

Dossiê:
Corpos e
sujeitos na/da
modernidade



v. 4, n. 1, 2020

Dossiê:
Corpos e
sujeitos na/da
modernidade



Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia. Dossiê: Corpos e sujeitos na/dá modernidade. Volume 4, número 1, 2020.

ISSN: 2526-7655

Foz do Iguaçu/PR: Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Revista “Epistemologias do Sul: pensamento social e político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia”. Av. Tarquínio Joslin dos Santos, 1000 - Jardim Universitário, sala C301 - Foz Do Iguaçu - PR, 85870-901.

Revista Epistemologias do Sul

revista.epistemologias@unila.edu.br



Dossiê:
Corpos e
sujeitos na/da
modernidade

v. 4, n. 1, 2020

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/ desde América Latina, Caribe, África e Ásia é um periódico online de publicação semestral do grupo de pesquisa homônimo ligado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana, em Foz do Iguaçu/PR. Seu objetivo é divulgar estudos e investigações sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, promovendo o diálogo Sul-Sul.

ISSN 2526-7655



Editor-Executivo

Marcos de Jesus Oliveira

Conselho Editorial

Ângela Maria De Souza (UNILA)
Camilo Hernan Manchola Castillo (UNB)
Caterina Alessandra Rea (UNILAB)
Cesar Augusto Baldi (ULBRA)
Cesar Torres Cruz (UAM)
Elias Nazareno (UFG)
Elzahrã M. Radwan Omar Osman (INEP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR)
Julio Pereyra (UDELAR)
Li-Chang Shuen Cristina (UFMA)
Lorena R. Tavares De Freitas (UNILA)
Marcos de Jesus Oliveira (UNILA)
Pablo Quintero (UFRGS)
Priscila De Oliveira Coutinho (UERJ)
Sônia Cristina Hamid (IFB)
Waldemir Rosa (UNILA)

Editaram esse número

Marcos de Jesus Oliveira / Editor-Chefe
Tereza Spyer / Editora-Adjunta

Colaboraram nesse número

Beatriz Giugliani
Domingos da Cruz Júnior
Fabio Bacila Sahd
Jacques Mick
Leandro Missiatto
Leo Name
Marcos de Jesus Oliveira
Maria Luisa Jimenez Jimenez
Michael Syrotisnki
Nasheli Jiménez Del Val
Pedro Barcellos Rodrigues Juliano
Noa Cykman
Tereza Spyer
Vinicius Melleu Cione

Traduziu nesse número

Marcos de Jesus Oliveira

Revisão e normatização

Marcos de Jesus Oliveira

Coordenação gráfica

Leo Name
Oswaldo Freitez Carrillo

Projetos gráfico e da capa/Editoração

Oswaldo Freitez Carrillo

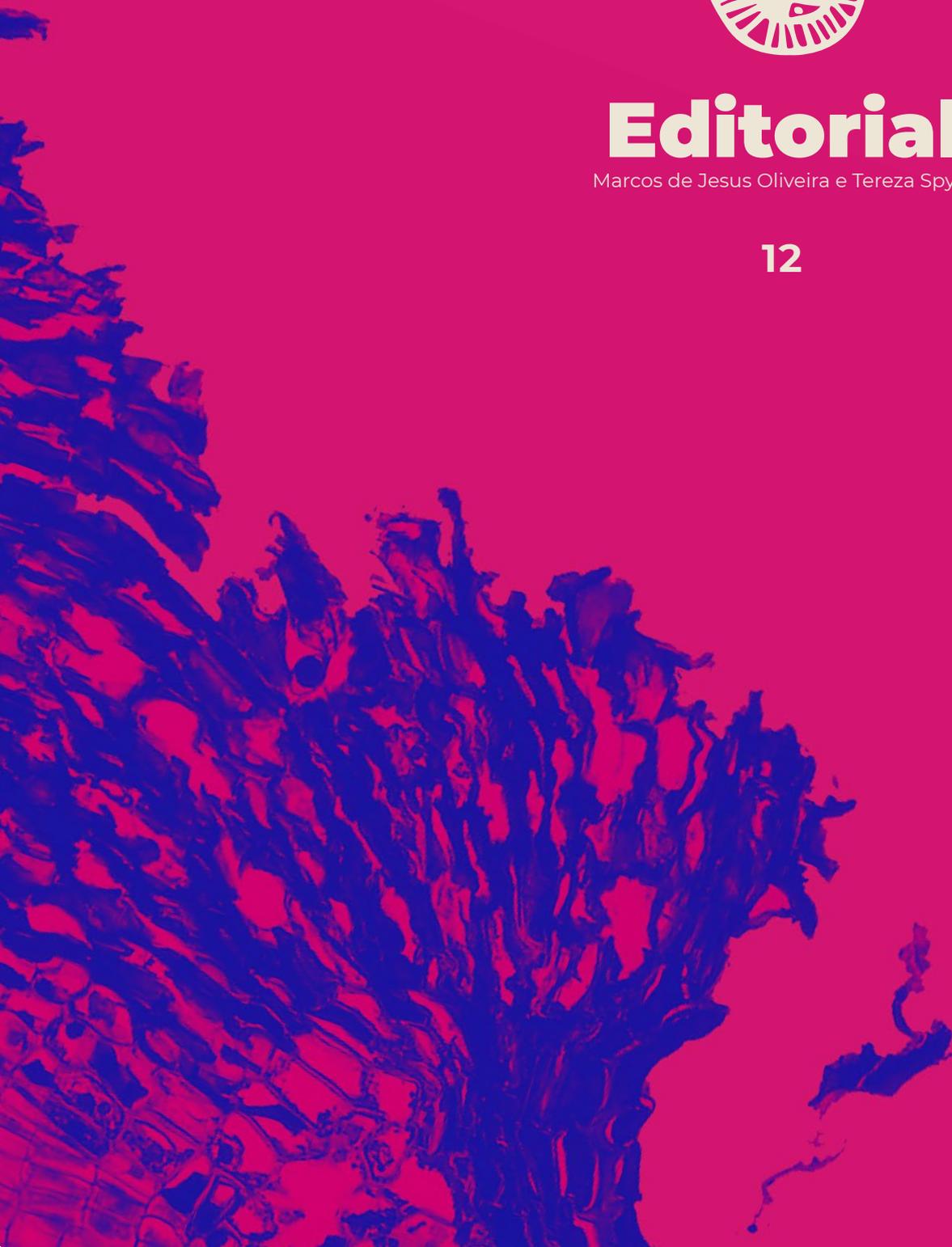




Editorial

Marcos de Jesus Oliveira e Tereza Spyer

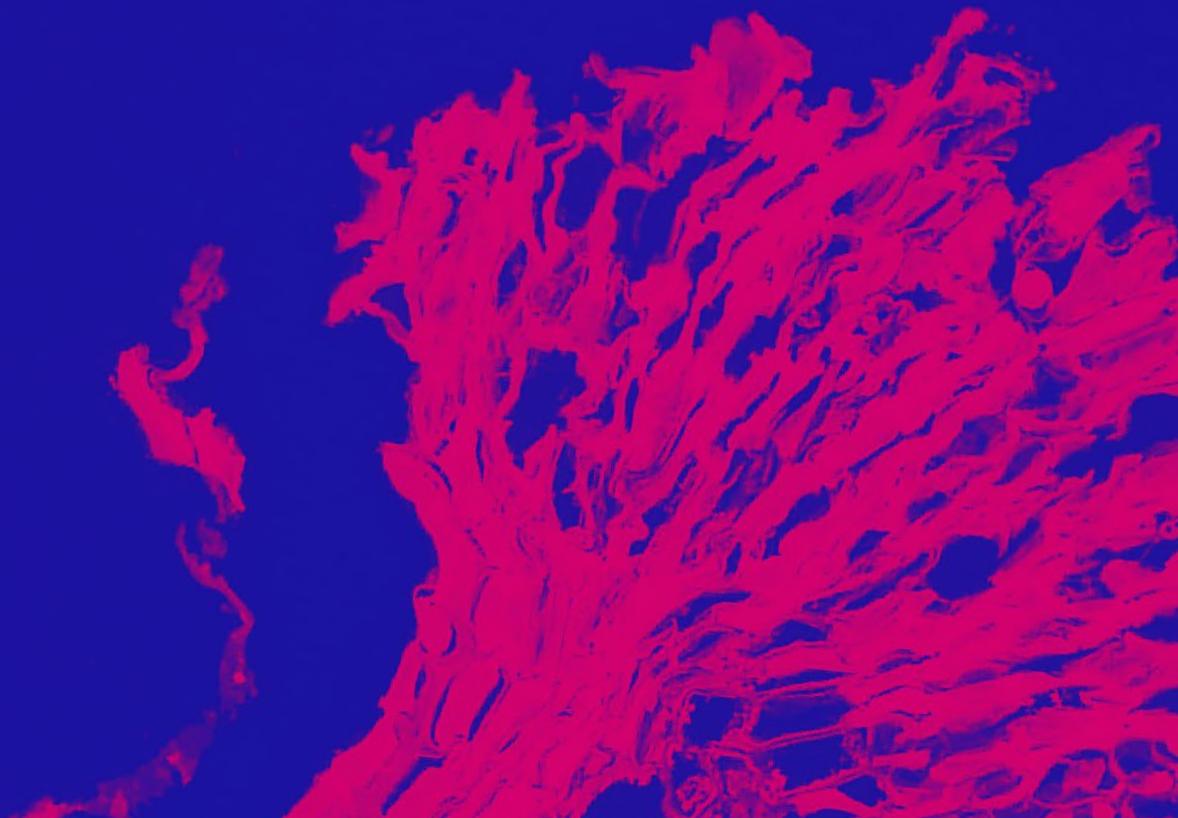
12





Artigos

- Diferença ontológica: a dicotomia humana como espaço de produção da diferença colonial** 22
Leandro Missiatto
- “Infortúnios genealógicos”:** (re)escrita da África pós-colonial de Achille Mbembe 46
Michael Syrotisnki
- Estética, multiculturalismo e decolonialidade** 60
Nasheli Jiménez Del Val
- Para escapar à extinção: experiências de conexão humano-natureza em encontros Rainbow** 68
Jacques Mick e Noa Cykman
- Apartheid nos territórios palestinos ocupados? O que dizem os relatórios do CEIPI** 86
Fabio Bacila Sahd e Domingos da Cruz Júnior
- Porque a vida é mais difícil para os homens! O abandono escolar dos rapazes negros** 110
Beatriz Ciugliani



“Ei, você aí macho discreto, chega mais, cola aqui, vamos bater um papo reto”:

tratando de masculinidades e vivências negras

Pedro Barcellos Rodrigues Juliano

132

Gordofobia: injustiça epistemológica sobre corpos gordos

Maria Luísa Jimenez Jimenez

144

De que lugar fala o lugar de fala?

Leo Name

162

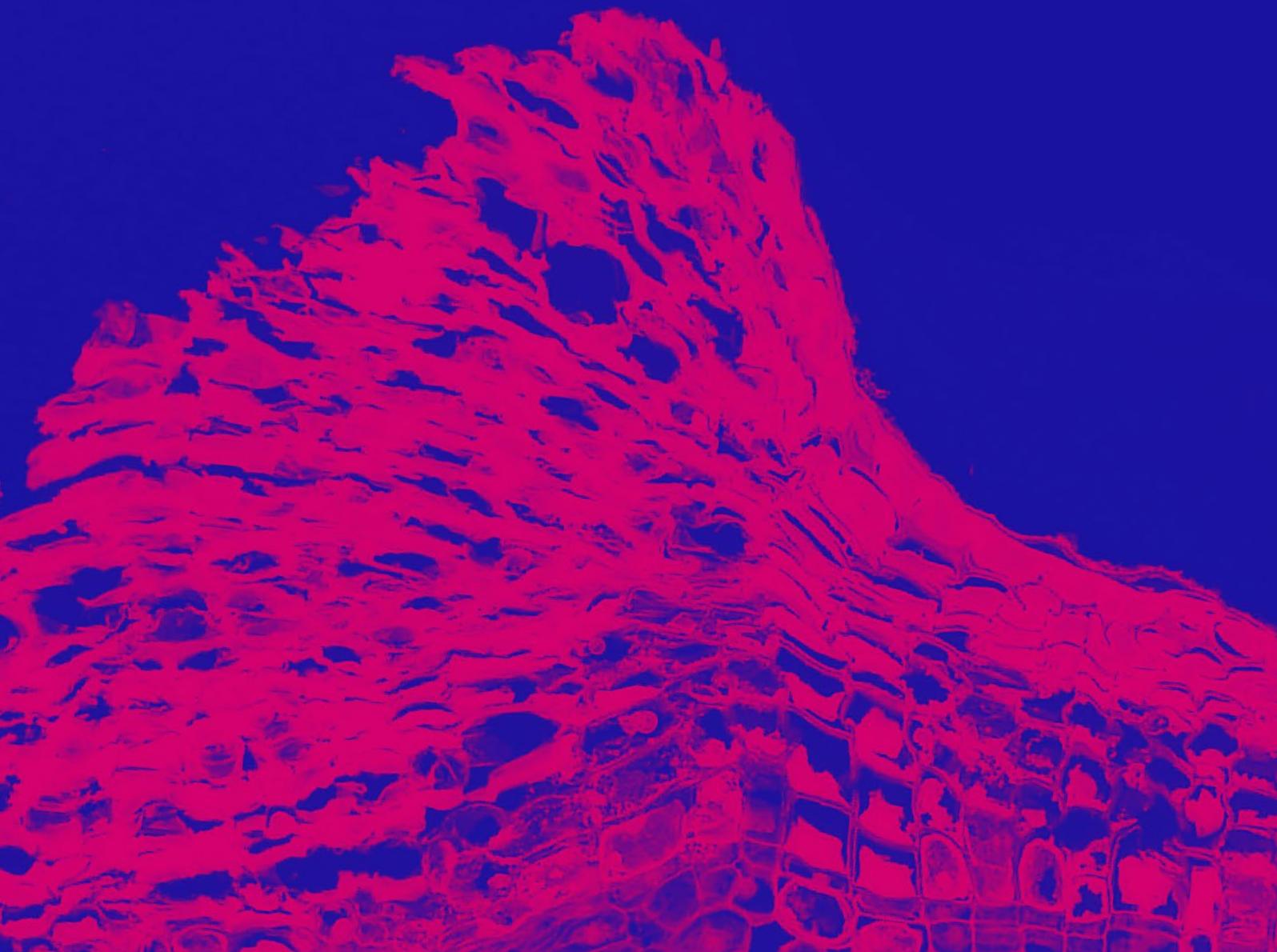
Bolívar e a constituição peruana de 1826:

a tentativa de estruturação da estabilidade pela via

legal num contexto de retrocesso

Vinicius Melleu Cione

178





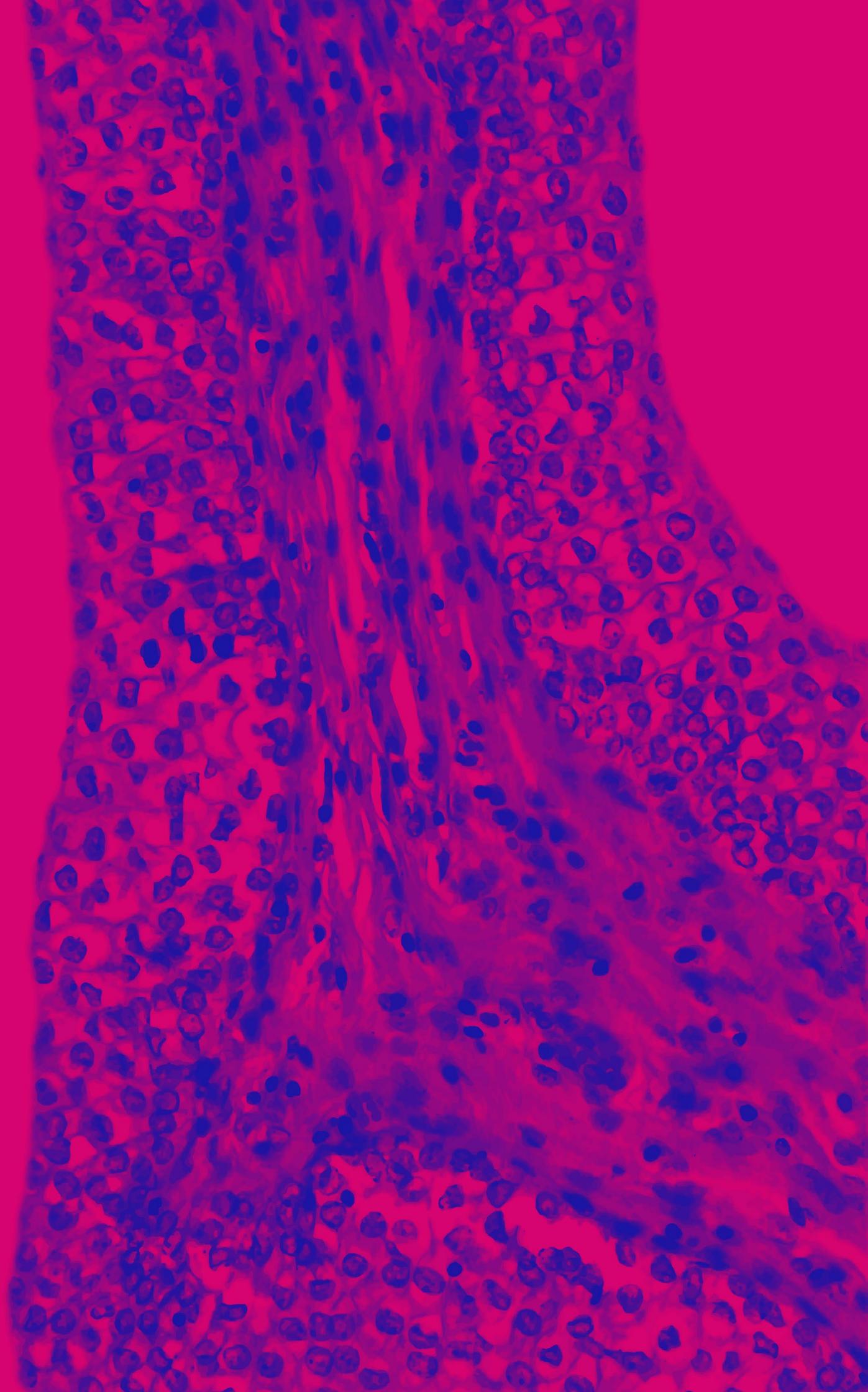
Editorial

Marcos de Jesus Oliveira

UNILA

Tereza Spyer

¡DALE!, PPG-ICAL / UNILA





A despeito da centralidade do corpo nos processos de produção dos assujeitamentos econômicos, sociais, políticos e epistêmicos modernos – o que implicou novas modalidades de relação do ser humano com o próprio corpo em virtude da imposição de escalas sociais de classificação hierárquica de valor –, só muito recentemente ele ganhou “dignidade” como objeto de reflexão epistemológica. Muitos/as pesquisadores/as associam sua entrada no campo de reflexão das humanidades e das ciências sociais ao advento da chamada “cultura do corpo”, marca supostamente distintiva do período histórico do qual somos contemporâneos. A tese sobre a cultura do corpo está sujeita, ela mesma, a inúmeras polêmicas que não nos interessam aqui. Sua evocação se justifica tão somente por servir de esteira para o argumento de que a emergência do corpo como *objeto* legítimo de reflexão nas últimas décadas é acompanhada por sua assunção como *sujeito* epistêmico e, como consequência, por um processo de politização do conhecimento.

Pele negra, máscaras brancas, originalmente escrito em 1952 por Frantz Fanon e em cujo final se lê “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!” (FANON, [1952] 2008, p. 191), é uma excelente ilustração do esforço teórico-político em tornar o corpo sujeito epistêmico, enunciador de sua condição de assujeitamento à ordem moderna/colonial assim como das formas de resistência por ele produzidas contra esta mesma ordem na busca por humanização, justiça, reconhecimento e direitos. Seguramente, haveria muitos outros exemplos tão fundamentais e importantes quanto o de Fanon no tocante à reflexão do corpo como sujeito epistêmico. No entanto, o objetivo não é fazer uma espécie de revisão de literatura sobre a temática, mas apenas situar o presente dossiê como parte desse movimento das humanidades e das ciências sociais, dando a ver possíveis consequências político-epistêmicas quando se assume o conhecimento como essencialmente corpóreo.

Nesse sentido, o dossiê “Corpos e sujeitos na/da modernidade”, fruto da parceria entre os grupos de pesquisa “Epistemologias do Sul: pensamento social e político em/desde/para a América Latina, Caribe, Ásia e África” e “¡DALE! – Decolonizar a América Latina e seus espaços”, ambos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), busca juntar-se àqueles que ousaram produzir deslocamentos e fissuras na cisão sujeito/objeto operada pela tradição epistemológica ocidental ainda hegemônica nas produções científico-acadêmicas contemporâneas. Aqui o/a leitor/a encontrará, de distintas formas e com diferentes ênfases, linhas escritas dedicadas à história de assujeitamentos corporais impostos pela modernidade em situações sociais bastante diversas; encontrará ainda linhas de fuga pelas quais os corpos e os sujeitos questionam modelos epistemológicos tradicionais, sendo estes mesmos entendidos como formas de assujeitamento, dando a ver a complexidade dos fenômenos descritos.

Tendo isso no horizonte, o presente número é aberto com o ensaio de Leandro Missiatto intitulado “Diferença ontológica: a dicotomia humana como espaço de produção da diferença colonial”. Nele, o autor busca ampliar a noção de diferença colonial, de Walter Dignolo, revelando sua proficuidade tanto para a descolonização da ontologia quanto para o reconhecimento da pluriversalidade ontológica. A crítica do universalismo europeu desmonta as engrenagens de um discurso que se arrola a si mesmo o monopólio daquilo que conta ou não como humano. Nesse sentido, o enfrentamento das limitações, das exclusões, das violências, dos genocídios e dos epistemicídios produzidos pela colonialidade do poder (Aníbal Quijano) passa pela crítica da cisão ontológica que, opondo sujeitos humanos a sujeitos não humanos ou sub-humanos, é forma de justificar dominação e exploração. O ensaio é, ele mesmo, esta tentativa de ultrapassar cisões ontológicas através do exercício de um pensamento de fronteira, um pensamento que, como diz o próprio autor, “emerge da relação com o Outro e que não o nega, mas o reconhece e que toma como válidas suas narrativas e projetos”.

O ensaio “‘Infortúnios Genealógicos’: a (re)escrita da África Pós-Colonial de Achille Mbembe”, de Michael Syrotisnki, traduzido por Marcos de Jesus Oliveira, versa sobre o pensamento do teórico camaronês. O texto de Syrotisnki busca compreender o *status* de Mbembe como pensador pós-colonial e a forma como ele localiza a si próprio em relação à genealogia intelectual desta teoria. Igualmente, o ensaio procura relacionar os escritos de Mbembe – principalmente seu último livro, *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada* (2010), com os aportes de Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy e Ruben Um Nyobè. Syrotisnki identifica, também, as potentes conexões entre a teoria pós-colonial e as teorias da globalização, os estudos subalternos e os estudos culturais transnacionais. Além disso, aponta as críticas de Mbembe ao marxismo e ao indianismo (“as duas ideologias políticas dominantes na África pós-colonial”), bem como destaca o paradoxo acerca da relação entre a teoria francesa e o pós-colonialismo – um tema amplamente tratado pelo teórico camaronês. O ensaio termina evocando o exercício proposto por Mbembe, “Escrever a África”, uma ressignificação do “estatuto ontológico do sujeito africano pós-colonial” que contribuiria para uma relativa “provincialização da Europa e do Ocidente”.

Em “Estética, multiculturalismo e decolonialidade”, texto de Nasheli Jiménez del Val traduzido por Marcos de Jesus Oliviera, originalmente publicado em 2013, a autora apresenta duas abordagens não eurocêntricas relacionadas à teorização da estética: a estética policêntrica, de Ella Shohat e Robert Stam; e a estética decolonial, de Walter Dignolo. Após discutir cada uma dessas proposições, Jiménez del Val apresenta pontos de convergência e de divergência. Para ela, ambas convergem na crítica à visão introjetada da estética ocidental que, mediante uma concepção temporal linear, apresenta as culturas não europeias como atrasadas e condicionadas a um jogo de perpétuo alcance da que lhes seria superior; ambas também denunciam a representação como uma ferramenta para perpetuar as hierarquias entre culturas europeias e não-europeias. A autora aponta que Shohat e Stam, contudo, têm uma abordagem para além da representação e se concentram mais nas relações de poder estabelecidas dentro e entre diferentes comunidades culturais, destacando a agência, ao passo que Dignolo se restringe a uma análise da representação como instrumento facilitador da cooptação. Outro ponto que diferencia as abordagens, segundo ela, é a importância atribuída às posições de sujeito e à agência: enquanto Shohat e Stam destacam a agência como um fator importante na mobilização de comunidades particulares, Dignolo reivindica uma repolitização da posição do sujeito criativo.

O artigo de Jacques Mick e Noa Cykman, “Para escapar à extinção: experiências de conexão humano-natureza em encontros Rainbow”, reflete sobre os encontros nômades da chamada “Família Rainbow”. Em diferentes países, grupos sob essa alcunha reúnem viajantes em recintos naturais, durante um ciclo lunar (28 dias), com vistas a experimentar uma vida orientada à paz e ao equilíbrio com a Terra e com o cosmos. Observando tais encontros, os autores apontam os modos pelos quais essa comunidade alternativa atualiza noções de trabalho, família, território e saber-poder: as práticas comunitárias convidam a trocas para além do humano, com pessoas não humanas, numa rede dita simétrica, não hierárquica e de conexão intuitiva. Quer-se uma “escuta de Gaia”, num mundo que é por natureza feito da multiplicidade de agências. Assim, os encontros permitem repensar questões fundamentais quanto à cisão do sujeito moderno com a natureza, quanto à natureza da sociedade, do convívio e do conflito, e, também, à natureza da natureza, da vida e do pertencimento.

No artigo “Apartheid nos territórios palestinos ocupados? O que dizem os relatórios da CEIPI”, Fabio Bacila Sahd e Domingos da Cruz Júnior analisam os relatórios produzidos pelo Comitê Especial de Investigação das Práticas Israelenses Afetando os Direitos Humanos do Povo Palestino e Outros Árabes dos Territórios Ocupados (CEIPI), fruto de uma iniciativa da Assem-



bléia Geral das Nações Unidas, entre 1970 e 1987. O objetivo dos autores é relacionar os crimes praticados por Israel contra os palestinos com aqueles praticados pelo governo sul-africano contra a população negra, ambos tipificados como apartheid. O texto parte da premissa de que a política de “judaização do território” palestino está na origem do regime de apartheid progressivo/gradativo/sorrateiro, baseado principalmente em confiscos, colonização, prisões em massa, torturas, punições coletivas e censura, bem como na negação do direito de retorno de refugiadas e refugiados. Todas estas medidas justificaram-se por alegações securitárias que tornaram palestinas e palestinos subcidadãos, “separados e desiguais”. Os autores concluem o artigo com uma afirmação contundente: a situação palestina chega a ser, comparativamente, pior que a sul-africana, pois o governo israelense teria realizado a “etapa que o apartheid sul-africano não conseguiu chegar; qual seja, a consolidação dos bantustãos, consumando a desnacionalização dos não brancos expropriados”.

O artigo “Porque a vida é mais difícil para os homens! – o abandono escolar dos rapazes negros”, de Beatriz Giugliani, se destaca por sua contribuição para os debates sobre a construção de masculinidades racializadas e suas relações com os processos de escolarização. Trata-se do resultado de um estudo qualitativo sobre as relações de gênero entre estudantes do ensino médio em uma escola pública em região periférica no estado da Bahia. Nele, a autora aporta importantes reflexões sobre as intersecções entre gênero, raça e classe social para explicar as razões pelas quais estudantes negros do sexo masculino têm menos chances de permanecer na escola. O olhar etnográfico de Giugliani revela uma investigadora atenta às nuances das percepções dos sujeitos da pesquisa sobre as relações entre os valores e códigos hegemônicos de masculinidade e feminilidade, a defasagem escolar e as relações familiares, aduzindo elementos interessantes à discussão sobre a produção e a reprodução das desigualdades escolares em sua interseção com as hierarquias de gênero e raça/cor.

No ensaio “Ei, você aí macho discreto, chega mais, cola aqui, vamos bater um papo reto: tratando de masculinidades e vivências negras”, Pedro Barcellos Rodrigues Juliano intersecciona os estudos sobre masculinidade, os estudos sobre raça e os estudos sobre sexualidade, para produzir um ensaio rico de reflexões sobre o homem negro gay *queer*. Com indagações e questionamentos, o autor abre horizontes interpretativos bastante interessantes para a pesquisa na área, sobretudo no que diz respeito à sexualização e à hipersexualização dos corpos e subjetividades negras como forma de domínio e de controle. A crítica às fobias sexuais racializadas construídas historicamente em torno da sexualidade de homens negros vai revelando, paulatinamente, as inúmeras violências, negações e assujeitamentos perpetradas contra os “condenados da terra” (Frantz Fanon) no contexto da modernidade/colonialidade. Ao recuperar alguns personagens históricos negros e relacioná-los ao contexto atual, discutindo e dialogando com importantes intelectuais afrodiáspóricos, Juliano evidencia as formas de resistência mobilizadas por diferentes corpos negros na busca pela afirmação de suas identidades e de suas formas de existir contra a anulação e as violências sofridas.

“Gordofobia: injustiça epistemológica sobre corpos gordos”, toma como base escritos de Michel Foucault e Naomi Wolf, o relato em primeira pessoa, a autoetnografia e o depoimento de mulheres gordas. Maria Luisa Jimenez Jimenez desmonta, denuncia e desprograma a subjetividade capitalística que constrói a lipofobia – isto é, uma ojeriza a corpos gordos, especialmente de mulheres gordas – que naturaliza apenas um corpo como possível, belo e saudável. A autora justapõe depoimentos de outras mulheres gordas junto aos seus, com vista ao entendimento do que crê ser uma injustiça epistemológica sobre corpos gordos – desde muito desenhados a partir de saberes médicos, educacionais e midiáticos –, representados como doentes, inferiores e desprezíveis, provocando ódio e perda de direitos, falta de acessibilidade e estigmatização.

Leo Name, em “De que lugar fala o lugar de fala?”, adentra a discussão sobre os conflitos discursivos sobre a produção de saberes e a quem se atribui autoridade e credibilidade. Ciente do fato de que, no Brasil, tais questões têm se alocado no debate a respeito do “lugar de fala”, o pesquisador retoma outros “enunciados situados”, anteriores a essa noção e formulados nos feminismos, nos estudos subalternos e na literatura decolonial, chamando à atenção as dimensões espaciais com eles comprometidas. Seu objetivo é mostrar que lugares importam: que o lugar de fala, se geralmente fala como metáfora de posições sociais ou pontos de vista, também fala desde um engendramento em lugares geográficos, eivados por experiências coletivas e assimetrias entre corpos e sujeitos.

