicadas, mostrando aquela saturação imagética, um excesso no entanto funcional, construída através de uma tecnologia simbólica sofisticada e baseada em retóricas e estratégias discursivas modernas (e até modernistas poder-se-ia acrescentar).

Descascada pela transferência a outros âmbitos críticos, repensada a partir de uma outra metaforologia interpretativa, a contribuição deste ensaio alinha elementos do núcleo crítico de Lourenço que noutra época parecia irreduzível a uma interpretação sociológica que se posicionava contra uma mitopoética literária-filosófica. Há, em suma, um “comum” entre modos de repensar como os regimes de representação ou uma economia simbólica alteram os princípios de realidade quando o colonialismo português está em jogo.

Depois de mais de uma década, também o ensaio de Sousa Santos recebeu reparos críticos e foi submetido a releituras que procuram o seu possível além. Um dos textos mais estimulantes neste sentido é o de Ana Paula Ferreira, “Specificity without Exceptionalism: Towards a Critical Lusophone Postcoloniality” (2007), que capta completa e agudamente os limites, inclusive os menos expostos, que afetam os discursos – até mesmo os aparentemente imunes- que tenham como objeto o colonialismo português. Não só porque a “especificidade” como problema é abordada a partir de múltiplos ângulos evidenciando os entraves que a ela se associam. A releitura boaventuriana de Ferreira aponta sobretudo para um eixo problemático e complexo deste ensaio: lido a contrapelo, “Entre Próspero e Caliban” pareceria cair na armadilha que enquanto discurso crítico procura identificar e despotencializar. Embora com as óbvias, evidentes diferenças ideológicas, tanto Gilberto Freyre - o sociólogo brasileiro autor de alguns ensaios capitais mas que, pela definição do Lusotropicalismo se tornará, em Portugal, o principal ideólogo das mitologias integracionistas do colonialismo de Salazar na década de 50-, como Sousa Santos, portadores ambos de saberes “situados”, mostrariam uma conexão latente -e inusitada- entre os próprios pensamentos “pós-coloniais”. O paralelo paradoxal, de acordo com a crítica, residiria na imagem “plástica” do colonialismo português idealizada pelo cientista social brasileiro (baseada na miscigenação sexual) que se justaporia à “image of imperial weakness and neo-colonial dependency that Portugal increasingly had since the seventeenth century” (Ferreira, 2007: 30). Tal convergência encontraria dois resultados positivos de certo modo comuns: no caso de Freyre, o mito da democracia racial, no caso de Sousa Santos a resistência subalterna à globalização hegemônica, formando os dois uma “exemplaridade” na definição dos respectivos modelos de posicionamento identitário transnacional e transcontinental.

Apesar de permanecer viva e ativa, a fruta do pensamento de Sousa Santos, ainda que explicitamente o sociólogo português tome uma atitude hiper-crítica em

relação ao Lusotropicalismo de que descreve o funcionamento e assinala as deformações ideológico-discursivas (como, por exemplo, a troca entre a decantada falta de racismo do colonialismo português com um racismo na verdade disfarçado, ou seja, um racismo de tipo diferente), a releitura de Ferreira expõe, bem além do caso em análise, uma vulnerabilidade permanente que caracterizaria qualquer discurso sobre o pós-colonialismo português, a ação constante de uma sombra que impõe, dir-se-ia um erro de paralaxe na interpretação do processo colonial: a sombra do Lusotropicalismo.

A reconstrução do debate em curso sobre o pós-colonialismo português, mais do que definir uma especificidade “indígena” da revisão da experiência secular complexa, pela acumulação de factos e imaginações que se depositaram, do colonialismo promovido por Portugal desde a primeira modernidade, deixa emergir um limiar problemático, por assim dizer constitutivo deste campo de discussão e estudos.

A codificação da ideologia Lusotropicalista projetou memórias e identidades coloniais num labirinto do qual sair é problemático, tanto que afeta, como vimos, muitas das narrativas críticas pós-coloniais, inclusive as aparentemente mais inovadoras.

O que se pode apreciar, pelo menos hoje, é o modo em que a pseudoepistemologia Lusotropicalista se articulou como um dispositivo semântico complexo e sofisticado. Não se trata só de um discurso filo-colonialista forjado pelo regime no momento em que, pelas pressões da comunidade internacional, a resistência à desmontagem dos colonialismos europeus, no pós-guerra, a partir da reforma constitucional de 1951 e de modo geral no contexto pós bélico, encontra nas teorias de Gilberto Freyre o apego que permite a conversão das colônias em províncias ultramarinas, o colonialismo em integracionismo e o “império” no Ultramar, fundando assim uma nova retórica para o colonialismo português. É de facto uma “teoria” pós-colonial assumida como justificativa do excecionalismo do caso colonial português. Uma dobra que solda, por uma brusca inversão, pós-colonialismo (do Brasil) e colonialismo (de Portugal) criando uma aparente identidade de objetos na verdade radicalmente divergentes no plano da forma e do conteúdo.

Os inícios da sua possível genealogia, que Cláudia Castelo data retroativamente na década de 30 no Brasil, nas obras do primeiro Gilberto Freyre, decorrem de uma reflexão fundadora e fundamental sobre o papel do ex-escravo, o negro, na formação do Brasil a partir da valorização do elemento da miscigenação entre colonizadores e colonizados. Inicialmente rejeitada pelo regime do Estado Novo na época do império colonial, justamente pelo elogio do execrável hibridismo racial que era condenado, será no contexto sucessivo ao fim da Segunda Guerra Mundial, de crise dos sistemas coloniais, que o Salazarismo reciclará o pensamento de Gilberto Freyre para construir uma narrativa não tanto colonialista, mas renarrando o passado colonial como um precoce projeto civilizacional, baseado num moderno e pioneiro universalismo português de forte pendor cultural. Esta reescrita que troca os signos algébricos do passado, alimenta uma releitura mitologizadora do colonialismo e torna os portugueses protagonistas de um colonialismo imune ao racismo, que praticou uma civilização plástica e cordial, eufemizando assim a violência implícita na relação colonial.

Além da retórica, é importante assinalar que este modelo recriado de colonização, que conta com uma aliança, não um conflito, entre o colonizador e o colonizado, funda-se sobre um exemplo histórico e não abstrato que é o caso do Brasil (o que explica a importância do aparelho ideológico que Freyre proporciona a esta linha de interpretação). O Lusotropicalismo como obra, torna-se o meio pelo qual Portugal pode se constituir como uma periferia moderna, mas separada de qualquer outro centro, uma periferia-centro totalmente autonomizada e, sobretudo, desconexa da e externa à modernização.

Este ato cultural baseado no uso atento da economia simbólica por parte do regime, perante o ceticismo da comunidade internacional, não é um exercício extemporâneo, mas alimenta um esforço de longa duração para investir simbolicamente na construção de um império imaginado (o que nos faz voltar novamente à lição de Lourenço). Obra, o Lusotropicalismo, que se constrói a partir de um exercício de reterritorialização do poder pelo menos duplo: ex-crevendo (usando, de modo parcial, um termo de Jean-Luc Nancy) da narrativa pós-colonial brasileira uma revisão do passado colonial e inscrevendo-a em África como um “novo Brasil” português (como, desde Sá da Bandeira, Angola era concebida). Tal exercício interpõe um investimento sobre o aspeto verbal da narração, ou seja, mostra a longa duração no tempo presente (um presente, logicamente, “histórico”).

É neste sentido portanto perfeitamente coerente a afirmação formulada por Adriano Moreira, então Ministro do Ultramar, em 1961, perante os soldados enviados para a frente angolana da guerra colonial, ao observar como Portugal quer: “sublinhar perante a comunidade das nações a decisão nacional de continuar a política de integração multirracial, sem a qual não haverá nem paz nem civilização na África Negra (...) uma política cujos benefícios estão documentados pelo maior país do futuro que é o Brasil” (*apud* Ribeiro, 2004: 160).

O discurso de Moreira é sintomático por alguns tropos que exhibe: antes de tudo é preciso evidenciar o dispositivo retórico que torna o Brasil uma antonomásia da periferia fundada por Portugal de que Portugal é parte (central, se diria) e como também a antonomásia é usada não para elaborar uma generalização, ainda que abstrata, como se poderia esperar, mas na perspectiva de fixar uma especificidade; isto faz com que a figura funcione de maneira própria, faça deslizar em termos de sentido o geral no particular, naturalizando os efeitos artificiais deste ato, como se convém aos modos da ideologia. Há portanto muitas manobras (figurais, simbólicas mas com uma adequada contrapartida histórica) na formação do Lusotropicalismo que produz vastas consequências semânticas. Um outro aspeto relevante que surge e encontra sinais nas palavras do ex Ministro é que o Lusotropicalismo funciona como uma epistemologia falseada e uma ideologia efetiva (não uma realidade, mas uma “aspiração” ou um “destino”, como observa Cláudia Castelo: 37).

Nesta sua *flexibilidade*, que se refere a uma forma maleável mas também constituída por dobras retorcidas, de temporalidades diferentes articuladas num conjunto falsamente “comum”, as exceções (no sentido dos traços singulares que caracterizam a sua forma e a sua formação) podem-se tornar automaticamente, isto é, de modo autoreflexivo, exemplos (lembrando a simetria diferencial de funcionamento da exceção e do exemplo em termos teóricos). Isto produz como obra um paradigma colonial aparentemente “original” (em múltiplos sentidos), realizado através de uma retórica sofisticada e uma tecnologia simbólica coerente, baseada no re-uso de formas heterogêneas localizadas em lugares diferentes, uma espécie de mosaicos de fragmentos periféricos que como nas obras modernistas, pelas técnicas da montagem, produzem um paradoxal sentido outro.

Por todas as razões enumeradas, o pós-colonialismo “português” torna-se assim um campo extraordinariamente fértil para questionar os pós-colonialismos

tout court e os problemas ideológicos que eles sempre implicam. Num plano geral, o risco de discutir objetos marcados por uma aura ideologicamente conotada pode produzir desvios interpretativos e projeta o problema no complexo campo da ética do discurso. É fácil, como ensina o “caso” português, que uma teoria pós-colonial possa servir, mesmo que nas intenções se constitua de modo epistemologicamente congruente, às finalidades de outros colonialismos, se o quadro de valores discursivos é heterogêneo e se presta a re-usos de ordem ideológica. Num plano específico, o que a desmontagem do dispositivo discursivo lusotropicalista produz é uma outra modalidade de pensar o pós-colonialismo situado, de acordo com a qual é indispensável sempre, antes de enquadrar histórica, sociológica, e politicamente o que resta do colonialismo, portanto qual é o seu “além”, situar o seu discurso enquanto “saber situado” (no sentido de Donna Haraway, 1988) , o que impede ou pelo menos despotencializa os riscos de deslizamentos semânticos involuntários a partir de uma complexidade de signos que deve ser preliminarmente abordada enquanto subtexto. De outro modo, o perigo de um permanente sobre-sentido que se acrescenta a qualquer significante que se relacione a casos tão flexíveis como o que foi o colonialismo português é considerável (pense-se tangencialmente nos possíveis múltiplos desvios de temas próximos, como por exemplo mitologias quais a “lusofonia” ou uma holística “comunidade de língua portuguesa”).

O pós-colonialismo que deriva da experiência de Portugal mostra uma singularidade que no entanto se inscreve, reescrevendo-a, na pluralidade da violência colonial europeia contra mundos, povos e sujeitos fora da Europa que gerou um “em-comum” traumático e fragmentário, ainda em fase de elaboração. Pensá-lo e não isolá-lo nas suas ainda que reconhecíveis singularidades é o ponto de fuga que talvez possa encontrar a saída do labirinto do passado identitário e cultural de Portugal que nele ainda se encontra recluso.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Miguel Vale de (2000) *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta editora.

CASTELO, Cláudia (1999) “*O modo português de estar no mundo*”. *O lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamento.

FERREIRA, Ana Paula (2007) “Specificity without Exceptionalism: Towards a Critical Lusophone Postcoloniality”, in *Postcolonial Theory and Lusophone Literatures* (Paulo de Medeiros ed.), Utrecht, 1, pp. 21-40.

HARAWAY, Donna (1988) “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, in *Feminist Studies*, 14, 3, pp. 575-599

LOURENÇO, Eduardo (1992) “Psicanálise mítica do destino português”, in *O Labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*. Lisboa: Dom Quixote, 5ª ed. pp.17-64.

RIBEIRO, Margarida Calafate (2004) *Uma história de regressos. Império, Guerra Colonial e Pós-colonialismo*. Porto: Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de Sousa, (1992) “Onze teses por ocasião de mais uma descoberta de Portugal”, in *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento, pp.49-67.

SANTOS, Boaventura de Sousa, (2006) “Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade”, in *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, pp.227-276.



SENSIBILIDAD POSCOLONIAL, América Latina y entorno neoliberal

Román de la Campa¹

La mirada poscolonial remite a un amplio acervo de temporalidades y nociones teóricas de gran alcance epistémico cuyo potencial no siempre es realizado, ya sea porque después de dos décadas ya cuenta con un éxito considerable que disgrega su especificidad o por la sospecha que siempre aguarda a los paradigmas consagrados por la academia. Al igual que otros acercamientos circundantes-- posmodernidad y estudios culturales, por ejemplo--sus condiciones de posibilidad--una pluralidad dinámica pero conflictiva-- tampoco está exenta del empuje del mercado ni del amarre ideológico. Mi propósito en este ensayo será explorar la cartografía móvil del imaginario teórico conocido como poscolonial— u otros nombres relacionados--tomando en cuenta instancias de aplicación en la esfera latinoamericana. Desde su inicio--digamos los ochenta, si se parte de la obra de Edward Said--el vocablo “poscolonial” introduce un nuevo giro a la morfología de discursos actuales. En su forma más inmediata invoca el período posterior a las independencias del siglo veinte en tanto épocas que pretendían haber marcado el fin del dominio colonial o neocolonial. Descubrir esa pretensión es su propósito inicial, abordando la lógica colonial que persiste no sólo en los espacios nacionales que permanecieron bajo un orden colonial decimonónico, Puerto Rico sería un ejemplo, o los que no lograron la independencia hasta la primera mitad del siglo veinte, piénsese en la India o Jamaica, sino también después de las independencias, en cuyo caso todas las naciones serían abordables. La poscolonialidad, en ese sentido, perdura como parte integral de la actualidad, así abrió su camino en nuestro vocabulario, sobre

¹ Román de la Campa é Professor e Presidente do departamento de línguas e literaturas hispânicas na Universidade da Pensilvânia.

todo en el mundo anglófono, con tanta o más intensidad que el constructo posmoderno, en sí muy favorecido durante la década de los ochenta y principios de los noventa.