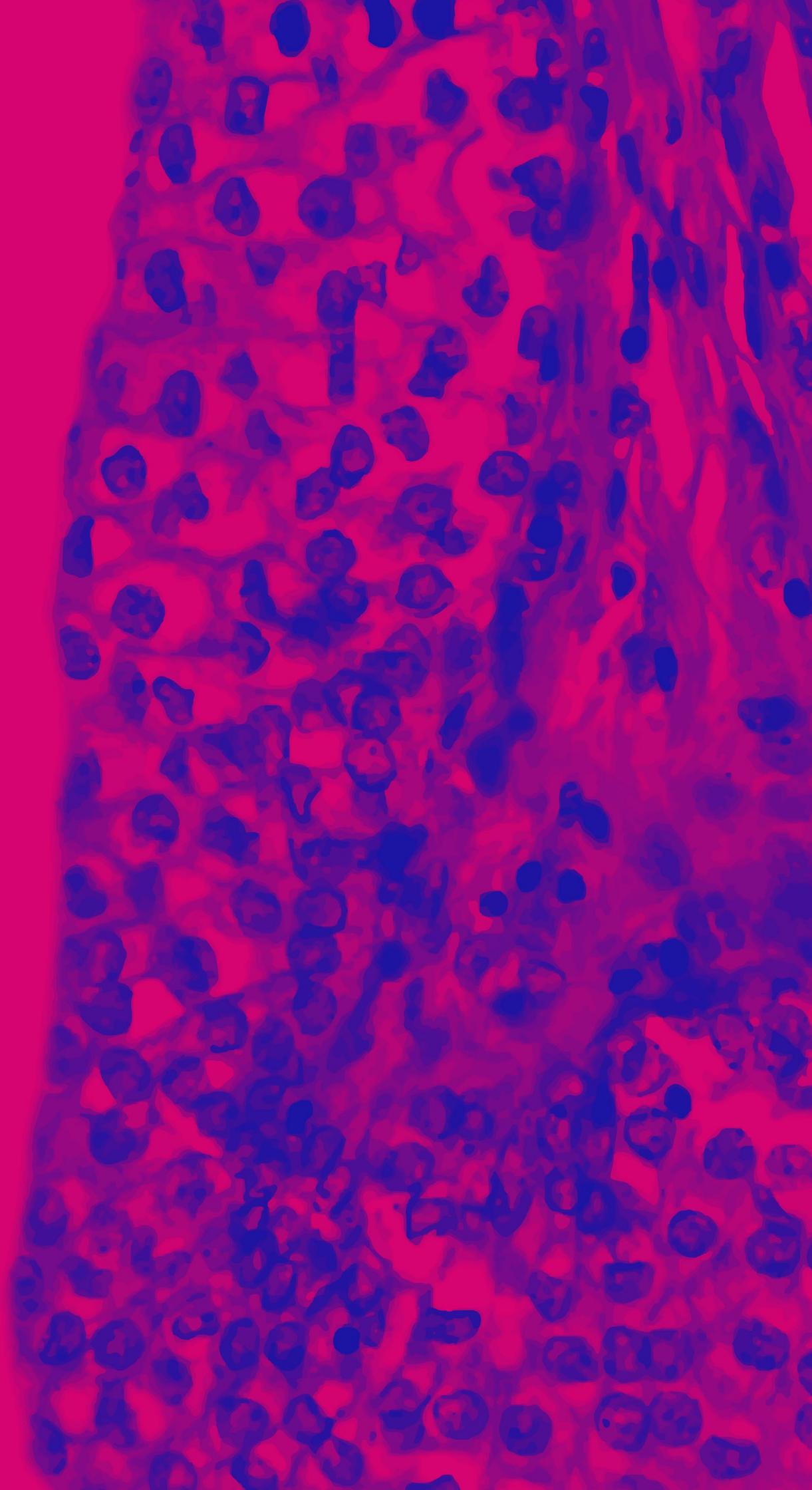
Finalmente, o artigo “Bolívar e a constituição peruana de 1826: a tentativa de estruturação da estabilidade pela via legal num contexto de retrocesso”, de Vinicius Melleu Cione, procura tratar da concepção jurídica e estratégica por trás da Constituição do Peru, de 1826, escrita por Simón Bolívar. O autor situa as independências dos países da América Espanhola no quadro das outras revoluções políticas daquele contexto, tais como as Revoluções Francesa e a Haitiana. Ao comparar as diferenças entre a constituição de 1819, da Venezuela, e de 1826, do Peru, Cione identifica os principais elementos do embate entre um “projeto federalista-oligárquico e outro bem mais centralista, que teve à frente a figura do mantuano Simón Bolívar”. Igualmente, o artigo rechaça veementemente a crítica que reduz a Constituição do Peru, de 1826, a uma cópia da Constituição Napoleônica de 1799. Para o autor, essa comparação tinha como meta relacionar a figura de Bolívar a uma “intenção monárquica”. Segundo Cione, na década de 1820, nem o modelo de monarquia inglesa nem o de república estadunidense estavam tão em voga, o que ajudaria a explicar porque Bolívar tomou o Haiti como padrão para seu projeto de libertação, sendo aquele o país “mais democrático do mundo”. Finalmente, ao relacionar os confrontos interoligárquicos, no século XIX, com a perpetuação da estrutura de subdesenvolvimento, nos dias atuais, Cione afirma assertivamente que o “debate sobre Simón Bolívar reveste-se de grande atualidade justamente pela necessidade latino-americana de protagonizar sua segunda independência, agora definitiva”.

Finalizamos o texto deste editorial esclarecendo que, muito embora o presente número da *Epistemologias do Sul* apresente o ano de 2020 em sua ficha técnica, trata-se de uma data retroativa, com vista a manter o sequenciamento das publicações anteriores da revista. Os textos que dele fazem parte foram recebidos e avaliados entre janeiro de 2019 e janeiro de 2021, sendo disponibilizados publicamente em fevereiro de 2021.

Boa leitura!

Referência

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUfba, (1952) 2008.





Artigos

Diferença ontológica: a dicotomia humana como espaço de produção da diferença colonial

Leandro Missiatto

Faculdade Estácio de Pimenta Bueno / Escola da Magistratura de Rondônia

Diferença ontológica: a dicotomia humana como espaço de produção da diferença colonial

Resumo:

Este artigo pressupõe que a expressão máxima da diferença colonial foi possível graças à fratura ontológica emergida não pela potência ou força presuntiva dos povos colonizadores, mas sim por suas cosmologias limitadas e fragilizadas pela natureza conservadora e normativa dos valores que secularmente se articularam para formação da dimensão de sujeito, identidade e poder dos povos europeus. Nesse sentido, a diferença colonial manifesta pela produção de espaços de dominação, em que histórias e projetos que eram locais (europeus) se tornaram universais, silenciando histórias e projetos do Sul Global, só foram possíveis graças ao *ethos* ontológico dicotomizado dos povos colonizadores. Compreendo essa fratura ontológica como diferença ontológica e proponho sua razão como fundamento para a produção dos sentidos autorreferenciados de superioridade europeia, elemento imprescindível para a globalização das narrativas colonizadoras e a imposição do silêncio às memórias, discursos e cosmologias ameríndias e afrodescendentes. Proponho, por fim, que superar a diferença colonial implica em transcender a histórica cisão ontológica promovida pelo colonialismo, desenvolvendo radicalmente uma ontologia de fronteira pautada na pluralidade, uma vez entender que é no pensamento pluriverso que reside, em grande medida, a potência de coalisão para o enfrentamento dos variados limites impostos pela colonialidade do poder.

Palavras-chave: diferença ontológica; diferença colonial; pensamento decolonial.

Ontological difference: human dichotomy as a space for the production of colonial difference

Abstract:

This article assumes that the maximum expression of colonial difference was possible thanks to the ontological fracture that emerged not because of the presumptive power or strength of the colonizing peoples, but because of their limited and fragile cosmologies due to the conservative and normative nature of the values that have been articulated for formation the dimension of subject, identity and power of European peoples. In this sense, the colonial difference manifested by the production of spaces of domination, in which stories and projects that were local (European) became universal, silencing stories and projects from the Global South, were only possible thanks to the dichotomized ontological ethos of the colonizing peoples. I understand this ontological fracture as an ontological difference and I propose its reason as a basis for the production of self-referenced meanings of European superiority, an essential element for the globalization of colonizing narratives and the imposition of silence on Amerindian and Afro-descendant memories, speeches and cosmologies. Finally, I propose that overcoming the colonial difference implies transcending the historical ontological split promoted by colonialism, radically developing a boundary ontology based on plurality, since it is understood that it is in the pluriverse thought that, in great measure, the power of coalition resides to face the varied limits imposed by the coloniality of power.

Keywords: *ontological difference; colonial difference; decolonial thought.*

Diferencia ontológica: la dicotomía humana como espacio para la producción de diferencia colonial

Resumen:

Este artículo asume que la máxima expresión de la diferencia colonial fue posible gracias a la fractura ontológica que emergió no por el presunto poder o fuerza de los pueblos colonizadores, sino por sus cosmologías limitadas y frágiles debido al carácter conservador y normativo de los valores que se han articulado para la formación la dimensión de sujeto, identidad y poder de los pueblos europeos. En este sentido, la diferencia colonial manifestada por la producción de espacios de dominación, en los que historias y proyectos que eran locales (europeos) se volvían universales, silenciando historias y proyectos del Sur Global, solo fue posible gracias al ethos ontológico dicotomizado de los pueblos colonizadores. Entiendo esta fractura ontológica como una diferencia ontológica y propongo su razón como base para la producción de significados autoreferenciados de la superioridad europea, elemento esencial para la globalización de las narrativas colonizadoras y la imposición del silencio sobre las memorias, discursos y cosmologías amerindios y afrodescendientes. Finalmente, propongo que superar la diferencia colonial implica trascender la escisión ontológica histórica promovida por el colonialismo, desarrollando radicalmente una ontología de frontera basada en la pluralidad, ya que se entiende que es en el pensamiento pluriverso donde, en gran medida, reside el poder de la coalición para afrontar los variados límites impuestos por la colonialidad del poder.

Palabras clave: diferencia ontológica; diferencia colonial; pensamiento descolonial.

Introdução

Nas raízes da modernidade reside o veneno que ainda hoje nos intoxica e mata. Como aponta Aníbal Quijano (QUIJANO, 2005), o nascimento da modernidade concomitante à colonização das Américas, da globalização, do capitalismo e da formação de identidades subalternizadas implica na impossibilidade de se pensar as sociedades contemporâneas do Sul Global sem que se considerem as relações de colonização que aqui se estabeleceram. Por essa razão, as análises que procuro fazer partem do convencimento de que a colonização dos povos latino-americanos, iniciada no final do século XV, não é um projeto concluso, pelo contrário, resistiu ao tempo e se mantém ativa nos dias atuais.

Esse sistema, de modo indefensável, ancorou nas Américas não apenas um projeto de dominação e exploração dos territórios, acima de tudo fundeou aqui uma política de conquista e subjugação das vidas e dos corpos que, pelas diferenças, tornaram-se símbolos de não humanidade. A desumanização, nesse contexto de múltiplas usuras, tornou-se princípio fundamental para que os sistemas hegemônicos pudessem engendrar, nos territórios dominados, seus projetos de colonização e exploração da vida. Inúmeros pensadores e pensadoras decolonialistas trataram desse tema em suas obras, evidenciando a natureza cruel do colonialismo que agiu em tornar o Outro em um animal, garantindo ao colonizador o direito de impor a essa vida inferiorizada horrores inimagináveis, sem que dela sentisse compaixão ou misericórdia. Fazer do Outro uma vida despida de humanidade protegia o colono que, ao olhar o corpo que sofria e que tombava miseravelmente, não era atormentado por nenhum tipo de sensibilidade, uma vez que o colonizado era para ele qualquer coisa que não um ser humano (FANON, 1968).

Conforme Aimé Césaire (1968), a potência do colonialismo consistia justamente em sua habilidade de coisificar o Outro (CÉSAIRE, 1978), tornando-o um ser desfigurado que não podia ser reconhecido por aquele que o colonizava. Para Frantz Fanon:

A violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los. Nada deve ser poupado para liquidar as suas tradições, para substituir a língua deles pela nossa, para destruir a sua cultura sem lhes dar a nossa; é preciso embrutecê-los pela fadiga (FANON, 1968, p. 09).

A violência à qual Fanon faz referência retrata a truculência em não permitir a sobrevivência de coisa alguma que dissesse respeito ao sujeito dominado, pois não bastava conquistar suas riquezas, ocupar suas terras, possuir seus recursos, era preciso tomar-lhe o sentido da vida, descaracterizá-lo enquanto humano para que sua imagem refletisse a fragmentação de um sujeito nu em dignidade. A prática colonial se dava, desse modo, pela incisiva ação de desumanização do sujeito colonizado, produzindo, com isso, dois lados em uma mesma sociedade: o de sujeitos humanos, os colonos, e dos desumanizados, os colonizados.

Para a socióloga María Lugones, “a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano é a dicotomia central da modernidade colonial” (LUGONES, 2014, p. 936). Segundo Lugones, a fratura produzida por essa hierarquização humana reduziu as vidas, alocadas em instâncias inferiores, a *status* de animais e, com isso, impediu que os seres desumanizados tivessem acesso a toda humanidade, a toda possibilidade de falarem e serem compreendidos, enfim, ao direito de ser e estar no mundo.

Veja, embora esses autores falem da fragmentação de uma ontologia humana, não estão à procura de uma epistemologia de massas que possa homogeneizar a humanidade em um

Diferença ontológica

imperturbável bloco humano, a questão é outra, trata-se do reconhecimento da promoção do *apartheid* de sujeitos que foram determinados a percorrer suas existências em espaços simbólicos e concretos da invisibilidade e do silenciamento humano. Trata-se, portanto, da crítica ao movimento que, desde a colonização das Américas, África e Ásia, agiu para o escoamento de vidas, não assimiladas pelo poder hegemônico, às periferias do Ser. Assim, as análises da desumanização consistem em compreendê-la como pedra angular dos sistemas de exploração da vida, uma vez que esse processo permitiu o controle dos povos colonizados e favoreceu o desenvolvimento da cultura de exploração humana:

A desumanização de habitantes não europeus do globo foi necessária para justificar o controle de tais “seres humanos inferiores”. Racismo como o conhecemos hoje foi estabelecido àquela época. Racismo não é biológico, mas sim epistêmico; é a classificação e a hierarquização de umas pessoas por outras que controlam a produção do conhecimento, que estão em posição de atribuir credibilidade a tal classificação e hierarquização e que estabelecem a si mesmas como o padrão: “os humanos” – todos os demais são apenas diferentes graus de quase ou semi-humanos (PINTO; MIGNOLO, 2015, p. 383).

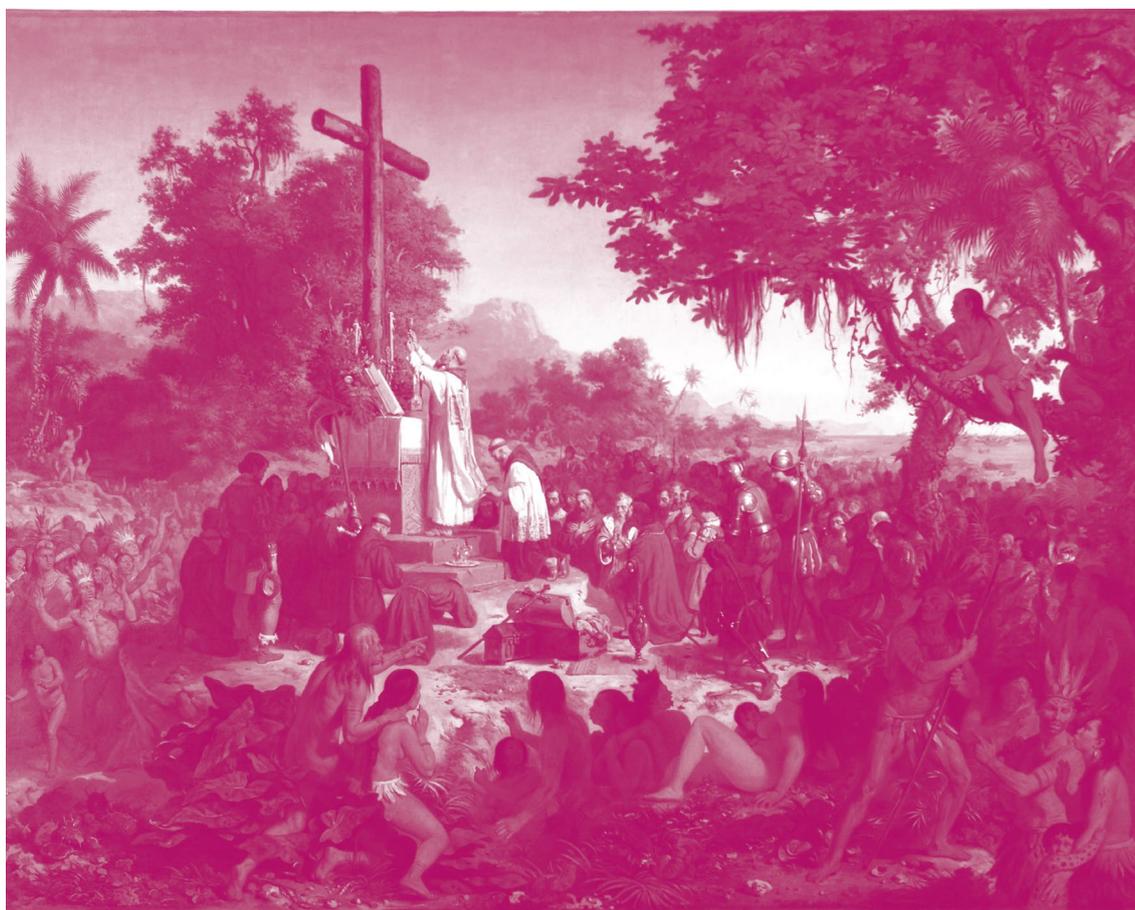
O racismo, resultado imediato da hierarquização das identidades, é para Pinto e Mignolo um recorte epistêmico da desumanização do Outro instaurada pelo colonialismo. Nesse sentido, a racialização é um fenômeno, antes de tudo, fruto da lógica humana que se encontra arraigada nos saberes de um povo, reluzindo, com isso, não apenas seu poder, mas, sobretudo, os valores sobre os quais essas sociedades se assentam. Desse modo, não apenas a raça, mas outras tantas formas de desumanização como aquelas impostas pelas assimetrias dos gêneros e das desigualdades das classes, não são resultados imediato da colonização (CARVALHO, 2020), mas produtos da histórica relação dos europeus com eles mesmos e deles com o mundo. As mazelas da modernidade resultam, em grande parte, das cosmologias locais e dos problemas decorrentes da própria natureza normativa e autoritária das epistemologias e ontologias europeias. Assim, a colonização, o capitalismo e a modernidade em si, enquanto sistemas de aviltamento da vida, germinaram longa e lentamente na história de construção humana das sociedades europeias, sendo passíveis de compreensão somente no contexto complexo da socio-história, das epistemologias e das cosmovisões daqueles povos.

Logo, a grande ruptura ontológica da modernidade, preconizada por Lugones (2014), não surgiu em consequência direta do colonialismo, mas de uma densa rede de saberes europeus que referenciava suas concepções sobre o humano em uma tradição filosófica que desde a antiguidade estava posta em uma estrutura hierárquica e dogmática, em que o poder se manifestava na potência de sua inquestionabilidade. Assim, o germe nefasto da modernidade colonial se fez lentamente no ventre da Europa e lá permaneceu adormecido nutrindo-se de uma filosofia que, enquanto acimentava a radicalidade dos gêneros, das classes sociais e da espiritualidade humana, produzia uma ontologia inflexível à diversidade e intolerante às identidades resistentes às normas impostas pela religião, pelo saber científico, pelo binarismo e hierarquia dos gêneros, pela branquidão das epidermes e pela natureza de sua economia centralizadora e excludente. Ou seja, a rigidez ontológica da Europa colonial, alicerçada na norma, e não na vida, acarretou na produção de dois mundos, imaginados e concretos, sustentados pela lógica do Ser e do não Ser, que foi globalizada na modernidade a partir de tecnologias e dispositivos típicos dessa época. Nesse sentido, a dicotomia ontológica prevista por pensadores decoloniais foi suscitada, não produzida, pelo contado colonial.

Essa fratura ontológica foi tratada de modo ábdito pela Europa, negando-se persistentemente a dimensão dialética do conflito, contudo, para além das recusas das velhas e novas

metrópoles em assenti-lo como realidade, o conflito sempre existiu (QUIJANO, 2008). A negação da dialética conflitiva do contato colonial fez com que nos acostumássemos a pensá-lo por meio de impactos unilaterais dos quais o grande choque cosmológico ocorreu por parte dos povos colonizados, como se esse contato não tivesse mobilizado, no colonizador, nenhum tipo de exigência interna. A pintura de Víctor Meirelles, *A primeira missa no Brasil* (Figura 1), ilustra bem isso. Meirelles retrata os portugueses fazendo algo corriqueiro a eles, a celebração de uma missa: é como se nada lhes estranhasse, embora tudo fosse novo, o clima, as terras, os povos, a geografia. Estavam lá como se estivessem no quintal de suas casas, tomando posse de algo que lhes pertencia, não havia nenhum estranhamento por parte dos portugueses, tudo se repetia na mesma dose amiúde de suas práticas traduzidas em costumes e os costumes em moral. Já os indígenas, estes são ilustrados como pertencentes a outro mundo. Eles se amontam uns em cima dos outros para ver o que lá se manifestava. Os autóctones guardam em si o espanto, o incompreendido, o olhar epifânico de quem vive a sensação do inaugural. Para além dos limites do estético, a obra expressa o discurso do colonizador que se mostra impávido ao contato, enquanto que o colonizado é atravessado por vários encantamentos pelo Outro europeu.

Figura 1: Primeira Missa no Brasil. Pintor, Víctor Meirelles (1860).



Todavia, o que oculta o colonizador quando recusa admitir em seus discursos o impacto que Outro não europeu lhe causou? Penso que o colonizador acoberta, em maior medida, os limites de sua ontologia manifestos na inaptidão em dialogar com as diferenças e na inflexão de questionar a si mesmo. Contudo, pensar o poder colonial europeu a partir de suas fraquezas

Diferença ontológica

nos exige realizar profunda ruptura com o pensamento colonial e ressituar a Europa, bem como seus discursos colonizadores, em uma perspectiva nascida a partir dos povos subalternizados. Isso nos permite, em instâncias ulteriores, alcançar o que foi encoberto pela única história contada sobre a colonização, notabilizando que o oculto era a debilidade racional e moral dos povos europeus, que ante o rigor normativo de suas crenças não soube, senão pela violência, proteger sua visão a respeito de si mesmo e sobre o mundo. Entender a desumanização colonial, tendo como ponto de referência as fraquezas ontológicas dos europeus, permite-nos alcançar a ordem profunda da suposta superioridade engendrada pelo pensamento colonial que, tardiamente, conspirou para a subalternização das identidades enunciadas como inferiores, reforçando as epistemologias da intolerância e da normatividade do Ser em um processo constante de retroalimentação que, com o passar do tempo, tornou-se a ontologia hegemônica da modernidade. Uma ontologia caracterizada por marcadores da brancura, cisheterossexualidade, burguesia, eurocentramento e, hodiernamente, no Norte Global.

Assim, a dicotomia ontológica típica da modernidade colonial que dividiu o humano em duas concepções, o colonizador x colonizado, o Ser x não Ser, o Nós (europeus) x os Outros, os desenvolvidos (Norte Global) x subdesenvolvidos (Sul Global), enfim, os humanos x os não humanos, surgiu em consequência da inflexibilidade do pensamento europeu, que, por certo, não era sua força, mas, sim, sua fraqueza. A natureza desse processo de ruptura do humano chamo de *diferença ontológica*. Contudo, antes de avançar com esse conceito, entendo ser preciso retomar a ideia de diferença colonial proposta por Walter Mignolo, esteio para esse raciocínio.

Diferença colonial e diferença ontológica: dois saberes em comum

Walter Mignolo é um pensador argentino que com Enrique Dussel e Aníbal Quijano elaborou uma sistemática rede de conhecimentos que permite adequada compreensão da modernidade, ao mesmo tempo em que propõe alternativas para as narrativas hegemônicas modernas, ressitando os lugares da Europa e da América Latina na modernidade (CARVALHO, 2020).

Mignolo entende a modernidade como realidade produzida a partir dos discursos europeus que implantaram no mundo, pela força e violência, suas histórias locais com base na compreensão autorreferenciada de que seus valores eram universais (MIGNOLO, 2003). O pensamento decolonial proposto por Mignolo a respeito da modernidade transcende a ideia de que esse tempo e espaço resultem exclusivamente das rotas marítimas, do mercantilismo, do capitalismo tardio ou da colonização em si, pelo contrário, a modernidade é o resultado da globalização das histórias locais dos povos europeus em contraste com as histórias locais dos povos ameríndios e africanos, em que os valores e crenças europeias foram impostos como valores globais. É certo que a imposição dos discursos e projetos europeus só foi possível mediante a assimetria das relações, o que nos garante a possibilidade de pensar o eixo hierárquico das alteridades como uma condição necessária à produção da diferença colonial, bem como permite assumir que certas crenças agiram como fundamento epistemológico e ontológico para o desenvolvimento da densa engenharia de verticalização da humanidade. Sendo assim, as assimetrias articuladas nas Américas surgiram pela contribuição de certas ontologias que pactuadas com outros valores normativos atuaram em tensionar as diferenças locais - manifestas por seus próprios projetos, saberes, culturas e memórias - ao âmbito do silêncio, acomodando-as às narrativas e aos projetos hegemônicos (MIGNOLO, 2003).

Mignolo chama esse conflito de diferença colonial, ou seja,

o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta (MIGNOLO, 2003, p. 10).

O filósofo argentino pensa a diferença colonial a partir do conceito de colonialidade do poder proposto por Aníbal Quijano. Conforme Quijano, as relações de poder que foram articuladas nas Américas estabeleceram entre si ao menos três dimensões:

1. Econômica, com um amplo processo de exploração desde o mercantilismo do século XVI até o desenvolvimento maduro do capitalismo, diversos tipos de explorados; o proletário (inicialmente) branco, o servo indígena, o escravo africano, por exemplo;
2. Identitária, com o processo crescente de consolidação das “raças”, incluindo a própria autoidentificação do “branco” europeu, processo que deriva no racismo científico do século XIX;
3. Epistemológica, a partir da imbricação fundamental na relação sujeito-objeto, com concomitante fortalecimento de novas dualidades, como cultura-natureza, mente-corpo, entre outras, que favoreceram mecanismos de controle cada vez maior (SOMBRA, 2016, p. 134).

Portanto, a colonialidade do poder diz respeito à produção de uma noção mundial de humanidade definida a partir de marcadores raciais que passaram a produzir e legitimar relações de poder e de exploração dos povos subalternizados que se estendeu desde a colonização até os dias atuais (QUIJANO, 2005). Esses marcadores raciais, inicialmente pertencentes puramente ao pensamento europeu, permitiram aos colonizadores o enrevesamento das diferenças ao plano de identidades passíveis de hierarquização. Tal lógica foi amplamente colaborativa aos sistemas de expropriação das vidas subalternizadas, possibilitando ao colonialismo e capitalismo a globalização dessa complexa estrutura de pilhagem sociorracial (QUIJANO, 2009).

Para Mignolo, a colonialidade do poder emerge graças à diferença colonial que permitiu, por meio do embate entre narrativas, a produção de assimetrias entre os sujeitos e suas histórias. Tais assimetrias partem do convencimento de que há entre essas percepções uma que seja universal, portanto, superior. Desse modo, a diferença possui em Mignolo dimensão de antagonismo (SOMBRA, 2016), o que faz do Outro um humano aos avessos. Logo, a diferença colonial se reflete na transmutação do Outro em alguém que o colonizador não se viu capaz de reconhecer como semelhante. A outridade, nesse sentido, tornou-se para o europeu *commodities* (HOOKS, 2019a), objetos (CÉSAIRE, 1978), enfim, animais (FANON, 1968).

Essa compreensão esquizoide do Outro ocasionou a cisão entre humano e não humano, emblemática marca da modernidade colonial. Diante disso, podemos compreender a diferença colonial como uma situação conflitiva que culminou com o surgimento de dois lados humanos, um habitado por sujeitos com poder e privilégios, e outro por vidas subalternizadas, ambos determináveis por normas universalizadas pelo pensamento hegemônico (GROSFOGUEL, 2008). Ou seja, a lógica da diferença antagonica, típica da modernidade colonial, suscitou uma ruptura ontológica que repeliu as identidades não determináveis pelos marcadores da branquitude, da

Diferença ontológica

cisheterossexualidade, da burguesia, do Norte Global, etc. às periferias do existir social, impondo a essas identidades *status* de inimizade social.

Embora a noção de diferença colonial venha ganhando cada vez mais espaço nos estudos decoloniais, é preciso destacar que Mignolo não chegou a defini-la em totalidade, deixando-a em aberto (LUGONES, 2014; SOMBRA, 2016), talvez por considerar que tal ideia ainda se encontre em movimento e construção, o que nos permite articular outras concepções que ensejem a expansão dos saberes entretecidos na teia complexa do pensamento mignoliano. Ainda nos serve de estímulo para ampliação da diferença colonial é o fato de que Mignolo pouco explorou a natureza ontológica desse conceito, dedicando-se muito mais às epistemologias do conflito do que à arqueologia ontológica que influenciou no complexo de superioridade europeia. Portanto, há uma lacuna no pensamento de Mignolo no que diz respeito aos elementos constitutivos da diferença colonial. Pois, se a diferença colonial é o espaço em primazia no qual surge a colonialidade do poder e sendo ainda essa diferença o local em que os povos europeus impõem suas histórias locais aos povos colonizados, globalizando seus projetos à medida que silenciam as memórias, discursos e projetos locais (MIGNOLO, 2003), podemos nos perguntar: sob quais condições filosóficas emerge a ideia europeia de que suas histórias deveriam ser universalizadas? O que permitiu ao sujeito europeu se autorreferenciar como padrão de valor global se autoconcedendo ao direito de inferiorizar, negar e invisibilizar as diferenças locais? E o que o exercício desse direito nos diz sobre aqueles que impõem a diferença colonial e sobre aqueles que são definidos a partir da diferença antagônica? Para responder a essas perguntas, entendo que é necessário explorar a dimensão ontológica da diferença colonial e suas relações com a colonialidade do poder. Para tanto, tomo como referência a noção de diferença ontológica como possibilidade de alcançar maiores compreensões sobre os questionamentos que fluem a partir do entendimento de diferença colonial.

Diferença ontológica

Essa diferença não se contrapõe à diferença colonial, tampouco a reduz, pelo contrário, ela se faz e se refaz nas fendas abertas pela diferença colonial. É a causa ao mesmo tempo em que é o produto, pois não há diferença colonial sem que haja em algum nível a fragmentação da noção de humano e não há fragmentação do humano sem que haja a ideia de superioridade de certos grupos. A diferença ontológica diz respeito a uma dimensão originária da natureza conflitiva manifesta em espaços em que histórias que são locais estão sendo impostas como globais pela perspectiva de que tais cosmologias são universalizantes ou universais. Conforme já abordado, vários autores e autoras tratam, direta ou indiretamente, em seus estudos decoloniais da dimensão ontológica da colonialidade, todavia, mesmo quando tecem críticas ao pensamento do Norte Global, acabam por se concentrar nas estruturas de dominação e suas relações para produção e gestão do poder, esquecendo, de certo modo, da natureza ontológica que subjaz a todos esses processos. A própria concepção de diferença colonial foi, não por acaso, mas pela convicta intenção de lançar às periferias e ao passado aqueles que foram, pelas forças da colonização, convertidos em seres primitivos e subdesenvolvidos, também esquecida (ALCOFF, 2017). O esquecimento é, nesse panorama, o resultado direto da colonialidade que funciona como estratégia de negação e invisibilização dos povos subalternizados, que a partir do discurso único do colonizador se tornaram para o mundo vidas sem memórias, opacas em discursos e desprovidas de potência criativa e transformadora. Revelar esses conceitos implica em realocar os discursos ontológicos da alteridade e ressituar novamente as periferias no centro, local de onde jamais deveriam ter saído (HOOKS, 2019b).