No es difícil conjeturar varias causas para el surgimiento del giro poscolonial. Una de ellas corresponde al archivo creciente de historia reprimida desde el llamado “descubrimiento de América”, entre otras instancias, que de pronto se abre y manifiesta, a veces con gran ironía. Después de siglos de rechazo o acomodos inciertos, las disciplinas académicas reconocen que el colonialismo, o la lógica colonial, persiste en muchas formas, no sólo en estados nacionales tapizados por relatos republicanos fallidos o truncos, si no tal vez en todas partes, inclusive en zonas modelos del “desarrollo” como Estados Unidos, cuyas minorías internas también configuran una huella colonial. Durante el apogeo del pensamiento posmoderno se repetía con cierta frecuencia en América Latina aquel reproche que decía: “¿cómo vamos a hablar de la posmodernidad si todavía no somos modernos”. La poscolonialidad tropieza con sospechas análogas, pero resulta más azaroso alegar que no se puede hablar de ella porque todavía somos, o no somos, colonia. Estas ironías disciplinarias van cobrando valor para muchos intelectuales académicos, sobre todo las nuevas generaciones que se encuentran sin telos político en un momento de sosiego general. Otra explicación quizá corresponda a la nostalgia por nuevas formas de periodización histórica, ya que lo poscolonial promete un sentido del tiempo comunitario prácticamente vedado por el sincronismo mundial de la globalización, ese imaginario que absorbe radicalmente todas las temporalidades, restándoles especificidad y derecho a reclamos. Si bien el poscolonialismo busca suplantarse el concepto “tercer mundo” con un giro derivado de los discursos “pos”, al mismo tiempo reclama, o al menos alude, a la historicidad inherente a la raíz “colonia.” Como tal, nos exige pensar en la tensión epistémica de un espacio retórico abandonado pero no vaciado. En tal caso sugiere una réplica tácita a la premisa de que el telos globalizante, definido exclusivamente por la fuerza del mercado neoliberal, pueda por su propia cuenta reparar las desigualdades históricas del planeta o augurar el fin de la historia y la ideología sin retornar a los espacios olvidados durante la modernidad.

Podría decirse entonces que la sensibilidad poscolonial abre una nueva puerta al pensamiento que antes se dedicaba a estudiar la periferia, aunque también persisten capas de contradicción conceptual que exigen mayor atención. Entre ellas la más importante sería la premisa del “fracaso intrínseco” que se le otorga a las naciones truncas o en crisis en contraposición con las de mayor

estabilidad, puesto que el apelativo “poscolonial” suele operar como categoría de naciones que no alcanzaron el modelo occidental de modernidad en un momento que ya no alberga soluciones nacionales a los problemas estatales. En ese sentido, lo poscolonial exige pensar la nación desde la “imposibilidad” o “negatividad epistémica”, lo cual conlleva también a grandes complejidades, tanto en el terreno teoría política como cultural, puesto que ya no sólo implica una historia colonial desatendida sino también un futuro sin telos debido a la globalización neoliberal. Pero también podría decirse que la mera confección del paradigma poscolonial denota una suerte de desgaste semántico en que las formaciones históricas “colonial” y “neocolonial”, así como sus críticas correspondientes, han perdido todo valor y especificidad en tanto categorías con sus respectivas historias. Lo mismo podría decirse del imperialismo y su debido análisis, muchas veces obviado por el examen de causas internas que aporta la mirada poscolonial, es decir, una preocupación que da prioridad al dominio de las élites locales y sus fracasos nacionales, por encima de cualquier causa externa de poder o hegemonía internacional.

En América Latina, todo ello exige articulaciones difíciles de aprehender puesto que cada período ha dejado una marca indeleble en una cartografía que abarca más de veinte países y diversas agrupaciones culturales bien diferenciadas, cada una con sus respectivos modos de hibridación. Lo cual no niega que la lógica colonial haya dejado huellas profundas en América Latina a lo largo de todos estos períodos históricos, como bien señaló hace casi tres décadas el renombrado crítico Angel Rama en su conocida obra *La ciudad letrada* (1984). De hecho se podría trazar el tema desde mucho antes, si se toma en cuenta la esfera de pseudo repúblicas latinoamericanas que José Martí esbozó a fines del siglo XIX en su ensayo clásico “Nuestra América”. En ese sentido, la región parece tan madura para la crítica poscolonial como la agrupación de naciones del imperio (Commonwealth) británico. La cuestión, por tanto, no es si lo poscolonial se puede aplicar a América Latina en algún sentido metafórico general, sino más bien si el término puede sostener la rica y variada historia colonial y moderna de ésta sin implosionar, o borrar más de lo que descubre.

Las analogías con la tradición colonial británica, por otra parte, no siempre toman en cuenta que la historia poscolonial latinoamericana antecede al fin del Commonwealth por más de un siglo, e incluye un legado de crítica anticolonial articulado por un amplio archivo de discursos políticos y artísticos. Se hace inmediatamente claro, por lo tanto, que ambas temporalidades, la anglosajona y la

latinoamericana, si bien comparten una lógica general digna de estudio poscolonial, también parecen altamente inconmensurables. No obstante, importa hacer incapié en el hecho de que el análisis del imaginario colonial inglés preservado en sus colonias tardías, en particular la India y Palestina, desafió profundamente el orden disciplinario del saber cultivado en Inglaterra y Estados Unidos, como bien han mostrado Edward Said, Homi Bhabha y Gayatrik Spivak desde enfoques muy diferentes. Lo que se conoce como lengua, literatura y cultura inglesa se transformó considerablemente por estas conocidas figuras, las cuales constituyen el eje teórico inicial del poscolonialismo por su lúcida desconstrucción de los vínculos filosóficos y literarios entre la modernidad y la colonialidad angloamericana. Lo hicieron con un nuevo estilo de prosa inglesa que aboradaba modos post-estructuralistas de crítica imbuídos por ejes tercermundistas de aplicación, con más matices culturales que el marxismo tradicional y mayor apelación política que el posmodernismo.

Con diversos grados de éxito y especificidad, estos autores también llevaron el tema de la diáspora al centro del quehacer teórico, ampliándolo para constituir una reflexión sobre el tránsito posnacional de migraciones y de saberes, al mismo tiempo que rehuían postular su otredad como locus de enunciación que garantizaba una verdad esencial. En ese sentido su obra ha sido una especie de herejía difícil de explicar: aunque fueron celebrados por ciertos sectores de la academia norteamericana porque nutrían el encuentro del idioma inglés con la alta teoría francesa, buscaban al mismo tiempo diseminar las aporías de ese paradigma mostrando el modo en que la historia y el lenguaje colonial marcaban y dejaban huellas en las formas de pensar metropolitanas (Inglaterra y Estados Unidos). Mas recientemente, durante los noventa, el énfasis de la poscolonialidad ha pasado de la transgresión teórica como tal al estudio de comunidades subalternas, sobre todo a partir de la obra de Ranahit Guha en torno a la India, acentuando en particular la función de sus élites en la formulación de proyectos nacionales. Este cambio también ha inspirado varias corrientes de críticas poscoloniales, pero la impronta de los tres pioneros de la diáspora de colonias británicas sigue influyendo la empresa poscolonial, tanto de partidarios como de críticos que se interesan más en la especificidad historicista que el alcance teórico postestructural.

En cuanto al pensamiento latinoamericanista, el giro poscolonial comienza a manifestarse a comienzos de los noventa. Hay toda una gama de fuentes que exigen atención, sobre todo si se toma en cuenta el archivo de estudios coloniales latinoamericanos, sobre todo en las ramas del pensamiento humanístico. Pero se

puede destacar entre sus practicantes actuales una articulación que exige atención por la ambición de su apuesta y por la relación que sostienen con legados teóricos en pos de nuevos horizontes, entre ellos el marxismo. Esta sería la “colonialidad del poder”, cuyo énfasis fundamental ha sido el pensamiento autóctono de América Latina. Podría decirse que el proyecto funde vertientes conocidas desde los sesenta o antes --teoría de la dependencia, teología de la liberación y cierta diacronía lingüística--, reorientadas ahora dinámicamente por las coordenadas de la globalización. Más específicamente, se trata de una apuesta que congrega la sociología de Aníbal Quijano, la diacronía antropológica de Walter Mignolo y la reflexión teológica de Enrique Dussel, todo ello en gran medida cartografiado por los sistemas mundiales que informan el pensamiento marxista de Immanuel Wallerstein y el nuevo espíritu de cambio político en el área andina. Entre ellos el término poscolonial ha sido reemplazado, aunque ése podría ser el código en que circula.

Importa acentuar que la colonialidad del poder no descansa sobre de la economía como tal, y menos sobre la literatura o la cultura contemporánea, sino sobre el devenir de la episteme racial gestada durante el legado colonial latinoamericano.² Con ello busca no sólo, o no tanto, una relectura de la historia latinoamericana sino más bien una línea de investigación inapelable para cuestionar la modernidad europea, un recuerdo lejano de impulsos anti-imperialistas actualizados ahora como proyecto de ambición y utilidad global, que a su vez permite acercarse puntualmente a conflictos étnicos, choques civilizatorios y desgastes de soberanías nacionales en diversas partes del mundo actual.³ La colonialidad, así entendida, descansa todavía sobre un eje de “última

² Nótese por ejemplo la lectura que forja Walter Mignolo de algunas propuestas de Roberto Fernández Retamar. Una gira en torno a la noción de “occidentalismo”, que permite cartografiar la modernidad de otra forma, la otra tiene que ver con el personaje Calibán, que Fernández Retamar llama mestizo sólo como metáfora de un futuro proletario latinoamericano. Ambas son vistas como aportes originales pero superados. La colonialidad los rescata siempre y cuando se desfaza el énfasis sobre la clase social por una definición estrictamente étnico-racial de ambos términos. “Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina,” en *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, editores. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

³ El énfasis creciente sobre el alcance global de la colonialidad se atisba en el último título de Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options (Latin America Otherwise)*. Duke University Press, 2011.

instancia”--si acaso un indicio de la metodología que hereda--pero ya no la constata sobre la base económica como tal sino en el modo en que la racialización surge en la modernidad temprana como parte integral de la economía y luego como piedra de sostén filosófico para toda la modernidad posterior.⁴

Vale preguntarse cuál sería el alcance de este paradigma—“opción descolonial” es otro de sus nombres—sobre la esfera de estudios literarios y culturales usualmente centrados en épocas contemporáneas y sincronías textuales, algo que mucho preocupaba a la poscolonialidad anglosajona. Una respuesta posible sería que al repensar la colonia se rescata un residuo de contenidos políticos que se había perdido o diluido con las teorías de la posmodernidad y los golpes políticos sufridos por la izquierda, primero dictaduras y luego globalización. Junto a ello va también un sentido de duda, o cansancio, ante la teoría post-estructural, y sobre todo un nuevo interés en la historicidad. Pero su influencia cobra mayor relieve si se toma en cuenta un aspecto que se hace más evidente a finales de los noventa: que el episteme de la raza, atenazado por siglos, se exterioriza hoy, de pronto, en gran medida debido a la radicalidad del *telos* globalizante. El orden neoliberal urge aperturas hacia grupos raciales excluidos porque logra entrever nuevos mercados que fusionan cada vez más la política y el consumo. Por otra parte, la tercerización del mercado de trabajo y las crecientes migraciones, legales e ilegales, desorientan y desbordan la ecuación nacional abriendo políticas que permiten reafirmar comunidades históricamente reprimidas.

El discurso de la colonialidad, en ese sentido, entronca de un modo muy particular con la estructura del capitalismo global, puesto que la universalidad del sujeto ya no pasa exclusivamente por el discurso de la nación, o por una definición singular de la misma, y la racialización, parte integral del Estado nacional moderno, de pronto llega a presentar un obstáculo para el despliegue continuo de mercados.⁵ Ante esta coyuntura el academicismo liberal tantea un acomodo inquieto, un “no negar pero tampoco esencializar” el tema racial, lo cual

⁴ Uno de los planteamientos centrales de Aníbal Quijano, elaborado en múltiples ensayos, sería entender la raza como el eje económico olvidado por el economicismo marxista. Quijano, Aníbal. “The Colonial Nature of Power and Latin America’s Cultural Experience,” en *Sociology in Latin America*, Ed. R. Briceño and H. R. Sontag. Caracas. 1998. 27-38.

⁵ Esta es la noción que trabaja Slavoj Žižek en su ensayo, “Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism”, *New Left Review*, 1/225, September-October 1997.

implica, en su definición latino-americanista, repasar o reconsiderar las síntesis nacionales modernas de la primera mitad del siglo veinte. No es obvio, sin embargo, que esta salida responda consecuentemente a los retos actuales entre Estados y culturas nacionales. Obviamente, el racismo como tal persiste, y a veces se agudiza ante la histeria que provoca la incertidumbre, pero su engranaje ideológico se ha vuelto más contradictorio, abriéndose a discursos como la colonialidad, una indagación que parte de la historia de América Latina, con énfasis en ciertas regiones de mayor población indígena, pero que al mismo tiempo se proyecta sobre todo el continente y de hecho el mundo, dada la importancia del episteme racial.

Se podría postular también, por otra parte, que la inspiración histórica, antropológica y sociológica que impulsa la colonialidad latinoamericanista en gran medida desplaza el análisis detenido de la hechura verbal que caracteriza el estudio de la modernidad literaria.⁶ Obviamente este es un paso difícil y debatible que refleja la ambición de establecer un modelo alternativo para las humanidades, una matriz más organizada por la modernidad temprana que por la ilustración. Su punto de partida sería la racialización fraguada en los siglos XV, XVI y XVII por el protagonismo hispánico y su encuentro con el mundo precolombino, una gestación dirigida a cuestionar el eje humanístico de la modernidad industrial posibilitada por las tradiciones alemanas, francesas e inglesas.⁷ En cuanto a las culturas, literaturas y políticas latinoamericanas, en gran medida fundamentadas por esa segunda modernidad europea, la colonialidad convoca entonces una

⁶ Importa distinguir aquí el campo que estudia la literatura colonial, una instancia disciplinaria distinta que mantiene una relación consonante entre la historia colonial y la textualidad contemporánea. Una muestra sería la obra de Rolena Adorno. Ver, por ejemplo, *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale University Press, 2007.

⁷ Importa detenerse ante la duda que ofrece Santiago Castro-Gómez, un practicante de la teoría de la colonialidad, al decir que “la tesis de que el racismo es un fenómeno que se origina en el siglo XVI con el surgimiento de la economía-mundo y que *esa misma lógica* se reproduce luego en todas las diferentes formas de racismo hasta el día de hoy, es el argumento típico de una teoría jerárquica del poder”. El autor concluye que pensar el sistema-mundo de tal modo implica dotarlo de “poderes mágicos, invistiéndolo de un carácter sagrado.” “Michel Foucault: colonialismo y geopolítica”. En: Ileana Rodríguez y Josebe Martínez (eds.). *Estudios transatlánticos poscoloniales. Narrativas comando / sistemas mundo: colonialidad / modernidad*. Editorial Anthropos, Barcelona, 2010.

relectura de la modernidad latinoamericana que permita traslucir la falsedad criolla que los discursos de la transculturación, entre otros, aplazaban, disimulaban o creían superar en nombre de la nación. El mundo indígena y su huella hispánica --lenguas, culturas, pensamiento y gnoseología-- cobra entonces un relieve renovador en dos dimensiones temporales, una centralidad que por un lado cuestiona y relea el metarrelato moderno latinoamericano ---fallido para muchos-- y por el otro entiende la etnicidad como nuevo entorno de la universalidad, una reconfiguración de imaginarios que se abre desde el nuevo *telos* globalizante menos comprometido con el anclaje nacional hegemónico.⁸

Otra forma de abordar la poscolonialidad latinoamericanista sería a través de la *deconstrucción*, un enfoque inverso pero altamente relevante en lo que respecta a la subalternidad y su relación con lo poscolonial. Este ha sido precisamente el cruce teórico que Spivak, Bhabha y el propio Said mantienen en sus respectivos proyectos poscoloniales. Si se buscan cauces precursores del pensamiento deconstruccionista en América Latina, antes del auge poscolonial, se podría partir de figuras como Irleamar Chiampi, Josefina Ludmer, Silviano Santiago, Antonio Cornejo Polar y Ángel Rama, entre otros. De ahí surge una crítica literaria de vanguardia inmersa en la filosofía y el lenguaje de la alta modernidad, todo un acervo que eventualmente sedimenta el trabajo de la deconstrucción que comparte el orden letrado latinoamericano. Lo mismo podría decirse de la literatura en sí, con figuras como las de Borges, Paz, Lezama Lima, entre otras, un acervo de gran innovación que en gran medida condiciona el surgimiento de este paradigma, a veces como celebración, a veces como desaprobación, puesto que la relación entre literatura y deconstrucción se vuelve mucho más inquieta después de los ochenta. Obviamente, su eje filosófico más profundo remite a la obra de Jacques Derrida, pero en su fase inicial latinoamericana se destaca también la presencia de Paul de Man y Michel Foucault, como bien se observa en textos fundacionales del campo,

⁸ El predominio de este paradigma en otras disciplinas se puede observar muy particularmente en los estudios de la latinidad norteamericana. Ver, por ejemplo, el reciente libro de José David Saldívar, conocido crítico de literatura chicana. *Trans-Americanity*, Durham: DukeUniversityPress, 2012. También se observa en una nueva vertiente de estudios étnicos que aborda sociología, filosofía y teología al mismo tiempo. Véase por ejemplo en *Against War: Views from the Underside of Modernity*, de Nelson Maldonado-Torres. Durham: Duke University Press, 2008.

entre ellos *Mito y Archivo* de Roberto González Echevarría y *Desencuentros de la Modernidad en América Latina*, de Julio Ramos.

Hay otros momentos y variantes importantes, entre ellos la obra de Nelly Richard, articulada desde la metrópolis latinoamericana, un abordaje de las artes y el feminismo en modos altamente originales.⁹ Visto en conjunto, se trata de un paradigma que se propuso inicialmente renovar el objeto de estudio de la literatura, dejando atrás la plenitud o presencia del sujeto trascendental en pos de una operación que instaura el exceso y “la aporía” como eje del saber, placer y hasta el deber, toda una ética que preservaba, y a veces exigía, lecturas muy atentas a los matices más creativos de la hechura verbal. Su impacto sobre el campo de estudios literario y cultural no se puede subestimar, sobre todo en la época del énfasis textual, digamos de los sesenta a finales de los ochenta. En ese sentido, sus métodos y presupuestos permiten un contraste esclarecedor con la disposición más inclinada a contenidos históricos de la colonialidad, aunque también comparten paralelos. Actualmente ensayada por investigadores como Alberto Moreiras, Brett Levinson e Idelber Avelar, entre otros, la deconstrucción se desplaza del anclaje literario hacia la teoría política en pos de un análisis más centrado en el Estado latinoamericano y los discursos nacionales que lo sostienen. Con la salvedad de algunos autores, Borges en particular, entiende la tradición literaria—creación y crítica-- como una estética compensatoria de identidades criollas que los grandes textos del *boom* monumentalizaron. Aquí, podría decirse, surge un marco de afinidad con la colonialidad, en dos aspectos que vinculan pero exigen aclaración entre los dos paradigmas: la noción del criollismo, la cual contiene una huella racial inevitable, y la idea de literatura moderna como ideología o conciencia falsa atesorada por esa clase social latinoamericana, cuyo propio anclaje racial nunca queda completamente claro.

231

Resulta aleccionador, en ese sentido, seguirle la pista a la temática racial que contiene la subalternidad latinoamericana durante las últimas dos décadas, término que parte de un cuestionamiento de las políticas del criollismo letrado desde el XIX pero que finalmente busca un cuestionamiento más profundo de la

⁹Ver por ejemplo, *La insubordinación de los signos*, entre varias elaboraciones importantes de la deconstrucción metropolitana chilena de Nelly Richard. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 1994.

modernidad y su anclaje nacional en la era neoliberal.¹⁰ Como vimos anteriormente, la colonialidad reclama este momento para organizar un examen de los vínculos entre la colonia latinoamericana y la modernidad europea partiendo de la historia racial latinoamericana, sobre todo en los países de mayor concentración amerindia. Ese sería el referente preciso de esa subalternidad, una mirada que promete no sólo desmontar discursos de la transculturación en torno a la hibridez y el mestizaje, sino desentrañar de una vez por todas el eje racial que sostiene la modernidad europea desde su inicio. La deconstrucción, por su parte, comparte la sospecha profunda hacia el gesto transculturador que organiza el Estado liberal latinoamericano pero se resiste a concebir la subalternidad, al igual que el análisis más profundo de la modernidad europea, desde referentes históricos definibles como identidades raciales, nacionales o regionales. Su mirada, una vigilancia minuciosa también, responde más al exceso o residuo que toda subjetividad esconde al pretender centralizarse como eje singular de la historia.

Esta subalternidad, la que se inspira en la deconstrucción, por ende, no tiene referente estable pero tampoco es una abstracción relativa, de manera que los grupos reprimidos históricamente, entre ellos ciertas razas, proveen ejemplos ineludibles pero no exentos de su propio exceso. Observa que todo planteamiento anclado en la identidad exige cuestionamiento, cuando no rechazo.¹¹ Sin embargo, al acercarse a la formación del estado a través de su literatura y otros textos fundacionales, la deconstrucción entrevé que el criollo latinoamericano compone un legado cultural más determinante que ningún otro, y por ello alude

¹⁰ El libro de Ileana Rodríguez, *Liberalism at its Limits. Crime and Terror in the Latin American Cultural Text*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009, combina acercamientos de la subalternidad latinoamericana (eje histórico de la racialización y valoración de los textos culturales de Rigoberta Menchú) con momentos cercanos a la deconstrucción del Estado actual latinoamericano (noción del estado fallido o estado criminal).

¹¹ Importa señalar que la deconstrucción sin duda provee una crítica importante ante la identidad nacional o cultural pero también es capaz de verla solamente como una ideología inservible, lo cual deviene en cierto esquematismo de origen marxista. Hay excepciones, sin embargo que permiten otra lectura de la identidad cultural que acopla la deconstrucción de otra forma. En ese renglón, el aporte de Stuart Hall sobresale. Ver, "Cultural Identity and Diaspora," en *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: a Reader*. Ed. Patrick Williams and Laura Chrisman. London: Harvester Wheatsheaf, 1994.

directamente al entorno étnico-racial inherente a esa identidad. Es sin embargo un paso provisional que eventualmente debe desfasar, a veces sin haber aclarado su entrada inicial al mismo.¹² En otras palabras, la deconstrucción no se afinca, como la colonialidad, en *locus* de enunciación originario que encauza *la episteme* de la racialización capitalista a partir del siglo XV, pero intuye o sospecha el valor de esa indagación como instancia que problematiza la gestión criollizante posterior que organiza la historia los Estados latinoamericanos. Esa formación--América Latina y sus Estados nacionales--es a fin de cuentas la preocupación actual de la deconstrucción, ya sean sus instancias liberales, dictatoriales o revolucionarias. Las tres confirman un conjunto, a veces una totalidad, sedimentada sobre todo en la textualidad literaria y su estudio, es decir, el latinoamericanismo que en gran medida consagra la nación desde la estética.

Debe notarse, por ende, que más que una periodización esta lectura del Estado latinoamericano conlleva también una teleología del fracaso: los proyectos de modernización liberales o revolucionarios de los siglos XIX y XX desembocan en las dictaduras, transiciones y períodos especiales subsiguientes, todo ello visto desde un trasfondo estético monumentalizado por el modernismo, la novela de la tierra, la ensayística de identidad nacional, el *boom*, el testimonio y otros discursos de compensación estética. El arribo del mercado neoliberal y su nueva lógica en vísperas del siglo XXI corresponde entonces al momento en que se cierra el ciclo del error para entrar en una temporalidad menos definible, sin duda preocupante, pero en todo caso abierta a otras posibilidades. Lo que quede el objeto de estudio que emerja entonces, no será un despliegue de nuevos proyectos nacionales en la era neoliberal, o nuevas formas de cultura que devengan los mismos, sino el trauma, el recuerdo inconsolable del legado de experiencias fracasadas que de algún modo se siguen manifestando como residuo de la teleología del fracaso, o fronteras post-nacionales que dejen de una vez el vínculo entre literatura y teoría para acercarse más de lleno a la relación entre filosofía y

¹²Este sería el paso entre la segunda y la tercera vertiente del latino-americanismo que Alberto Moreiras traza en su libro *Tercer Espacio*. Santiago de Chile, Ediciones LOM, 1999.

teoría política, un paso necesario para atender nociones como el estado de excepción o la ingobernabilidad que se abren desde el orden global.¹³

Se sabe que la tensión entre teoría, cultura y política contemporánea incumbe a los acercamientos y paradigmas poscoloniales aquí tratados. Quizá sea más preciso decir que los acecha, puesto que la promesa del presente neoliberal viene simultáneamente velada por un futuro incierto y un pasado desconfiable. Uno de sus aspectos principales ha sido el acoplo del entorno tecno-mediático al saber humanístico, el reto de una cultura cuya fugacidad trastorna radicalmente el sentido del tiempo y el espacio. Esa apuesta, inicialmente teorizada por pensadores marxistas como Fredric Jameson y David Harvey, entre otros, intentaba cartografiar las repercusiones de la inmanencia llamada “lógica cultural del capitalismo tardío” aproximando así dos gestiones aparentemente disímiles: el interés de la poética marxista por el horizonte histórico de estructuras determinantes—que el nuevo imperio capital de pronto provee--y la posibilidad de diagnosticarla a partir de un rastreo más atento a la cultura y las hechuras verbales, lo cual remitía a los estudios literarios y la epistemología continental, una relación que ahora sólo persiste desde líneas de fuga. No obstante, este roce fundamental abrió múltiples entradas a los anclajes verbales, sexuales y raciales de esa nueva “lógica cultural” que los estudios culturales han atendido con gran énfasis en las imágenes visuales. También condujo a un examen más detenido del estado latinoamericano que aborda el estudio de la cultura y la política, a veces inspirado por el episteme étnico-racial de la colonialidad, a veces por la deconstrucción de las identidades que lo sostienen, a veces por derivaciones sui generis que ambos proyectos inspiran y a veces fusionan.¹⁴

Se intuía desde el 89, sino antes, que el fin de la guerra fría y sus modos de pensar el mundo presentaban desafíos inéditos. Hoy se indaga si el sentido de luto

¹³ Ver por ejemplo, Idelber Avelar, *Alegorías de la derrota* (Santiago de Chile: editorial Cuarto Propio 2000), el libro de Beasley Murray ya citado, o el texto de Gareth Williams, *The Mexican Exception*, NY: Palgrave, 2011.

¹⁴ Un ejemplo notable sería la obra de John Beverley, en particular su acercamiento al testimonio latinoamericano, el cual se derivó primero de una lectura de instancias raciales desde la literatura, luego como discurso alternativo a la literatura y después, a veces, como una aversión ansiosa hacia todo el orden literario. Véase *Against Literature*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

en torno al Estado liberal latinoamericano se debe al deseo de algo que vemos fallido a posteriori o a la inquietud tácita que nos provocan las acomodaciones que acuartela la univocidad del orden neoliberal en cuyo seno se encuentra un reordenamiento epistémico en torno a culturas negadas por la historia. Colonialidad del poder, cauces de la deconstrucción, estudios de género, afecto y cultura, entre otras propuestas, suplen canales inagotables de producción y circulación. Tal podría ser la característica fundamental del devenir latinoamericanista más reciente: acercarse a la profunda y fascinante indeterminación del momento actual desde verdades afianzadas por grandes temas-- razas, Estados, lenguaje, sexualidades, comunidades virtuales—una expansión de discursos paralelos en el campo latinoamericanista cuyos puntos de encuentro y desencuentro suelen pasar desatendidos. No obstante, o quizá por ello, importa indagar sobre los ejes principales o subyacentes que informa tal expansión, sus puntos de encuentro más profundos, sus lógicas de producción académica, no obstante las diferencias que aparecen en la superficie.



DESOBEDIENCIA EPISTÉMICA y opción decolonial

Zulma Palermo¹

En las últimas décadas del s. XX y en lo que va de éste, se han puesto en circulación líneas de pensamiento -surgidas de las colonias europeas que operaron a partir de la *diferencia colonial*² y que incluye a África y la India (poscolonialidad, subalterismo, cultural studies) o desde la interioridad del sistema-mundo europeo y América del Norte (posmodernidad, posestructuralismo, posmarxismo)- que avanzan en una crítica raigal al pensamiento eurocentrado de la modernidad y su proyecto fáustico. En relación con esos circuitos pero desde un lugar de enunciación distinto, en América Latina se genera otra perspectiva, que venimos llamando *opción decolonial*, en tanto estado actual de un recorrido que lleva dos décadas a partir de las propuestas del “colectivo Modernidad/Colonialidad”³. Según la mirada de Arturo Escobar, quien así lo nomina y que se sitúa en la opción,

¹ Zulma Palermo es Profesora Emérita de la Universidad Nacional de Salta e integra el colectivo Modernidad /Colonialidad/Decolonialidad desde sus comienzos.