O conceito de diferença colonial implica em reconhecer as maneiras pelas quais o poder tem trabalhado para produzir a ideia de atraso dos povos colonizados, marginalizando seus saberes, culturas, memórias ancestrais, espiritualidade (ALCOFF, 2017), enfim, produzido existências subalternizáveis. A diferença colonial não se trata, portanto, de uma manifestação meramente concreta das fronteiras em que o assassinato das diferenças ocorre, mas, sobretudo, de uma dimensão metafísica. Linda Alcoff reconhece o caráter abstrato da diferença colonial na obra de Mingolo, segundo ela:

A diferença colonial é para ele uma fonte de conhecimento crítico porque seu conteúdo está em conflito com conhecimentos dominantes. Assim, a diferença é constituída apenas em parte pelo colonialismo: seu valor e significado são interpretativamente constituídos pelo colonialismo, mas isso não é tudo o que há para a diferença colonial. Em outras palavras, tem status metafísico (ALCOFF, 2017, p. 57)

Considerar a dinâmica metafísica da diferença colonial implica em assumir o caráter transcendente e enigmático de sua constituição, já que essa diferença não se manifesta apenas pelas vias materiais das relações de dominação, mas também nos meandros das subjetividades e da cultura em que se resguardam as crenças que autorizam e alimentam os comportamentos supremacistas. A diferença ontológica é pertencente à metafísica da diferença colonial, uma vez que se manifesta na transcendência da concretude colonial e reflete os sentidos mais nucleares de tudo aquilo que orbita em torno da modernidade e a própria modernidade colonial em si. Os sentidos pertencentes à diferença colonial tratam da estabilização da polaridade colonizador x colonizado efetuada por meio de conceitos semânticos que fixaram ontologicamente a relação entre superioridade x inferioridade moral estabelecendo os dois lados da diferença, já que na ordem colonial os diferentes ocupam posições antagônicas, nunca complementares (DUTRA, 2020). Conforme Dutra (2020), a diferença colonial surge por meio de uma ontologia fraturada que legitima e é legitimada pela ideia da diferença antagônica. Essa dicotomia ontológica sustentada pelo imaginário europeu é aquilo que prefiro chamar de diferença ontológica.

A diferença ontológica é, nesse sentido, uma tessitura epistemológica que busca compreender o que ficou oculto pela única visão de mundo que fomos impostos a adotar à medida que reposiciona os sentidos ontológicos do outro lado da diferença colonial, uma vez que é nesse lócus em que habita o poder que explora e domina. É nesse lado que se encontram ontologia da maldade, da indiferença e anulação da diversidade. É aí, no lado que se diz superior, e não no outro, em que o verme que avilta das diferenças a dignidade humana faz morada. Pensar a diferença ontológica é mais do que pensar o Outro que foi negado e silenciado, mas deter-se naquele que odiou tudo aquilo que fugiu a sua anacrônica filosofia sobre o humano. O sujeito europeu precisa, mais do que nunca, também ser desocultado, pois não é verdade que ele sempre esteve à mostra, o que sempre se revelou foi sua fantasia sobre si e sobre o Outro. Enquanto o discurso colonial silenciava a alteridade a partir de sua noção de superioridade, também entenebrecia suas fraquezas, seus medos e limites, portanto o resgate da diferença ontológica deve se dar, sobretudo, nas margens que cercam o sujeito europeu e nós, América Latina, somos o espelho que deve refletir o europeu que a Europa nunca viu ou recusa ver, uma vez que qualquer imersão, feita a partir de si mesmo, não frutificará em outra coisa senão em uma imagem autonarcisista do ego europeu.

Sendo assim, a diferença ontológica à qual me refiro diz respeito à retomada da dimensão do conflito que impôs às diferenças uma ontologia que as reduziu a algo que não se assemelhava ao sujeito europeu, consiste também em conceber as fragilidades do pensamento co-

Diferença ontológica

lonial ou foram ocultadas pelo seu complexo de superioridade, trata-se por fim em compreender como esse pensamento inflexível sobre o Ser derradeiramente permitiu que os povos europeus considerassem suas histórias locais como dignas de globalização, processo sustentado por uma lógica de negação do Outro, silenciando suas histórias locais, suas culturas, seus saberes ancestrais, suas cosmovisões.

Essa diferença ontológica, fratura central da modernidade colonialista, é o esteio que sustenta a diferença colonial, abrindo espaço para colonialidade do poder, formando esse tempo, o qual chamamos de modernidade, em que a humanidade, cindida entre humanos e não humanos, vive profundas relações de dominação e subalternização. A diferença ontológica nos permite desnudar as faces ocultas da modernidade e desconstrói as histórias únicas universalizadas, conflitando diretamente com aquela modernidade que nos foi ensinada. A modernidade amplamente discursada nos espaços de saber é pura fantasia (DUSSEL, 1992), diz respeito ao imaginário europeu que bloqueou as narrativas divergentes, silenciou o conflito colonial e impôs ao mundo sua história (MIGNOLO, 2003). A história contada pelo sujeito europeu definiu a modernidade como um tempo e espaço em que surgiram as rotas marítimas, fruto das competências tecnológicas dos europeus, o que lhes permitiu “descobrirem-nos”; a filosofia “iluminada” da Europa que propiciou a construção de epistemologias científicas como únicas fontes confiáveis do saber e de verdade; as revoluções europeias que funcionaram como marco humanitário da história da civilização, enquanto as nossas próprias revoluções foram aniquiladas e, enquanto memórias, determinadas ao esquecimento.¹

A única história contada ocultou a dor e o sangue que jorrado das vidas maceradas pela truculência do colonizador inibiu que percebêssemos que nossa questão era e continua sendo também ontológica. A única história contada entenebreceu a diferença ontológica que emergiu não como a princípio pudéssemos sugerir do poder epistemológico e da habilidade de persuasão do pensamento europeu, mas, sim, de suas fragilidades e de seus engessamentos, refletindo os limites da ontologia europeia que, pelas rachaduras impostas pela inflexão de sua compreensão do humano, viu-se em plena incapacidade de estabelecer com a alteridade relações de respeito que considerassem também como válidas as histórias e projetos locais das Américas e África. Ou seja, é da fragilidade do pensamento europeu que também nasceu a modernidade, da dificuldade metafísica dos povos daquele continente em incorporar o Outro como um ser semelhante, em sua inaptidão e indisponibilidade egóica em discutir a si mesmo, seus valores e crenças a partir de suas falhas. Essa limitação é o embrião da modernidade: a fraqueza, e não a força da Europa.

A diferença ontológica produzida na modernidade é fruto da cultura decadente da Europa e do seu autoengano. Foram as sementes dos pensamentos normativos e radicais que fizeram do europeu do fim do mercantilismo uma bomba-relógio existencial. Nesse sentido, tomemos, por exemplo, o pensamento escolástico, ao qual pertenciam pensadores fundamentais para o desenvolvimento da noção de sujeito para os europeus, tais como Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, J. Duns Scotus e Alberto Magno, que contribuíram para formação de uma ideia de humanidade altamente vinculada aos dogmas católicos, reduzindo a existência humana à fé cristã.

¹ Faço menção especial à Revolução Francesa que ainda hoje é estudada como verdadeiro marco da construção de direitos humanos, enquanto que a Revolução Haitiana, por exemplo, liderada por escravos, culminando com um governo de negros que decentemente incluía as diferenças em seu projeto de direitos humanos, foi fadada ao esquecimento e anonimato.

Tomás de Aquino, dois séculos antes da colonização das Américas, radicalizou a fé cristã como elemento necessário para o direito de estar no mundo. Em sua célebre frase: “por seu pecado, os hereges merecem não apenas ser separados da Igreja, pela excomunhão, mas também do mundo, pela morte”, Aquino destaca o direito à vida ou a condenação à morte como uma questão canônica e teológica. Esse princípio tornar-se-ia crucial para a formação tardia do poder europeu de extermínio às diferenças categorizadas como heréticas em virtude de cosmologias e culturas profundamente distintas da europeia. Subjaz ainda a esse pensamento a ideia radical de que os sentidos da dignidade humana habitavam nas zonas dogmáticas do catolicismo, não sendo providos de direitos humanitários aqueles que dispersavam das instâncias do cristianismo. Perceba como tal matriz ideológica impulsionaria mais tarde a crença do primitivismo indígena e africano, uma vez que tais povos por possuírem mística e crenças amplamente diferentes daquelas que eram as diretrizes europeias seriam compreendidos como sujeitos desalmados. Outro importante juízo de valor postulado por Tomás de Aquino é a questão da moral de bom e mau. Segundo Aquino, a essência da bondade humana consistia em sua vida em Deus, distante dele somente havia a maldade, pois o Bem supremo era o próprio Deus (CALLEGARO, 2010). Esse pensamento nutriu a ideia de que os não cristãos eram maus e vazios de Deus, logo sujeitos inferiores, animalizados e animalizáveis, vidas desprovidas do mérito de estar nesse mundo e dele fazer parte como um organismo importante e fundamental.

A moral humana, analisada sob as lentes da fé judaico-cristã, atribui ao mal uma dimensão religiosa e herética que com o tempo é deslocada dos atos humanos e da história das sociedades para o campo ontológico (ARAÚJO, 2019). Álvaro Pais representa muito bem esse pensamento ao atribuir as infrações à Igreja Católica e a seu pensamento *status* de violência direta a Deus, portanto uma heresia acessível às penalidades disponíveis à época, incluindo aí a morte (PAIS, 1956). Essa lógica sustentará tempos depois o direito do colonizador de matar os ofensores às suas normas dogmáticas de fé, sem que lhes houvesse a possibilidade moral e ética de revestir-se com culpabilidade e sensibilidade em virtude do assassinato do colonizado.

Enrique Dussel, em seu livro *1492: a origem do mito da modernidade: o encobrimento do outro*, também questiona outras bases do pensamento europeu, por exemplo, quando discute o conceito de ilustração proposto por Kant:

Ilustração é a saída por si mesma da humanidade, de um estado de imaturidade mental culpável... A preguiça e a covardia são as causas pelas quais grande parte da humanidade permanece prazerosamente nesse estado de imaturidade (KANT apud DUSSEL, 1993, p. 17).

Dussel ao questionar a lógica kantiana expõe o pensamento europeu que contribuiu para produção do Outro como um sujeito desprezível em razão da tal imaturidade que os colonizadores atribuíram aos não europeus:

Para Kant, a “imaturidade” ou “minoridade” é culpada. A “preguiça” e a “covardia” constituem o *ethos* dessa posição existencial. Hoje devemos fazer a Kant essa pergunta: um africano na África ou um escravo nos Estados Unidos no século XVIII, um indígena no México ou um mestiço latino-americano depois, devem ser considerados nesse estado de imaturidade culpável? (DUSSEL, 1992, p. 17).

As análises de Dussel nos permite claramente perceber que a filosofia europeia guardou em seu subsolo a semente do mal, que enquanto problema ontológico era deles mesmo. Sua filosofia, feita nas esteiras do normatismo e autoritarismo intelectual, promoveu a incapacidade de diálogo com as diversidades. Dussel cita Hegel para demonstrar a essência desse pensamento Europeu:

A África é em geral uma terra fechada e conserva este seu caráter fundamental. Entre os negros é realmente característico o fato de que sua consciência não chegou ainda à intuição de nenhuma objetividade, como por exemplo, Deus, a lei, na qual o homem está em relação com sua vontade e tem a intuição de sua essência... É um homem em estado bruto (HEGEL apud DUSSEL, 1992, p. 19-20).

Ao enunciar o Outro como um sujeito miserável em intelectualidade, o pensamento hegeliano extirpa a possibilidade de ser questionado. Silenciar o Outro, simbólica e concretamente, não apenas serve para deslindar as diferenças nos horizontes da desumanidade, como também para produzir o sujeito europeu como uma identidade hierarquicamente superior às demais (QUIJANO, 2005). Essa essencialidade manifesta nos pensamentos europeus levou ao forjamento de identidades latino-americanas fluídas a partir de uma semântica ontológica que decorreu de relações de poder pautadas pela concepção de raça, que embora, a princípio, tivesse surgido pelas diferenças fenotípicas se sustentou ao longo do tempo pela crença de suposta superioridade biológica e racional.

Essas relações de poder e dominação descortinadas nas Américas no início do século XVI foram tratadas por Walter Mignolo como questões primordiais para o desenvolvimento da diferença colonial, uma vez que a imposição do pensamento europeu às Américas e posteriormente ao mundo, não necessariamente por uma definição semântica de raça, mas, sobretudo, pelo autoconvencimento de que eles, os europeus, possuíam respostas universais às vastas questões pertinentes ao humano e ao mundo, foram determinadas por um tipo de relação engendrada em uma estrutura estratificada, fazendo com que os que estivessem alocados em instâncias superiores tivessem o direito à fala e à globalização de suas narrativas ao mesmo tempo em que silenciavam as diferenças situadas em níveis inferiores. Nesse contexto, a imposição ao mundo das cosmologias europeias fez daquele continente um poder normativo e do europeu um sujeito normatizador, ambos não mais circunscritos aos limites da Europa, mas agora às fronteiras do globo.

O poder normativo da Europa, contudo, não nasceu com a modernidade, é fruto de um longo processo de formação social daqueles povos em que desde a antiguidade o poder emergia da potência de não estar acessível a questionamentos. Esse poder é o germe da superioridade europeia que, depositado no imaginário coletivo daqueles povos, eclodiu no contato com a diversidade. Segundo Alfredo Ferreira de Souza (1996), a ontologia do poder europeu possui gênese na filosofia da antiguidade e medieval em que sua manifestação e origem eram divinas, o que implicava no fato de que aquele que o detinha estava revestido por uma autoridade que fugia à ordem física e concreta do existir, não podendo ser especulado ou rechaçado pelos que se encontravam desprovidos de tal privilégio. A potência do poder, a princípio, era a própria potência de Deus. Não era o poder que não se questionava, era Deus que dogmaticamente estava indisponível à refutação. Le Goff (2007) sustenta a ideia de que na Idade Média Deus era para os europeus não apenas uma possibilidade mística e espiritual, mas uma realidade universalizada que ocupava o centro das várias dimensões do existir social, e as pessoas, em certa medida, possuíam consciência do papel e do poder de Deus.

No seio da Idade Média, sob a influência de importantes pensadores da escolástica, Deus já se encontrava entretecido no imaginário acerca da noção de humanidade e determinava os modos de relações estabelecidas por aquelas sociedades. Eram as concepções a respeito de Deus que, por exemplo, definiam os gêneros e seus papéis sociais, a política e as relações econômicas, o sistema de produção de bens e riquezas, que distribuíam o poder entre Igreja e monarquia, enfim, em Deus se concentrava toda forma de poder e essas características não

apenas são fundamentais para o desenvolvimento do cristianismo na Idade Média, mas para o surgimento de toda uma cosmovisão de mundo:

Na Idade Média, no sistema político feudal, como de um modo geral no conjunto da existência, a Igreja desempenhava um papel essencial. É preciso ver isso de um nível econômico e social muito humilde, o do imposto, do pagamento de foros. A Igreja cobra dízimos e sustenta os senhores que cobram foros. E na vida do dia a dia, nos sermões, a Igreja afirma que o dízimo não é dado a ela, o que seria um tanto constrangedor, mas a Deus, ou, com mais rigor, a São Pedro. Por outro lado, os padres, os monges, explicam que pagar os foros aos senhores é fazer a vontade de Deus, porque Deus lhes confiou um poder de comando que corresponde a suas intenções. Nesse mundo feudal, penso que nada de importante se passa sem que seja relacionado a Deus. Deus é ao mesmo tempo o ponto mais alto e o fiador desse sistema. É o Senhor dos senhores. De tal modo que, em 1789, o fim espetacular do sistema feudal implicará um empreendimento conjunto de descristianização. O regime feudal e a Igreja eram de tal forma ligados que não era possível destruir um sem pelo menos abalar o outro (LE GOFF, 2007, pp. 82-83).

O estabelecimento e expansão do cristianismo na Europa implicaram, desse modo, na formação da ideia de sublevação do povo europeu, uma vez que conhecendo o Deus cristão aqueles povos estavam de posse de algo de muito valor, a verdade. Conforme Santo Agostinho (2009), “onde encontro a verdade, aí encontrei meu Deus, a própria Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei de conhecer” (Conf., II, 10,24). Os povos europeus eram os que “conheciam” Deus, logo, eram eles quem tinha acesso à verdade e, com isso, o encargo messiânico de salvar o mundo, globalizando valores que eram suas próprias verdades. Enfim, os europeus estavam convencidos de que sua razão, cultura, economia e estrutura social eram não apenas uma forma local de ser sociedade, mas uma verdade e a única possível. Nesse sentido, Deus ou, melhor, a concepção sobre Deus é a semente da superioridade europeia, é o princípio da formação da diferença ontológica que se materializaria séculos depois no encontro entre europeus, ameríndios e africanos, dividindo os humanos verdadeiros daqueles que eram apenas o prelúdio de um projeto de humanidade.

No início da modernidade, essa noção de poder como uma determinação divina já se encontrava em franco declínio. Pensadores como Maquiavel e Erasmo de Roterdã contribuíam ativamente para a formação de um novo pensamento sobre o poder, suas faculdades e as formas de gerenciamento. Michel Foucault, em *Vigiar e punir* (1987), demonstra o deslocamento do poder soberano, antes centralizado na figura do monarca, para a estrutura do Estado, tornando evidente que com o surgimento de novos personagens sociais, tais como a burguesia, as epistemologias tradicionais do poder já não eram suficientes para sustentar as novas organizações econômicas, sociais e de classe que se descortinavam nos séculos XVII e XIX. Todavia, é preciso reconhecer que a lógica medieval sobre o poder não seria tão facilmente e linearmente substituída por novas formas de pensar os modos de dominação.

Nesse sentido, Linda Alcoff, em “A epistemologia da colonialidade de Mignolo”, destaca que os adeptos ao iluminismo talvez aceitem:

a visão comum segundo a qual o colonialismo está relacionado ao poder, às formas jurídicas de gestão e às concepções avaliativas da diferença e às concepções da teoria humana do conhecimento, mas não necessariamente à teoria europeia do Iluminismo, que era, afinal, abertamente antiautoritária (ALCOFF, 2017, p. 36).

Quando a crítica iluminista do escolasticismo efetivamente contornou uma forma de autoritarismo epistemológico, outra forma de autoritarismo teve que substituí-la ou então os mestres coloniais não teriam pretensão de supremacia epistêmica (ALCOFF, 2017, p. 54).

Essa nova supremacia epistêmica citada por Alcoff não é, a meu ver, a elaboração de outros ardis supremacistas de dominação, mas, sim, a retomada do velho poder soberano que o próprio sistema colonial tratou de ressuscitar. De acordo com Achille Mbembe, o colonialismo recuperou o poder soberano para implantar por meio do *plantation* o estado de exceção agambentiano, autorizando ao colonizador o poder de morte sobre os povos colonizados e escravizados:

Por todas essas razões, o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias. Lá, o soberano pode matar em qualquer momento ou de qualquer maneira. A guerra colonial não está sujeita a normas legais e institucionais. Não é uma atividade codificada legalmente (MBEMBE, 2016, p. 134).

A colonização não estava sujeita, conforme Mbembe, a normas legais ou institucionais, não estava impressa no aparato legal, em vez disso “o terror colonial se entrelaça constantemente com fantasias geradas colonialmente, caracterizadas por terras selvagens, morte e ficções para criar um efeito de real” (MBEMBE, 2016, p. 134). Ou seja, o poder soberano, manifesto no sistema colonial, desenvolvia-se por concepções que ao enunciar os povos ameríndios e africanos como seres animalizados, inferiores e primitivos, ao mesmo tempo enunciava o europeu como um ser superior (NASCIMENTO, 2019). O despertar enunciativo da inferioridade, contudo, não residia no armamentício do poder soberano, mas na diferença ontológica que a partir da dicotomia humana produziu dois lados: colonizador x colonizado, humano x não humano, Ser x não Ser. Logo, é no imaginário europeu sobre quem eles eram que emana a “hostilidade absoluta que coloca o colonizador contra um inimigo absoluto” (MBEMBE, 2016, p. 134). O inimigo nasce da lógica europeia sustentada por uma noção ontológica rigidamente formada a partir da cristandade, dos gêneros, da estrutura social e de suas epistemologias do saber e do poder, ou seja, o Outro como um sujeito adversarial emerge da inflexibilidade e do pensamento limitado da ontologia europeia que não possuía em si condições para lidar com realidades, para eles, drasticamente diferentes, por exemplo, a poligamia, a relação sistêmica do humano com a biodiversidade, a fenomenologia pura dos corpos nus ou os modelos sustentáveis pautados na distribuição de recursos e preservação da Terra.

Durante muito tempo, atribuímos à Europa seu poder em virtude de seu desenvolvimento, todavia essa é a máscara mais perversa daquela sociedade, esse é o engano global, a mentira proclamada ao mundo, pois a Europa era uma sociedade decadente, como bem aponta Aimé Césaire:

Uma civilização que se revela incapaz de resolver os problemas que o seu funcionamento suscita, é uma civilização decadente. Uma civilização que prefere fechar os olhos aos seus problemas mais cruciais, é uma sociedade enferma. Uma civilização que trapaceia com os seus princípios, é uma civilização moribunda (CÉSAIRE, 1978, p. 13).

Por esse ângulo, a fenda sobre o ser humano não é fruto do colonialismo e do capitalismo, mas esses sistemas é que são produtos da fragilidade ontológica desenvolvida paulatinamente ao longo da história social dos povos europeus. Sua lógica humana não resistiu aos abalos produzidos pela alteridade manifesta pelos povos ameríndios e africanos, seus saberes não suportaram o peso das diferenças como uma realidade normal, sua cultura não encontrou em si explicações que pudessem traduzir milênios de convivência humana em harmonia com a natureza. Para os

européus, tudo que escapava à sua lógica não era razoável de prestígio ou mérito, não lhes restando, no conjunto de suas habilidades, nada mais que a imposição da morte ao sujeito não europeu.

A gnoses europeia estava acimentada em padrões rígidos, seu pensamento sobre si havia sido fomentado durante séculos na tradição de credibilidade presuntiva a certos grupos. Com isso, não estavam os europeus aptos e talvez ainda não estejam para lidar com as diferenças, hoje, talvez, mais que antes, incorporem as identidades subalternizadas, mas apenas se essas identidades não questionarem seu local e principalmente os privilégios dos grupos hegemônicos. O fato é que os encontros ocorridos nesse espaço e tempo, os quais chamamos de modernidade, é que possibilitaram a implosão do que estava retido no subsolo da ontologia europeia, extravasando ao mundo seus limites e seu poder. Poder esse nos moldes quijariano: dominação, exploração e conflito (QUIJANO, 2002). Ao se deparar com o Outro, em toda sua exuberância de distinções, o engessamento normativo ao qual estavam duramente vinculados os pensamentos europeus, viram-se ameaçados. Para dialogar com a alteridade, o ego europeu necessitaria voltar inicialmente a si mesmo e esta não para eles uma alternativa digna. Seria o Outro ou eles quem deveria retroceder e se repensar? No âmbito da razão dialógica, os dois, contudo, no alto do convencimento do poder, da potência de seu poder e da verdade que imaginavam deter, não havia em nenhuma medida a possibilidade de o europeu dialogar com a diversidade, pois aqueles povos estavam cegos pela norma, pelo cânone, pela metafísica ontológica de Deus.

A mínima forma de considerar o Outro como uma realidade digna seria flexibilizar as epistemias e ontologias rígidas e autoritárias que desde a antiguidade sustentavam o ego europeu, todavia os séculos de tradição autoritária não consentiam aqueles povos flexibilizarem seus valores, crenças e moral. Assim, a crença de supremacia europeia vinha de sua hipócrita relação com o pragmatismo. Mas, embora indisponíveis à negociação ontológica, o abalo do encontro já estava posto, não haveria alternativa, cedo ou tarde, a diversidade manifesta na alteridade ameríndia e africana implicaria na refutação do Eu europeu. Nesse sentido, o Outro, ameríndio e africano, tornou-se a mais letal ameaça às crenças e valores europeus. A defesa europeia consistiu, desse modo, no ataque, no mais truculento ataque à outridade, transformando a diversidade, não apenas fisicamente, mas ontologicamente em um Ser recusável em humanidade, fazendo com que tudo que dele adviesse - cultura, política, estética, moral, espiritualidade etc. - fosse silenciado, e esse silêncio era o que protegia a razão frágil dos povos europeus, acobertando seus limites e debilidades. Logo, a diferença ontológica na modernidade, inaugurada pelo colonialismo, surge pelo encontro entre diferentes, em que o sujeito europeu, a partir de sua fragilizada concepção de humanidade, perpetrava sobre o Outro o mal, o mais aviltante mal que consistia em tornar-lhe um não Ser, um não humano. A dilaceração ontológica na modernidade colonial enquanto uma experiência de insegurança europeia que vê no outro uma ameaça aos seus valores e epistemologias do Ser tornou os não europeus em inimigo inegociáveis de suas vidas, sujeitos adversários que careciam nada mais que o aniquilamento. Enquanto o Outro figurasse no campo da não humanidade nenhuma de suas reivindicações, nenhuma de suas contestações poderia ser ouvida. O extermínio do Outro é sua fonte de segurança. Desfigurar a humanidade do Outro lhe garante o poder de não ser questionado, protegendo, assim, a natureza de sua filosofia que para além dos limites europeus se via vazia e obsoleta.

A autorreferência europeia emerge do seu medo, da inflexão de suas histórias, da intolerância de seus conceitos. Sua autorreferência e seu complexo de superioridade dizem respeito ao senso de proteção daquilo que ruiria caso fosse atravessado pelo Outro por meio de uma relação de cumplicidade. Jules Harmand expressa nitidamente a noção europeia de superioridade a partir da autorreferência valencial que denotava os europeus em positivities e os colonizados em negatividades:

Devemos, então, aceitar como princípio e ponto de partida o fato de que existe uma hierarquia de raças e civilizações, e que pertencemos à raça e à civilização superiores, reconhecendo também que, se a superioridade confere direitos, ela impõe obrigações em troca. A legitimação básica da conquista dos povos nativos é a convicção de nossa superioridade, não apenas nossa superioridade mecânica, econômica e militar, mas nossa superioridade moral; é nela que reside nossa dignidade e nosso direito de dirigir o resto da humanidade. O poder material é apenas um meio para esse fim (HARMAND, 1910, p. 156).

Harmand destaca a importância da moral para o espírito de superioridade europeia, muito mais que seu poderio econômico. Na Idade Média e em boa parte da modernidade, a concepção de moral dominante na Europa dizia respeito às atitudes do ser, ou seja, estavam voltadas aos comportamentos (CORTINA; MARTÍNEZ, 2005). Portanto, a moral à qual Harmand se referia se tratava do conjunto normativo altamente rígido e assimétrico que definia e determinava os gêneros, as práticas religiosas, a estrutura social centrada em famílias mononucleares, patriarcais e cisheterossexuais. Essa moral era fundamentalmente alimentada por valores eclesiais e cristãos, uma vez que a Europa pré-moderna era fortemente influenciada por uma filosofia de origem católica (BARROS, 2009). A superioridade é, nesse sentido, resquícios da ideia de que os comportamentos moralmente aceitos foram cancelados pela luz divina, estando irrecorríveis à barganha, discussão ou negociação. O problema da moral como referência para o autocentramento é a convenção dos costumes enquanto norma. Segundo Thiago Teixeira, em *Inflexões éticas*:

A moral se alinha diretamente ao costume e, por esse motivo, não está isenta das mazelas circunscritas aí. Entendemos que a sua composição está atrelada às marcações de descrição, comportamento e de “reconhecimento” do outro. Ao dizermos, bem entre aspas, que o reconhecimento está dado nos limites da moralidade, compreendemos que o ato de perceber o outro está alinhado às condições pelas quais, dentro de um discurso comum, um corpo é lido, significado e, no mesmo sentido, pode ser excluído. [...] À sua existência estão atrelados os componentes da legitimidade determinados pelas estruturas sociais, culturais, epistemológicas e estéticas que compõem, de forma aguda, as nossas consciências. [...] Essas normas penetram os nossos corpos e articulam uma dinâmica de controle e punição (TEIXEIRA, 2019, p. 09-10).

Como bem ressalta Teixeira, a moral, pelas conveniências dos costumes, acaba por resultar na invisibilidade do Outro, uma vez que reconhece como humano apenas aquilo que a ela espelha. Nesse sentido, o que disparará as diretrizes de convivência não são os sentidos mais nucleares da dignidade humana, mas os convencimentos estabelecidos pela rotina dos hábitos, não importa o quão ilógicos que sejam. Essa moral normativa não se pensa e pouco se recusa, apenas se faz ao declinar o Outro como uma verdade humana.

O pragmatismo moral dos povos europeus é o espírito de sua crença de superioridade e esse nefasto entendimento não é filho nem da raça nem do racismo, mas de um longo processo epistemológico e ontológico que desde a antiguidade foi paulatinamente se desenvolvendo na Europa, propiciando que aqueles povos possuíssem uma cosmologia limitada pelos muros do pragmatismo de seus pensamentos. Portanto, o complexo de superioridade do Europeu, globalizado pela diferença colonial, emergiu na diferença ontológica que em virtude, como bem destaca Harmand, não se deu pelo poderio econômico ou político, mas pela moral, gnosés e ontologias enrijecidas que já eram, para os europeus, um problema que nutria as relações desiguais naquele continente. Nesse sentido, o que de fato os europeus transformaram em histórias globais foram seus problemas, e não suas respostas, sua ilusão, e não seu bem



viver. As histórias que eram locais e que, pela força da diferença colonial, tornaram-se universais foram os projetos de devastação do meio ambiente, das desigualdades, de modelos econômicos excludentes, da fome, da miséria, do mercado identitário, das filosofias autoritárias não autocríticas, do poder como forma de dominação e exploração, da periferização dos não absorvidos pelo cristianismo, liberalismo, cisheterossexualidade, branquidade, pela territorialização das epistemes e ontologias do Norte Global, enfim, o legado europeu dado ao mundo foram seus antigos conflitos que orbitavam em torno de uma ontologia normativa e excludente. Superar esse legado é o nosso maior desafio.

Diante de tudo isso, fica para mim cada vez mais evidente que é preciso decolonizar as ontologias e superar a fratura enunciativa do Nós e dos Outros. Para tanto, penso que isso nos é possível a partir do pensamento fronteiriço nos moldes propostos por Mignolo, a começar pela perspectiva subalterna como frente de resposta à diferença colonial (MIGNOLO, 2003). O pensamento de fronteira é aquele que emerge da relação com o Outro e que não o nega, mas o reconhece e que toma como válidas suas narrativas e projetos. É nos limites da alteridade que emergem as possibilidades de novas enunciações ontológicas, enunciações promovidas não mais pela lógica eurocentrada, e sim pela razão subalterna.

O pensar em fronteira é, como afirma Carvalho:

uma postura, uma forma de manifestação teórica que resgata as histórias, as línguas, as culturas, as experiências e os saberes de todas aquelas e de todos aqueles que sofreram e que sofrem com a violência oculta da modernidade. O pensamento de fronteira é, então, aquele que parte das histórias locais dos sujeitos que foram subalternizados (CARVALHO, 2020).