Las cuestiones que acá se exponen han sido previamente presentadas en distintas reuniones con la finalidad de ponerlas a consideración de la comunidad académica. Entre ellas, en el *Congreso Nacional y Surandino de Filosofía*, Univ. Nac. de Jujuy, 2009, en las *Jornadas de Filosofía* del CEFISA (Salta), 2010, en las *Jornadas de Retórica*, Univ. Nac. de Córdoba, 2007. Los conceptos centrales se encuentran reiterados en distintas publicaciones.

² Sobre esta noción volveremos más adelante.

³ Originalmente sus referentes más destacados son Walter Dignolo (quien dio forma a esta red), Anibal Quijano, Edgardo Landier, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Freya Shiwy. Su denominación incorporó un tercer concepto, “Decoloialidad”; Dignolo y Grosfogel aclaran: “La “/” que los une y los separa significa por un

... el grupo busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias sociales para configurar otro espacio para la producción de conocimiento -una forma distinta de pensamiento, un paradigma otro, la posibilidad de hablar sobre “mundos y conocimientos de otro modo”. Lo que este grupo sugiere es que un pensamiento otro, un conocimiento otro (y otro mundo, en el espíritu del Foro Social Mundial de Porto Alegre) son ciertamente posibles. (Escobar, 2005:64)

Es el propósito de estas páginas ofrecer una apretada síntesis de los núcleos más significativos de esa corriente de pensamiento, en particular en las cuestiones referidas a su concepción del conocimiento y su incidencia en la formación de las subjetividades, a la vez que marcar su diferencia con los desarrollos que les son contemporáneos.

CRÍTICA AL PENSAMIENTO de la modernidad

Los discursos circulantes desde la segunda mitad del s. XX coinciden en la afirmación de que el pensamiento y las prácticas de la modernidad se encuentran en crisis, junto a la crisis del capitalismo euronorteamericano. En ese orden, las disciplinas sociales han centrado su interés en la cuestión del poder en sus distintas formas de acción como vertebrador de esa crisis, buscando comprender los procesos que han dado forma a las sociedades en el tiempo. Esa toma de posición produjo, simultáneamente, una profunda crítica a las ciencias sociales y a las disciplinas humanas como dispositivos a través de los cuales ese poder actuó para imponer globalmente su hegemonía.

Ahora bien, tal crítica a la modernidad no es unívoca sino que encuentra distintas formas de articulación según sea el *lugar* en el que se ejerce y según las condiciones en las que las subjetividades se han conformado; dicho de otro modo, que el “lugar” define, en gran medida, las formas de vida en tanto experiencia de una locación con un anclaje específico, una pertenencia, una memoria construidas en el tiempo y sujetas a las manipulaciones del poder. Por lo tanto, las distintas formas de dar cuenta de la modernidad responden a criterios tanto geopolíticos como de las sociales; de allí que a las preguntas sobre la modernidad, su origen y sus falencias se encuentren respuestas distintas según sea la radicación de dicha

lado que el uno no puede pensarse sin los otros y que, históricamente, surgen conjuntamente en el mismo proceso. Cada uno de ellos es constitutivo de los otros dos” (2008:29)

crítica, por lo que resulta de fundamental importancia revisar sus respectivas genealogías.

Dentro de este espectro, el punto de partida para la crítica al proyecto moderno/colonial que pone en circulación la opción decolonial se radica en el análisis del funcionamiento de la globalización y de sus efectos para buscar alternativas a sus designios, poniendo énfasis en la construcción de redes locales-globales desde una alteridad políticamente responsable; por ello también se distancia de la adopción hoy generalizada de lo que se ha dado en llamar “políticamente correcto”. El lugar de enunciación que nos ocupa refracta la modernidad desde la experiencia de la colonialidad para introducir un cuestionamiento de los “orígenes” espaciales y temporales de aquella. Esto posibilita pensar desde la distancia hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos y posibles. Es un encuadre construido desde la periferia latinoamericana del sistema mundo moderno-colonial que busca colaborar en la explicación de las dinámicas del eurocentrismo en la producción de la modernidad y de los intentos por trascenderla (Escobar, 2003).

Una de sus afirmaciones básicas consiste en considerar que los comienzos de la modernidad tal como se expande internacionalmente se encuentran en la Conquista de América y no en la posterior Ilustración o al finalizar el s. XVIII, pues es en la conquista donde se origina la construcción del “otro” de Europa; en este contexto, Latinoamérica y el Caribe se constituyen en la primera periferia de la modernidad europea. Como lo han puesto en evidencia los estudios sobre el período colonial⁴, es en ese momento cuando se producen los debates teológicos sobre los “derechos de gentes” y cuando se instalan los principios más radicales de la diferencia étnica⁵. Se distancia, por lo tanto, del legado excluyente de la modernidad y de la secuencia lineal que enlaza la cultura grecolatina con la cristiandad y el mundo europeo.

Otra de sus ideas-fuerza se centra en el análisis del colonialismo y del desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; en

⁴ Cfr. especialmente Adorno (2000), Altuna (2002), Mignolo (1998).

⁵ Para Aníbal Quijano la colonialidad del poder se instala en el sistema de la modernidad /colonialidad sobre fundamentos racistas aunque hayan modificado su discurso y su apariencia (ver nota siguiente).

consecuencia, como generadores de la periferización del “resto del mundo”, dominado y encubierto, Es lo que Aníbal Quijano ha denominado *colonialidad del poder*⁶ con la hegemonía instalada desde la conquista y articulando raza, trabajo, espacio y grandes grupos humanos en beneficio del capital y de sus cultores (los blancos europeos). Esta forma de entender el proceso de colonialidad extiende la modernidad más allá del contexto europeo para concebirla en su funcionamiento planetario; desde esa relocalización es posible desarticular tanto el mito de su superioridad como su concepción “fáustica” (Palermo, 2000), funcionamiento que Dussel denomina la falacia desarrollista⁷.

La crítica a la modernidad en sus diversas dimensiones lleva a sostener la desmitologización de la supuesta misión “salvacionista” de Occidente y su consecuente violencia “correctiva”, desarticulando la concepción desarrollista y progresista en la que se sostiene y que se iniciara con la conquista del continente⁸.

La crítica más fuerte al proyecto de la modernidad se centra en el modelo disciplinar y cientificista del conocimiento:

A este tipo de modelo epistémico deseo denominar la hybris del grado cero -especula Castro-Gómez. Podríamos caracterizarlo utilizando la metáfora teológica del Deus

240

⁶ “Colonialidad del poder es un concepto que da cuenta de uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder, la clasificación básica y universal de la población del planeta en torno a la idea de ‘raza’. Esta idea y la clasificación social en ella fundada (o ‘racista’) fueron originadas hace 500 años junto con América, Europa y el capitalismo. Son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, y fueron impuestas sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo. Desde entonces, en el actual patrón mundial de poder impregnan todas y cada una de las áreas de existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva y son, por eso mismo, la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del actual patrón de poder” (“Colonialidad del poder, globalización y democracia”, paper.)

⁷ Fuera de este paradigma, ubicado en la cuarta línea que acá presentamos, un joven investigador argentino, Diego Chein, lo designa “modelo identitario del progreso [MIP]” (Tesis Doctoral “Reproducción de las prácticas discursivas orales: Los cuentos de animales en los Valles Calchaquíes”, Univ. Nac. de Tucumán, 2004).

⁸ Tal crítica tiene efectos directos sobre los discursos y las acciones desarrolladas por la política estadounidense en sus distintos gobiernos de cuyas acciones ha dado cuenta la gestión Bush, en la desatada “guerra santa” contra el “terrorismo internacional” en nombre de la defensa de principios “democráticos”, soporte jurídico y político del poder del capital.

absconditus. Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada [...] con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar[lo], pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no [lo] logra. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura (2008: 122-123).

Centrada así la crítica al proyecto moderno/colonial tanto en el eje de la economía como en el de la política y en el de la producción de conocimiento desde una posición definitivamente radicalizada por relación con el proyecto global, sus efectos se agudizan en las regiones de la *diferencia* constitutiva generada y naturalizada por el principio moderno del “progreso”. En el proceso analítico-crítico de la formación de esa diferencia, al convalidar el lado “superior”, “civilizado”, “racional”, “masculino” del poder, lo Otro, lo invalidado queda fuera de la verdad, entendida cartesianamente y de la historia entendida hegelianamente.

Localizarse en otro lado, en “la otra orilla”⁹, no significa sin embargo, como sostiene Dussel, el ejercicio de una crítica de la razón como tal sino de una crítica de la “razón violenta coercitiva y genocida. No denegamos el núcleo racional del racionalismo universalista de la Ilustración, sólo su momento irracional como mito sacrificial. No negamos la razón, en otras palabras, sino la irracionalidad de la violencia generada por el mito de la modernidad...” (2001:69). Por ello propone la construcción de una trans-modernidad dentro de la que se hace posible un diálogo con la alteridad no-eurocéntrica a la vez que una crítica de las situaciones por las que los subalternos fueron sometidos, generando para ello un pensamiento no dependiente, no mimético del europeo. De este modo, resulta central la incorporación de los contradiscursos de la alteridad constitutiva de la modernidad; no se trata sólo de la crítica al discurso por ella sostenido (crítica propia del pensamiento posmoderno), sino de ir más allá, de pensar sobre aquellos discursos y sobre las prácticas que involucran desde la perspectiva del otro excluido:

La “realización” de la modernidad ya no descansa en el pasaje de su potencial abstracto a su “real”, europea, encarnación. Más bien descansa hoy en un proceso que trascendería a la modernidad como tal, una transmodernidad en la cual ambas, modernidad y alteridad negada (las víctimas) corealizan ellas mismas un proceso de

⁹ Ver Palermo 2005.

mutua fertilización creativa. Trans-modernidad (como proyecto deliberación política, económica, ecológica, erótica, pedagógica y religiosa) es la co-realización de lo que es imposible cumplir para la modernidad por sí misma: esto es, una solidaridad incorporativa que he llamado analéctica, entre centro/periferia, hombre/mujer, diferentes razas, diferentes grupos étnicos, diferentes clases, civilización/naturaleza, cultura occidental/ cultura del Tercer Mundo (Dussel, 2001: 69-70)

En síntesis, se trata de un proyecto asentado en la crítica al proceso de construcción de las subjetividades por el proyecto de la modernidad, extendido desde el descubrimiento de América hasta la nueva hegemonía puesta en funcionamiento por las políticas de globalización, es decir, desde los comienzos del capitalismo hasta el llamado capitalismo tardío.

Una perspectiva así de abarcadora obliga a generar articulaciones entre las disciplinas tradicionales del conocimiento a los efectos de hacer posible la comprensión de ese complejo proceso social en su extensión témporo-espacial; de allí también la presencia de especialistas en las diversas disciplinas sociales y humanas y la puesta en discurso del imperativo de “indisciplinar” las ciencias sociales¹⁰. En efecto: una de las transformaciones más evidentes de estas propuestas es la de llevar la problematización sobre el conocimiento desde el territorio exclusivo de las humanitas al de las ciencias sociales -cuestión que ya se había producido por la presencia fuerte de la antropología- pero al mismo tiempo, en resignificar sus principios desde otros ángulos: político, económico, sociológico. De allí que no sólo se intenta el indisciplinamiento de las ciencias sociales sino también instalar la posibilidad de teorizar más allá de las disciplinas ordenadoras del mundo en la modernidad¹¹.

242

Es claro que no se trata sólo de la intervención de un conocimiento otro lo que modificará las condiciones del mundo actual pues, a diferencia de los proyectos setentistas, se tiene la convicción de que “es inútil tratar de imponerle a la realidad nuestros deseos y aspiraciones por atractivos y plausibles que pudieran

¹⁰ Ver los volúmenes coordinados por Castro-Gómez en el Instituto Pensar de la Univ. Javeriana de Bogotá (1998, 1999, 2000), uno de los centros académicos que en América Latina orientados en esta línea y, en particular, el que compila junto con Walsh y Shiwuy (2002) desde la Univ. Andina Simón Bolívar en Quito.

¹¹ Para información sobre la genealogía y el estado actual de esta propuesta cfr. los citados Escobar (2003), Grosfogel (2006) y Pachón Soto 2007. Los avances del Grupo en www.decoloniality.net.

ser o parecer. En lugar de eso, es indispensable observar en el escenario actual del mundo las tendencias y posibles tendencias que implicarían otras formas de organización, de identificación [...] y de organización de la sociedad” (Quijano, 2001: 28).

UNA ÉTICA LIBERADORA con genealogía propia

El paradigma europeo conocido como “pensamiento posmoderno” (posmarxismo, posestructuralismo, posliberalismo, etc) enclava en la tradición de la ratio moderna, y sus críticas a ella no alcanzan a comprender la diferencia que significa pensar desde y en ella. De allí que -desde las distintas localizaciones geoculturales en las que emergen- los proyectos decoloniales no piensan la complejidad de los procesos dentro de los paradigmas de la modernidad y como un trabajo exclusivo del campo intelectual, sino que integran a los grupos subalternizados por ella; es acá donde el proyecto se constituye como una ética de la liberación.

La persecución de esa “ética liberadora” como vertebración de todas las prácticas teóricas que se vienen concretando, reclama varios movimientos: por un lado, la generación de un pensamiento que abarque la diversidad de los procesos históricos que se corresponden con cada uno de los espacios de sentido que hacen a América Latina, incluyendo aquellos depositados en las historias orales tanto como los inscriptos por la cultura de la letra, además de los múltiples códigos que circularon y circulan; por otro, que éstos se convaliden a escala mundial. Para que tal cosa acontezca se parte -según vimos- de la producción de un lenguaje crítico sobre la modernidad construido desde fuera del pensamiento logocéntrico¹².