Uma ontologia de fronteira é, nesse sentido, o resgate da humanidade negada, do Ser anulado, é a recusa persistente e transgressora ao não Ser, é realocação dos povos subalternizados nos circuitos da dignidade. Para isso, é preciso uma nova revolução epistêmica (MIGNOLO, 2003; ALCOFF, 2016) que dê espaço aos saberes surgidos e desenvolvidos nas margens, favorecendo a promoção de uma definitiva e total ruptura com os pensamentos coloniais e globais que negam as realidades diversas, a multiplicidade e o existir plural. Logo, uma ontologia fronteiriça diz respeito a um saber emergido da consideração da dicotomia que compreende as hierarquias produzidas pelo lócus fraturado da humanidade que definiu a diferença ontológica a partir de dois lados, humanos x os desumanizados. Uma ontologia de fronteira é ao mesmo tempo a noção da ruptura, mas também sua negação, não na perspectiva de produzir um novo pensamento hegemônico ou autoritário, mas a pluriversalidade ontológica.

A pluriversalidade ontológica é tomar como certo que não há teoria que seja em si suficiente para dar conta da diversidade humana, que não há filosofia, por mais potente que seja, capaz de universalizar o que é refletido a partir de sujeitos locais, com histórias locais e vidas locais, pois a localidade não pode ser suplantada, uma vez que toda história é sempre uma história local, ou seja, toda ontologia é apenas uma ontologia que compõe a pluriontologia. Esse pensamento resgata o poder das cosmologias locais e realoca nas rotas de circulação do poder a diversidade como fenômeno natural e maravilhoso. Trata-se, portanto, de uma coalizão do pensar o Ser e suas relações intersubjetivas a partir do diálogo dialético comprometido com o pensamento pluriverso. Isto é, materializar como universal a diversidade, e não a singularidade e seus marcadores, o que permitirá que mundos distintos sejam respeitados a partir do que são, sejam europeus, latino-americanos ou bantu (DUSSEL, 2012). Assim, a pluriversalidade ontológica como alternativa manifesta-se como o reconhecimento de que a única universalidade possível é a diferença, este é o traço que a todas e todos une. Essa ontologia é, por fim, a melhor alternativa para superação da diferença ontológica.

Conclusão

Inúmeros pensadores e pensadores decoloniais tratam, em certa medida, da natureza ontológica do colonialismo e da colonialidade, contudo esse elemento figura como pano de fundo nas teorias críticas ao pensamento colonial. Nesse sentido, este artigo buscou ampliar as discussões em torno do tema demonstrando a questão ontológica como elemento fundamental na complexa rede de produção da modernidade colonial. Para tanto, utilizou-se como base conceitual a tessitura teórica proposta por Walter Mignolo, em especial a concernente à diferença colonial.

Mignolo, ao tratar da diferença colonial, não conclui o conceito, deixando margens para maiores explorações do tema, nesse artigo a ideia de que a diferença colonial como um espaço em que as histórias que eram locais, pela força e dominação, impuseram-se como globais, subtraindo nesses espaços de conflito o direito à existência das histórias e projetos locais de outros grupos, foi explorada a partir de uma perspectiva ontológica. Entende-se que a diferença colonial emergiu de uma cultura ontológica dos povos europeus que se sustentava não pela robustez e sofisticação de sua cosmologia, mas, sim, por suas limitações acimentadas no pensamento normativo, moralista, cristão e autoritário que desde a antiguidade sustentava o entendimento europeu sobre si mesmo. As ontologias dos povos europeus, ao se depararem com a diversidade manifesta em África e Américas, entraram em colapso, uma vez que a inflexibilidade de seus pensamentos dogmáticos, unilaterais e hierárquicos não lhes permitiu o estabelecimento de epistemologias dialéticas, restringindo-lhes o seu próprio repensar e os conduzindo a se ocupar do Outro e não de si.

O Outro torna-se para o europeu uma ameaça, um inimigo que atenta não a sua integridade física, mas, sim, à moral da cultura europeia e como inimigo é reduzido à animalidade, coisificado, um não humano, pois desarrazoando o Outro de toda sorte de intelectualidade, espiritualidade e moralidade mantém a potência do seu poder: a inquestionabilidade de si. Esse processo acaba por desenvolver duas ontologias possíveis, a do Nós (europeu) x a dos Outros, sendo a europeia aquela que é humana e as demais desumanizadas. A isso chamo de diferença ontológica.

A diferença ontológica não se aparta da diferença colonial, tampouco a nega, mas complementa, uma vez que ambas se manifestam em uma relação de retroalimentação. A diferença ontológica permitiu que os povos europeus entendessem suas histórias como histórias universais, seus projetos como única alternativa para a humanidade, possibilitou, em últimas instâncias, a racialização dos humanos a partir da imposição das assimetrias a uma infraestrutura hierárquica. A diferença ontológica garante, desse modo, a subalternização de humanidades inferiorizadas e, com isso, sua incorporação pelos sistemas de dominação como vidas aptas à exploração.

Por fim, para superação da colonialidade e da diferença colonial, é preciso uma ontologia de fronteira. Uma ontologia nascida nos limites do Nós com os Outros, e não do Nós x os Outros, perpassada pela noção de diálogo com as diferenças e sendo a própria diferença o pilar de todo e qualquer tipo de relação que possa emergir nas fronteiras de contato. Contudo, a noção de diferença não deve ser a antagonista posta pela diferença colonial, mas aquela oriunda dos pensamentos subalternos que (re)conhece as outras histórias que foram emudecidas pela violência colonial, recuperando, assim, os saberes, as memórias ancestrais, as narrativas transgeracionais, as múltiplas cosmologias e as distintas formas de relação, antes negados pela diferença colonial, enfim, a própria pluralidade. Trata-se, portanto, de emergência de uma pluriversalidade ontológica em que o humano é pensado a partir de múltiplas ontologias, tendo em consideração a negação da hegemonia de considerações acerca do ser humano e sua plena compreensão como ser em diversidade.

Referências

- AGOSTINHO, S. **Confissões**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- ALCOFF, L. M. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 01, p. 129–143, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00129.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2020.
- ALCOFF, L. M. A epistemologia da colonialidade de Mignolo. **Epistemologias do sul**, v. 1, n. 1, p. 33–59, 2017.
- ARAÚJO, M. de. **Em nome da fé: as heresias e sua dimensão política em Portugal e Castela (séc. XIV e XV)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- BARROS, J. D. Cristianismo e política na Idade Média: as relações entre o papado e o império. **Horizonte**, v. 07, n. 15, p. 53–72, 2009.
- CALLEGARO, R. A Doutrina do Mal em Santo Tomás de Aquino. **5o Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Unesp**, v. 03, n. 01, p. 66–75, 2010.
- CARVALHO, R. K. M. de. **Colonialidade, transmodernidade e diferença colonial: para um direito situado na periferia**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- CORTINA, A.; MARTÍNEZ, E. **Ética**. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- DUSSEL, E. **1492. O encobrimento do outro: a origem do mito a modernidade**. São Paulo: Vozes, 1992.
- DUSSEL, E. Para um diálogo inter-filosófico, Sul-Sul. **Revista do Instituto Superior de Filosofia Berthier**, n. 41, p. 11–30, 2012.
- DUTRA, R. Por uma sociologia sistêmica pós-colonial das diferenças no interior da sociedade mundial moderna. **Revista Sociedade e Estado**, v. 35, n. 1, p. 259–285, 2020..
- FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira., 1968.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GOFF, J. Le. **O deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.
- GROSFUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, p. 115–147, 2008.
- HARMAND, J. **Domination et Colonisation**. Paris: Éditeur Ernest Flammarion, 1910.
- HOOKS, B. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019a.
- HOOKS, B. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perpectiva, 2019b.
- LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, v. 22, n. 03, p. 935–952, 2014.
- MBEMBE, A. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. **Arte & Ensaios**, v. 32, p. 123–151, 2016.

MIGNOLO, W. D. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NASCIMENTO, G. **Racismo linguístico**: os subterrâneos da linguagem e do racismo. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

PAIS, Á. **Colírio da fé contra as heresias**. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1956.

PINTO, J. R. DE S.; MIGNOLO, W. D. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas**, v. 15, n. 03, p. 381–402, 2015.

QUIJANO, A. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, v. 17, n. 37, 2002.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Ed.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 107–130.

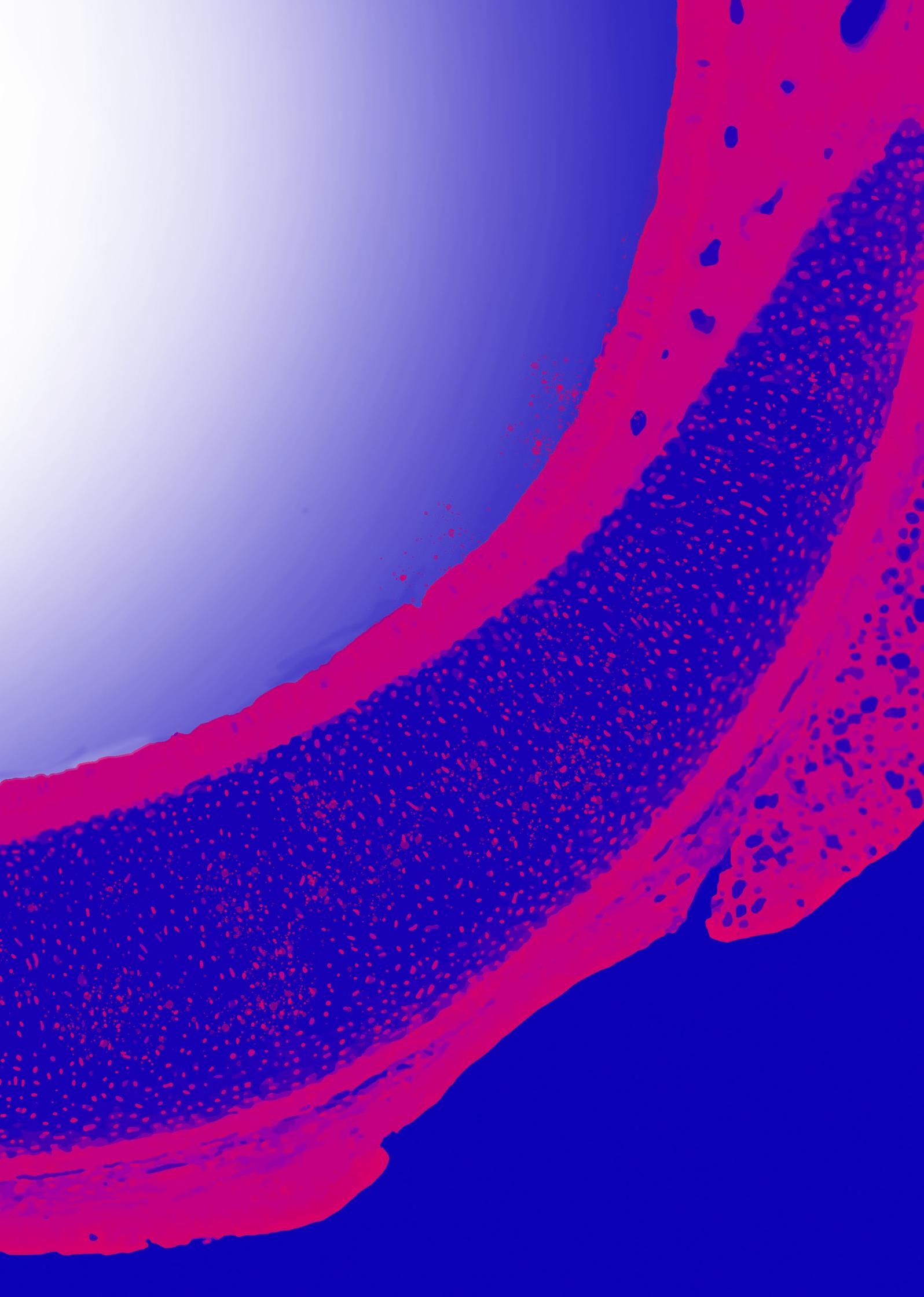
QUIJANO, A. Solidaridad y capitalismo colonial-moderno. **Otra Economía**, v. 2, n. 2, 2008.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almediana, 2009. p. 73–117.

SOMBRA, L. L. Diferença colonial e antagonismo: investigando a alteridade da América Latina. **Hendu**, v. 07, p. 132–143, 2016.

SOUZA, A. F. de. Semântica do poder. **Textos & Debates**, v. 02, p. 71–84, 1996.

TEIXEIRA, T. **Inflexões éticas**. Belo Horizonte: Senso, 2019.



“Infortúnios genealógicos”: a (re)escrita da África pós-colonial de Achille Mbembe¹

Michael Syrotinski

Binghamton University

Tradução:

Marcos de Jesus Oliveira

UNILA

¹ Originalmente publicado em *Paragraph*, v. 35, n. 3, p. 407-420, 2012. ISSN: 0264-8334. Permissão gentilmente cedida pelo autor, a quem a revista agradece (Nota dos Editores).

“Infortúnios genealógicos”: a (re)escrita da África Pós-Colonial de Achille Mbembe

Resumo:

Em seu último trabalho, *Sortir de la grande nuit*, o teórico social camaronês Achille Mbembe detalha sua descrição do estatuto ontológico do sujeito africano pós-colonial, que ele teorizou extensivamente em seu texto mais conhecido, *On the postcolony*, e, ao mesmo tempo, explora os recursos conceituais de inúmeras inovações léxicas de Jean-Luc Nancy. Este texto recente é também um reprise de um ensaio autobiográfico anterior, e o gesto dessa “reinscrição” é fundamental para a nossa compreensão do status de Mbembe como um “pensador pós-colonial” contemporâneo e a maneira como ele se posiciona em relação a certa genealogia intelectual da teoria pós-colonial. Dentro dessa trajetória, argumento que podemos ler, com sucesso, sua relação com três figuras influentes: Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy e Ruben Um Nyobè.

Palavras-chave: Mbembe; África pós-colonial; declosão; Derrida; Nancy; Ruben; genealogia.

Genealogical Misfortunes”: Achille Mbembe’s (re-)writing of Postcolonial Africa

Abstract:

*In his latest work, *Sortir de la grande nuit*, the Cameroonian social theorist Achille Mbembe nuances his description of the ontological status of the postcolonial African subject, which he had theorized extensively in his best known text, *On the Postcolony*, and at the same time exploits the conceptual resources of a number of Jean-Luc Nancy’s lexical innovations. This recent text is also a reprise of an earlier autobiographical essay, and the gesture of this ‘reinscription’ is critical to our understanding of Mbembe’s status as a contemporary ‘postcolonial thinker’, and the way in which he positions himself in relation to a certain intellectual genealogy of postcolonial theory. Within this trajectory, I argue that we can read fruitfully his relationship to three influential figures: Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy and Ruben Um Nyobè*

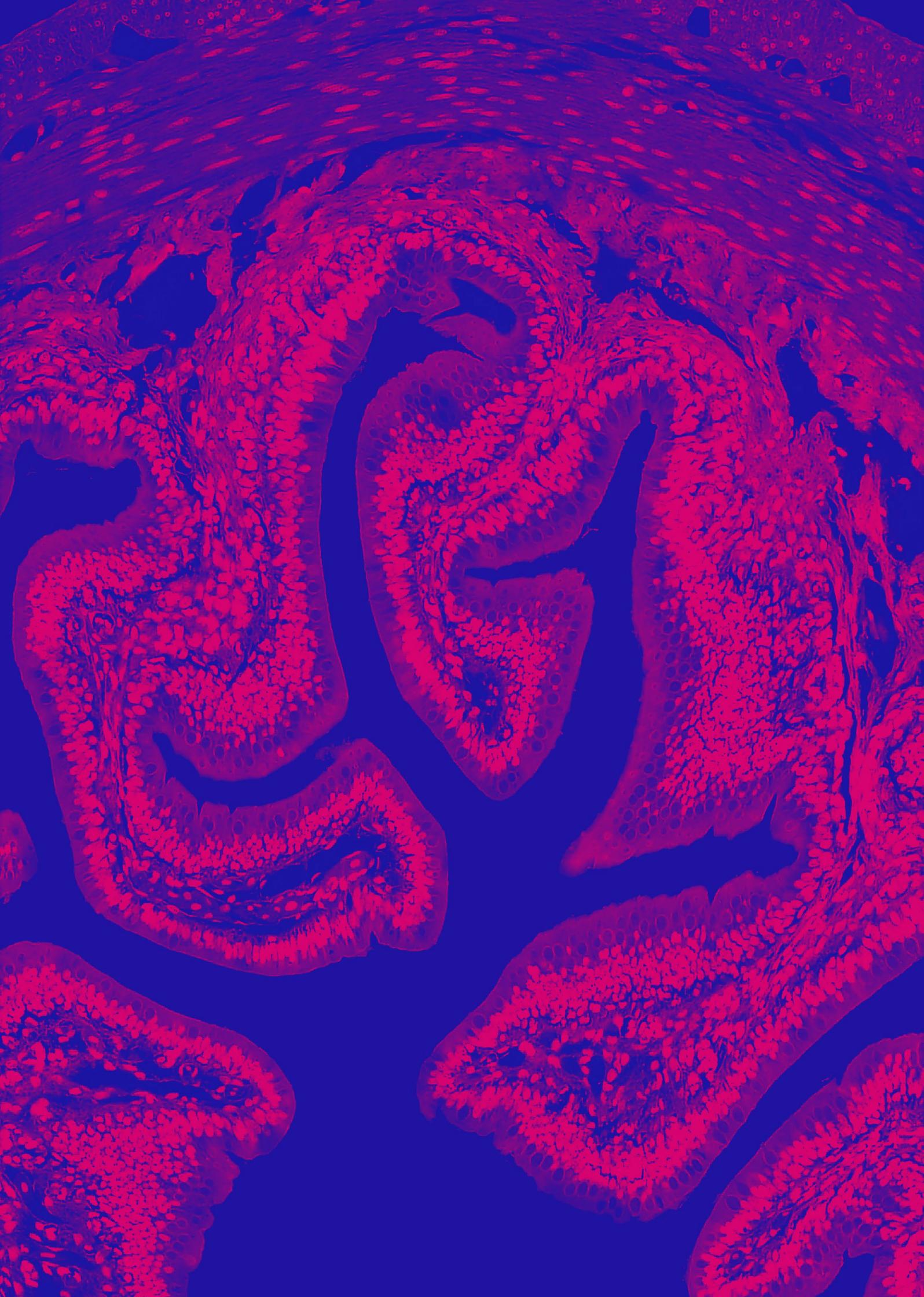
Keywords: Mbembe; África pós-colonial; dis-enclosure; Derrida; Nancy; Ruben; genealogy.

“Infortunios genealógicos”: la (re)escrita de la África poscolonial en Achille Mbembe

Resumen:

*En su último trabajo, *Sortir de la grande nuit*, el teórico social camerunés Achille Mbembe detalla su descripción del estatuto ontológico del sujeto africano poscolonial, que teorizó extensamente en su texto más conocido, *On the Postcolony*, y, al mismo tiempo, explora los recursos conceptuales de innumerables innovaciones léxicas de Jean-Luc Nancy. Este texto reciente es también una repetición de un ensayo autobiográfico anterior, y el gesto de esta “reinscripción” es fundamental para nuestra comprensión del estatus de Mbembe como un “pensador poscolonial” contemporáneo y de la forma en que se posiciona en relación con una cierta genealogía intelectual de la teoría poscolonial. Dentro de esta trayectoria, sostengo que podemos leer con éxito su relación con tres figuras influyentes: Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy y Ruben Um Nyobè.*

Palabras clave: Mbembe; África poscolonial; declosión; Derrida; Nancy; Ruben; genealogía.



Meu título é retirado de um ensaio anteriormente publicado em 1993 pelo célebre teórico social camaronês, Achille Mbembe, *Écrire l'Afrique à partir d'une faille* (*Escrever a África desde uma fratura*), uma expressão que ele toma emprestado de *The Writing of History* (*A escrita da história*), de Michel de Certeau (1975):

Não preciso do pretexto de “ex-patriação” para me perguntar – ou a outros, como Mudimbe, ou Appiah, ou qualquer outro, dependendo das circunstâncias, como Mongo Beti ou Ngugi wa Thiong'o – de onde eu falo, o que estou escrevendo e de onde vem a autoridade que me permite fazer isso. Deve-se simplesmente entender que, desde o início, há o que Michel de Certeau chamou de “infortúnio genealógico”, a variedade que significa que todos nascemos e crescemos “em algum lugar”, e que nos inscreve, gostemos ou não, dentro de uma linhagem impossível de escolher, ou mesmo de justificar, ou de nos separar.

O texto de Mbembe reconta sua infância na aldeia de Malandè no sul da República de Camarões, seu gradual despertar para a violência e para a corrupção do regime político do presidente Paul Biya, seu envolvimento complexo e explicitamente sensual com o cristianismo, seus primeiros textos sobre a relação entre a Igreja e o Estado na República de Camarões – *Afriques indociles* (*Áfricas rebeldes*) – e os livros e as pessoas cuja influência o marcou de forma decisiva (uma longa lista de destacados africanistas, como Bogumil Jewsiewicki, Peter Geschiere, V. Y. Mudimbe e Mamadou Diouf, bem como uma variedade diversificada de intelectuais e escritores: Gustavo Gutiérrez, Paulo Freire, Jean-Marc Éla, Frantz Fanon, Sony Labou Tansi, Ruben Um Nyobè e, em seguida, mais tarde, durante sua estadia em Paris, Foucault, Castoriadis, Elias, de Certeau, Bataille, Derrida, Deleuze e Guattari, Lévinas, Lacan). Ele narra seu desapontamento e suas constantes discussões com os que estão no poder, e sua partida repentina para os Estados Unidos, para a Universidade de Pensilvânia, onde ele ensinava quando escreveu o ensaio, com uma mistura de nostalgia e amargura intensas, e, como ele explica, é a tensão dessa ambivalência que marca sua própria “identidade” como um africano. A ruptura com o lugar em que seu próprio ‘eu’ está enraizado é descrita como um *écart* (vão) e uma *faille* (fratura). No entanto, como ele diz, a República de Camarões já havia prefigurado essa identidade dividida e forçado o exílio, uma vez que ele é “originalmente de um ‘não-lugar’, por assim dizer, um ‘não-país’, chamado acidentalmente de República de Camarões” (MBEMBE, 1993, p. 88).

Esta despossessão originária ou “não-pertencimento” (*désappartenance*) torna-se para ele a chave para o que significa “escrever a África”, e o modo existencial em que tentará fazê-lo: “Tento não viver o meu ‘infortúnio genealógico’ e minha filiação à África em termos de uma dívida a ser paga, ou de uma ‘maldição’ da qual tenho que me livrar” (MBEMBE, 1993, p. 89). Antecipando seu diagnóstico da pós-colônia africana em seu trabalho posterior, e explicitando referência à famosa meditação de Heidegger (1971, p. 89-139) sobre a pergunta de Hölderlin *What are poets for in times of distress?* (*Para quê poetas em tempos de angústia?*), este ensaio também é repetidamente descrito como uma tentativa de escrever “a-noite-do-mundo-africano-pós-colonial”. Como ele diz em direção ao fim: “É essa ‘noite-do-mundo-africano-pós-colonial’ que me agita e causa tremores em relação ao que representa provisoriamente minha ‘identidade’” (MBEMBE, 1993, p. 97).

No capítulo inicial de seu livro publicado mais recentemente, *Sortir de la grande nuit: Essai sur l'Afrique décolonisée* (*Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*, 2010), Mbembe retorna a este texto autobiográfico de 1993, revisado e atualizado para dar conta de seu trabalho subsequente nos Estados Unidos e na África do Sul e da sua ascensão à proeminência como um dos mais importantes comentadores da África pós-colonial, bem como para

“Infortúnios genealógicos”

fazer uma contribuição individual decisiva para os debates em torno do quinquagésimo aniversário da descolonização de grande parte do continente africano. O ressurgimento e a revisão do texto são interessantes antes de tudo por causa da decisão de Mbembe de incluí-lo como declaração inicial e ponto de partida, mas igualmente por causa do que ele deixa de fora de sua versão anterior. Ele mantém a referência de abertura à leitura de Hölderlin por Heidegger, mas não mais como parte de um pensamento poetizado sobre a “mundanidade” da África contemporânea. Em vez disso, muda a ênfase e adverte a África contra os perigos de ser seduzida pela estética (europeia) mitologizante do mundo, e sua cumplicidade com o pior da História política europeia do século passado, uma história na qual ele também implica as próprias decisões políticas de Heidegger, notadamente a sua relação com o nazismo (MBEMBE, 2010, p. 32). O tom de Mbembe é, portanto, em primeiro lugar, desafiadoramente político, e ele parece disposto a se situar firmemente dentro da genealogia de pensadores e escritores anticoloniais, tais como Ruben, Jean-Marc Éla e Fanon. Consequentemente, a referência a Ruben Um Nyobè apresenta novos laços genealógicos (familiares) – sua tia era a viúva de um dos parceiros próximos de Ruben no Movimento de Resistência Camaronês, e foi assassinada na mesma época que Ruben – e, por extensão, seu senso de pertença à história que o tornou o escritor e o pensador de agora: “Eu sou, portanto, (...) o produto da primeira era do pós-colonialismo – de sua infância e adolescência” (MBEMBE, 2010, p. 36). Na versão reescrita de seu ensaio, Mbembe reduz a sensualidade complexa de sua relação com o “corpo de Cristo” a uma breve declaração sobre a importância da teologia da libertação. Aceita a extensa lista de influentes intelectuais franceses e acentua sua estadia na África do Sul na Universidade de Witwatersrand, propondo uma África do Sul pós-apartheid como um terreno de teste para uma nova forma de “afropolitanismo”, que aponta em direção a um futuro afirmativo e um novo amanhecer para a África como um todo, quando surge da “noite” do mundo africano pós-colonial.

O que está em jogo, então, nessa reescrita de seu ensaio autobiográfico inicial, este “reprise”? *Sair da grande noite* contém uma crítica implacável à incapacidade da França de se envolver com o pós-colonialismo como um projeto intelectual, ou historicamente dialogar com seu próprio passado colonial (A frase de Mbembe é que a França “descolonizou sem se descolonizar a si mesma” (MBEMBE, 2010, p. 47)). Certamente, o gesto de “escrever a África”, articulado inicialmente como uma (re-)escrita da nação que assume a forma de um apego bastante ambivalente ao “não-país” que é a República de Camarões, agora se tornou muito mais transnacional em seu escopo, refletindo a trajetória de Mbembe, mas também sua ênfase nos fluxos migratórios entre as nações dentro África, e em termos da resposta da África aos desafios de globalização contemporânea. No entanto, ao mesmo tempo, a mais estridente voz política transforma-se finalmente em uma reafirmação do lugar da poética e da mitológica neste conjunto de indagações, e esta reconceptualização se parece muito com o pensamento de Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy, particularmente no que diz respeito ao significado da globalização, da descolonização e do mundo. Certamente, não estamos lidando com um retorno bastante simplista ao político, e uma demissão de Heidegger ou da “teoria francesa”, com suas várias dívidas ao pensamento heideggeriano. Mbembe fala, por exemplo, da “produtividade poética da memória e do religioso” (MBEMBE, 2010, p. 52) e, no capítulo seguinte, intitulado “Dis-enclosure of the world and the rise in humanity” (“Declosão do mundo e a ascensão da humanidade”), a palavra-chave que vem à tona é a noção de Nancy de “declosão” (*la déclo-sion*), articulada mais extensivamente em seu recente *The Deconstruction of Christianity (A desconstrução do cristianismo)*, (NANCY, 2005). Mbembe apresenta nuances de sua descrição do estatuto ontológico do sujeito africano pós-colonial, que ele teorizou extensivamente no seu texto mais conhecido, *On the Postcolony (Sobre a pós-colônia)* (MBEMBE, 2001), e, ao mesmo

tempo, explora os recursos das outras inovações léxicas de Nancy. Ele reconfigura conceitos de Nancy em termos mais explicitamente políticos (nomeadamente o seu repensar do mundo em *The Creation of the World or Globalization*² (*A criação do mundo ou a globalização*), e também os relaciona ao próprio pensamento de Derrida sobre a questão de uma “democracia por vir” (Cf., por exemplo, DERRIDA, 2004). Como, então, alguém deveria tomar o ensaio autobiográfico inicial de Mbembe e o gesto de sua “reinscrição” ou “reprise” em seu recente trabalho. O que significa, em outras palavras, falar de Mbembe, hoje, como “pensador pós-colonial”? Como ele localiza a si próprio em relação a certa genealogia intelectual da teoria pós-colonial? E dentro desta trajetória, como podemos ler de modo mais frutífero sua relação com as duas figuras influentes que ele privilegia – influente de diferentes maneiras, é claro – Derrida e Ruben Um Nyobè?

Desconstrução como autodescolonização

Ao pensar no status de Mbembe como um pensador pós-colonial, depara-se rapidamente com um paradoxo estranho, que o próprio Mbembe comentou em uma entrevista *What is Postcolonial Thinking? (O que é o pensamento pós-colonial?)*, 2006), ao discutir a relação entre a denominada “teoria francesa” e o pós-colonialismo, notadamente, e o que o pensamento pós-colonial deve às análises de Foucault, Derrida, até Lacan. Estamos lidando com uma reflexão que é, em vários aspectos, muito próxima de certa corrente do pensamento francês. O paradoxo é que, por causa de sua insularidade cultural e narcisismo, a França se colocou para fora dessas novas aventuras no pensamento global (MBEMBE, 2012). Deixando de lado o momento da crítica de Mbembe aos limites da teoria pós-colonial em geral, ao qual ele retorna em *Sair da grande noite*, como veremos, o paradoxo que ele mostra em primeiro lugar é que, embora a “teoria francesa” tenha sido a origem de muitos dos mais influentes desenvolvimentos do “pensamento pós-colonial” – e Mbembe prefere esse termo à “teoria”, uma vez que, como ele ressalta, não é, de modo algum, um corpo de pensamento homogêneo ou totalmente constituído – a própria França permaneceu notoriamente resistente a refletir de forma autocrítica acerca de seu passado colonial.³ Vários comentaristas, conseqüentemente, começaram a traçar linhas genealógicas de influência e se interessar fortemente pelas “raízes” africanas francófonas da teoria pós-colonial, uma na qual o trabalho de Derrida desempenha um papel talvez surpreendentemente fundamental (cf., por exemplo, AHLUWALIA, 2010; HIDDLESTON, 2010). Esta narrativa genealógica merece mais atenção, particularmente a luz do próprio “débito para com a desconstrução” reavivado por Mbembe em seu último livro, e a questão do débito e da influência geralmente dentro da evolução da teoria pós-colonial (incluindo, por exemplo, o débito de Valentin Mudimbe a Sartre e Foucault).

Robert Young foi talvez o primeiro crítico a vincular o trabalho de Derrida a indagações pós-coloniais em seu volume de 1990, *White Mythologies (Mitologias brancas)*, onde ele afirmou que Derrida sempre desafiou os pressupostos fundantes da ideologia colonialista, começando com *Gramatologia*, na medida em que sua meticulosa análise do privilégio histórico do discurso sobre a escritura na tradição metafísica ocidental assumiu a forma de uma crítica do etnocentrismo (YOUNG, 1990). Young desafia, portanto, um visão pós-colonial materialista comum da desconstrução e reposiciona o trabalho de Derrida dentro de uma genealogia antico-

² Cf. Nancy (2007).

³ Curiosamente, a cisão revelada por este paradoxo ecoa a polarização marcada do campo dos estudos pós-coloniais de forma mais geral, que tende a ser dividida entre, por um lado, críticos inspirados nas teorias do que é vagamente referido como pós-estruturalismo francês, e, por outro, aqueles que são céticos sobre o que eles percebem como uma ênfase apolítica textualista, e que defendem a necessidade de atender às condições materiais de vida nas culturas pós-coloniais.

“Infortúnios genealógicos”

lonial francófona mais militante, colocando-o ao lado de outros escritores e teóricos franceses que têm, ou tiveram, estreitos laços biográficos ou intelectuais com a Argélia (Hélène Cixous, François Lyotard, Pierre Bourdieu), uma lista que ele estende para incluir as figuras mais familiares como Sartre, Fanon, Albert Memmi e Abdelkebir Khatibi. A autorreinscrição de Mbembe dentro dessa história intelectual e política no início de *Sair da grande noite* poderia ser lida em uma veia similar. Perseguindo esta genealogia em um ensaio posterior, *Deconstruction and the Postcolonial (Desconstrução e o pós-colonial)*, Young argumenta que, quando Derrida se mudou da Argélia para a França metropolitana, suas primeiras experiências foram traduzidas como uma subversão permanente e contínua, e suas ideias foram subsequentemente aceitas por grupos minoritários, imigrantes e migrantes, e aplicadas à sua própria situação política (YOUNG, 2010). Young foi criticado por não dar o suficiente peso ao fato histórico da falta de envolvimento de Derrida em qualquer luta real pela independência, armada ou não, embora se possa argumentar, inversamente, que a leitura de Young supera (ou talvez literaliza demais) o autobiográfico, e demonstra o risco de reduzir a desconstrução a um conjunto essencialmente temático de afirmações programadas. Em sua ânsia de provar que as críticas materialistas e que sua versão da história intelectual está errada, Young está construindo uma grande narrativa alternativa, que produz o tipo de coerência temática que pode ser o próprio objeto de crítica de uma leitura desconstrutiva.⁴

No contexto das questões mais amplas sobre a história do pensamento pós-colonial, mesmo que aceitemos a narrativa genealógica de Young, ainda parecemos estar epistemologicamente capturados por dentro de uma forma de pensamento de oposição binária, já que a desconstrução e a teoria pós-colonial são vistas como modos de pensamento e análise antagônicos, ou como teorias parceiras (onde a reivindicação é de que essa cumplicidade simplesmente foi reconhecida erroneamente), ambas fazem isso *com base na suposição* de um patrimônio compartilhado ou uma história interdependente. Na tentativa de ultrapassar esse impasse, testemunhamos mais recentemente uma série de alianças muito produtivas entre a teoria pós-colonial e as teorias da globalização, estudos subalternos e estudos culturais transnacionais. O problema, no entanto, é que qualquer compreensão dialética direta da história se torna intrinsecamente problemática, já que a teoria pós-colonial (pelo menos, uma teoria pós-colonial que leva a sério a desestabilização epistemológica fundamentada pela desconstrução) coloca em questão a própria estrutura da “narrativa genealógica”.

Mbembe adota uma posição crítica similar no início das experiências socialistas africanas, e o marxismo africanista em geral, lamentando sua “rigidez positivista, sua infertilidade empiricista e sua falta de densidade antropológica” (MBEMBE, 1993, p. 78). A crítica de Mbembe informará a abordagem antipositivista e análises sociologicamente ricas da sociedade africana contemporânea que encontramos em seu trabalho posterior, particularmente em *Sobre a pós-colônia*. A sensação de ser parte de uma herança africana politicamente radical continua a assombrá-lo, no entanto, e com isso em mente, podemos voltar para sua própria relação com o pensamento da desconstrução, que também é frequentemente capturado por narrativas de genealogia problemática e de dívida, e aqui estou pensando sobretudo na dívida de Derrida com certo “espírito de marxismo” em *Specters of Marx (Espectros de Marx)*. Neste texto, Derrida trata da herança problemática da teoria marxista e do marxismo em geral, mas lê Marx no contexto de um argumento mais fundamental de que nenhuma herança ou legado pode ser entendido de acordo com um modelo de simples transmissão transparente de informação. Derrida (1994, p. 16) fala da “heterogeneidade necessária e radical de uma herança” (ênfase

⁴ Tentei trazer à tona as tensões conceituais da leitura de Young em *Deconstruction and the postcolonial: at the limits of theory* (SYROTINSKI, 2007).



minha). No contexto de sua leitura de Marx, Derrida denomina esse status incerto de “espectralidade”, ou seja, o fantasma ou o “espírito” de Marx, e como portanto podemos conceber a ontologia desta presença espectral. Como ele diz, sempre que lidamos com um legado, somos sempre confrontados com uma aporia: se tais legados fossem simples, tivessem um significado unívoco e transparente, ou fossem purificados da possibilidade de interpretação variável ou contraditória, não estaríamos mais dentro de uma relação genealógica, com toda a sua “legibilidade” problemática e ambivalência radical. Pode-se dizer que essa lógica aporética também informa a própria escrita de Mbembe.

Responsável de outro modo

Mbembe é muitas vezes igualmente crítico com o marxismo e com o indigenismo, as duas ideologias políticas dominantes na África pós-colonial, em todas as suas várias formas (às vezes, ele se refere a estas com ironia como “o vermelho e o preto”). Como Mudimbe, Mbembe observa que muitos discursos africanistas ainda hoje continuam a ser informados por um apelo à autenticidade e à tradição. Isso determina, em grande parte, o giro de Mbembe para o pensamento pós-colonial e os recursos conceituais da teoria francesa, de forma mais ampla, mas, como vimos anteriormente, ele também insiste na necessidade de ampliar e repensar a teoria pós-colonial, dizendo que, se quiser manter sua relevância, será preciso responder com maior urgência às prioridades imprevisíveis da política global contemporânea, bem como à complexidade da vida cotidiana na “pós-colônia africana”. Sua crítica é tripla: em primeiro lugar, sua tendência a privilegiar o momento único da colonização dentro da longa história de sociedades anteriormente colonizadas; em segundo lugar, a confusão de resistência (anti-colonial ou não) com a problemática muito diferente da subalternidade; e, finalmente, a excessiva ênfase na linguagem da “diferença” e da “alteridade”, e a natureza consequentemente fechada e restritiva deste discurso (MBEMBE, 2010, p. 140).

Dado o senso de Mbembe dos limites da teoria pós-colonial e sua rejeição do nativismo, bem como modelos políticos ocidentais, neoliberalistas ou marxistas, pode-se levar a perguntar o que resta ou o que sustenta seu próprio discurso. Como, em outras palavras, podemos ler a “dívida” de Mbembe para a desconstrução de forma mais produtiva, e particularmente à luz da ênfase que ele concede em seu recente livro *Sair da grande noite*?

Embora seja apenas uma presença fantasmagórica em “Sobre a pós-colônia” de Mbembe, Derrida ocupa uma posição dominante no início do capítulo *Of Commandement (Do mando)*, com uma referência passageira à *Force of Law (Força de Lei)* de Derrida. Em vez de tomar as palavras de Mbembe de que a referência é de um significado mínimo, pode valer a pena demorar um pouco no texto de Derrida em relação ao argumento de Mbembe. Na seção de “Força de lei” referida por Mbembe, Derrida tensiona a relação entre direito, justiça, poder e violência e se concentra na tautologia do momento fundacional de uma lei, isto é, como a legalidade desta violência só pode ser, mas também deve ser, justificada e “naturalizada” retrospectivamente pelo sistema jurídico que institui. De fato, como nos lembra Derrida, não existe violência “natural”; um terremoto, por exemplo, não é naturalmente violento, mas estamos usando uma figura de linguagem ou falando simbolicamente, quando o descrevemos como tal (DERRIDA, 2006). Essa naturalização da violência é inevitável para a instituição da lei dita “natural” em que os fins então justificam os meios – como é mais obviamente o caso da conquista e do domínio colonial –, mas essa “tautologia performativa”, como diz Derrida, não se limita aos regimes tirânicos, pois sistemas de justiça ainda mais democraticamente autoconscientes são pegos pela mesma aporia lógica do momento fundacional. O que é interessante é que, apesar de Mbembe rejeitar

“Infortúnios genealógicos”

o texto de Derrida por “lidar com uma questão diferente”, ele continua descrevendo a institucionalização da violência na África como se desenrolando em etapas sucessivas *exatamente* da maneira que Derrida faz (ecoando sua conceitualização de uma “arqui-violência” em sua leitura de Lévi-Strauss na *Of Grammatology (Gramatologia)*, por exemplo). Então, para Mbembe, a segunda violência é o processo de legitimação do domínio colonial, que fornece a linguagem para justificar a primeira violência (assim como sua necessidade) e se arroga a autoridade de sua missão universalizadora. Mbembe vê então uma terceira violência como a normalização e a socialização desta autoridade, uma vez que gradualmente permeia todos os aspectos da vida colonial. A regra colonial produz assim a figura, e de fato todo um “imaginário”, do nativo e, por extensão, a crença em seu próprio domínio sobre a natureza e sua missão civilizadora. Segundo Mbembe, essa racionalidade, ou racionalidade colonial, é reapropriada por regimes pós-coloniais após a independência e as relações de sujeição são perpetuadas por um processo de indigenização do Estado que o colonialismo havia desencadeado. Isso pode ser visto, por exemplo, nas formas em que os elementos da tradição ancestral são apropriados e “reinventados” pelos potentados africanos para consolidar seu poder. A governança e o exercício do poder violento são, portanto, indissociáveis, e uma extensão da lógica das origens violentas da qual emergiram. Então, para Mbembe, tanto o potentado como o sujeito africano crescentemente animalizado são definidos pela sua dependência a esta violência sistêmica.

A alusão bastante breve, mas reveladora, às superfícies de Derrida no ensaio anterior, *Escrever a África desde uma fratura*. Referindo-se ao teólogo da libertação, Gustavo Gutiérrez, Mbembe diz:

Ele também me ajudou a entender o cristianismo como uma narrativa que critica os poderes, os potentados, as autoridades, a poética social, um sonho subversivo e uma memória partidária, a promulgação de uma linguagem que, para tomar emprestado os termos de J. Derrida ao falar outra coisa, se compromete a assumir uma espécie de responsabilidade que cumpre uma antecipação de todas as outras responsabilidades (MBEMBE, 1993, p. 77).

A compreensão da responsabilidade de Derrida envolve um compromisso com a responsabilidade redobrada com a impossibilidade constitutiva da responsabilidade, no sentido jurídico tradicional do termo (Cf. DERRIDA, 2006). O próprio relacionamento (e a dívida) de Mbembe com a história e a genealogia africana em particular na qual ele se inscreve poderia ser lido como uma espécie de responsabilidade “desconstrutiva”, e sua escrita nesse sentido distancia-se explicitamente da teoria pós-colonial “materialista” (com seus pressupostos inquestionáveis sobre a função representativa da linguagem em geral), bem como de um discurso político radical, apesar da herança anticolonial em que está enraizada.

Poderíamos, a este respeito, observar brevemente o texto de Derrida, *Monolingualism of the Other (O monolinguismo do Outro)*, como um paralelo interessante ao argumento de Mbembe sobre a “soberania colonial”, uma vez que pode nos permitir enfocar de forma mais clara certas semelhanças subjacentes entre os dois respectivos projetos. Uma das linhas de investigação de Derrida diz respeito à relação entre o colonialismo e o sentido da própria propriedade da linguagem que se fala, ou de como a linguagem é usada como meio de apropriação, tanto de si como de outros. Como ele diz, “violência original” significa que não existe tal coisa como propriedade com a qual começar. A cultura e o colonialismo estão unidos no que Derrida define como uma “colonialidade essencial”, pelo qual ele quer dizer que, se o colonialismo é o processo de apropriação do outro como um eu, e que reinscreve a alteridade como identidade, então toda a cultura, na medida em que é monocultural, é essencialmente colonial. À medida

que o argumento de Derrida se desenrola, ele reivindica fortemente a efetividade política da desconstrução exatamente nesse nível fundamental, e em termos de sua capacidade de “ler” as diversas formas de apropriação simbólica. A inclusão/exclusão bastante ambivalente de Derrida nos textos de Mbembe sugere um grau de incerteza sobre o lugar em que ele se encaixa em relação a algumas das outras fontes teóricas que Mbembe cita, mas, quando escreve *Sair da grande noite*, o reconhecimento da dívida intelectual é certamente muito mais evidente, ao mesmo tempo em que seu próprio texto é politicamente mais intervencionista. É no nível de intervenção estratégica (fundacional), eu diria, que podemos ler melhor a reapropriação enfática política de Derrida e Nancy em *Sair da grande noite*.

O conceito privilegiado para Mbembe em seu texto mais recente é o termo “declosão” (*déclousion*) de Jean-Luc Nancy, que é um neologismo usado principalmente por Nancy para reler motivos cristãos em uma série de pensadores e tradições literárias. Para Nancy, como Mbembe pontua, este termo indica o ato de abrir algo que não está apenas fechado, mas também enclausurado, como um invólucro. Isto é, portanto, uma ação profundamente transformadora, que é ao mesmo tempo um vir a ser, ou *éclosion* (literalmente: sair do ovo). Como Mbembe coloca: “A ideia de *déclousion* inclui a de *éclosion*, de uma erupção, ou advento de algo novo, de uma abertura” (MBEMBE, 2010, p. 68). O termo *déclousion* é assim adotado por Mbembe como paronomásia que une *éclosion*, *déclousion* e *décolonisation*, conectando o pensamento (pós) fenomenológico de Nancy sobre o ser e o mundo ao anticolonialismo radicalmente político de Fanon e seus sucessores, na medida em que a descolonização é essencialmente sobre a reivindicação de um mundo, e um lugar no mundo. Isso permite a possibilidade de um retorno à força política, criativa, oculta e, talvez, negligenciada, da filosofia da *Négritude* de Léopold Sédar Senghor, cujo visão para o futuro da África tem sido, desde a Independência, amplamente desacreditada como regressiva ou essencialista, certamente em relação às vozes mais politicamente intransigentes de pensadores como Césaire e Fanon. No entanto, é precisamente a reflexão de Senghor sobre o universalismo – isto é, como podemos pensar a especificidade da África em relação à questão do humanismo universal – que faz eco de perto à conceitualização de Nancy sobre o “ser-em-comum”, articulando a singularidade da existência como uma relação necessária de partilha, de *partage*. Isto é como Mbembe traz de volta Fanon e Senghor juntos:

Em seus olhos [Nancy], este “tornar-se comum” (*mise en commun*) é a base para a o renascimento do mundo e a chegada de uma comunidade universal mista, governada pelo princípio de uma partilha de ambas as diferenças, e do que é único, e a esse respeito, aberto ao todo. No caso de Fanon como no de Senghor, somos herdeiros do mundo inteiro. Ao mesmo tempo, o mundo – e, portanto, esse legado – ainda há para ser criado. O mundo está em sua criação, assim como nós também (MBEMBE, 2010, p. 70-1).⁵

Para Nancy, o cristianismo (e a religião monoteísta em geral) desempenha um papel determinante nos valores universalistas que estruturam as formas pelas quais o Ocidente conceitua o “mundo”, e o significado do mundo (“o sentido do mundo”), e isso informa certa compreensão comum sobre a natureza da globalização contemporânea. Derrida persegue um argumento semelhante em *Foi et savoir* (*Fé e saber*), ligando as tradições monoteísta (abraâmicas) do Ocidente mais especificamente à linguagem e à latinização do Cristianismo (DERRIDA, 2002, p. 40-101). Derrida cunha o termo *mondialisation* para descrever a inseparabilidade do pensamento ocidental sobre “o mundo”, e a propagação do cristianismo romanizado em todo o mundo.

⁵ Para uma importante e original releitura da “imaginação política” de Senghor ao longo dessas linhas, veja o excelente livro *The French Imperial Nation-State: Négritude and Colonial Humanism Between the Two World Wars*, de Gary Wilder (2005).

Derrida é, para Mbembe, o pensador (talvez o único pensador em seus olhos) que lê a história imperial europeia em termos da relação entre dominação soberana e animalização (do Outro da Europa), ou “a temática do lobo” (MBEMBE, 2010, p. 75), e a análise de Derrida corresponde de perto à própria discussão de Mbembe do poder político africano contemporâneo em termos de animalidade.⁶ Isso não quer dizer, no entanto, que Mbembe simplesmente adota uma posição anti-europeia quando usa Derrida ou Nancy a serviço de seu próprio pensamento pós-colonial. Na entrevista *O que é o pensamento pós-colonial*, citada anteriormente, Mbembe havia abordado esse ponto:

O pensamento pós-colonial (...) não é um pensamento anti-europeu. Pelo contrário, é produto do encontro entre a Europa e os mundos que ela transformou em posses distantes. Ao mostrar como a experiência colonial e imperial foi codificada em representações, divisões entre disciplinas, suas metodologias e seus objetos, ele convida-nos a realizar uma leitura alternativa da nossa modernidade comum (...), convida a Europa a viver o que declara ser sua origem, seu futuro e sua promessa, e viver tudo de forma responsável. Se, como a Europa sempre afirmou, esta promessa tem como objetivo o futuro da humanidade como um todo, então o pensamento pós-colonial envolve a Europa para abrir e relançar continuamente esse futuro de forma singular, responsável por si próprio, pelo Outro e diante do Outro.

No final desta entrevista, Mbembe esboça a conexão com Senghor, que ele irá desenvolver mais no final de *Sair da grande noite*:

Mas o pensamento pós-colonial também é um sonho: o sonho de uma nova forma de humanismo, um humanismo crítico fundado sobretudo nas divisões que, este lado dos absolutos, nos diferenciam. É o sonho de uma polis que é universal porque é etnicamente diversa. É o que, em seus escritos poéticos, Senghor esperava: o “renascimento do mundo”.

Relembrar Ruben

Como, então, podemos ler a dívida declarada da Mbembe em relação ao, e poetizar a memória do, jornalista militante anticolonial camaronês Ruben, ambos no ensaio inicial *Escrever a África desde uma fratura*, e sua rescrita em *Sair da grande noite*, em que a lógica “destrutiva” de seu pensamento pós-colonial é mais detalhada de forma aberta? Ruben serve de foco para uma espécie de duplo imperativo mas contraditório: inscrever sua memória é um ato de comemoração e um meio de libertação de um passado cuja história sempre funciona potencialmente como um invólucro, um meio de conter a identidade. Escrever é, portanto, para Mbembe um ato de honrar um apego essencial a Ruben, à tradição política que ele representa, e ao passado e ao país que o fizeram. Ao mesmo tempo, ele afirma a necessidade da dissolução, ou *déclosion*, deste vínculo. Na verdade, poderia se dizer que Ruben figura como “objeto” irreparável que a África se tornou para Mbembe uma vez que ele deixou a República de Camarões, mas talvez possamos melhor ler a presença contínua de Ruben em seu texto e em seu pensamento como um objeto “espectral”, da mesma forma que Derrida fala do radical indecidível da ontologia das presenças fantasmagóricas em *Espectros de Marx*. Em *Escrever a África*, Ruben

⁶ Derrida desenvolve a temática do lobo de modo mais extensivo em seus seminários recentemente publicados, traduzidos por Geoffrey Bennington como *The Beast and the Sovereign* (resenhado por Marian Hobson nesta edição de *Paragraph*). Veja também o breve ensaio “La République et sa Bête: À propos des émeutes dans les banlieues de France”, de Mbembe (2005).

é descrito como uma espécie de fantasma, nem presente nem ausente, nem aqui nem lá, um vestígio do “mundo africano noturno pós-colonial” que é a própria fonte da escrita de Mbembe ou de Mbembe como escritor. Ele é a lacuna da qual, ou da qual o “escrevendo a África” de Mbembe, pode surgir, uma escrita que só pode começar uma vez que se dissipou tanto dos mitos da autenticidade como dos das promessas ilusórias de políticas radicais. *Escrever a África* é, portanto, diferente da responsabilidade (pós-colonial) que vai além da responsabilidade nacionalista de falar “pelas” pessoas, ou “por” um país, ou local de origem. Nesse sentido, o Ruben de Mbembe aponta para a necessidade de a África ser diferente de si mesma, olhar para o futuro e além de si mesma – o que o Mbembe propõe para o fim de *Sair da grande noite* como um “afropolitanismo” determinado, voltado para o exterior – e como Derrida nos lembra em *Espectros de Marx*, a temporalidade indecível dos fantasmas sempre olha para o futuro e o passado. A “poética” desta “escrita africana” é, portanto, no final das contas, o coração de uma agenda política muito forte:

O afropolitanismo não é o mesmo que o pan-africanismo ou a negritude. O afropolitanismo é uma estilística e uma política, uma estética e uma certa poética do mundo. É uma maneira de estar no mundo que, como princípio, recusa qualquer identidade como vítima (...) Também assume uma posição política e cultural em relação à nação, à raça e à questão da diferença em geral (MBEMBE, 2010, p. 232).

A descolonização como *décolision* significa, portanto, não só a África se libertando do legado contínuo do colonialismo em todas as suas formas e fazendo uma aposta forte e ativa por seu lugar no mundo contemporâneo, mas também honrando de maneira responsável os fantasmas do passado, as figuras ausentes-presentes que continuam a assombrar a não tão distante história da África. Se “Escrever a África”, de outra forma, como argumenta Mbembe, significa uma certa provincialização da Europa, e do Ocidente, na disputa de sua marginalização no mundo global contemporâneo, também é um gesto desafiante e afirmativo de perguntar o que o mundo pode assim aprender com a África.

Referências

- AHLUWALIA, P. Out of Africa: Post-Structuralism’s Colonial Roots. **Postcolonial Studies**, v. 8, n. 2, p. 137–154, 2005.
- DE CERTEAU, M. **The Writing of History**. New York: Columbia University Press, 1988.
- DERRIDA, J. **Specters of Marx**. New York: Routledge, 1994.
- DERRIDA, J. Force of Law: The Mystical Foundation of Authority. **Cardozo Law Review**, v. 11, n. 5–6, p. 920–1045, 1990.
- DERRIDA, J. **The Politics of Friendship**. London: Verso, 2006.
- DERRIDA, J. Faith and Knowledge: the Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone. In: ANIDJAR, G. (Org.). **Acts of Religion**. London/New York: Routledge, 1998, p. 40–101.
- HEIDEGGER, M. What are Poets for?. In: **Poetry, Language, Thought**. New York: Harper, 1971, 89–139.

“Infortunios genealógicos”

HIDDLESTON, J. **Poststructuralism and Postcoloniality**. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.

MBEMBE, A. Écrire l'Afrique à partir d'une faille. **Politique Africaine**, n. 51, 1993.

MBEMBE, A. **Sortir de la grande nuit**: essai sur l'Afrique décolonisée. Paris: La Découverte, 2010.

MBEMBE, A. **On the Postcolony**. Berkeley: University of California Press, 2001.

MBEMBE, A. What is Postcolonial Thinking?, interview with Olivier Mongin, Nathalie Lempereur and Jean-Louis Schlegel. **Esprit**, 2008.

MBEMBE, A. La République et sa Bête: À propos des émeutes dans les banlieues de France. **Africultures**, n. 60. p. 176–181, 2005.

NANCY, J.-L. **Dis-enclosure**: the deconstruction of christianity. New York: Fordham University Press, (2005) 2008.

NANCY, J.-L. **The Creation of the World or Globalization**. New York: SUNY Press, 2007.

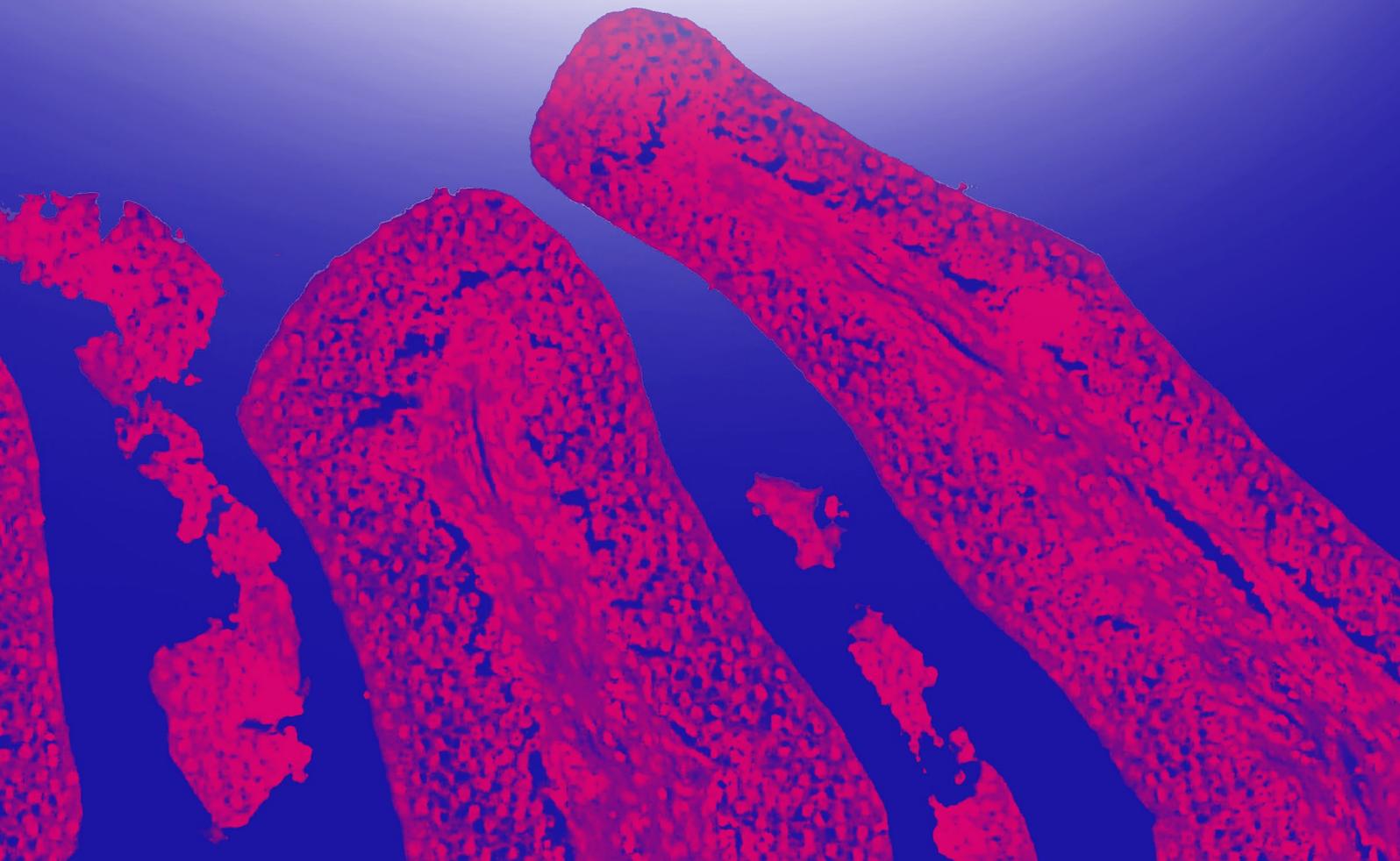
NANCY, J.-L. **La Démocratie à venir**: autour de Jacques Derrida. Paris: Galilée, 2004.

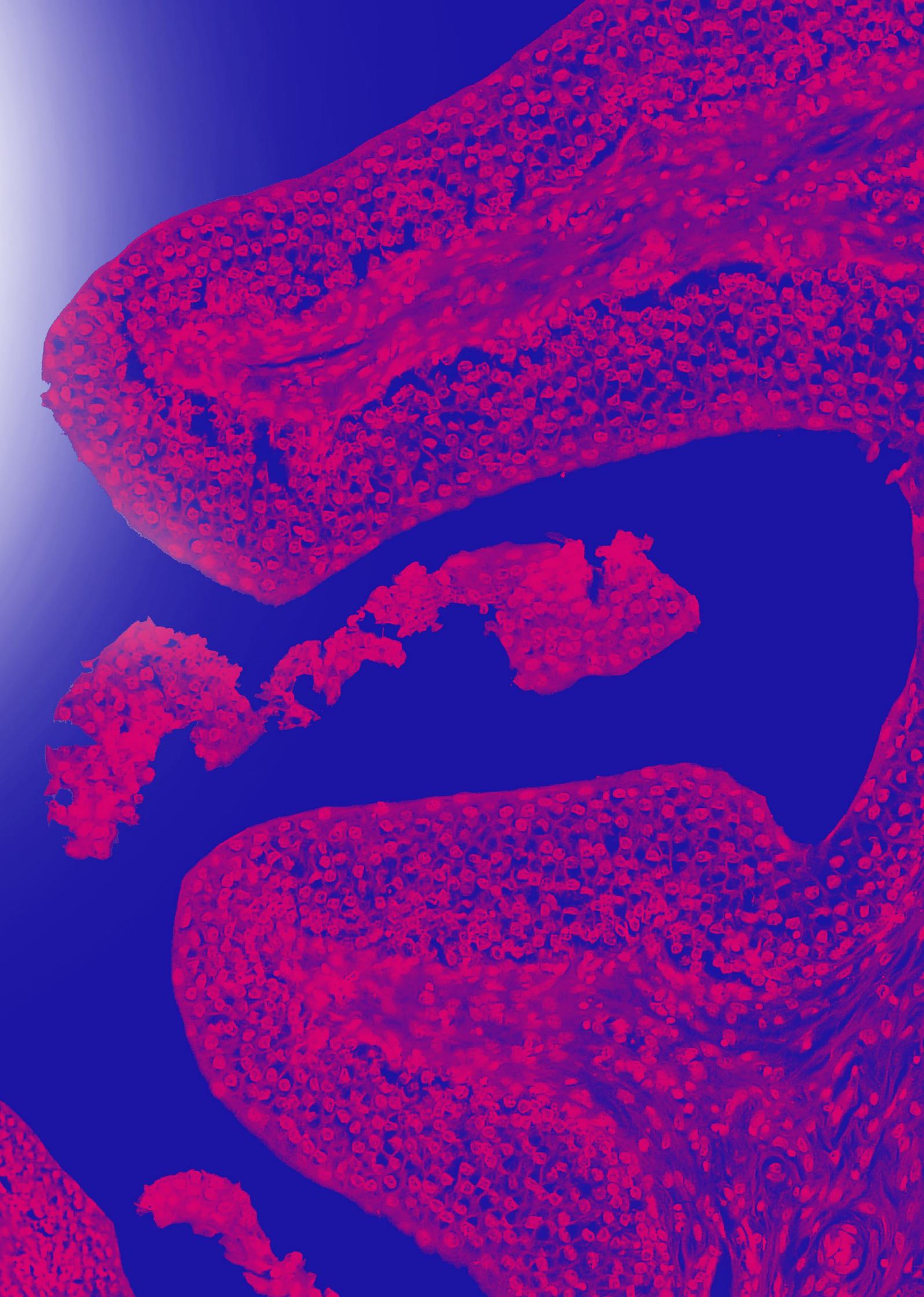
SYROTINSKI, M. **Deconstruction and the Postcolonial**: At the Limits of Theory Liverpool/Chicago: Liverpool University Press, 2007.

WILDER, G. **The French Imperial Nation-State**: Négritude and Colonial Humanism Between the Two World Wars. Chicago: Chicago University Press, 2005.

YOUNG, R. **White Mythologies**: Writing History and the West. London: Routledge, 1990.

YOUNG, R. Deconstruction and the Postcolonial. In: ROYLE, N. (Org.). **Deconstructions: A User's Guide**. Basingstoke and New York: Palgrave, 2000, p. 187–210.





Estética, multiculturalismo e decolonialidade¹

Nasheli Jiménez del Valle

UNAM

Tradução:

Marcos de Jesus Oliveira

UNILA

¹ Originalmente publicado na *Revista de Estudios Globales y Arte Contemporáneo*, v. 1, n. 1, p. 141-149, 2013. Agradecemos à autora que autorizou a publicação.