243

¹² Grosfogel, cuyo discurso se caracteriza por el tono combativo, lo explicita de este modo: “La necesidad de un lenguaje crítico común de descolonización requiere una forma de universalidad que haya dejado de ser el diseño global/universal monológico, monotópico e imperial, de la derecha o de la izquierda, impuesto por persuasión o por la fuerza al resto del mundo en nombre del progreso y la civilización. *Llamaré a esta nueva forma de universalidad una ‘diversidad radical, universal, descolonial, anticapitalista’ como proyecto de liberación*” (2006:44). El destacado es nuestro.

Colocarse en la exterioridad del pensamiento de la modernidad, significa pensar por fuera de las categorías creadas e impuestas por la epistemología occidental. No se trata de negarla y cambiarla, sino de asumirla analíticamente poniendo en diálogo el pensamiento crítico que surge desde su interioridad con el que deviene de las culturas externas a aquél. Tal diálogo posibilita romper con la monotonía de la verdad única, incluyendo en ella el aparente relativismo que postula la retórica de la posmodernidad, en tanto ésta sigue hablando desde la misma lógica; se reclama, al contrario, la interacción productiva con perspectivas “otras”, las emergentes de la diferencia colonial que se entrama como consecuencia del poder colonial.

En efecto, la colonialidad del poder estableció la diferencia epistémica colonial entre el sujeto cognoscente y los sujetos a ser conocidos; es decir, signó epistemológicamente la exclusión de toda posibilidad de producción de saber a la alteridad o exterioridad de su propia subjetividad, llevando a que ese otro al que se hace referencia desde el discurso monotópico haya internalizado su rol de objeto y no de productor de conocimiento. Sujeto pasivo y atado a la mimesis, queda atrapado en las redes de un único saber, ajeno a la experiencia de la propia memoria social.

Tal diferencia se sostiene en la clasificación del planeta dentro del imaginario moderno/colonial por la acción de la colonialidad del poder (Quijano, 1999) cuya fuerza transforma las diferencias en valores (si no se es blanco, europeo, se es “bárbaro”, “incivilizado”, “imposibilitado para producir conocimiento”). Por eso hablar de diferencia colonial implica no sólo un cambio en la manera de analizar y comprender los acontecimientos de la sociedad y la cultura, sino que destaca la dimensión del poder que ha signado y signa tales acontecimientos produciendo una transformación radical en la perspectiva epistémica que desde allí se construye.

Pensar la diferencia colonial obliga a adoptar estrategias ideológico/simbólicas desde muy distintos ángulos de consideración: la diferencia colonial constituye una negación del valor del otro en tanto distinto del yo-sujeto-único capaz de pensar, decir y hacer. Y ese otro es tanto el marcado por la raza, la clase, el lenguaje, el género, como por el lugar en el que vive, las formas de su convivencia y, particularmente en nuestros días, por la capacidad de participar en el sistema de mercado con sus peticiones. Referimos acá a un tipo de discurso que presenta las fuerzas sociales en pro de la globalización hegemónica como una

“lógica”, es decir como un fenómeno o comportamiento regular, formalizado, “naturalizado” e inevitable. El carácter regular/formal, natural e inevitable conque el discurso fuerte de la globalización se instala, se dice a sí mismo asumiéndose como expresión de una “naturaleza humana” generalizable y formalizable en la idea de dinero como medida única de valor.

Desde la perspectiva de la decolonialidad esta lógica resulta de los alcances logrados por el proyecto de la modernidad que -según señaláramos más arriba- centró su énfasis en el principio del progreso, del dominio por el ser humano sobre la naturaleza y de la monetarización capitalista de la vida humana; de allí deriva una exaltación de la cultura de la muerte tanto de los seres humanos y de sus construcciones intelectuales (“muerte de los relatos”, “muerte de las ideologías”), como del planeta mismo. El proyecto decolonial, en cambio, se impulsa con la fuerza de una retórica y con la búsqueda de unas prácticas que se orientan a la valoración de la vida y del respeto a la biodiversidad y la pluriversalidad.

DE LAS CATEGORÍAS OPERATIVAS en el pensamiento decolonial

Profundizaremos ahora en algunas de las categorías centrales de este proyecto localizado en una territorialidad bien definida y en un tiempo de crisis, de una situación laberíntica, compleja y plena de indefiniciones, en la que el mundo se ve tensionado en el centro de una ruptura ante la caída de la modernidad y las propuestas globales con sus correlatos antitéticos a través de las exacerbaciones de los autonomismos, entre las nuevas “universalidades” y los reclamos de individualidad emergentes de la/s diferencia/s específicas de cada localización geopolítica (Cfr. Palermo 2000).

El proyecto reúne, según adelantaba, distintas líneas de reflexión y de propuestas alternativas en pos del “desprendimiento” de A. Latina o, dicho de otro modo, su “empoderamiento”¹³. Desprendimiento de la colonialidad y construcción

¹³ La noción de “desprendimiento” es utilizada por W. Mignolo y da nombre a una colección que viene publicando Ediciones del Signo: *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial*, nº 1 y 2 (2006). Por su parte, la noción de “empoderamiento” es ya corriente en los discursos políticos y académicos devenidos de cuestiones de género y extendidos a las diferencias étnicas.

de su propio poder en todos los órdenes, incluido el epistémico, proceso que implica, como sostiene Quijano, “amalgamas, contradicciones y des/encuentros”.

Al surgir centralmente el problema de la validez del conocimiento tal como ha sido y es considerado en nuestras academias, la cuestión radica en la reflexión sobre un problema de orden epistemológico marcado por la diferencia colonial que reclama dar respuesta a una pregunta inicial: ¿por qué es legítima una sola forma de conocer -la eurocentrada- y no cualquier otra? Articulada de esta manera la cuestión epistemológica, asume desde el principio la forma de una pregunta política sobre el conocimiento y coloca la cuestión en términos de lucha hegemónica al interior de un campo en el que existen (y se reconoce que existen desde esa misma hegemonía y para autovalidarse) varias formas de conocer: magia, ciencia, religión, entre otras y que resultan -para esa política- excluyentes entre sí a favor de la ciencia.

Esta es la afirmación del pensamiento moderno que equivale a aceptar que los efectos de unas formas de conocer son solamente locales o individuales y carecen de la posibilidad de generalizarse, es decir, son incomunicables¹⁴. Para los teóricos decoloniales esta ecuación es equivalente a la colonialidad del saber en tanto se trata de la afirmación de que existe una diferencia 'esencial' (natural, radical) entre los saberes, o de que existe una suerte de 'experiencia salvaje' frente a otra moderna, racional, desarrollada¹⁵.

Todo ello implica que las relaciones entre las varias formas de conocer tienen la misma forma de las relaciones de poder; es decir, son 'productivas' en vez de 'opresivas', en el sentido de producir sus discursos de fundamentación (y dar razón de sí mismas). Con ello se significa que, en su comienzo, todo saber es local pero que es potencialmente universalizable en la medida en que afecte a la generalidad de las localidades. Sin embargo, ello no se vincula necesariamente con su legitimidad: un conocimiento no es más legítimo en la medida en que afecte a un espectro mayor de localidades, sino más bien puede decirse que se convierte en un conocimiento más hegemónico en tanto el lugar desde el que se produce es el lugar del poder. La legitimidad del conocimiento, por lo tanto, se

¹⁴ Sería la posición de filósofos como Richard Rorty en nuestros días.

¹⁵ Es la consecuencia de la inicial *denegación de contemporaneidad* ejercida por el pensamiento dominante.

vincula a su localización, es decir, si alguien se ve afectado es esa afección la que legitima el 'problema' y su capacidad para responder a él.

El proyecto del que participamos, por el contrario, se orienta a pensar para abolir la diferencia, ubicándose 'en la frontera', es decir en el lugar en el cual actúa y piensa el "otro", se despliega el conocimiento "otro". Y es acá donde debe actuar, necesariamente, el pensamiento crítico constituyéndose en antihegemónico en la medida en que propone movilizar el centro hacia las periferias, esto es, utilizar la memoria y la tradición¹⁶ como una cadena de decisiones anteriores que siempre puede ser re-novada por la información periférica (y aquí la prioridad se invierte de manera que la información periférica adquiere prioridad sobre el precedente). La política que resulta de esta articulación epistemológica se dirige a generar simetría a partir del respeto por las formas de conocer del otro, reconociendo su legitimidad y no simplemente actuando con tolerancia, aceptación aparente y manipuladora que es siempre un paso necesario para incluir al otro en la propia forma de conocer, es decir, de vivir. Acá, por el contrario, se propone partir de la "información" de la considerada "periferia" y utilizar los precedentes solo como un trampolín para moverse hacia ella¹⁷.

Se trata de un pensamiento que se construye desde otro lugar, con un lenguaje otro, sostenido en una lógica otra y concebido desde las fronteras del sistema mundo colonial/moderno. Para ello se asienta tanto en la crítica al occidentalismo / eurocentrismo desde su condición marginal a él y por lo tanto no etnocida, como en la crítica a la misma tradición excluida en la que se radica pero que requiere ser revisada .

Ese "otro lugar" -de la nueva utopía- es enunciado poéticamente por el historiador y antropólogo venezolano Fernando Coronil:

¹⁶ Entendemos acá por "tradición" no la noción esencialista de recuperación de los orígenes sino la de inscripción de archivo, sea a través de la escritura o de la oralidad. Analógicamente, como las marcas que van dejando en la piel, en el cuerpo, la propia biografía. De allí, según esta propuesta, que la naturaleza sea vista también, en tanto extensión del cuerpo humano, como un lugar de inscripción de la memoria de la vida en el planeta.

¹⁷ Los estudios de género y de racialidad resultan así un aporte innegable para las búsquedas que se vienen generando.

Podemos pensar un mundo donde quepan todos los mundos, en cualquier idioma, con cualquier epistemología. Pero este mundo será mejor si está hecho por muchos mundos, mundos hechos de sueños soñados en catres en los Andes y en chinchorros en el Caribe, en aymara y en español, sin que nadie imponga qué sueños soñar, hacia mundos en los que nadie tenga miedo a despertar (2007).

UNA EPISTEMOLOGÍA de “fronteras”

¿Cómo responden a estas cuestiones aparentemente insalvables o aún utópicas los teóricos del pensamiento decolonial? Apostando a la concreción de una epistemología de fronteras que persigue la “diversalidad” (Dussel), un tipo de relación interdependiente orientada a una lógica distinta que haga posible la rearticulación de las historias (memorias) locales en una “polifonía” mundial. No se trata de la idea de “totalidad” unificadora y hegemónica que hizo posible imaginar una América Latina, sino de incorporar su pluriversalidad (Mignolo) al caleidoscopio del mundo. En consecuencia, se localiza en un pensamiento que pone distancia con las críticas esencialistas y/o antieuropeas características de la teoría de la dependencia, y que intenta dar sistematicidad a una perspectiva crítica de los fundamentalismos, del colonialismo y de los nacionalismos eurocéntricos sobre el Tercer Mundo. Es precisamente esta una de las cuestiones más decisivas en su diferencia con el latinoamericanismo autonomista de los '60, atravesado también él por un principio de totalización centrado en una monotópica internacionalidad latinoamericana hacia dentro de sí misma y desconociendo otras situaciones de dependencia similares en el mundo (de allí el encuentro con el deconstructivismo, aunque parcial, con el poscolonialismo y la subalternidad; no obstante en conjunto, todos estos movimientos intelectuales consolidan lo que Boaventura de Souza Santos ha dado en llamar una “Epistemología del Sur”¹⁸).

Ello no significa desconocer que su genealogía evidencia fuertes contactos con la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación. Sin duda en esta

¹⁸ A. Escobar, al remitir a esta definición explícita: “... existe una dimensión colectiva explícita para el trabajo conceptual que, aunque constituida en torno a una serie de conceptos formativos, es significativamente abierta [...] El objetivo es labrar nuevas formas de análisis, no contribuir a los ya establecidos sistemas de pensamiento (eurocéntrico), sin importar cuán críticos sean éstos” (2006:70)

retórica se escuchan ecos de discursos sesentistas como el que inscribe Franz Fanon en *Los Condenados de la Tierra* (1961)¹⁹ en su contacto con la izquierda europea, hecho explícito acá en el prólogo de J.-P Sartre quien manifiesta: “Europa hace agua por todas partes (...) la relación de fuerzas se ha invertido, la descolonización está en camino; lo único que pueden intentar nuestros mercenarios es retrasar su realización” (25). Más aún, pensadores de esa militancia como E. Dussel, entre otros, se incluyen en esta comunidad de argumentación que, al mismo tiempo, encuentra vías de relación con la teoría crítica de la cultura con vecindades en las propuestas de Frankfurt. Sus diferencias más significativas se definen por el hecho de que este paradigma se construye desde la perspectiva del pensamiento de la modernidad/colonialidad sin incorporar a su episteme la del otro en tanto distinto étnica, racial, genérica, sexualmente diferenciado, según afirmábamos.

Otro tanto ocurre con el pensamiento posmoderno, ya se entienda por éste el discurso teórico que, emergiendo en el corazón mismo de la razón cartesiana la deconstruye (Derrida, Foucault, Gramsci) o aún el de las apuestas generadas por la poscolonialidad (y la subalternidad como su forma más radicalizada: Guha, Spivak, Beberly...) en tanto ambas no alcanzan a des-centrar la misma razón logocéntrica que critican. Es por eso que parecen poco permeables a aceptar que es imposible superar o trascender la modernidad sin acercarse a ella desde una perspectiva decolonizadora, desde una epistemología fronteriza tendida a la búsqueda del “desprendimiento” (Mignolo, 2005) de toda sujeción a los paradigmas inscriptos en la mente y las conciencias por la razón colonial ya explicitada.

¹⁹ “Liberación nacional, renacimiento nacional, restitución de la nación al pueblo, Commonwealth, cualesquiera que sean las rúbricas utilizadas o las nuevas fórmulas introducidas, *la descolonización* es siempre un fenómeno violento [...] La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera (30-31). [Fondo de Cultura Económica de 1994]. El término “descolonización” se populariza en Argentina a través de publicaciones de vasto alcance, como *Primera Plana*. Así en “Documentos para una discusión: Cultura: Colonia y liberación” (23/ V/ 72, p.31) donde se incluyen fragmentos de Fanon, John William Cooke, Mao Tse Tung y J.D. Perón]. Información proveniente de la investigación de la Dra. Fabiola Orquera, integrante de este Proyecto, en Informe de Avance a CONICET 2007.