Estética, multiculturalismo e decolonialidade

Resumo:

O texto apresenta duas abordagens não-eurocêntricas de teorizar a estética, quais sejam, a) a estética policêntrica de Ella Shohat e Robert Stam, e b) a estética decolonial de Walter D. Mignolo. Após discutir cada um dos dois projetos teóricos, a autora estabelece um diálogo entre ambos, encontrando pontos de convergência e divergência entre eles.

Palavras-chaves: estética; estética policêntrica; estética decolonial; multiculturalismo.

Aesthetics, multiculturalism, and decoloniality

Abstract:

The text presents two non-Eurocentric approaches to theorizing aesthetics, namely, a) the polycentric aesthetics of Ella Shohat and Robert Stam, and b) the decolonial aesthetics of Walter D. Mignolo. After discussing the two theoretical projects individually, the author establishes a dialogue between each other, finding points of convergence and divergence between them.

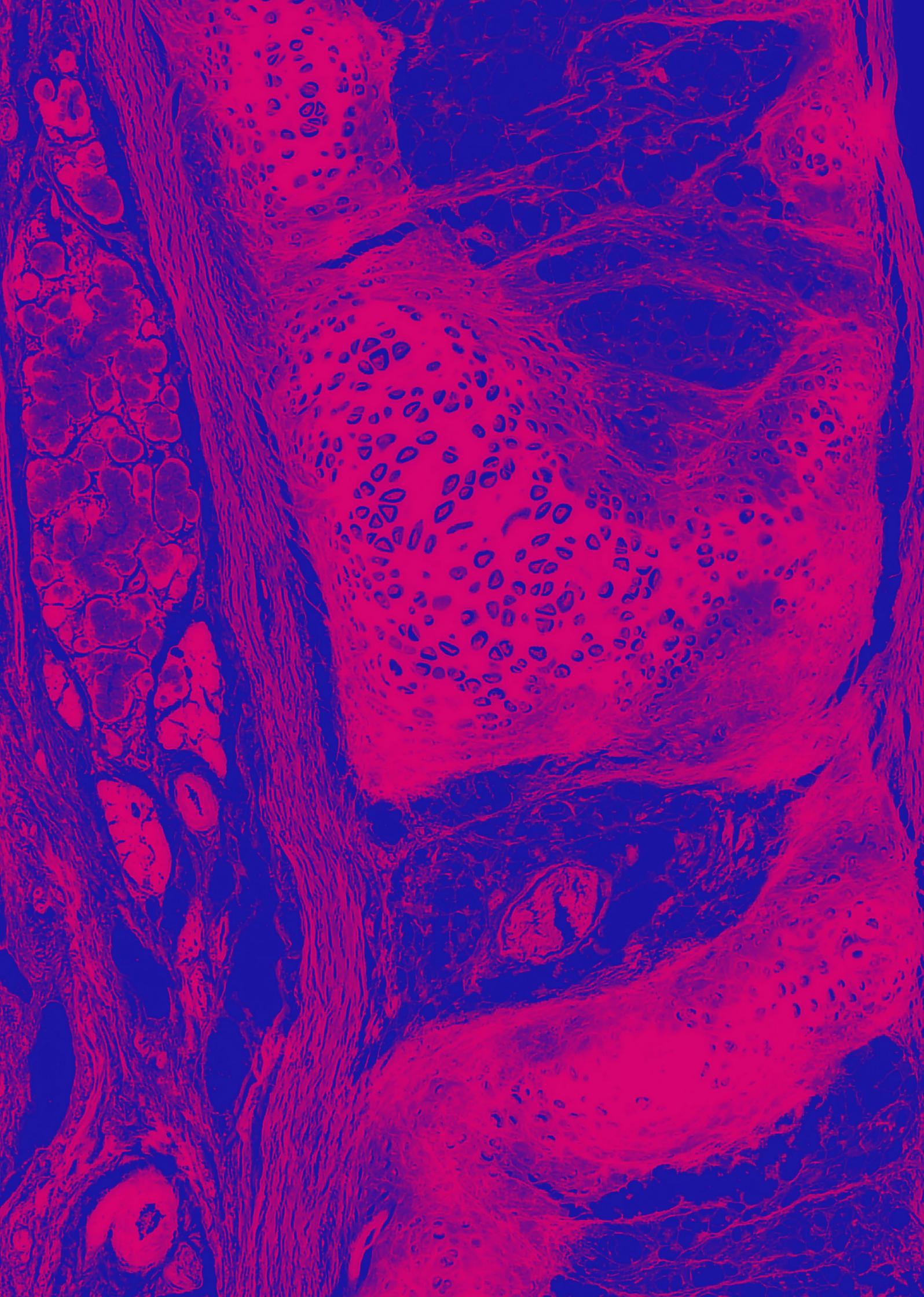
Keywords: aesthetics; polycentric aesthetics; decolonial aesthetics; multiculturalism.

Estética, multiculturalismo y decolonialidad

Resumen:

El texto presenta dos enfoques no eurocéntricos para teorizar la estética, a saber, a) la estética policéntrica de Ella Shohat y Robert Stam, y b) la estética decolonial de Walter D. Mignolo. Después de discutir los dos proyectos teóricos individualmente, la autora establece un diálogo entre ambos, encontrando puntos de convergencia y divergencia entre ellos.

Palabras clave: estética; estética policéntrica; estética decolonial; multiculturalismo.





Gostaria de começar com a ideia de Aimé Césaire de que nenhum grupo “mantém o monopólio da beleza, da inteligência e da força” (CÉSAIRE apud SHOHAT & STAM, 1994, p. 3). Embora a filosofia ocidental-europeia tenha se apropriado para si a categoria da estética, o prazer sensorial e a apreciação da criatividade não são exclusivas desse paradigma. Com isso em mente, este artigo examinará duas abordagens na teorização da estética para além do quadro de referência ocidental-europeia. Através do trabalho de Ella Shohat e Robert Stam sobre a estética policêntrica, examino um modelo multicultural para pensar sobre a estética em quadro de referência não-eurocêntrico (SHOHAT & STAM, 1998). E, através da *aesthesis* decolonial de Walter D. Mignolo (2010), considerarei o modelo modernidade/colonialidade para pensar a estética no quadro de referência da decolonialidade. Depois de apresentar algumas das ideias principais desses modelos, estabelecerei um diálogo entre ambos, encontrando pontos de convergência e divergência entre eles. Finalmente, esboçarei algumas possibilidades potenciais para a reabilitação da categoria de estética no campo dos estudos visuais.

Multiculturalismo e estética

Shohat e Stam situam seu trabalho sobre a estética policêntrica no contexto de uma estrutura multicultural não-eurocêntrica. Para eles, o eurocentrismo é o precipitado discursivo do colonialismo que funciona como modelo de mundo do colonizador, normalizando as relações de poder hierárquicas geradas pelo colonialismo e pelo imperialismo (SHOHAT & STAM, 1994). E, fundamentalmente, o eurocentrismo é uma espécie de ficção que acaba por achatá-la diversidade cultural tanto em espaços não-europeus como na própria Europa. O eurocentrismo força a heterogeneidade cultural num único ponto de vista paradigmático em que a Europa é vista como a única fonte de significado possível. Essa homogeneização da diversidade cultural é particularmente palpável na arena da produção de imagens; especificamente, através da grande narrativa da “Grande Arte Ocidental”. Nesta história, a arte passa por diferentes estágios, com a mais recente substituindo a anterior em uma espécie de sucessão linear que apresenta uma história progressiva da criatividade humana. Assim, esta narrativa, firmemente situada no mundo ocidental, exalta apenas uma cultura legítima e prescreve apenas um caminho para a criação estética. É construída a partir de uma única perspectiva local; mas se apresenta como central e universal. Os criadores não-europeus são inevitavelmente apresentados como copistas, considerados esteticamente inferiores e atrasados na história progressiva da criatividade humana. Sob um tropo francamente infantilizante, os povos não-europeus são produzidos como “culturalmente imaturos”, sempre tentando alcançar o presumido avanço cultural do Ocidente. No entanto, Shohat e Stam argumentam, todas as culturas – a cultura europeia incluída – são construídas com base em interconexão de longa data entre diferentes povos. A cultura ocidental (se é possível fazer essa generalização) é o resultado de um patrimônio coletivo onde as culturas não europeias não só foram influentes, mas diretamente constitutivas. Nesse sentido, os autores reivindicam a disciplina dos estudos de cultura visual como um campo que interroga como a história da arte e a cultura visual foram narradas, privilegiando determinados locais de produção de imagens em relação a outros. Através de sua reconsideração da estética, Shohat e Stam procuram problematizar a narrativa canônica da história da arte e abrir diferentes estratégias estéticas que vão além do eurocentrismo.

Nesse sentido, Shohat e Stam (1998) defendem uma estética policêntrica. Uma vez que, na sua opinião, a inovação estética surge – não exclusivamente, mas de forma importante – a partir de conhecimentos multiculturais, uma análise policêntrica, dialógica e relacional de culturas visuais torna-se crucial. Uma estética policêntrica, então, se concentraria na dinâmica

Estética, multiculturalismo e decolonialidade

relacional entre culturas, evitando, sobretudo, o privilégio epistemológico de qualquer grupo ou parte do mundo. O “poli-centrismo” na estética policêntrica não se refere a pontos espaciais ou a uma lista finita de centros, eles esclarecem, mas indica um princípio sistemático de diferenciação, relacionalidade e vínculo. Assim, uma estética policêntrica projetaria um conjunto de histórias em outro conjunto de histórias, de modo que as diversas experiências culturais são entendidas como existentes simultaneamente através de uma lógica de coimplicação. O foco seria nas relações globais de produção e recepção artística, considerando as formas em que a arte entre indivíduos, comunidades e culturas fazem parte de um processo de interação dialógica. No entanto, eles são rápidos em especificar, a defesa de uma estética policêntrica não implicaria um nivelamento descuidado que nega todos os critérios de avaliação estética. Em vez disso, sustentaria uma análise histórica da relacionalidade multicultural através da qual uma história é lida contrapontualmente contra outra em um processo de relativização recíproca. Em suma, uma estética policêntrica examinaria a produção cultural em termos de “reversibilidade das perspectivas” (MERLEAU-PONTY apud SHOHAT & STAM, 1998, p. 46), de modo que cada cultura seria capaz de perceber as limitações de sua própria perspectiva social e cultural: ver como é visto e estar pronto para ser transformado por ela.

Decolonialidade e estética

Mignolo (2000, p. 22) aborda a questão da estética ocidental-europeia através de um quadro de referência da modernidade/colonialidade. Ele argumenta que a “modernidade” é uma narrativa europeia que esconde habilmente o lado mais sombrio, muitas vezes mais violento, da colonialidade. De fato, para ele, a modernidade tem uma necessidade intrínseca de colonialidade, uma vez que a exploração, a repressão, a desumanização e o controle da população foram mobilizados para encaminhar “o projeto de modernização”. Neste contexto, a colonialidade não é derivada da, nem contingente à, modernidade; em vez disso, a colonialidade é o lado reverso e inevitável da modernidade. Ele situa o surgimento histórico da modernidade/colonialidade no século 16, quando as condições materiais e epistemológicas para a modernidade foram tornadas possíveis pelo contato da Europa e a conquista das Américas e seus povos. Este se tornou o ponto de partida para o que Enrique Dussel (2008, p. 342) denominou “o mito da modernidade”: a suposta superioridade da Europa sobre o resto das culturas do mundo. As realizações europeias, como o aumento da produção econômica e epistemológica durante o período inicial do tempo moderno, vieram ao custo da descartabilidade da vida humana na busca do aumento da riqueza e do conhecimento; assim, a colonialidade era central para tornar a modernidade diretamente possível. Simultaneamente, o discurso da modernidade manteve a colonialidade escondida, “como seu lado incidental, mas não constitutivo” (MIGNOLO, 2002, p. 459). No entanto, Mignolo esclarece, a colonialidade não é o mesmo que o colonialismo. Para ele, o colonialismo refere-se aos processos e particularidades históricas dos modos do domínio colonial, enquanto a colonialidade descreve a condição contínua de submissão aos legados coloniais. Embora se possa argumentar que historicamente o colonialismo terminou no mundo no século 20, a condição da colonialidade continua hoje como a força estruturante da globalização. Em termos filosóficos, a condição contínua da colonialidade significa que é possível teorizar suas muitas modalidades, como a colonialidade do conhecimento, a colonialidade do ser e a colonialidade da estética.

Concentrando-se na estética na arte, mas não exclusivamente, Mignolo argumenta que a estética participa nos processos coloniais e decoloniais. Para ele, nas origens gregas, a *aesthesis* foi concebida como um processo de percepção de sensações que era comum a todos os seres

vivos com um sistema nervoso. No século 17 na Europa, o conceito de estética foi reduzido e limitado à capacidade de perceber “a sensação de beleza”. Neste momento, nasceu a Estética com um E maiúsculo, assim como a prática da Arte com um A maiúsculo. Esse processo de conversão da estética em Estética é o que Mignolo chama de colonização da estética através da Estética. Isso envolveu a reescritura da história da estética, convertendo o que é uma teoria *particular* que vincula a percepção de estímulos sensoriais com concepções *particulares* de beleza em uma conceituação universal e naturalizada de beleza. Como argumenta Mignolo, não existe uma lei universal que associe a estética a formas particulares de beleza (ocidental). A apreciação da criatividade e a satisfação na sensação são comuns a uma miríade de grupos em todo o mundo. Além disso, a universalização e a naturalização da síntese implicam a desvalorização de qualquer outra forma de experiência estética que não esteja em conformidade com o cânone ocidental porque não foi conceituada nos termos determinados pela Europa de acordo com sua própria experiência sensorial específica. De maneira significativa, a colonialidade da Estética implica a colonização do imaginário dos povos dominados, que por sua vez, perpetua as peças de poder envolvidas nas relações modernas/coloniais. Para Mignolo, é importante revelar a colonização da estética pela Estética para começar a traçar um programa decolonial de estética, que traz à tona as contradições e as dinâmicas de poder que constituem a modernidade/colonialidade.

Convergências e divergências

Tanto a abordagem multicultural de Shohat como a de Stam para a estética e a estética decolonial de Mignolo têm alguns pontos em comum. Em primeiro lugar, eles convergem em sua compreensão de que uma estética do modernismo (Estética com um E maiúsculo) assume um *telos* para o qual os povos não-ocidentais devem evoluir. Isso coloca as culturas não europeias como atrasadas em uma concepção temporal linear da história da produção cultural, condicionando-as a um jogo perpétuo de alcance. Como foi teorizado por Johannes Fabian (1983), esse tipo de construções baseia-se no pressuposto de uma distância espaço-temporal entre a Europa e seus outros. O outro não-europeu é imaginado tão longe do centro europeu, tanto no espaço como no tempo, e conseqüentemente negam contemporaneidade (coetaneidade) com a sua contraparte europeia através de uma organização e classificação de culturas e sociedades ao longo do tempo. Na verdade, Shohat, Stam e Mignolo argumentariam que existem culturas não europeias e europeias e inter-relacionadas em mundos coetâneos; elas se definem mutuamente através de teias de relacionalidade e dependência mútua.

Em segundo lugar, Shohat, Stam e Mignolo discutem a representação como uma ferramenta para perpetuar as hierarquias entre culturas europeias e não europeias. Em um quadro decolonial, por exemplo, a representação é concebida como um dos blocos de construção do imaginário abrangente do mundo moderno/colonial. No entanto, isso não significa apenas a simples mobilização de representações estereotipadas de sociedades não-ocidentais; o importante aqui é que esse privilégio representacional está intrinsecamente ligado à implantação global do poder ocidental. Para Fernando Coronil (1998), isso implica a produção de estilos de representação particulares que retratam os povos não-ocidentais como “outros” em práticas que correlacionam diretamente a alteridade com as exibições ocidentais de poder e expansionismo. Como afirmou Santiago Castro-Gómez (2008), o elemento representacional é fundamental para estabelecer o domínio colonial através de um discurso sobre o “outro” que se enraíza no *habitus* dos dominadores e dominados; sem ele, o poder sobre as colônias é impossível. Ademais, para Mignolo, uma Estética imperial baseada na representação (mimesis)

Estética, multiculturalismo e decolonialidade

facilita a cooptação da estética e resulta em seu empobrecimento como experiência sensorial. Para Shohat e Stam, no entanto, há uma advertência para a importância da representação em uma estética policêntrica. Buscando ir além da representação, Shohat e Stam se concentram mais nas relações de poder estabelecidas dentro e entre diferentes comunidades culturais, destacando a importância da agência na constituição dessas relações. Para eles, um multiculturalismo radical teria menos a ver com artefatos, cânones e representação, e mais com as comunidades por trás dos artefatos. Nesse sentido, eles apontam para as limitações dos chamados “estudos da imagem”. A análise dos estereótipos e suas distorções é problemática porque se baseia em uma associação entre representações e “o real”, apontando para os debates atuais sobre autenticidade ou falta dela. Assim, Shohat e Stam defendem métodos mais multidimensionais, como o foco na configuração institucional, a política da linguagem, a mediação genérica e a variação cultural.

Outra diferença de abordagem é a importância atribuída às posições de sujeito e à agência. Enquanto Shohat e Stam destacam a agência como um fator importante na mobilização de comunidades particulares, elas tendem a se concentrar em coletividades e não tanto nas relações de poder que geram posições específicas, privilegiando, até certo ponto, a categoria de Estado-nação. Mignolo, por outro lado, reivindica a importância de uma re-politização da posição do sujeito criativo. Citando um artista contemporâneo, ele ressalta o significado de questionar as condições de nossas vidas e como nossas vidas são produzidas a partir de nossa subjetividade específica. Portanto, a falta de localização implícita na estética *policêntrica* de Shohat e Stam não aborda totalmente como as pressões do poder e do conhecimento constituem subjetividades, especialmente no caso dos trabalhadores criativos; enquanto a posição de Mignolo não se concentra nas redes e nas comunidades de influência que cercam os produtores culturais. Nesse sentido, ambas as abordagens se complementam e ajudam a preencher os espaços em branco uns dos outros.

Avenidas

Algumas das avenidas apresentadas por estas duas abordagens fornecem alternativas para considerar a dimensão estética das imagens em estudos de cultura visual. Por exemplo, a ênfase de Shohat e Stam no estabelecimento de conexões entre áreas tipicamente compartimentadas é muito interessante. Para eles, uma estética policêntrica faz conexões em termos transtemporais e trans-espaciais, através de diferentes disciplinas, em termos intertextuais (eliminando a distinção erudita entre produção cultural e popular) e em termos conceituais (unindo colonialismo, imperialismo e nacionalismo do Terceiro Mundo em uma relação produtiva). Centralmente, Shohat e Stam reafirmam a importância da linguagem visual como parte integrante da cultura e da história; como um princípio complexo de ativação e um ponto de entrada em um mundo multidimensional de dialogismo intertextual.

Mignolo, por sua parte, vai além das abordagens tipicamente anglo-cêntricas das teorias pós-coloniais para a análise cultural, destacando sua localização como um acadêmico latino-americano que produz conhecimento num centro de poder ocidental. Para ele, o posicionamento político do produtor de conhecimento ou de artefatos culturais é central e deve ser permanentemente questionado. Ademais, a história e sua reescrita são fundamentais para uma abordagem decolonial na medida em que a produção de formas particulares de conhecimento perpetua relações de poder assimétricas específicas. Mignolo ressalta que o papel dos produtos e instituições culturais é fundamental na reescrita da história. Além disso, a arte e a cultura em geral têm a capacidade de romper a retórica da modernidade, evidenciando as expectativas

naturalizadas que operam na colonialidade do sentir. Ao trazer à tona coisas que permaneceram escondidas e negadas, a arte pode ser em si mesma uma ferramenta contra a opressão e a negação. Em suma, uma arte decolonial, uma estética decolonial, asseguraria que não pudesse ser cooptada, simplificada ou limitada através da representação.

Estas são apenas algumas das avenidas resultantes do pensamento de uma estética outra. A abordagem policêntrica destaca os vínculos horizontais e verticais que inundam comunidades culturais em uma rede conflituosa, enquanto uma estética decolonial sublinha a importância da arte para desmontar projetos e discursos imperial-coloniais com o objetivo de imaginar subjetividades e futuros decoloniais. O que é importante lembrar aqui é que, em muitos casos, as estratégias de resistência e descolonização já estão acontecendo no terreno através da prática cultural compreendida em seus sentidos mais amplos.

Referências

- CASTRO-GÓMEZ, S. (Post)Coloniality for Dummies: Latin American Perspectives on Modernity, Coloniality, and the Geopolitics of Knowledge. In: MORAÑA, M; DUSSEL, E.; JÁUREGUI, C. A. (Org.). **Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate**. Durham/London: Duke University Press, 2008, p. 335-349.
- CORONIL, F. Más allá del occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no-imperialistas. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; MANDIETA, E. (Org.). **Teorías sin disciplina**. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. Mexico: Miguel Ángel Porrúa Ed, 1998, p. 121-146.
- DUSSEL, E. Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies. In: MORAÑA, M; DUSSEL, E.; JÁUREGUI, C. A. (Org.). **Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate**. Durham/London: Duke University Press, 2008,.
- FABIAN, J. **Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object**. New York: Columbia University Press, 1983.
- MIGNOLO, W. **Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- MIGNOLO, W. Introduction and Commentary. In: ACOSTA, J. de. **Natural and Moral History of the Indies**. Durham/London: Duke University Press, 2002.
- MIGNOLO, W. Aesthesis decolonial. **Calle14**, v. 14, n. 4, p. 10-25, 2010.
- SHOHAT, E.; STAM, R. **Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media**. London: Routledge, 1994.
- SHOHAT, E.; STAM, R. Narrativizing Visual Culture: Towards a Polycentric Aesthetics. In: MIR-ZOEFF, N. (Org.). **The Visual Culture Reader**. London: Routledge, 1998, p. 27-52.

Para escapar à extinção: experiências de conexão humano- natureza em encontros Rainbow¹

Jacques Mick

Lastro, PPGJOR / UFSC, PPGSP / UFSC

Noa Cykman

Universidade da Califórnia, Santa Barbara

¹ Versão anterior do texto foi apresentada como conferência no Estágio Intensivo Master Europhilosophie/UNILAB: Seminário Filosofias no Sul Global e no 2º Encontro de Geofilosofia, em São Francisco do Conde (BA), em 2019.

Para escapar à extinção: experiências de conexão humano-natureza em encontros Rainbow

Resumo

O artigo reflete sobre modos de integração do ser humano à natureza alternativos à separação típica da modernidade e originária da crise socioecológica atual. A discussão se dá a partir da observação de encontros Rainbow, que reúnem viajantes em recintos naturais, durante um ciclo lunar (28 dias), em diversos países, para experimentar uma vida orientada à paz e ao equilíbrio com a Terra e com o cosmos. O artigo esboça imagens de uma subjetividade humana que busca tornar-se progressivamente igual à natureza, ao orientar a experiência segundo as características dos elementos naturais. Terra, água, ar e fogo, tomados como eixos de análise no artigo, são descritos por inúmeras tradições (ameríndias, andinas, budista, judaica, antroposófica, entre outras) e pela sincrética “cultura Rainbow” como correspondentes a expressões humanas – respectivamente físicas, emocionais, mentais e espirituais (com variações segundo as diferentes linhagens). A criação de uma nova subjetividade, incorporando aspectos de tradições antigas, é ponderada como mais importante do que medidas normativas contra a atual crise climática. Na direção do equilíbrio ecológico, o humano é descentrado e a natureza é percebida como um reino de intenções inteligentes e complexas. Racionalidade e intuição interagem nesta ontologia contínua de múltiplas agências.

Palavras-chave: sociologia; epistemologia; natureza; utopia. encontros Rainbow

Escaping extinction: experiences of human-nature connection in Rainbow gatherings

Abstract

The work reflects on the integration between human and nature in ways that differ from the typically modern separation that has led to the current socio-ecological crisis. The analysis is based on the observation of Rainbow gatherings. Such gatherings bring travelers together in natural areas during a lunar cycle (28 days) in different countries, to experience a life oriented towards communion with all beings. The work outlines images of a human subjectivity that seeks to become progressively equal to nature, by orienting the experience according to the characteristics of the natural elements—land, water, air, fire. The elements are described by numerous traditions, and by the syncretic Rainbow culture, as corresponding to human expressions (respectively physical, emotional, mental, spiritual/creative). The creation of a new subjectivity, incorporating old traditions, is pondered as being as urgent as objective measures in the confrontation of the current crisis. Rethinking the senses and ways in which humanity relates to the world, to other species, to life as a whole, is fundamental to the emergence of a “sustainable”, healthy and balanced society—including all beings. In the direction of ecological balance, the human tends to be decentralized, and nature perceived as a realm of intelligent and complex intentions. Human and nature, rationality and intuition conform a continuous ontology of multiple agencies. The fieldwork included six gatherings in five countries (Brazil, Italy/Slovenia border, Austria, France, Israel) and the research methodology consisted in a social cartography, based on Deleuze and Guattari’s philosophy.

Keywords: sociology; epistemology; nature; utopia; Rainbow gatherings

Para escapar de la extinción: experiencias de conexión humano-naturaleza en los encuentros Rainbow

Resumen

El artículo reflexiona sobre formas de integración del ser humano a la naturaleza alternativas a la separación típica de la modernidad y originaria de la actual crisis socio-ecológica. La discusión tiene lugar a partir de la observación de los encuentros Arco Iris, que reúnen a viajeros/as en recintos naturales, durante un ciclo lunar (28 días), en varios países, para experimentar una vida orientada a la paz y el equilibrio con la Tierra y el cosmos. El artículo esboza imágenes de una subjetividad humana que trata de igualarse progresivamente a la naturaleza orientando la experiencia según las características de los elementos naturales. La tierra, el agua, el aire y el fuego, tomados como ejes de análisis en el artículo, son descritos por numerosas tradiciones (amerindia, andina, budista, judía, antroposófica, entre otras) y por la sincrética "cultura Arco Iris" como correspondientes a expresiones humanas – respectivamente físicas, emocionales, mentales y espirituales (con variaciones según los diferentes linajes). Se considera que la creación de una nueva subjetividad, que incorpore aspectos de las tradiciones antiguas, es más importante que las medidas normativas contra la actual crisis climática. En la dirección del equilibrio ecológico, el humano es descentralizado y la naturaleza se percibe como un reino de intenciones inteligentes y complejas. La racionalidad y la intuición interactúan en esta ontología continua de múltiples agencias.

Palabras clave: sociología; epistemología; naturaleza; utopía; encuentros Rainbow

Introdução

Michel Foucault terminou “As Palavras e as Coisas” (1966/2016) com a imagem de um rosto humano desenhado à orla da praia, figuração recente simétrica à possibilidade de sua dissolução. Em 1966, a ideia do humano como figura contingente, passível de esvanecimento, remontava apenas à discussão conceitual, epistemológica. Meio século depois, a reabsorção do humano pelo mundo segue como um desafio na esfera epistêmica, com as condições e consequências ontológicas da transformação perceptiva que ela supõe, mas há agora um sentido nada metafórico para o desaparecimento do humano, com o risco real de extinção da espécie.

Enfrentar a catástrofe ecológica, de cujo destino depende nada menos que a continuidade da vida humana, é um desafio que explicita ao mesmo tempo os limites da episteme moderna e a urgência de encontrar novas bases para entender o mundo e agir nele. Repensar os sentidos e modos como a humanidade se relaciona com o planeta, com outras espécies, com todas as formas de vida, é fundamental para o surgimento de sociedades “sustentáveis”, saudáveis e equilibradas – incluindo todos os seres.²

O legado da episteme moderna nos permite caracterizar a catástrofe em seus detalhes estatísticos, físicos ou biológicos, situá-la no tempo e no contexto, antever o ritmo de seu agravamento e mesmo formular políticas com o objetivo de mitigar efeitos do aquecimento global, reduzir seu ritmo ou, no melhor dos mundos, interrompê-lo. Em tese, conhecer adequadamente um fenômeno favoreceria a adoção de ações bem pensadas, também elas racionais, e isso nos levaria ao aprimoramento geral da humanidade. Entretanto, como no holocausto, mas no presente e em tempo real, a catástrofe ecológica reitera a insuficiência da ideia de progresso associada ao conhecimento racional.

Autores da teoria crítica responderam a esse tipo de limite com a defesa da modernidade (vista como projeto inconcluso) e a denúncia da colonização do mundo da vida pela razão instrumental (HABERMAS, 2010; 2012; SLOTERDIJK, 2008). Por mais que saibamos que as relações entre os humanos e o ecossistema precisam ser radical e urgentemente transformadas (se não as próximas gerações nada menos que perecerão), o sistema impõe a continuidade da destruição do mundo pela indústria e pelo consumismo a ela associado. Ações radicais baseadas na defesa racional do mundo da vida seriam a resposta da modernidade plena às deformações da modernidade incompleta.

A denúncia nos serve, mas não o prognóstico. A racionalidade moderna é o sistema; ela não produziu a catástrofe social e ecológica porque o projeto do iluminismo segue incompleto, mas bem o oposto. A razão e sua posição hierarquicamente superior a outras formas de conhecer advêm da cisão entre o humano e a natureza, cisão fundadora da episteme moderna. Uma “razão ambientalista” será para sempre incapaz de fazer frente à catástrofe ambiental, se continuar a ser razão no sentido estrito adotado pelo Iluminismo: que aparta o humano de seu entorno, segrega o humano em uma (e apenas uma) forma privilegiada de conhecer.³

² O tema é discutido por inúmeros/as autores/as; os/as que mais influenciam nossa interpretação são Bateson (1986), Leis (1999), Morin (2010), Danowski e Viveiros de Castro (2014), Viveiros de Castro (2015), Comitê Invisível (2016, 2017), Holloway (2013), Lovelock (2010), Olin Wright (2019) e Stengers (2015).

³ Este é o tema de Leis (1999), mas, por outras chaves interpretativas, também da crítica pós-colonial (Spivak, 2010; Mignolo, 2008) e mesmo de autores ocidentais consagrados (Todorov, 1982; Stengers; Pignarre, 2005).



Para escapar à extinção

Queremos argumentar aqui em favor da emergência de modos de experimentar a vida capazes de impedir a catástrofe. Movidos pela ansiedade ou pelo desespero, pela esperança ou pela fé, grupos humanos pelo mundo têm operado em busca de desfazer a ruptura entre esse tipo de bípede definido no masculino (o “homem”) e seu entorno feminino (a “natureza”). Diversos tipos de comunidades, tradicionais ou recentes, dedicam-se à reativação ou ao fortalecimento do contato com a Terra, à cura e ao cultivo dos vínculos, ao estabelecimento de uma inserção integrada e harmônica no meio de que participam, instaurando modos de vida distintos daqueles operados pelo sistema dominante.

Na exposição a seguir, refletimos sobre o modo como, nos encontros nômades da “Família Arco-Íris” (ou “Rainbow Family”), perseguem-se outros modos de viver-no-mundo, apontando indícios para uma transição a formas de existência humana que se reintegrem à Terra e permitam escapar ao colapso (CYKMAN, 2019). As práticas ali realizadas e as formas de conhecimento que as perpassam atualizam noções de trabalho, família, território, saber-poder, e permitem repensar questões fundamentais quanto à natureza da sociedade, do convívio e do conflito; a natureza da natureza, da vida e do pertencimento.

Primeiro, descrevemos o que são esses encontros. Em seguida, detalhamos nossas observações sobre o modo como se dissolvia a separação entre humanos e natureza, durante a série de encontros Rainbow observados na pesquisa. Enfim, voltamos à discussão epistemológica, para refletir sobre como tais práticas constituem tanto uma racionalidade subjetivamente informada (não-racional ou mais-que-humana), como outro modo de ser no mundo, em recusa à cisão humano-natureza.