Lo que el pensamiento fronterizo propone es pensar críticamente la diferencia colonial para generar condiciones adecuadas que propugnen la emergencia de relaciones dialógicas en las que la intervención del sujeto colonizado se encuentre en paridad y simetría con el discurso hegemónico; en síntesis, de romper la relación de dependencia, de los hombres [y mujeres] a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, la genuflexión, la desesperación, el servilismo a que refiere Aimé Césaire. Por lo tanto, en el terreno intelectual, se trata de violentar la violencia epistémica de la diferencia colonial, de esa particular (“provinciana”) localización geopolítica del saber validada como universal. Proponer ante esta lógica monotópica, una perspectiva pluritópica como el universalismo del futuro, como el camino para un nuevo humanismo.

Pensar la instancia del presente y desde el lugar decolonial como una instancia “transmoderna” (Dussel, 1999) envía a abrir –a diferencia del posmodernismo según señalábamos- un diálogo con la alteridad no-eurocéntrica, al mismo tiempo que se efectúa una crítica a ella, con derecho a ese ejercicio crítico desde un lugar no sujetado por el poder largamente ejercido. Es el principio ético de la liberación de la humanidad en el que la alteridad forma parte legítima de ella por lo que tanto la modernidad como su “otra orilla” se co-realizan en un proceso de mutua fertilización. El prefijo “trans-“ pone en evidencia que la noción de frontera alcanza acá su más alto sentido metafórico, es decir, de sustitución y desplazamiento de universos semánticos: la frontera ya no está vinculada con el cuerpo físico de los individuos ni de los pueblos, ni tampoco con sus representaciones imaginarias, sino que se ha vuelto altamente flexible, hasta deslocalizada. La idea de un borde terco y duro, lleno de prescripciones y proscripciones ha dado lugar a otra hecha de espacios de confluencias, zonas de contacto y de interacción y diálogo, nombrando ese espacio “otro” que Hommi Bhabha (1998) llamara “in-between”.

Es ese lugar de enunciación “entre” el que define más claramente la perspectiva de la que acá nos ocupamos. La frontera como un “entre”, implica la instauración de posiciones dialógicas que permitan la circulación del conocimiento a través de fronteras en busca de una “mutua fertilización creativa”, como lo enuncia Arturo Escobar:

Se entiende por pensamiento de frontera el que emerge en los momentos de fractura dentro del imaginario del sistema-mundo produciendo una doble crítica (del eurocentrismo a la vez que de las tradiciones excluidas). Es una forma ética porque no

es etnocida, y tampoco persigue la “verdad” sino la construcción de un pensamiento otro; tampoco cae en una retórica culturalista (esencialista) sino que destaca las diferencias irreductibles deshaciendo la hegemonía epistémica y moviéndose más allá de las categorías impuestas; es desplazamiento y punto de partida en tanto crítica y afirmación de un orden alternativo de lo real (2003).

Este “tercer lugar”, entonces, constituye un campo de fuerzas en el que se actualizan las contradicciones, en el que la lucha por la hegemonía se traduce en el diseño de unos lindes simbólicos, lingüísticos, subjetivos, representacionales “otros”, altamente diferenciados del canon occidental. Se trata de un espacio elusivo en el que conocer el mundo ya no significa su apropiación porque todas las reglas inventadas para ello han caído en la vacuidad y la inoperancia; es ese espacio “de la espera” en el que ya lo que era no es y en el que todo está por ser construido (Palermo, 2000).

Este tipo de relación dialógica, no obstante, no borra las contradicciones, las diferencias, las luchas, pues son ellas precisamente las que hacen posible la emergencia de la otredad y su reconocimiento:

...el pensamiento fronterizo no es un híbrido en el que se mezclan felizmente partes de distintos todos. [...] surge del diferencial colonial del poder y contra él se erige. [Es] un pensamiento desde la subalternidad colonial (como en Anzaldúa, Fanon o el zapatismo) o desde la incorporación de la subalternidad colonial desde la perspectiva hegemónica (como en Las Casas o en Marx). [...] es uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico y a una utopística que nos ayuda a construir un mundo donde quepan muchos mundos (Mignolo, 2003: 58).

251

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Rolena, (2000), “La pertinencia de los estudios coloniales para el nuevo milenio”, en *Andes*. N° 11, Salta: CEPIHA, Univ. Nac. de Salta: 15-25.

ALTUNA, Elena, (2002), *El discurso colonialista de los caminantes. Siglos XVII-XVIII*, An-Arbor, Berkeley: CELAPC y Latinoamericana Ed.

CASTRO GÓMEZ S, y MENDIETA, S. (coord.) (1998) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México: Univ. of San Francisco.

CASTRO-GÓMEZ, GUARDIOLA RIVERA Y MILLÁN DE BENAVIDEZ (Ed.) (1999) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Centro Ed. Javeriano.

CASTRO-GÓMEZ (Ed.), (2000), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá: Univ. Javeriana, Int. Pensar

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, (2008), “El lado oscuro de la época ‘clásica’. Filosofía, ilustración y colonialidad en el s. XVIII, en VVAA, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Bs. Ed. del Signo, Serie Pensamiento crítico y opción decolonial, N° 3.

CORONIL, Fernando, (2007) “El Estado de América Latina y sus Estados. Siete piezas para un rompecabezas por armar en tiempos de izquierda”, en *Rev. Nueva Sociedad*, N° 210 (www.nuso.org).

DUSSEL, Enrique, (1999), “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad”, en Castro-Gómez, Guardiola Rivera y Millán de Benavides, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*.

_____, (2001) “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt), en Mignolo (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Bs. Aires, Signos: 57-70.

_____, ESCOBAR, Arturo, (2003), “‘Mundos y conocimientos de otro modo’. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”, III Congreso Internacional de bLatinoamericanistas en Europa, Ámsterdam. Editada en *Tabula Rasa. Revista de Humanidades* N° 4, enero-julio del 2006, Univ. Colegio Mayor de Cundinamarca: 50-161.

_____, (2005), “La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización”, en *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Univ. del Cauca: Inst. Colombiano de Antropología e Historia, 157-193.

GROSFUGUEL, Ramón (2006) “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, en *Tabula Rasa. Revista de Humanidades* N° 4, enero-julio del 2006, Univ. Colegio Mayor de Cundinamarca: 17-47.

MALDONADO-TORRES, Nelson, (2006), “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad”, en VVAA (Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda), Bs. Ed. del Signo, Serie Pensamiento crítico y opción decolonial, N° 2.

MIGNOLO, Walter, (1998), *The Darker Side of de Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*, The Univ. Michigan Press. Ann Arbor

_____, (2005), Mignolo, W. (Org.) *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro des-colonial*, Cuadrenos 1 y 2 (varios autores), Bs. Aires: Ediciones del Signo.

_____, 2010, “Más sobre la ‘opción decolonial’”, Introducción en Zulma Palermo (Coord.), *Pensamiento argentino y opción decolonial*, Bs. Aires: Ediciones del Signo: 7-29.

MIGNOLO y GROSFUGUEL, 2008, “Intervenciones Descoloniales: Una breve introducción”, en Revista *Tabula Rasa*, Universidad Colego Mayor de Cundinamarca, N° 9: 29-38.

PACHÓN SOTO, Damián, (2007), “Nueva perspectiva filosófica en América Latina: El Grupo Modernidad/Colonialidad”, www.nuevasideasdamian.blogspot.com

PALERMO, Zulma, (2000) “Semiótica del vacío y de la espera”, Dispositio/n n° 51, Univ. Of Michigan, 13-26.

_____, (2005) *Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*, Córdoba: Alción Editora, 2005. ISBN950-9402-385-6.

QUIJANO, Aníbal, (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, E. (comp.): 201-246.

_____, (2001) “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, en *Tendencias Basicas de Nuestra Era*, Caracas: Instituto de Altos Estudios Internacionales. Reproducido en *Trayectorias*, Revista de CCSS, México: Univ. Autonoma de Nuevo Leon, Mexico, Año 4, Nos. 7/8.

Walsh, Shiw y Castro-Gómez, (2002), *Indisciplinar las Ciencias Sociales*, Quito: Univ. Andina Simón Bolívar y Ed- Abya Yala.



NO ULULAR DAS PERSONAS, OBJETOS, MUNDO E IMAGENS – NÓS QUE AQUI ESTAMOS POR VÓS ESPERAMOS: Resenha do livro *No coração do mundo: paisagens transculturais*

Carla Letícia Stuermer¹ & Laura Cristhina Revoredo Costa²

A existência de tradições, ou heranças culturais que permitem combinar (mestiçar, hibridar, transculturar) o hambúrguer do McDonald's com o mate uruguaio; a camiseta Benetton com a alpargata criolla dos gaúchos; o personagem das comic com as mobilizações sociais do norte argentino; os cultos umbandistas com os resíduos plásticos das empresas transnacionais, parece indicar um substrato ou uma herança cultural muito mais forte do que a versão demonizada do efeito globalizador parece acreditar.³

Quando nos foi feito o convite para produzirmos a resenha para os Cadernos de número 9, no sentimos extremamente honradas com a oportunidade, ainda mais em se tratando de um trabalho indescritivelmente primo. Coincidentemente, o tema desta edição abordará os estudos pós-coloniais e as nossas pesquisas necessitam do arrolamento desta epistemologia. Além disso, como membras do Núcleo de Estudos Culturais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, o assunto não nos é estranho.

Neste volume trataremos uma discussão do livro *No coração do mundo* do pesquisador e crítico cinematográfico Denílson Lopes. O crítico expõe de forma

¹ Carla Letícia Stuermer é Graduada em Letras Habilitação Português/ Inglês pela UFMS. Membro NECC-UFMS.

² Laura Cristhina Revoredo Costa é Graduada em Letras Habilitação Português/ Espanhol pela UFMS. Mestranda em Estudos de Linguagens pela UFMS. Membro NECC-UFMS.

³ ACHUGAR. “Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura”, p 85.

minuciosa e sensível alguns filmes produzidos por cineastas de diversos continentes em diversos lugares do mundo, ou mesmo em trânsito, suas paisagens, objetos, pessoas, lugares, o cotidiano e inquestionavelmente, a transculturalidade. Talvez, por esta mesma sensibilidade ou um olhar que ora beira a emoção, ora beira a razão, seu livro carregue este título profundo, onde “às vezes, parece que o meu mundo é só coração”⁴ e “só me interessa falar do que me provoca”⁵. É, de forma objetiva, o coração das coisas presente nos filmes em diálogo constante com alguns conceitos e a relação local e global.

As coisas estão perdidas. “Perdido”⁶. Está disperso num mundo de coisas, de personagens, num mundo de objetos e lugares. “O mundo naufraga no coração”⁷. São paisagens que transcendam o lugar, a partir de elementos, ou melhor, da forma como se substanciam na arte do cinema. São dez capítulos de crítica cinematográfica e o entre-lugar, então é, de onde se inicia a discussão do livro e delinear quais serão os percursos que a crítica feita por Denílson dialogará com o conceito de Silviano Santiago. Por sua vez, percorre também os caminhos da conceituação das paisagens transculturais. Denílson Lopes propõe uma possibilidade de leitura do mesmo teórico, tendo em vista que, para cada conceituação, ou mesmo teorização, existe o encaixe perfeito com suas próprias ficções, para compreender a América Latina, exemplo é a leitura simultânea de *Viagem ao México* (ficção) e *As raízes e o labirinto da América Latina*. E isso se faz necessário justamente para melhor entendermos os diálogos e relações dos estudos sobre entre-lugar para Silviano Santiago. O teórico estende o conceito em diálogo com nação.

Através destas considerações, o crítico enumera posicionamentos e questionamentos de e sobre Silviano Santiago com relação à conceituação de entre-lugar e seus diálogos inter-artes, tendo em vista que “podemos igualmente entender que a exclusão do índio e do negro, o plano nacional, se traduz também em um eurocêntrico voltar as coisas para a África e para a América Hispânica”⁸.

⁴ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 18.

⁵ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 16.

⁶ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 9.

⁷ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 18.

⁸ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 24.

O entre-lugar propicia um leitor de vários lugares, um intelectual sem lugar, uma personagem de apenas um lugar em constante trânsito de lugares, ou que estes lugares às vezes nem existam realmente. Ainda com relação a entre-lugar, há a destruição do conforto proporcionado por fronteiras e margens, não apenas intelectuais e teóricas, criadas para delimitar e facilitar as coisas, pois “desconstrói as estratégias de conforto, evitando guetos e buscando o diálogo entre os diversos sujeito de uma esfera pública mais ampla”⁹. O entre-lugar é “uma outra construção de territórios e formas de pertencimento”¹⁰.

O entre-lugar é a resposta teórica e política à construção de nação como orgânico dentro de uma história linear ou de uma formação. Espaço de trânsito entre tempos, culturas e linguagens. O entre-lugar constitui importante passo na implosão da dialética e/ou dualidade entre arte e sociedade, bem como vai além dos estudos de representações sociais, radicalizando as aberturas realizadas pelo debate sobre articulações, medições e circuitos num fluxo de discurso e imagens que transmitem social e temporalmente.¹¹

O crítico ainda trás conceituações, principalmente, de Walter Mignolo (pensamento liminar e gnose), a contribuição de Glissant sobre paisagens transculturais, pois “a paisagem não é apenas o invólucro passivo da toda-poderosa Narrativa, mas a dimensão mutante e perdurável de toda mudança e de toda troca”¹². Além dis so envolve-nos com o esclarecimentos sobre ambos (paisagens transculturais e entre-lugar) quando pontua “estas paisagens transculturais que estamos procurando delinear são entre lugares”.¹³ Os pensamentos e abordagens sobre hibridismo, interculturalidades, fronteira, diáspora e a descolonização da representação, aparecem e deslindam no diálogo entre os textos cinematográficos e os mesmos textos teóricos que proporcionam estas relações e transculturais maneiras de analisá-los e compreendê-los. Como exemplo dessas (inter) dependência da prática e da teoria, Denílson Lopes menciona o cineasta chinês Wong Kar-Wai, tendo em vista todas as passagens e trânsitos culturais e fronteirios presente em *Felizes Juntos* (1997), onde a

⁹ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 25.

¹⁰ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 25.

¹¹ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 30.

¹² GLISSANT *apud*, LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 33.

¹³ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 34.

fronteira representa a esperanças das personagens provenientes na China envolvidos por canções brasileiras, mexicanas e americanas. Vale ressaltar que esta paisagem da fronteira nada mais é do que na fabulosa América Latina. Esse ninho, de gravetos colhidos de vários cantos, emoldura toda uma paisagem e ilustra o estado de entre-lugar; “este espaço de fronteira cultural, de desencontro amoroso, traduz tudo que não pode ser falado em palavras”¹⁴.