Pretendemos com isso sugerir que a emergência de uma nova episteme pode salvar a humanidade, ainda que ao preço do desaparecimento do humano como conceito.

Os encontros

A Família Arco-Íris, ou Rainbow Family, é uma comunidade intencional anarquista e nômade que realiza encontros temporários em diversos países, inclusive no Brasil, com o intuito de experimentar a vida humana em comunhão com a vida em geral. Os encontros duram um ciclo lunar; de uma lua nova à próxima. São realizados em recintos afastados das grandes cidades, onde haja água boa para banho e para consumo, lenha para fazer fogo e condições para acampar. Organizam-se de forma não-comercial e não-hierárquica, através da auto-organização e da colaboração voluntária: “se vêes algo por fazer, a missão é sua”. Participantes apelidaram o sistema de “anarquia orgânica”. As atividades básicas consistem no preparo de duas refeições coletivas por dia, coleta de lenha e de água, escavação de buracos para os banheiros secos. O financiamento é feito de forma também coletiva e voluntária, não havendo condição financeira à participação. “Traga um prato e comerás; traga um copo e beberás”. Oficinas e trocas de saberes circulam de forma livre, conforme as pessoas as ofereçam. Rodas de conversa horizontais são feitas para tratar de temas diversos, inclusive conflitos, e são a instância de tomada de decisões, que ocorrem por consenso. Há alguns consensos prévios, que se aplicam a todos os encontros, como a interdição ao álcool, ao consumo de carne e ao uso de equipamentos eletrônicos.

Não há membros ou territórios fixos. O Rainbow é dito “o maior grupo não-organizado de não-membros do mundo”, segundo os mesmos. A livre afiliação ressoa pela identificação com princípios de não violência, igualitarismo, paz entre as nações, integração à natureza e ao cosmos, cura, amor, celebração da vida. Reunindo influências do Woodstock, do movimento hippie, do *new age*, do ciganismo, do neopaganismo, do anarquismo, de tradições indígenas,

xamânicas, orientais, místicas e outras, a ideia de “arco-íris” remete a uma unidade de tipo familiar cuja diferença interna é característica fundamental. A saudação típica que se vê e se ouve ao chegar a um encontro é “Welcome home”.

Dos encontros Rainbow, participam sobretudo viajantes, nômades, em maioria jovens, havendo também famílias, crianças, bebês, anciãs e anciões. Há uma diversidade de classe, com presença de sujeitos que vivem com renda mais baixa, como andarilhos, artesãos, artistas de rua – “malucos de estrada”⁴ – (e, nos Estados Unidos, ampla presença de moradores de rua, conhecidos nos encontros como “road dogs”). A maioria é branca.⁵ De um lado, essa coloração reflete a segregação racial do mundo. De outro, mostra que há um contingente branco recorrendo à ancestralidade de outros povos, em busca de retorno a algum tipo de raiz, porque, à diferença do branco ofuscado pelo progresso, outros povos lembram de onde vêm e sabem para onde retornar.⁶ Embora o movimento Rainbow posicione-se contra o racismo, é evidente que o grupo ainda tem necessidade de ampliar o espectro dos tons no “Arco-íris”.

A história do Rainbow é transmitida sobretudo de forma oral. Os encontros estadunidenses denominam tais momentos de partilha de “hipstory”. Todavia há já também produção escrita, como “People of the Rainbow: A Nomadic Utopia”, de Michael Niman (2011), “Derivas y tensiones en la materialización de la utopía: etnografía al movimiento Arcoíris en Chile”, de Leonardo Cancino Pérez (2016), «The Rainbow Family: an Ethnography of Spiritual Postmodernism”, de Adam Berger (2006), entre outros. Segundo os relatos, o primeiro encontro Rainbow foi realizado em 1972, nos Estados Unidos, no Parque Nacional Rocky Mountain, Colorado. Desde então, espalhou-se no espaço e no tempo, chegando aos cinco continentes, e alcançando o Brasil em 2003. Hoje, estima-se que haja sempre ao menos três encontros acontecendo em diferentes lugares. Entre eles, há fluxo de pessoas e caravanas. Encontros mundiais ou continentais reúnem milhares de pessoas; encontros nacionais costumam agregar algumas centenas, exceto os estadunidenses, que se destacam com dezenas de milhares de participantes.

Na narrativa e motivação de participantes circula uma profecia comum a diferentes nações indígenas norte-americanas, a qual anuncia a chegada de uma nação transfronteiriça, de todas as cores e origens, quando a destruição da terra e dos povos originários pela ganância do homem branco se tornasse insuportável. A missão dessa tribo seria curar a saúde física e

⁴ A categoria “malucos de estrada” conforme investigada por André Luiz Strappazon (2011) reflete essa população (às vezes ditos “hippies”).

⁵ É notável a concentração de população branca nos encontros, a despeito do mote multicolor. Em questionário online não representativo enviado a participantes do Rainbow através de grupos de Facebook, em novembro de 2019, os perfis de 55 pessoas de 21 países conformaram as seguintes distribuições: 71,2% brancos/as, 13,5% pardos/as, 15,3% outros. Fora do Rainbow, aproximadamente três quartos vivem em casa própria ou de parentes, ou em casa alugada; 24,2% não têm moradia fixa. Quanto à renda, blocos mais ou menos similares dividem os/as respondentes. Brasileiros responderam em reais; estrangeiros, em dólares. Os resultados estão apresentados conforme a cotação da época em que o questionário foi administrado (aproximado em R\$ 4,00). Segundo as respostas: 30%, (16 pessoas) ganham entre R\$ 1.000 e R\$ 3.000 mensais (U\$ 250 a U\$ 750), 23,1% (12 pessoas) ganham entre R\$ 3.000 e R\$ 5.000 (U\$ 750 a 1.250), 19,2% (10 pessoas) ganham até R\$ 1.000 (U\$ 250), outros 19,2% ganham entre R\$ 5.000 e R\$ 15.000 (U\$ 1.250 a U\$ 3.750) e 7,7% (4 pessoas) ganham mais que R\$ 15.000 (U\$ 3.750) mensais. Tais quantias, contudo, representam grandezas diferentes no contexto de cada um dos 21 países. De 49 respostas, 18 declararam obter sua renda com trabalho informal, 17, com trabalho assalariado e os demais, com assistência social, bolsa universitária, agricultura ou voluntariado (“dinheiro de bolso”). Michael Niman (2011) nota que a diferença no Rainbow é reflexo da diferença de uma “Babylon” segregada e que a branquidão da classe média se replica nos encontros. Comenta que a categorização dos encontros como “New Age” pela mídia contribui para afastar a população negra. “À medida que as discussões sobre raça e multiculturalismo se tornam mais prevaletentes na sociedade, os Rainbows estão a tornar-se mais conscientes da sua própria segregação de facto. Alguns Rainbows continuam a pressionar para discutir o assunto, mas a maioria prefere ignorá-lo - aguardando pelo dia em que a integração ocorra magicamente” (NIMAN, 2011, p. 110).

⁶ Kerexu Yxapyry, liderança indígena Guarani, diz aos juruás, brancos: “Tudo bem se vocês não sabem para onde voltar, porque não lembram suas origens; nós ainda nos lembramos e vocês podem vir junto. Não vamos deixar ninguém para trás” (informação verbal, 2019).

Para escapar à extinção

espiritual da humanidade e da Terra através do resgate da sabedoria ancestral, dos saberes da natureza, do poder do amor.⁷ O horizonte da cura é a reintegração da humanidade à natureza.⁸

Os conflitos e problemas existentes nos encontros não divergem substancialmente daqueles da sociedade hegemônica: diferenças de poder, manifestações de machismo, “parasitas” que jamais trabalhem, discordâncias, brigas etc. A compreensão das questões e seu encaminhamento, entretanto, fazem-se de formas bastante distintas. Um caso de assédio, por exemplo, ocorrido no encontro brasileiro de 2018, foi tratado em uma roda de conversa horizontal, em presença da mulher e do homem envolvidos, e de todas as pessoas que se sentiram motivadas a participar. Assume-se, por princípio, que condutas violentas ou desonestas sejam elas mesmas fruto de feridas e traumas vividos pela pessoa, e que requerem não outras doses de violência, repressão ou sanções, mas acolhimento, amor e cura. Segundo Niman (2011, p. 118), “Rainbows creem que confrontações potencialmente violentas são melhor aliviadas através da demonstração de amor. O círculo, portanto, deve ser amoroso. A ideia é nutrir pessoas desapontadas até que vejam a futilidade de sua raiva, e não formar um círculo antagonista de onde elas sintam que devem escapar”.

A pesquisa consistiu em uma cartografia social desses encontros. Desde uma crítica ao paradigma moderno, racionalista, objetivista, técnico, fragmentário e colonial, e da observação de que os encontros parecem estar fora ou na fronteira de sua egrégora, busquei esboçar o desenho de uma episteme emergente, experimentada no Rainbow, consoante com sua organização social anárquica e orgânica.⁹ A cartografia social, “antimétodo” fundado na filosofia de Deleuze e Guattari, orientou meu olhar e postura no campo, tomando a subjetividade como premissa, meu envolvimento pessoal como parte da pesquisa, e as sugestões e surpresas do próprio campo como definidoras do percurso. Fui a seis encontros, num trajeto imprevisito: o primeiro no Brasil, um europeu (na fronteira Itália/Eslovênia), um na França, um na Áustria e um em Israel, em 2016, e o último novamente no Brasil, em 2018, em minha casa, Florianópolis. Mantive um diário pessoal, realizei entrevistas não planejadas e sem roteiro, e, no último encontro, deixei circular um “diário coletivo”, que coletou narrativas escritas.

Relações humano-natureza

*duplo direi: pois ora um cresceu a ser único de muitos,
ora de volta cindiu-se a ser múltiplo de um só,
fogo e água e terra, e incontável altura de ar.*

Empédocles

Para fazer, aqui, uma observação da integração humano-natureza nesses encontros, decidimos tomar como ponto de partida uma premissa que supõe a continuidade ontológica entre as zonas. Diversas tradições compreendem a existência de uma correspondência entre

⁷ Este mito tem versões entre os povos Cree, Lakota, Hopi, Zuni, Cherokee e outros. Algumas variações podem ser lidas em: <<https://www.welcomehome.org/prophecy/prophecies.html>>. (Acesso em 16 jul. 2020). Como contraponto: Michael Niman (2011) dedica um capítulo à desconstrução da associação à mitologia, acusando superficialidade e apropriação cultural. Todavia, parece haver algumas coincidências entre os mitos e o mote dos encontros Arco-íris.

⁸ “Reintegração” aqui não significa retornar às condições ancestrais de inserção do humano na natureza, o que seria impossível, mas reinventar a possibilidade dessa conexão. A ideia é de retorno a um estado de unidade, talvez ponderável como o estado em que seres humanos não se distingam (ainda ou não mais) da natureza que os gerou.

⁹ Os trechos em primeira pessoa do singular referem-se à experiência de campo vivida por apenas uma das pessoas que escreveram este texto. Avaliamos que não faria sentido converter esta narrativa artificialmente à primeira pessoa do plural, tampouco optar por uma forma impessoal. Retornaremos à primeira pessoa do plural ou ao impessoal quando as memórias forem sucedidas pelas interpretações.



os elementos da natureza e as energias humanas. Entre ameríndios, entre andinos, entre os antigos Vedas, na Cabala judaica, no budismo, no Candomblé e na Umbanda, no hermetismo, na antroposofia, na astrologia, na alquimia, em saberes populares de magia natural, nos tarots que deram origem ao baralho comum – em inúmeras tradições, de diversas origens, terra, água, ar e fogo são associados a expressões manifestas no ser humano, geralmente correspondentes respectivamente a corpo físico, sentimento, pensamento e espírito/criatividade (com diferenças entre as diferentes culturas).¹⁰ Mesmo no mundo ocidental, filósofos gregos da tradição pré-socrática falaram sobre essa relação: Hipócrates, Empédocles, Aristóteles e outros associaram os elementos à constituição humana, inclusive a certos órgãos e humores do corpo, e atribuíram o sucesso de sua cultura a uma proporção ideal entre os quatro elementos (Moran, 2008).¹¹ Gustav Jung (1991) integrou os elementos da alquimia à psicologia, e Gaston Bachelard (1987) os rediscutiu na filosofia. Algumas das tradições citadas, entre elas a aristotélica, incluem um quinto elemento: éter, quintessência – espaço vazio, forma pura, origem de toda energia.

A essa percepção subjaz a ideia de que seres humanos e toda a natureza são feitos da mesma matéria-prima, compartilhando uma ontologia contínua. Partimos dessa compreensão para analisar os encontros Rainbow, buscando observar como se dão no que diz respeito a cada uma das quatro instâncias básicas, e como, em cada uma delas, busca-se tornar a experiência humana idêntica ao funcionamento da natureza. Essa aproximação apaga progressivamente as marcas da cisão e permite experimentar, em lugar da alienação da natureza pelo mundo urbano e moderno, uma humanidade integrada à teia da vida.

Em vez de falar em trabalho, vida, linguagem; produção, família, propriedade; sociologia, filosofia ou biologia, experimentaremos deixar à parte as categorias do moderno e recorrer ao modo como os antigos se referiam aos elementos naturais.

O elemento *terra* está no corpo físico. É energia material, manifesta em questões relacionadas a firmeza, força, presença no mundo, identidade; às necessidades materiais e fisiológicas; ao alimento, ao sustento, ao dinheiro, ao território.

O primeiro movimento do Rainbow é sair da cidade: abandonar o território do domínio industrial, onde o corpo humano está separado do corpo da Terra por plataformas de cimento. A escolha do local envolve critérios simples: suas condições de suprir o encontro com terra, água, e lenha. Ao envolver-se pela natureza, a fronteira cai desde os olhos, desde os sentidos, que podem ver, ouvir, respirar o mundo. Os encontros não recusam completamente as criações da sociedade industrial, utilizando painéis, barracas, ferramentas; contudo recusa-se a ideia de indústria como sujeição da natureza. Não há qualquer intuito de dominar ou impor algo ao lugar e aos seres presentes; inversamente, a intenção é passar despercebido, sem deixar pegadas.

O cotidiano se faz em consonância com essa proposta. Acampar é dormir quase sem se separar do solo. A alimentação natural e vegana pretende respeitar todos os seres. A composteira devolve à terra o que dela veio, para a continuação do ciclo. Apenas cosméticos naturais podem ser utilizados. Cuidar do próprio corpo é cuidar da terra, e vice-versa: metais pesados de um desodorante, por exemplo, agridem igualmente o corpo humano e o corpo-terra. O cuidado é tam-

¹⁰ Para indicações mínimas dessa pluralidade de referências ver: Agrippa (1509/2008), Böhme e Böhme (1998), Eliade (1998), Jodorowsky (2005), Jung (1991), Lama Padma Samten (2008), Oliveira e Oliveira (2007), Ribeiro (1986), Santoro (2012), Rabino Shimon Bar Yohai, editado por Scholem (1963). Além dos registros escritos, nem sempre primordiais, a tradição oral é também lugar de refúgio e transmissão do conhecimento em muitas das tradições.

¹¹ “Escritores explicaram que sua localização geográfica era a mais propícia ao desenvolvimento cultural favorável porque havia pessoas sujeitas a uma proporção ideal dos quatro elementos básicos (fogo, água, terra, ar). [...] Estas idéias, endossadas por Hipócrates, Aristóteles e outras figuras importantes da Grécia antiga, vêem uma tendência que foi seguida pelos romanos” (MORAN, 2008, p. 28, tradução nossa).

bém recíproco: o uso de um produto natural é a natureza cuidando do humano ao mesmo tempo em que o humano preserva a natureza – coincidentes. Terra e corpo são extensões mútuas.

Em comunidades fixas, a produção do próprio alimento talvez seja a instância fundamental de conexão com a natureza. Um agricultor certa vez disse: “ao mesmo tempo em que a gente trabalha a terra, a terra vai trabalhando a gente”. Plantar é engajar-se com a terra para engajar o próprio organismo, a vida suprindo a vida. Como comunidade efêmera, o Rainbow não produz os próprios alimentos; compra em comércio próximo ou de produtores locais, e às vezes recicla alimentos destinados ao descarte. O financiamento é coletivo e voluntário: após cada refeição, circula na roda o «chapéu mágico» para recolher contribuições – mágico porque compartilhado, gerando abundância geral.

Os trabalhos necessários e todas as iniciativas acontecem no Rainbow ao modo da “anarquia orgânica”; uma aposta na sociedade humana como organismo vivo capaz de encontrar o equilíbrio natural de sua homeostase. Na prática, há desequilíbrios (pessoas que não procuram contribuir, pessoas que não se permitem descansar). Sem apelar à calcificação de uma ordem ou estrutura de funções, o experimento depende do trabalho pessoal de afinamento das sensibilidades necessárias à fluidez das relações. Como galhos de uma árvore ao sol, procura-se uma organização que permita o trânsito da luz.

Como existir junto ao diferente? Como estar-no-mundo, ser-com? A comunidade-ensaio recorre às tradições e saberes de povos originários para recordar. Um índio sabe, ao olhar o humor das montanhas pela manhã, qual será o tom do dia, diz Ailton Krenak (2019). “Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto” (KRENAK, 2019, p. 18). A montanha o informa se deve sair para caçar, se é dia de festa, se deve ficar em casa. As entidades da natureza, dotadas de identidade e personalidade, transformadas pela sociedade capitalista em “recursos” por consumir, marcam, segundo Krenak, a origem do sofrimento e o começo do “fim do mundo”. A tradição mecanicista e objetivista do ocidente não pode mais almejar fazer frente à questão.

Retornar à terra é mudar a percepção que se tem dela. Recordar a pertença, a filiação, é um ato cotidiano de alinhar-se aos ciclos naturais. Acordar com o sol, plantar na lua crescente, comer as frutas da estação. O senso de pertencimento substitui a gula de propriedade. Apenas um corpo embotado pelo excesso de artificialidade está vulnerável ao domínio de um sistema alheio a si; um corpo em sintonia com a natureza recusa tornar-se dócil: a ruptura com a terra é a condição para o exercício das formas de dominação¹². Ao mesmo tempo em as comunidades efêmeras do Rainbow se desterritorializam sistematicamente – em relação à ideia moderna de nação, em que povo e lei se embolam – as pessoas espalhadas pelo conjunto dos encontros se reterritorializam na Terra. Território e nação se apartam na vivência transcultural, multilinguística, na construção de uma nação global que reduz o significado das fronteiras, e estende-se sobre o planeta inteiro, constituindo com ele a terra viva.

O *ar* está no pensamento; energia mental. Está no intelecto, na comunicação, na linguagem; na expansão e retração, no ir e vir de todas as coisas.

12 “O importante a salientar a partir de nossa perspectiva é que a pressão sobre os territórios que está agora a tornar-se evidente em todo o mundo – especialmente para a mineração e os agrocombustíveis – pode ser vista como uma verdadeira guerra contra os mundos e mais uma tentativa de desmantelar todo o coletivo. Dentro dessa complexa situação, as lutas pelos territórios tornam-se lutas para a defesa dos muitos mundos que habitam o planeta. Em palavras do pensamento Zapatista, essas são lutas por um mundo em que que muitos mundos se podem encaixar; ou seja, luta-se pela defesa de multifacetado” (ESCOBAR, 2014, p. 77).



Anterior à internet, o Rainbow evita mediações digitais e privilegia a comunicação analógica. Há escassa informação on-line sobre os encontros; o endereço exato do local nunca é divulgado. Chega-se por contágio: os convites e a informação percorrem redes de transmissão pessoal. Tampouco se utilizam equipamentos eletrônicos durante o encontro, de modo que há poucos registros audiovisuais, e menos ainda imagens em redes sociais. A comunicação confia no dinamismo espontâneo; corre com o vento.

A multiplicidade se expressa de forma nítida na linguagem verbal. Com pessoas providas de diversos países, correm diversos idiomas. Pela música, também chegam línguas indígenas e idiomas considerados mortos, como o sânscrito. A música circula como uma linguagem em si – sons que se comunicam por si mesmos, sem depender de semântica. A comunicação não é sempre verbal ou racional; e, para além do humano, inclui astros, montanhas, sentimentos, espíritos e outros elementos. Inspirada na natureza, orienta-se, antes, pela escuta e pela observação.¹³

O espaço de comunicação “formal” do Rainbow é a roda de conversa ou círculo de palavra. É a instância para a resolução de conflitos e tomadas de decisão. As questões políticas se misturam com disposições afetivas, emocionais, espirituais. Utiliza-se o “bastão da fala”, técnica indígena norte-americana de comunicação e escuta. O bastão passa de mão em mão, dando a oportunidade a cada pessoa de se expressar, sem receber reações. As outras pessoas devem silenciar para ouvir. Trata-se de um exercício de escuta, não apenas porque a participação na roda envolve muito mais tempo de escuta do que de fala, mas também em um sentido mais profundo, porque a escuta é a base da comunicação, e é ela que permite alcançar consensos. Um consenso não é o encontro aritmético de todas as opiniões individuais, mas a sensibilidade de perceber o grupo, e discernir em que momentos a própria opinião tem peso de necessidade e em que momentos é apenas preferência ou capricho. As decisões são feitas por sintonização coletiva, como afinamento do organismo, como moléculas gasosas que se misturam. O ar é geralmente silencioso, exceto em vendaval ou tempestade.

Outro espaço de comunicação acontece no momento que sucede as rodas de alimento. Finda a refeição, em torno ao fogo (que expande o ar), costumam ocorrer anúncios e comunicados. Uma pessoa chama a atenção através da palavra “foco” (“*focus*”) ou “luz”, que será ecoada em um jogral até obter silêncio e atenção da roda, e a pessoa fala. A palavra então circula entre quem deseje compartilhar, anunciar ou pedir algo. Nesse momento, o grupo se atualiza sobre trabalhos necessários (como coleta de lenha ou o conserto de alguma estrutura) e convida a oficinas e outras atividades. O momento das atividades é indicado por aproximações segundo o sol ou em relação às rodas de alimento – “quando o sol estiver quase se pondo”, ou “mais ou menos meia hora após o chapéu mágico”.

São comuns atividades como yoga, meditação, dança, canto, jogos, Tantra, oficinas de comunicação não-violenta, “renascimento”, astrologia, cosméticos naturais, malabarismo, Reiki, “como fazer arroz no fogo em grandes quantidades” etc. Os saberes em circulação são raramente científicos no sentido moderno do termo, e não se restringem ao racional. Dizem respeito ao corpo, à arte, aos ciclos naturais, às plantas, à terra, a técnicas de cura, e estão ligados a sensibilidade, intuição, cuidado, auto-observação.

Além do bastão da fala, outras tradições antigas são acionadas para recordar formas efetivas e amorosas de se comunicar e de estar em sintonia com os outros. Os “quatro acordos” toltecas, escritos em cartazes ou mencionados em conversas, orientam a comunicação e

¹³ Na natureza musical de Gilberto Gil (1981): “se eu quiser falar com Deus, tenho que ficar a sós / tenho que apagar a luz / tenho que calar a voz”.



Para escapar à extinção

o comportamento: ser impecável com a palavra, não fazer suposições, não tomar nada como pessoal, e sempre dar o seu melhor.¹⁴ Outra é “sincronário da paz”, supostamente uma releitura do calendário maia.¹⁵ Uma leitura alternativa do tempo, relacionada ao movimento dos astros, a partir da qual cada sujeito pode compreender sua posição no cosmos e harmonizar-se. Estabelece-se uma correlação entre ciclos de tempo e partes do corpo humano. A expressão *Ah Yum, Hunab Ku, Evam Maya E Ma Ho*, atribuída à cultura maia, clama pela paz como “harmonia entre a mente e a natureza”. Algo que se mistura com Latour: a atmosfera somos nós.

Com tudo isso, o ar fica mais fresco no Rainbow. Uma cidade poluída obstrui a clareza do pensamento; respirar ar puro traz a sensação de mente límpida.

A água é o sentimento, energia emocional. Está na mobilidade, na flexibilidade; manifesta-se em questões ligadas à subjetividade, aos afetos, aos laços, ao inconsciente, à intuição. As relações são saudáveis quando fluem como água, com facilidade, adaptando-se à mudança das formas e irrigando o crescimento. Aqui, o caráter “líquido” é uma qualidade avessa à superficialidade e à imprecisão: ser consistente é condição para poder ser fluido.

Um novo paradigma suscita novos sentimentos. No avesso da sociedade capitalista e da tradição da filosofia política, que situam a relação com o outro como um fardo, moldada por hostilidade e concorrência, a família Rainbow sente a aliança como fundamental e desejável: o amor é o *a priori* das relações. A água nutre o desenvolvimento de todas as plantas, de todos os seres vivos, sem distinção e sem pretender determinar. Dá a cada ser a possibilidade de ser e tornar-se quem é por natureza. O amor supõe nutrir como a água, convidando ao mundo a expressão íntima de cada ser. A confiança sustenta o encontro, mesmo entre furos no barco ou tormentas.

Além de pressuposto político, o amor é epicentro de uma espiritualidade ecumênica. Entendido não como assunto privado ou emoção entre pessoas particulares, o amor é incondicional. Não reside em seu objeto, mas em quem ama. Um sentimento universal, diante da vida de todos os seres. A evolução espiritual, nesse caso, não é outra coisa que a expansão da capacidade de amar. Para além da família capitalista, o amor institui uma família ao longo de todas as relações que percorre, de toda a natureza.

É comum ouvir no Rainbow a expressão «sentir de» (com equivalente em inglês “*feel to*”) para indicar inclinação a algo. “Não sinto de participar da oficina de teatro”, “sinto de dizer que...”. O novo uso atribuído ao verbo denota uma diferença na relação com o sentir, em relação à gramática hegemônica dos vínculos. O sentimento é uma instância de decisão, antes que ou tanto quanto o julgamento mental. As escolhas e ações são orientadas pelo sentir, como modo de conhecimento íntimo e profundo. A razão se mistura, adjunto prático, num “sentipensar” (ESCOBAR, 2014). Assim o cotidiano, o trabalho e o tempo não se pautam por grades lineares, mas por curvas variáveis, água correndo ao redor das pedras. A linguagem primordial do sentipensar é poesia, que escapa tanto ao mágico quanto ao que se quer estritamente racional.

Se, como ser racional, o humano acredita distinguir-se dos “outros”, como ser senciente ele se iguala. O estatuto atribuído ao sentimento, além de alterar a dinâmica da sociedade humana, reúne diferentes espécies em uma esfera compartilhada. O campo do sentimento é um campo de encontro, não um campo de lutas; o que toda a vida tem em comum. A postura se aproxima das perspectivas ameríndias do mundo como essencialmente subjetivo, antes que

¹⁴ Sabedoria geralmente transmitida de forma oral, documentada por Don Miguel em “Os quatro compromissos: O livro da Filosofia Tolteca” (2008).

¹⁵ “Calendário das Treze Luas” idealizado na segunda metade da década de 80 pelo historiador da arte estadunidense José Argüelles (2002), inspirado nos sistemas maias de contagem do tempo. Críticas apontam para uma apropriação cultural da tradição maia por parte do movimento da “Nova Era” (SITLER, 2006).



objetivo. A relação é a substância das partes que se relacionam. “Sentir é sempre tocar a um tempo em si e no mundo”, frase do filósofo das plantas, Emanuele Coccia (2018).

Sem água, a vida morre. A crise atual não cabe em termos objetivos: o estado das coisas vai além das cisões sujeito-objeto, emocional-racional, humano-natureza. Uma metamorfose subjetiva, rumo a outras formas de estar em contato, é prioridade no Rainbow. O que Foucault (2001) chamou de “cuidado de si”: o olhar sobre si, através do qual o sujeito se implica sobre si mesmo, transformando a si e a si perante o outro. A subjetividade como ética, a espiritualidade como autodeterminação. As “práticas de si” estão no Rainbow sob o horizonte pessoal, coletivo, planetário e cósmico da cura pelo amor, do amor como meio para a restituição da saúde. Para a tradição nativa norte-americana, a “cura” está em tudo o que contribui para a harmonia entre todas as formas de vida. A saúde seria, enfim, o estado natural.

O fogo é a chama criativa ou o espírito, energia libidinal, expressa no desejo, na arte, na espiritualidade, na criação.

O Rainbow é atravessado por uma multiplicidade de deusas, santos, orixás, anjos, mais numerosos que os seres orgânicos. As diversas tradições (maia, budista, umbandista, xamânica etc.) conferem nomes e espíritos às entidades da natureza. Na umbanda, cada Orixá está em um ponto de força do planeta, como os mares, as matas, as tempestades, as cachoeiras. Shiva, figura central ao hinduísmo, é associado ao fogo. O xamanismo é entrosamento ou alternância entre a pessoa humana e pessoas não-humanas; segundo Kopenawa (2015), o pensamento xamânico, em vez de estar fixado em palavras, está fixado na floresta.

Através da espiritualidade e de saberes extrarracionais, a comunidade humana estabelece uma relação intersubjetiva entre tudo o que compõe a natureza. Funda-se no senso de sagrado, e é vivenciada cotidianamente em atitudes de culto e de cuidado. A vivência de proximidade à natureza e da espiritualidade como modo de contato é um multinaturalismo na prática: tudo é sujeito – o Sol, a Terra, as plantas, as entidades que residem nas medicinas da floresta, a água, o fogo, o alimento, o céu. A religião é ativo religar, estar dentro de uma unidade, de uma rede de ligações, sentir-se parte, um com a natureza. Uma natureza ao modo de Spinoza (2010), coincidente com Deus. As relações entre pessoas, animais, plantas, consciências, espíritos se consumam de modo contínuo e igualmente intenso e significativo.

Uma família extensiva e extensível. Laços internos à subjetividade que atravessa a natureza inteira. Toda a teia relacional da vida é a sociedade por excelência. O Rainbow propõe o parentesco voluntário entre todos os seres, a partir do amor e do sentir.

O coração do encontro é a fogueira, como talvez seja uma fogueira no coração do corpo. A arte pinta seu entorno; a música (sempre orgânica, com instrumentos acústicos) é uma forma de oração, de diálogo com a natureza. Nela, o tempo novamente se transforma.

A comunidade do Rainbow não tem forma, tamanho ou massa. É volátil e imprevisível, fantasia com aspecto de chamas. Sem líderes designados, com participantes rotativos, qualquer autoridade ou hierarquia que se insinue será logo dissolvida.

Retorno a um mundo não cindido

Não bastarão estatísticas sobre carbono e metano. Não bastarão dados objetivos. Sem abdicar do exclusivismo humano, seremos extintos. Não cabe falar em políticas de des-envolvimento – que é, afinal, um desentrelaçamento, um distanciar-se da natureza. Ao contrário, as experiências utópicas que examinamos nos convidam a uma política de envolvimento, um entrelaçar-se, mergulhar de volta na vida, reativar o parentesco entre as formas vivas. A sobrevivência depende da dilatação da identidade, do exercício de uma nova subjetividade, mais vasta que a humana, mais antiga do que a moderna, e mais bem enraizada (embora “nova” para nós). Uma subjetividade ciente da natureza de que é feita, que a iguala e a aproxima de tudo ao seu redor. Nas palavras de Andreas Weber (2017), “o amor é uma prática ecológica”.

Outro conceito de natureza vem com outra natureza de conceito. Como observou Foucault (2016), o limiar da modernidade não residiu no desenvolvimento de métodos objetivos para observar fenômenos circunscritos, mas em delinear o ser humano como figura epistemológica central, ponto de apoio de todo o saber. A aposta na agência racional e no conhecimento técnico-científico como capacidades emancipadoras derivou da pressuposição mais fundamental de que o epicentro do conhecimento e o protagonismo da emancipação residiriam no ser humano, ou, mais especificamente, no Homem europeu. Ao caracterizar a filosofia moderna como essencialmente antropológica, Foucault retratou a face epistemológica do Antropoceno. O iluminismo nos legou uma razão sem sentido, uma razão despida do sensível.