Lopes trata, e às vezes compara, ao longo do livro com outros filmes, com peculiar paixão a cineasta francesa Claire Denis. O destaque dela se dá pelo silêncio. Quase não há diálogos, mas as paisagens quem fala, pois a possibilidade é de que não se faça uma opinião ativista, ou pedante, mas “escutar” a voz das coisas do jeito que nos é pululado em nossos olhos. Em primeira instância, o crítico se detém no filme *Chocolat*, que se passa na África subsaariana. Não há a facilidade em se obter informações do filme, bem como tempo, espaço, mas ao longo desse diálogo (necessário), entre telespectador e paisagens é possível que entendamos ou possamos fazer inferências sobre alguns elementos narrativos. Mas o que nos interessa são exatamente os sentidos dos diálogos proporcionados pelas paisagens, o silêncio das personagens. Este filme, em particular, também trás “a experiência das pessoas vivendo na diáspora”¹⁵ de uma das personagens, de origem francesa, de passagem, como que para retomar algumas lembranças que não sabemos porque existem e de outro personagem, um negro americano voltando ao continente a procura de sua “africanidade”¹⁶. São olhares e perspectivas intrusas, como o próprio crítico pauta “sem pretender falar pelo outro”¹⁷, pois essa intromissão “se assume como problemático, como limitação e possibilidade, nem superior nem inferior, mas tenso”¹⁸, lançam aos nossos olhos essa tensão entre as identidades dessas personagens.

Além de *Chocolat*, Lopes aborda *Beau Travail*, onde novamente proporciona a discussão com relação ao olhar intruso, visto que há a presença de

¹⁴ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 42.

¹⁵ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 49.

¹⁶ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 50.

¹⁷ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 51.

¹⁸ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 51.

vários personagens da Legião Estrangeira, sem passado, nem futuro, de vários lugares do mundo, que “parecem carregar ecos de um colonialismo envelhecido”¹⁹. Nos é revelado ainda, não apenas pelas personagens, mas por outros elemento esse trânsito transcultural reinserido por meio da boate onde a música, ao invés de provenientes da própria África, é eletrônica. Há a inserção desse personagem perdido, são perspectivas de inserção, fora do seu lugar, desértico. Logo, é a transculturalidade, sem enviar pela globalização. São personagens simples, “estranhos, figuras deslocadas, mas de alguma forma acolhidos”²⁰ espantados, sem diálogos, de outras línguas, de outros espaços, em estado de fronteira, de isolamento, em busca de esperança, em busca de um começo. São espaços no coração do mundo.

Ainda assim, a sensação de tentar (re) construir um espaço, a ânsia no retorno, a familiaridade são tratados na abordagem da diáspora pelo diálogo entre Claire Denis e o mauritânes, Abderrahmane Sissako, pois revela a relação África subsaariana (antiga colônia francesa) e a França. O filme do cineasta é *La Vie sur Terre*, e expõe a procura das personagens em construir um espaço após a saída de seu lugar de origem; relação diaspórica. O filme trata do intelectual obrigado a viver distante de seu país, tendo em vista que é “forçado a viver no exílio, não consegue, se adaptar, ou melhor, teima em não se adaptar”²¹ é destinado a nunca voltar, numa reconfiguração contemporânea da diáspora e nessa sensação de exílio, às vezes provocado pelo próprio personagem. Desnilson Lopes, não detém seu olhar numa perspectiva nostálgica, mas sim na tensão; não se detém nas questões socioeconômicas, mas no efeito da diáspora, visto que “cada vez mais é difícil viver e morrer onde se nasceu”²². Este trânsito nada mais é do que um reflexo das culturas a partir das experiências intrínsecas.

As personagens não são de todo valorizadas como heróis épicos e infalíveis, e no filme de Sissako fica explícito onde os caminhos percorridos por Denilson Lopes quer chegar, tendo em vista que os próprios atores não são capacitados para tal empreitada cinematográfica (já que somem e reaparecem, quase como

¹⁹ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 52.

²⁰ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 55.

²¹ SAID. A representação do intelectual: *paisagens transculturais*, p. 55.

²² LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 63.

figurantes), mas os olhares estão voltado para as cartas. São elas quem podem explicitar as conexões deste novo ambiente, às vezes hostil, os sentimentos e o coração das coisas. Aqui, a coisa pululante aos nossos olhos são as cartas. Além destas marcas, o crítico aponta para a possibilidade de retorno e como as diferenças ocorridas com os passares dos anos não corroboram para que sintam a vontade, como se estivessem em casa. Na realidade, sentem um exílio dentro de suas origens.

“As teorias viajam, e, quando chegam aos lugares, são transformadas, transculturadas”²³ é exatamente isto que Mignolo refere ao trânsito dos saberes e Lopes sinaliza quando diz que “as ideias e obras viajam também, que sejam traduzidas, interpretadas e lidas nos mais diferentes lugares”²⁴, visto que, ganham novas reconfigurações. Se transculturam a partir destes novos olhares, objetos e corações. E, através dessas possibilidades, o crítico aponta para duas estradas na realização fílmica: primeiro, ocorreria em diversos lugares e segundo, como um mesmo lugar apresenta traços de outras culturas, todavia, as duas perspectivas enveredam por meio do cosmopolitismo, pois há a necessidade de “ir além da diáspora como modo privilegiado de construção social e política de hibridismo e interculturalidades”²⁵.

Para tratar do cosmopolitismo e estas possibilidades, o crítico antes de exemplificar com alguns filmes diz que “é uma outra forma de pertencimento que faz do mundo uma casa, um lar, concretamente construída a partir de múltiplos vínculos”²⁶. E trás então filmes, onde as personagens, ora são deslocadas, viajam (e este trânsito ocasiona o cosmopolitismo), ora permanecem paradas, fixas num espaço. São os movimentos, os excessos de imagens e coisas, o “excesso de mundo”²⁷, e ao mesmo tempo o isolamento que perpassa pelo filme de Wim Wenders *Até o fim do mundo*, “um espaço perdido, distante de tudo, cada vez mais

²³ MIGNOLO. Histórias Locais/ Projetos Globais: *colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 240.

²⁴ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 72.

²⁵ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 79.

²⁶ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 81.

²⁷ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 83.

difícil de ser encontrado devido ao impacto dos meios de comunicação de massa e de transporte, bem como as tecnologias a eles associadas”²⁸.

Atravessando a metade do livro, Denilson Lopes aborda então como o cinema cria um mundo inteiro a partir dos filmes do japonês Ozu, que por sua vez “cria uma comunidade de imagens, de pessoas dispersas em vários lugares”²⁹, é exatamente assim que o cineasta apresenta o cotidiano em suas produções. Novamente, o relevante para o crítico é o cotidiano, para onde vão, o que são, como vão, os detalhes e o insignificante não são deixados de lado, pois são nestas questões onde habita toda a significação das coisas. Presença de “uma estética do cotidiano e do comum a ser conquistada, marcada pela delicadeza e pela leveza, distinta de valores como o excesso, o grotesco, o abjeto, o cruel e mesmo o trágico”³⁰. É nos revelado, no filme *Era uma vez em Tóquio*, as relações íntimas familiares, a impressão que transmite é uma inclusão por meio de “uma série de passagens, fluxos, momentos”³¹, e então partidos igualmente, sem que nada realmente relevante e tocante seja nos revelado. Para tratar dessas situações insignificantes que se significam, Lopes diz do drama desdramatizado e resultando assim, no neutro, pois “vive um paradoxo”³². As personagens não possuem, ou não detém primordialmente a atenção principal do filme, mas sim os próprios objetos conversam, dialogam e mantêm diálogos com os espectadores. Tédio. Comum. Personas fantasmas de si.

Em “Encenações pós-dramáticas e minimalistas do comum”, Denilson Lopes se preocupa em traçar o perfil do que seria uma configuração do comum. Para delinear seu ponto de vista, o autor volta à segunda metade do século XIX, mais especificamente ao realismo e ao naturalismo. Sob essa perspectiva, o autor fala em um neorealismo representado nas artes e em como isso ocorre nos grandes centros atualmente, para então denominar o que ele próprio entende pela representação do comum. Em suas palavras:

²⁸ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 83.

²⁹ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 93.

³⁰ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 94.

³¹ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 96.

³² LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 97.

Não necessariamente falar do comum enquanto pobre, miserável, marcado por sua condição de trabalhador mal remunerado na campo ou na cidade, ou ainda excluído até das favelas, abandonado nas ruas, tipificado por toda uma tradição que encontrou no realismo socialista sua maior simplificação. Gostaria de buscar personagens simples, comuns, que não se distinguem, mas que não estão necessariamente marcados por sua classe social.³³

Coloca para o leitor, ainda, uma outra possibilidade que caberia ao homem comum. Aquele que é inserido em meio à multidão, livre de qualquer distinção, ou seja, aquele homem que é anônimo e não precisa necessariamente ser parte dessa multidão. Esse homem seria o representado no expressionismo, quando observamos a criação da cidade moderna. Lopes então traz como exemplo o homem comum criado por Deleuze e Agamben a partir de *Bartleby* (1853), em que o personagem poderia se inserir em qualquer descrição feita acima, mas é um modesto funcionário que se recusa a trabalhar e sempre está a repetir “eu preferia não”. Nas palavras de Lopes, “*Bartleby* se insere numa tradição de personagens que são pequenos funcionários e acabam por serem espectadores do mundo, quase estetas”³⁴. Segundo ele, esse e tantos outros personagens (como Bernardo Soares em *Livro do desassossego*, são personagens de recusa e parecem encarnar uma figura de negatividade.

O autor segue sua reflexão trazendo mais exemplos que mostram o comum relacionado à vida cotidiana, para defender que o homem comum não é aquele pobre que foi retratado no naturalismo, provindo de uma classe social baixa ou geográfico e racialmente desvalorizado e excluído. Sua discussão está centrada entre o singular e o universal, onde “o comum é uma construção transversal que atravessa identidades, mas não as elimina”³⁵.

Para traduzir esteticamente o comum, Lopes acredita que este pode ser pensado como uma encenação minimalista, dentro da perspectiva das artes (pintura e escultura dos anos 60) para falar de encenação, seja no cinema ou no teatro. Sua proposta é analisar certas obras (na literatura) e peças de teatro, a fim de mostrar uma outra genealogia do comum. Segundo Lopes:

³³ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 110-111.

³⁴ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 111.

³⁵ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 112.

Portanto, não só no que refere à construção de personagens, o minimalismo seria também uma busca de despojamento e empobrecimento formais, na redução de elementos em cena sem que isso implique uma superestimação da presença do ator. [...] Por trás do afastamento em relação ao excesso de metáforas, símbolos e alegorias didáticas, há uma postura não metafísica que pensa a vida na materialidade dos espaços, corpos e objetos que transitam em pé de igualdade para além do humanismo antropocêntrico.³⁶

O autor questiona então como é para nós estar num mundo em que não ocupamos mais a posição central, um mundo em que os objetos passam a falar e se tornaram autônomos. Para o crítico, o minimalismo pode ser visto como algo à parte da sociedade do consumo, algo que nos faz “ver o mundo estranho e novo, mas que é nosso mundo, a partir de uma sensação de esvaziamento e esgotamento”³⁷. Ainda sobre o esgotamento, utiliza o conceito pra defender que a expressão traduz o que acredita ser este espaço intervalar. Retoma mais uma vez Deleuze e seu estudo para falar das peças tardias de Samuel Beckett feitas para a televisão, para dizer que o esgotamento ali é desinteressado, próximo ao neutro. Isso ajuda a traçarmos um diálogo, através do minimalismo, com as artes plásticas e também com o teatro. Pensando então em um teatro pós-dramático, “recoloca a questão de encenação como central para se pensar as imagens contemporâneas, ou seja, a partir da discussão sobre o tipo de atuação, a construção de personagens e sua relação com o espaço”³⁸. É interessante observarmos que o autor traz uma nova forma de olhar para a dramaturgia teatral, a partir da formulação minimalista defendida no decorrer do ensaio.

Na segunda parte do ensaio, Lopes volta a falar da estética do comum, mas agora sob a perspectiva daquele que poderia ser confundido com o medíocre, mas mais ligado à discrição. O autor traz como exemplo a Biela de *Uma vida em segredo* e *Felicité*, de Flaubert, como representantes da invisibilidade e da discrição. Traz ainda Bresson e Ozu, do cinema, para vislumbrar as encenações do cotidiano, marcadas pelo comum. De uma forma geral, todos esses exemplos nos mostram o homem entre as coisas e os espaços. Em Bresson, por exemplo, vemos atuações desdramatizadas. Nas palavras de Lopes, “trata-se do oposto da pose e do

³⁶ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 115-116.

³⁷ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 117.

³⁸ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 119.

grande gesto, uma espessuram que resiste à imagem, que resiste à encenação, um mistério construído pela subtração de sentidos, e não pelo seu excesso”³⁹. Segundo o crítico, o olhar de Bresson é aquele acompanha, mas está distante, você sofre com o personagem mas não está no lugar dele.

Ao falar de Biela, traça todo o panorama em que a personagem está envolvida, mas o que interessa comentar é que tudo o que Biela faz é sob a marca da discricção, onde mesmo sob a opressão sofrida pela personagem percebe-se que não há uma mistificação ou idealização da personagem com o contexto em que está inserida. Tanto Biela quanto Felicité não são tratadas de uma forma paternalista ou infantilizada. Segundo Lopes, “trata-se de acompanhar, estar com, passar por, sem se identificar, ter empatia por sem se distanciar, tentando ir até o fim em companhia de”⁴⁰. Portanto, o autor termina o ensaio com a indicativa de que esta poética de minimalista, defendida por ele, é algo que merece ainda estudo.

No capítulo seguinte, intitulado “O local, o comum e o mínimo”, Denilson Lopes continua na temática do ensaio anterior, mas neste caso foca a reflexão sobre a autonomia do local. O crítico defende logo no início que não podemos pensar o local como algo anterior a cultura midiática e a ampliação das redes de transporte, e lembra o leitor que as pequenas cidades também estão conectadas às paisagens transculturais, ainda que em menos escala se comparadas às grandes metrópoles. Ainda segundo o autor, o local encenado pelas pequenas cidades está em transformação, assim como as grandes cidades.

Lopes retoma o conceito de desapareição para dizer que esta experiência “é um importante elemento no desdobramento do personagem comum na arte contemporânea”⁴¹. Um personagem comum, mas que não é banal. Traz como exemplo os protagonistas de *Mouchette* (1967), de Bresson, e *Xiao Wu* (1997), de Jia Zhangke, para mostrar como esses personagens parecem naufragar no espaço em que estão inseridos, mas sem melodramatização. O crítico nos mostra que estas cidades menores, fora do circuito midiáticos e dos holofotes do turismo

³⁹ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 127-128.

⁴⁰ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 140.

⁴¹ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 145.

global, poderiam constituir um lugar com marcas bem particulares. No entanto, nos lembra que “não se trata de falar do local como uma espécie de reserva da cultura nacional, um espaço extremamente distinto”⁴², mas que este poderia ser um local comum. O crítico vê o comum como algo que pode nos aproximar, ainda que com um distanciamento estético e ético.

O autor utiliza ainda outros exemplos para mostrar ao leitor um outro olhar sobre essas obras cinematográficas e sua relação com o local e o comum. Tudo isso para defender a experiência do homem comum num quadro transnacional. Por fim, Lopes atesta:

A opção é pelo registro da contenção e da essência do minimalismo, que busca o máximo de sentido com o mínimo de expressão, o que implicará ainda uma necessária e maior aproximação entre cinema, teatro e artes plásticas para redimensionar uma proposta estética transnacional que também se deslocou do espaço da tradição da videoarte.⁴³

No capítulo “Igrejas, cartões-postais e comunidades” a discussão gira em torno das igrejas e quem fim levaram esses espaços destinados à fé, onde o autor propõe pensar a igreja para além de um espaço privilegiado ou de uma instituição de poder. O autor confessa sua necessidade de falar sobre a fé, o que o levou até Tarkovski, Dovjenko e Kieslowski, por exemplo. E então o ensaio gira em torno de filmes que o autor assistiu e posteriormente fez reflexões sobre como as igrejas e a fé foram representadas.

Em uma de suas explicações, volta novamente ao conceito de comum, desta vez para falar da igreja. Ele coloca:

A igreja, desde sua própria construção coletiva até a realização da missa, se apresenta como um espaço comum, onde todos podem entrar e participar, se misturar e se dissolver. Portanto, é a partir do comum, da sua materialidade, das suas sensações que o espaço da Igreja nos oferece uma transfiguração entre o inumano e o divino.⁴⁴

Segundo Lopes, no final do filme *Nostalgia* fica ainda mais claro o sentido da igreja como paisagem de fé e pertencimento. Já no filme *Calendário* (1993), há cenas em que a personagem Arsinée, o fotógrafo e o motorista se encaminham

⁴² LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 151.

⁴³ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 161-162.

⁴⁴ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 168.

para diferentes igrejas, onde estas se tornam paisagens onde se pode viver, não um lugar qualquer, mas “algo fruto de um olhar que deseja pertencer, se envolver”⁴⁵. Fica claro que o fotógrafo (diretor e marido de Arsinée) não se deixa envolver pela paisagem, cabe a ele ser um espectador passivo.

Já em *Doce amanhã* (1997), o personagem principal desperta o desejo de pertencer, de se salvar. O crítico utiliza esse exemplo para indagar o leitor mais uma vez sobre a questão da fé, pois o que devemos fazer após passar por uma situação catastrófica? Ele acredita na busca de uma experiência de pertencimento. Retomando a questão da fé, ele defende que devemos repensar o que nos une hoje, como uma questão que nos perturba, mas que precisa ser colocada. De uma forma geral, para o crítico, todos somos espectadores, cabe a nós olhar e observar.

No penúltimo ensaio do livro, “Desaparição e fantasmas”, Denilson Lopes vai refletir acerca do processo de desaparecimento. Para isso, retoma a obra de Silviano Santiago *Stella Manhattan* (1985), que se passava em plena ditadura militar, onde alguns brasileiros se refugiaram na cidade norte-americana por um determinado espaço de tempo. Segundo o autor, os personagens do livro são verdadeiros retratos da realidade midiática, onde todos querem ser *star* por um momento. Nova York seria o cenário perfeito para esses fantasmas estarem. Nas palavras de Lopes, “Stella Manhattan representa o predomínio da fantasia, da ficcionalização do real em contraste com escleroses políticas e sexuais que assumem posições rígidas, imobilizadoras”⁴⁶.

Stella não morre, mas desaparece. Segundo o autor do livro, há um confronto entre o desejo de pertencimento e a deriva, onde Stella pode ser considerada a Madame Bovary contemporânea. O crítico coloca que a desaparecimento seria uma outra maneira de viver, se reinventar. A crítica que faz é muito bem colocada quando diz que “ser invisível numa sociedade consumista pode ser uma maneira de fazer uma diferença pela pausa e pela sutileza”⁴⁷. Dando continuidade ao ensaio, traz mais um exemplo, desta vez do livro *Onde andaré Dulce Veiga* (1990), de Caio Fernando Abreu. Utiliza desse exemplo para falar, mais uma vez,

⁴⁵ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 176.

⁴⁶ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 187.

⁴⁷ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 189.

da noção de desaparecer. Para o autor, desaparecer e se tornar fantasma. A reflexão que o autor faz acerca desses fantasmas retoma o que Baudrillard, ao dizer que para além da experiência de sobreviver a uma perda, a uma dor, os fantasmas nos dizem que tudo está na arte de desaparecer. Finalizando o capítulo, Lopes nos diz:

O desejo de desaparecer é menos uma fuga da dor e mais uma ânsia por leveza, por ser outro. Por mais belo que tenha sido o vivido, sua lembrança, é preciso esquecer. Por mais difícil e desejado, é preciso esquecer. Buscar outras companhias, a fim de poder lembrar um dia (quem sabe;) de outra forma, totalmente inusitada, inesperada.⁴⁸

O que nos resta, segundo o autor, é a leveza no efêmero.

Finalmente, no último capítulo do livro, intitulado “Só vou voltar quando eu me encontrar” o autor discorre a respeito das possibilidades de encontro e desencontro entre as pessoas, detendo-se principalmente ao que ocorre quando viajamos. Nesse sentido, Lopes pontua que “encontrar quem se deseja pode acontecer num momento da viagem. Mesmo a própria viagem pode ter como objetivo o encontro.”⁴⁹ Assim, seria nesse deslocamento provocado por uma viagem onde a possibilidade do encontro é muito maior do que em seu local de origem.

Assim como no decorrer de todo o livro, neste capítulo o autor também utiliza alguns exemplos de filmes para exemplificar seu ponto de vista. Em um deles, faz análise do filme de Sofia Coppola, colocando que o hotel é um lugar de não-lugar, onde esse seu espaço passar a ser um lugar de encontros e possibilita um novo olhar sobre a cidade. Em outro momento, desta vez citando o filme *Vendredi soir* (2002), de Claire Denis, defende que um encontro pode ser apenas um encontro. Dessa forma, o objetivo da pessoa pode ser apenas a vontade de encontrar com alguém brevemente, sem a necessidade de que aquele momento se torne algo duradouro ou vire uma relação estável. Nas palavras de Lopes, pode ser um “momento de um sublime menor, de uma suspensão breve”.⁵⁰

⁴⁸ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 196.

⁴⁹ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 199.

⁵⁰ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 202.

Trazendo um pouco de teoria à sua discussão, o crítico fala da sensação de nostalgia, dizendo que não se trata da noção pós-moderna cunhada por Jameson (1996) ou Svetlana Boyn (2001), mas constitui um processo de fantasmagorização. Para entender melhor o que o crítico quis dizer, vejamos a seguinte passagem:

Mas, sobretudo, o que estes e outros filmes estão nos dizendo é que nossas vidas é que estão tocadas, cada vez mais povoadas por encontros e sentimentos frágeis. A todo tempo, nós, melancólicos ou nostálgicos, na contracorrente dos que apenas vivem no presente, somos movidos pelos estilhaços e icebergs que em breve pertencerão ao passado – como este momento, este aqui e agora em que estamos.⁵¹

Nesse sentido, o autor questiona o leitor se na verdade, o que procuramos esquecer seria o que mais desejamos, ou então se seriam os fantasmas o que realmente importasse. Seu palpito é que há o encontro com o real sem temor.

Ao final do capítulo, o crítico traz o filme *Os famosos e os duendes da morte* (2012), de Esmir Filho, onde colocar que o filme privilegia aqueles a quem a cidade parece excluir. Segundo Lopes, neste filme, o protagonista parece nunca sair do “cu do mundo”, sendo que essa expressão nada tem a ver com a parte do corpo, mas sim ao fato de que o protagonista sofre um deslocamento, pois não gosta e sente raiva do lugar onde mora. Concluído, o autor termina seu ensaio fazendo alusão ao título do livro, ao dizer que “o tabu parece ser o cu, mas talvez seja o coração exposto. Cu do mundo. Coração do mundo. O coração no cu. Atravessar uma ponte dentro de nós.”⁵²

É muito bonito como Denilson Lopes organiza as palavras, sempre de forma poética (sendo proposital ou não), tornando a leitura não só agradável, mas também possibilitando um fácil entendimento. Através das diversas análises feitas, o leitor pode facilmente ver-se tentado a deixar o livro de lado e assistir a um dos filmes citados para então olhar o filme do ponto de vista do crítico e, quem sabe, se encontrar, ou desaparecer.

REFERÊNCIAS

⁵¹ LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 206.

⁵² LOPES. No coração do Mundo: *paisagens transculturais*, p. 218.

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Trad. de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

LOPES, Denílson. *No coração do mundo: paisagens transculturais*. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

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

SAID, Edward W. *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. Trad. Milton Hatoun. São Paulo: Capanhia das letras, 2005.



SOBRE A PRÓXIMA EDIÇÃO

Editor, Editores Assistentes

& Comissão Organizadora

Informamos que o n.10 dos CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS, a sair no segundo semestre de 2013, e cuja temática é *Memória cultural*, já se encontra em fase de preparação. Para tanto, intelectuais nacionais e internacionais foram convidados para contribuir. *Memória Cultural* contemplará uma discussão que se dará em torno de uma gama variada de outros conceitos, como memória subalterna, periférica e pós-colonial, memórias coloniais, América Latina e fronteira-Sul, memórias locais etc. Não por acaso tem-se percebido que quase todas as discussões críticas contemporâneas têm passado, direto ou indiretamente, por temáticas afins. América Latina, Brasil, Centro-Oeste, Mato Grosso do Sul, fronteira e lugares “esquecidos” apontam a direção para a qual o olhar contemporâneo não moderno deve se mirar cada vez mais.



NORMAS EDITORIAIS

Papers, Artigos, Ensaio e Resenhas

Os trabalhos, que podem ser redigidos em português, espanhol, inglês e francês, são submetidos ao Conselho Editorial e devem, preferencialmente, atender às seguintes normas editoriais dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS**:

- 1.** Atender 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 Resenhas* publicados passam a ser propriedade da revista, ficando sua reprodução total ou parcial sujeita à autorização dos Editores – Presidente e Assistentes. Bem como a tradução dos mesmos, escritos em outra língua que não o português, para o idioma brasileiro.
- 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.
- 5.** Os originais devem ser enviados para o e-mail dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** – **necccadernosgmail.com** – com uma cópia para o email **marcosbessa2001@gmail.com**, padronizados, **preferencialmente**, da seguinte forma:

- Configuração das páginas: Formato A4, todas as margens de 2 cm e o mínimo de 10 laudas e o máximo 12 laudas;
- Título: Fonte Calibri, tamanho 14, em negrito, alinhamento à direita, espaçamento: antes 12 pt e depois 3 pt;
- Na linha seguinte o nome do autor e/ou autores, se for o caso (aceito apenas co-autorias com pelo menos um (01) doutor e o outro autor com titulação igual ou maior que mestrando), 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, apenas com nome e filiação institucional;
- Na linha seguinte (se for o caso) a epígrafe deve vir em fonte Times New Roman, tamanho 10, alinhamento: justificada, recuo a esquerda: 2cm, espaçamento antes e depois de 6 pt;

● **No corpo do texto:**

274

- o texto deve estar na fonte Times New Roman, tamanho 12, alinhamento: justificado, recuo especial: primeira linha por: 1cm, 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: 1,5 cm, espaçamento antes e depois 6 pt;
- se houver subtítulo, dar 2 (dois) espaços simples entre ele e o texto anterior e deve estar na fonte Calibri, tamanho 12, alinhamento: justificada, espaçamentos, antes e depois, de 6 pt;
- 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 12, em negrito. Alinhamento: justificado sem recuos e com espaçamento depois de 6 pt.

☐ Todas em fonte Times New Roman, tamanho 12, alinhamento: justificada, entre linhas simples e espaçamento depois de 6 pt;

☐ livros: nome do autor, título do livro (em itálico, local de publicação, editora, data da publicação). Ex: COELHO, José Texeira. *Moderno pós-moderno*. São Paulo: Iluminuras, 2001;

☐ capítulos de livro: nome do autor, título do capítulo (sem destaque), a preposição In seguida das referências do livro: nome do autor ou organizador, título do livro (em itálico), local da publicação, editora, data, acrescentando-se os números das páginas. Ex: LAJOLO, Marisa. Circulação e consumo do livro infantil brasileiro: um percurso marcado. In: KHÉDE, S.S. (Org). *Literatura infanto-juvenil: um gênero polemico*. 2ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986, p. 43-56;

☐ artigos em periódicos: nome do autor, título do artigo (sem destaque), nome do periódico (em itálico), volume e número do periódico, números de páginas, data de publicação. Ex: LOBO, Luiza. Tradição e Ruptura na crítica no Brasil: da sobrevivência da arte e do Literário. *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.

OBSERVAÇÕES IMPORTANTES

⊕ Os *Papers*, Artigos, Ensaios e Resenhas passarão por uma revisão de **diagramação e formatação** do Editor Presidente e dos Editores-Assistentes para adequação à publicação;

⊕ Os *Papers*, Artigos, Ensaios e Resenhas publicação são, preferencialmente, solicitados aos autores de acordo com a temática da edição. Contudo, se aceita contribuições de não convidados que serão devidamente analisadas.

Caso seja de interesse enviar uma contribuição aos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** poderá ser feita via emails – **necccadernos2009@gmail.com** com cópia para **marcosbessa2001@gmail.com** – que será submetida ao conselho da Revista, não tendo, assim, a garantia de publicação;

276

⊕ Os *Papers*, Artigos, Ensaios e Resenhas 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**.

Editora: Nome da Editora, ano de publicação da obra, p. (paginas do texto citado)
XX-XX

SE REFERÊNCIA RETIRADA DA INTERNET:

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.

PS: Outros casos de Referências Bibliográficas aqui omissos poderão ser aceitas as normas padrões da **ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas)** ou sob consulta com os Editores dos **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS** via email.