Se o centro do pensamento moderno é o próprio sujeito pensante, desterritorializar, para levar o pensamento e a vida humana a um lugar novo, exige do moderno desertar de si mesmo; abandonar a centralidade de seu pensamento e percepção do mundo. A resistência a renunciar à posição de poder – de masculinidade, de brancura, de posse – é o maior obstáculo. No antropoceno do saber, da natureza exclui-se o humano, e a ideia de inteligência exclui a natureza. A fuga à extinção envolve o movimento oposto: a recusa do humano, a dissolução desse conceito, a submissão da ideia desse ser onipotente a outro conceito que o contemple como parte, não como mestre; parte da ontologia contínua de uma rede viva inteligente e complexa. Ou a transformação dele em uma forma de relação, não de substância (VIVEIROS DE CASTRO, 2016). Trata-se de compreender a inteligência como um atributo da vida, não como exclusividade de “homo” “sapiens”. Antes de conceber a natureza como conceito, não seríamos nós um conceito da natureza?

Tal olhar, cujos rudimentos observamos nos encontros Rainbow, reconhece inteligências não humanas não como rudimentares, mas como professoras. Elas nos ensinam que brancos ocidentais ainda conhecem pouco. Os Yanomami, diz Davi Kopenawa, veem/conhecem (*taai*) a floresta. “Nós não estudamos nem vamos à escola. Vocês, brancos, não vêem-conhecem as coisas. Acham que as conhecem, mas só vêem os desenhos de sua escrita” (ALBERT, 2002, p. 249). Outro olhar se inaugura com uma atitude de respeito diante de tudo o que vive, capaz de enxergar sujeitos por todos os lados. Não se tratará de conceder direitos garantidos, como nos contratos sociais, mas de proteger por instinto.

A inteligência de uma semente, a inteligência da água ou de um cogumelo dilatam a noção de razão. Coccia (2018) associa a razão à flor: a figura paradigmática da faculdade cósmica e natural de modelar a matéria, de dar forma. As operações de uma semente podem ser compreendidas enxergando nelas um modo de saber, um conhecimento cujo detalhe e precisão permitem desenvolver o destino completo de um organismo sem erros. Uma *inteligência* – racional, inclusive, se a razão for compreendida como a faculdade de dar forma, como Coccia



sugere, desde fora da modernidade. Após dilatar a razão desse modo, as inteligências da natureza convidam a misturá-la. Entre outros sentidos, em sintonia com as árvores e com Nietzsche, embebida por afetos, por interesses políticos, por café e cacau, entre Latour e os quase-objetos, a razão tem muitos parentes na produção de conhecimento.

As pessoas que participam dos encontros Rainbow experimentam a conexão intuitiva, um *sentipensar a humanatureza*: um esforço autêntico para escutar Gaia e estabelecer comunicação, propriamente intersubjetiva, com toda a vida. O mundo além-da-razão convida a trocas, pactos, contratos sem leis para além do humano (justos porque sem Justiça), a estar em sociedade com pessoas-não-humanas, numa rede simétrica, não hierárquica, num mundo que é por natureza feito de uma multiplicidade de agências. Uma ontologia contínua, o que demanda de nós agora inventar conceitos *com sentido*, ou seja, conceitos que ao mesmo tempo *sintam e signifiquem* o mundo.

Referências

- AGRIPPA, H.C. A alma do mundo [1509]. In: TYSON, D. **Três livros de filosofia oculta escritos por Henrique Cornélio Agrippa de Nettesheim**. São Paulo: Madras, (1508) 2008.
- ARGÜELLES, J. **O fator Maia**: Um caminho além da tecnologia. São Paulo: Cultrix, 2002.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**: Ética a Nicômano. Poética (livro I e livro II). São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BACHELARD, G. **The Psychoanalysis of Fire**. London: Quartet Encounters, 1987.
- BATESON, G. **Mente e natureza**: uma unidade necessária. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1986.
- BERGER, A. **The Rainbow Family**: an ethnography of spiritual postmodernism. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Saint Andrews, Saint Andrews, 2006.
- BEY, H. **Zona Autônoma Temporária**. São Paulo: Editora Conrad, 1991.
- BÖHME, G; BÖHME, H. **Fuego, Agua, Tierra, Aire**: una historia cultural de los elementos. Herder. Madrid, 1998.
- CASTAÑEDA, C. **Viagem a Ixtlan**. Rio de Janeiro: Record, 1972.
- CASTAÑEDA, C. **Las enseñanzas de Don Juan**. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- CASTAÑEDA, C. **A arte de sonhar**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.
- COCCIA, Emanuele. **A vida das plantas**. Cultura e Barbárie, Florianópolis, 2017.
- COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos: Crise e insurreição**. São Paulo: N-1 Edições, 2016.
- COMITÊ INVISÍVEL. **Motim e destituição. Agora**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- CYKMAN, N. **Limites do horizonte**: cartografia de uma episteme utópica em encontros Rainbow. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Florianópolis, 2019.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental, 2014.

- DON M. **Os quatro compromissos**: O livro da Filosofia Tolteca. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008.
- ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra**: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAUCLA, 2014.
- ESCÓSSIA, L. da; KASTRUP, V.; PASSOS, E. (Orgs.). **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- FUNDAÇÃO SERRALVES. **Crítica do Contemporâneo**: Conferências Internacionais Serralves 2007 - Política. Porto: Fundação Serralves, 2008, p. 99-126.
- GIL, G. **Se eu quiser falar com Deus**. [Música]. Warner, 1981.
- HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- HOLLOWAY, J. **Fissurar o capitalismo**. São Paulo: Publisher Brasil, 2013.
- JODOROWSKY, A. **La vía del tarot**. Grijalbo: Debolsillo, 2005.
- JUNG, C. G. **Psicologia e Alquimia**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- KOPENAWA, Davi. **A Queda do Céu**: palavras de um Xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LAMA PADMA SAMTEN. **Roteiro de Meditação – 21 Itens**. CEBB Darmata, 2008. Disponível em: <<https://rodadodarma.com.br/wp-content/uploads/2019/10/Roteiro-21-Itens-Lama-Padma-Samten-2011-11-09.pdf>>. Acesso em 15 set. 2020.
- LATOUR, B. To modernize or to ecologize? That's the question. In: CASTREE, N; WILLEMS-BRAUN, B. (Orgs.). **Remaking Reality**: nature at the millenium. London and New York: Routledge: 1998, pp. 221-242.
- LEIS, H. R. **A tristeza de ser sociólogo no século XXI**. Dados, n. 34, 1999, p.23-45.
- LOVELOCK, J. E. **Gaia**: alerta final. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2010.
- MAFFESOLI, M. **O instante eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. São Paulo: ed. Zouk, 2003.
- MAFFESOLI, M. **O tempo retorna**: formas elementares da pós- modernidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- MAFFESOLI, M. Tribalismo pós-moderno: da identidade às identificações. **Revista de Ciências Sociais UNISINOS**, São Leopoldo, 43(1), p. 97-102, jan./abr., 2007.
- MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, p. 287-324, 2008.
- MORAN, E. F. **People and nature**: An introduction to human ecological relations. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell publishing, 2008.



- MORIN, E. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- OLIN WRIGHT, E. **How to be an Anticapitalist today**. Londres: Verso, 2019.
- OLIVEIRA, M. S. de; OLIVEIRA, O. J. R. de. **Na trilha do caboclo**: cultura, saúde e natureza. Vitória da Conquista: UESB, 2007.
- PASSOS, E.; KASTRUP, V. e ESCÓSSIA, L. da (Orgs.). **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade /Porto Alegre: Sulina, 2009.
- PÉREZ, L. C. **Derivas y tensiones en la materialización de la utopía**: etnografía al movimiento Arcoíris en Chile. XIV Coloquio Internacional de Geocrítica -Las utopías y la construcción de la sociedad del futuro. Barcelona, 2016. Disponível em: < <http://www.ub.edu/geocrit/xiv-coloquio/LeonardoCancino.pdf>>. Acesso em: 13 jan. 2019.
- REALE, G. **História da filosofia grega e romana**, Vol. IV. São Paulo: Loyola, 2007.
- RIBEIRO, A. M. da C. **Conhecimento da astrologia**. São Paulo: Hipocampo, 1986.
- SANTORO, F. Empédocles, Aristóteles e os elementos. **Anais de filosofia clássica**, vol. 6 nº12, 2012.
- SCHOLEM, G. (Org.). **Zohar**: The Book of Splendor. New York: Schocken Books, 1963.
- SITLER, R. The 2012 Phenomenon: new age appropriation of an ancient mayan calendar, Nova Religio. **The Journal of Alternative and Emergent Religions**, n. 3, vol. 9, fevereiro 2006, pp. 24–38.
- SLOTERDIJK, P. A natureza por fazer: O tema decisivo da época moderna. In: CARDOSO, Rui Mota (Org.). **Política**: Agamben; Marramao; Rancière; Sloterdijk. Porto, PT: Fundação Serralves, 2008, p. 103-128.
- SPINOZA, B. **Ética**: demonstrada à maneira dos geômetras. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- STENGERS, I.; PIGNARRE, P. **The capitalist sorcery**: breaking the spell. Paris: La Découverte, 2005.
- STENGERS, I.; PIGNARRE, P. **No tempo das catástrofes**: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- STRAPPAZZON, A. L. **Malucos de estrada**: experiência nômade e produção de modos de vida. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Florianópolis, 2017.
- TODOROV, T. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1982.
- WEBER, A. **Matter and desire**. [Vídeo]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AXYF6OivP2U>>. Acesso em 7 jul. 2020.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2016.
- YXAPYRY, K. **"Ecologia e cosmovisões**: espiritualidade, política e ambiente". [Mesa]. Org.: Ve-reador Marquito. Câmara Municipal de Florianópolis, 27 jun. 2019.

Apartheid nos territórios palestinos ocupados? O que dizem os relatórios do CEIPI

Fabio Bacila Sahd

UFMA

Domingos da Cruz Junior

Pesquisador voluntário em projeto de pesquisa financiado parcialmente pelo CNPq

Apartheid nos Territórios Palestinos Ocupados? O que dizem os relatórios do CEIPI

Resumo:

No presente trabalho analisamos os relatórios produzidos pelo Comitê Especial de Investigação das Práticas Israelenses Afetando os Direitos Humanos do Povo Palestino e Outros Árabes dos Territórios Ocupados (CEIPI), entre 1970 e 1987. Essa documentação contém denúncias de vários crimes, subseqüentemente praticados pelo Estado de Israel, que no seu conjunto possibilitam uma comparação com a tipificação de apartheid feita pelo direito internacional, o que já está banalizado em narrativas midiáticas e em estudos acadêmicos. Exporemos as principais considerações dessa relatoria, vinculada ao Comitê de Direitos Humanos da ONU, dividindo-as conforme a natureza dos delitos denunciados, para facilitar o contraponto com a definição de apartheid. Para ir além da classificação jurídica rígida, entendendo a especificidade da situação, discutiremos também parte da bibliografia. Concluimos que há grande correspondência entre os casos comparados, prevalecendo também nos TPO uma prática sistemática de violações voltada a manter a dominação de um grupo sobre outro, com a política de “judaização” territorial estando na origem da apartação.

Palavras-chave: Apartheid; Estado de Israel; colonização; sionismo; TPO.

Apartheid in the Occupied Palestinian Territories? What CEIPI's human rights reports say

Abstract:

In the present work we analyze the reports produced by the Special Committee to Investigate Israeli Practices Affecting the Human Rights of the Palestinian People and Other Arabs of the Occupied Territories (CEIPI), between 1970 and 1987. This documentation contains allegations of various crimes subsequently committed by the State of Israel, which together make possible a comparison with the typification of apartheid made by international law, already trivialized in media narratives and in academic studies. We will present the main considerations of this rapporteur, linked to the UN Human Rights Committee, dividing them according to the nature of the crimes reported, to facilitate the counterpoint with the definition of apartheid. Going beyond the strict legal classification, understanding the specificity of the situation, we will also discuss part of the bibliographic considerations. We conclude that there is a great correspondence between the compared cases, also prevailing in the TPO a systematic practice of violations aimed at maintaining the domination of one group over another, with the Zionist policy of “judaization” of the territory being at the origin of the separation.

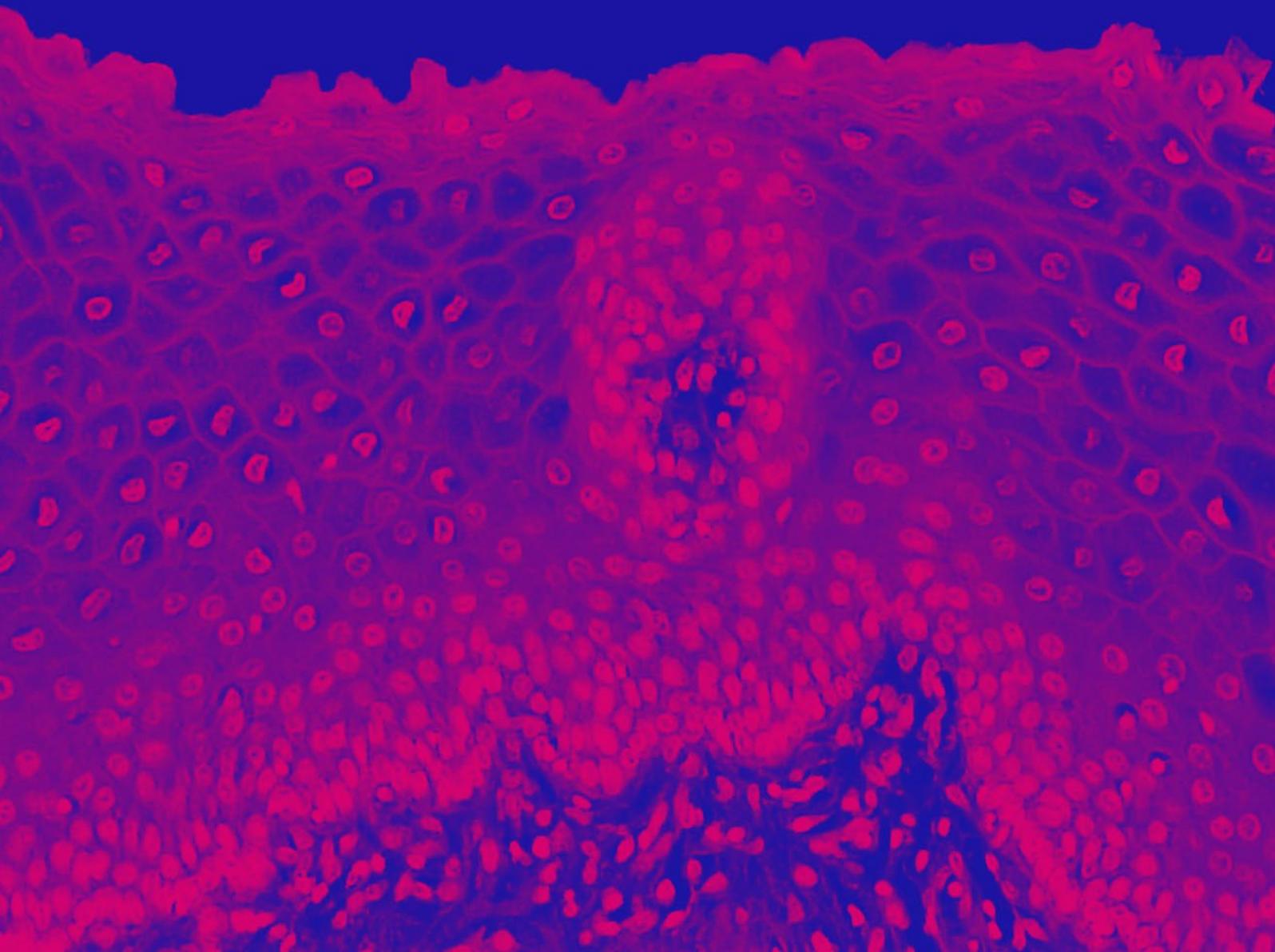
Keywords: Apartheid; State of Israel; colonization; zionism; TPO.

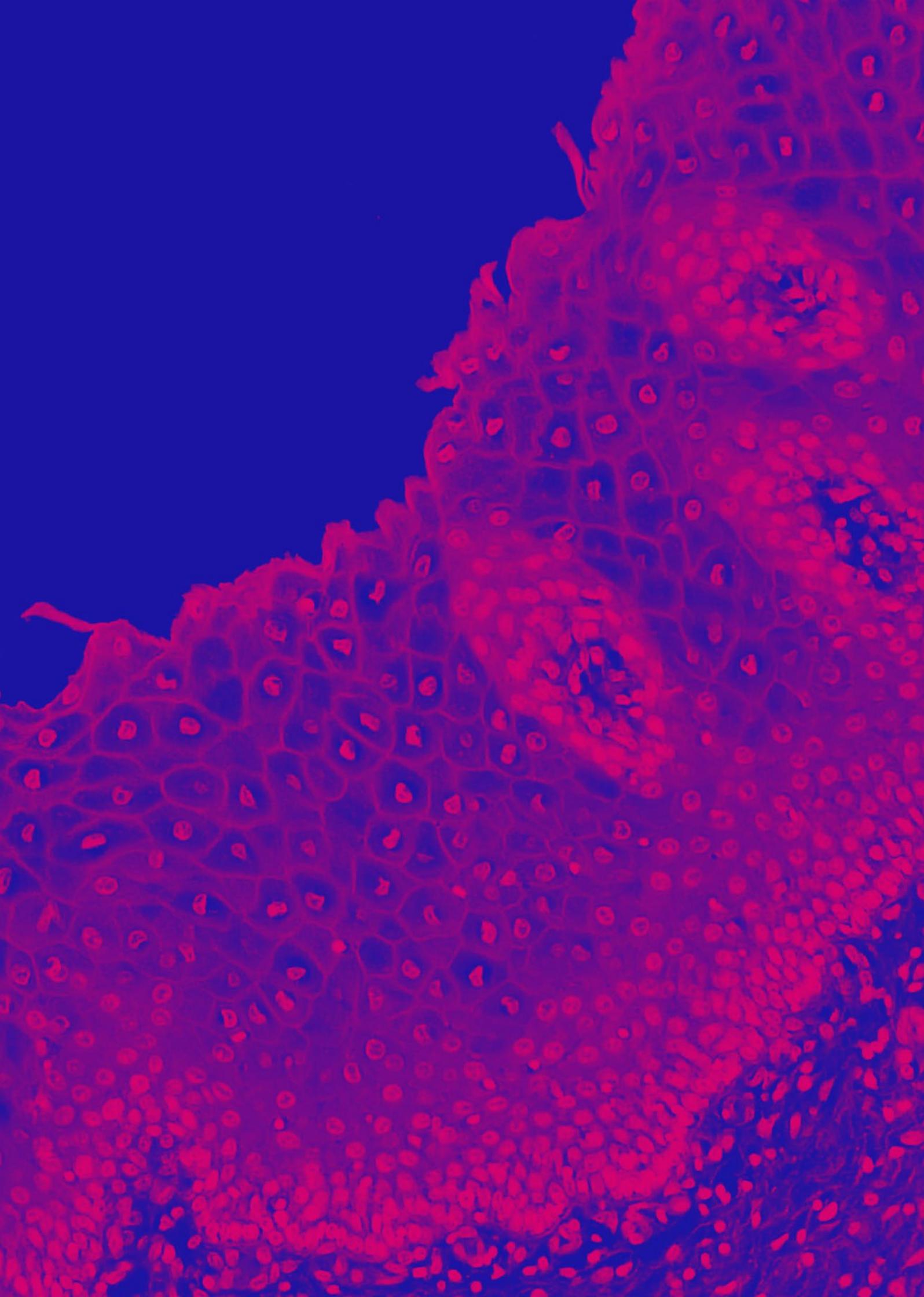
¿Apartheid en los territorios palestinos ocupados? Qué dicen los informes del CEIP

Resumen:

En el presente trabajo analizamos los informes elaborados por el Comité Especial de Investigación de Prácticas Israelíes Afectando a los Derechos Humanos del Pueblo Palestino y Otros Árabes en los Territorios Ocupados (CEIPI), entre 1970 y 1987. Esta documentación contiene informes de diversos delitos, cometidos continuamente por el Estado de Israel, que en su conjunto posibilita una comparación con la tipificación del apartheid que hace el derecho internacional, que ya está trivializado en las narrativas mediáticas y en los estudios académicos. Presentaremos las principales consideraciones de esta documentación, vinculada al Comité de Derechos Humanos de la ONU, dividiéndolas según la naturaleza de los delitos denunciados, para facilitar el contrapunto con la definición de apartheid. Para ir más allá de la estricta clasificación legal, entendiendo la especificidad de la situación, también discutiremos parte de la bibliografía. Concluimos que existe una gran correspondencia entre los casos comparados, prevaleciendo también en los TPO una práctica sistemática de violaciones que busca mantener el dominio de un grupo sobre otro, siendo la política de "judaización" territorial el origen de la separación.

Palabras clave: Apartheid; Estado de Israel; colonización; sionismo; TPO.





No dia 19 de dezembro de 1968, por meio da resolução 2443 (XXIII), baseada em denúncias que já vinham sendo feitas em fóruns internacionais, a Assembleia Geral das Nações Unidas (AG-ONU) oficializou a criação do Comitê Especial de Investigação das Práticas Israelenses Afetando os Direitos Humanos do Povo Palestino e Outros Árabes dos Territórios Ocupados (CEIPI). Em 05 de Outubro de 1970, esse comitê publicou seu primeiro relatório. Após meio século de trabalhos contínuos, em 2019, com base em outro relatório remetido ao órgão pelo CEIPI, a AG-ONU adotou a Resolução 74/89, intitulada “Práticas israelenses afetando os direitos humanos do povo palestino nos Territórios Palestinos Ocupados, incluindo Jerusalém Oriental” (UNITED NATIONS, 2019). Reproduzimos aqui trechos a partir dos quais, posteriormente, ficará nítida a continuidade das denúncias presentes nessa relatoria.

No preâmbulo, a AG-ONU “expressa grande preocupação acerca das contínuas e sistemáticas violações dos direitos humanos do povo palestino por Israel, a potência ocupante”. Menciona, especificamente, aquelas decorrentes do “uso excessivo de força e operações militares provocando mortes e ferimentos de civis palestinos, incluindo crianças, mulheres e participantes de manifestações não violentas, assim como jornalistas e pessoal médico e humanitário”; “prisões e detenções arbitrárias” de milhares, sendo algumas por décadas e incluindo menores e parlamentares, mantidos em condições precárias e com base em leis de emergência; maus tratos, abusos e tortura de presos. Ademais, o documento também denuncia o “confisco de terras”; “estabelecimento e expansão de colônias”; “destruição de propriedades e infraestrutura”, incluindo casas e equipamentos públicos, assim como “revogação de permissão de residência em Jerusalém”; o bloqueio, cerco e isolamento da população de Gaza como meios de “punição coletiva”; “deslocamento forçado de civis”; e restrições à liberdade de movimento dos palestinos e de mercadorias, por meio de “centenas de obstáculos” (checkpoints, regime de permissões, o Muro da Separação), comprometendo a “contiguidade territorial” e o desenvolvimento palestino. Outras críticas são feitas a atos de violência, abuso e provocações contra civis, praticados por colonos; “obstrução de ajuda humanitária”; e outras” ações voltadas a modificar o status legal, natureza geográfica e composição demográfica dos TPO, incluindo Jerusalém Oriental” (UNITED NATIONS, 2019, p. 1-2).

Tendo em vista essas denúncias (que há décadas figuram nos relatórios do CEIPI e em resoluções pretéritas adotadas com base neles), a AG-ONU demandou de Israel, mais uma vez, colaboração com os monitores e comissões internacionais e “o fim de todas as medidas contrárias ao direito internacional, assim como das legislações, políticas e ações discriminatórias nos TPO que violam os direitos humanos do povo palestino”. Ademais, requereu o respeito à liberdade de movimento e à “unidade, contiguidade e integridade territorial de todos os TPO”, condenando “os atos de violência, incluindo todos os atos de terror, provocação, incitamento e destruição, especialmente qualquer abuso de força pelas forças de ocupação israelenses contra civis palestinos em violação ao direito internacional, particularmente na Faixa de Gaza”, ao passo que também deplorou atos violentos de militantes e grupos palestinos (como disparo de projéteis contra áreas civis de Israel).

Contextualizando o CEIPI, ele foi fundado no contexto da Guerra Fria e dos esforços dos derradeiros movimentos anticoloniais na África e na Ásia. Na África do Sul, então parceiro estratégico de Israel e dos Estados Unidos, vigorava um regime oficial de apartação racial, cujas leis e instituições foram sendo formadas ao longo dos séculos da colonização branca, mas agrupadas, consolidadas e denominadas oficialmente de apartheid, de 1948 em diante. Não à toa, foi o objeto da criação da primeira comissão específica da ONU para averiguar violações aos direitos humanos praticadas por um Estado membro, em contradição com a Carta da Organização, o que, praticamente, inaugurou no âmbito da ONU o conflito entre reivindicações soberanistas

Apartheid nos territórios palestinos ocupados?

(tão em voga hoje em dia nos discursos e práticas da nova extrema-direita) e o Direito Internacional dos Direitos Humanos com suas instituições reguladoras, voltado a salvaguardar a dignidade humana nas relações dos Estados com suas populações (SILVA, 2011). Em 1973, após a criação e relatoria de duas comissões específicas (precursoras do modelo que inspirou a CEIPI), que por anos e anos acompanharam o desenvolvimento da situação de discriminação racial sistemática na África do Sul, a AG-ONU aprovou um documento tipificando o crime de apartheid: a Convenção Internacional sobre a Supressão e Punição do Crime de Apartheid (CISPCA). O segundo artigo traz uma definição deste delito, considerado “crime contra a humanidade”, cujas “políticas e práticas de segregação e discriminação racial” violam os princípios do direito internacional e se constituem em “atos desumanos” e “séria ameaça à paz e segurança internacional”. A tipificação se aplica a “políticas e práticas semelhantes de segregação e discriminação racial àquelas praticadas na África do Sul”. Engloba os “atos desumanos” contra um ou mais membros de um grupo racial “com o propósito de estabelecer e manter dominação” sobre ele e sua “opressão sistemática”: negação do direito à vida e liberdade individual; assassinatos; imposição de “graves danos físicos ou mentais, por violação de sua liberdade ou dignidade, submetendo-os à tortura ou a tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes”; prisões arbitrárias ou aprisionamentos ilegais; imposição deliberada de “condições de vida calculadas para causar sua destruição física no todo ou em parte” ou impedir o pleno desenvolvimento coletivo, como pela negação de direitos humanos básicos (trabalho, educação, ter nacionalidade) e liberdades fundamentais (opinião, expressão, reunião, circulação, residência, formar associações pacíficas e uniões comerciais, deixar e retornar ao país); e impor medidas legislativas ou outras voltadas a “impedir a participação de um grupo ou grupos raciais na vida social, econômica, cultural de política do país” (OEA, 1973).

Mesmo antes da aprovação da CISPCA, membros da ONU, especialmente do “Terceiro Mundo” ou “Não Alinhados”, já denunciaram similaridades entre as práticas israelenses nos Territórios Ocupados em 1967 e aquelas na África do Sul. O colonialismo conectaria essas experiências de discriminação e segregação racial, percebidas e denunciadas, inclusive, em resoluções da Organização para a Unidade Africana, que equivaleram a ocupação israelense ao regime de apartheid, considerando, literalmente, a Questão Palestina uma “Questão Africana”. Tais comparações ganharam tanta expressividade que, em 1973 e 1975, a AG-ONU aprovou as resoluções 3153 (G) e 3379, respectivamente, condenando e depois classificando o sionismo como uma forma de racismo (SAHD, 2015). Embora a Resolução 3379 tenha sido revogada nos anos 1990, sob pressão israelense e estadunidense e como condição para iniciar os diálogos de paz, que culminaram em Oslo, as analogias prosseguem até os dias de hoje, tendo lastro e reflexo em diferentes relatórios de direitos humanos. Por exemplo, na Conferência de Durban (terceira para tratar do racismo e discriminação), organizada pela ONU e realizada em 2001, milhares de organizações reivindicaram a restituição da 3379. Anos depois, John Dugard e Richard Falk, como relatores especiais designados pelo Conselho de Direitos Humanos da ONU para apurar as violações praticadas por Israel nos TPO, recomendaram à Corte Internacional de Justiça apurar se esse Estado comete o crime de apartheid. Falk foi ainda mais longe ao desenvolver inquérito preliminar, mostrando indícios que confirmariam a suspeita (UNITED NATIONS, 2014). Em 2017, quando a ocupação da Cisjordânia e Faixa de Gaza – ou Territórios Palestinos Ocupados (TPO) - completou meio século, conclusão semelhante figurou em relatório publicado pela Comissão Econômica e Social da Ásia Ocidental, igualmente vinculada à ONU (UNITED NATIONS, 2017).

Assim como nas mídias críticas e na relatoria da ONU e de ONGs locais e internacionais, a exemplo da Human Rights Watch, na bibliografia especializada abundam os livros e artigos que

fundamentam essa analogia, destacando-se a comparação feita por Elia Zureik (2016), em 1978, e a obra “A Questão da Palestina” (SAID, 1922), que sustenta como elo comum o colonialismo, conectando não só Palestina/Israel e África do Sul, mas também outras experiências racistas, como nos Estados Unidos, restante da África e América (cf: ABUNIMAH, 2006; BISHARA, 2003; COCONI, 2010; OSMAN; DADOO, 2013; PAPPÉ, 2015; SAID, 1998; 2006; YIFTACHEL, 2011).

Na sequência, a fim de subsidiar essa discussão, após breve contextualização da ocupação israelense, exporemos as principais considerações presentes na relatoria do CEIPI, entre 1970 e 1987. Esse recorte temporal se deve mais à necessidade de dimensionar o texto ao tamanho de um artigo do que a qualquer ruptura significativa nas práticas. Pelo contrário, após a deflagração da Primeira Intifada, há uma reorganização da ocupação israelense, que aprofunda a apartação, discriminação e exploração, confinando os palestinos em parcelas reduzidas dos TPO, geridas como bantustões, sem soberania real, pela Autoridade Palestina (SAID, 1998; 2006, p. 148; 70; 121; 75; 147). Cabe uma última observação preliminar. Estamos cientes de que, tal qual o recorte temporal, é igualmente arbitrário e justificado pelos mesmos motivos aquele aqui operado na espacialidade analisada, restrita aos TPO, que deveria levar em conta as práticas israelenses em sua totalidade, inclusive no tocante a seus cidadãos palestinos nos territórios internacionalmente reconhecidos como pertencentes a Israel. Como não pretendemos esgotar a questão, pensar a questão do apartheid, de 1967 a 1987 e nos TPO, é suficiente e útil para subsidiar uma abordagem mais ampla e sistemática. Subscrevemos, nesse sentido, a crítica muito bem fundamentada por Oren Yiftachel (2011) quanto à etnocracia israelense ter uma dimensão temporal e espacial mais abrangente, que deve ser compreendida para evitar distorções convenientes a seu *establishment*, como pensar o país como uma democracia, descolando-o das práticas nos TPO, que configurariam um regime de “apartheid progressivo” ou “furtivo” (*creeping*). Embora tenhamos restringido a abordagem espaço-temporal, com frequência, remeteremos a situações que extrapolam as balizas para facilitar o entendimento e demonstrar continuidades.

1967: breve contextualização

O controle israelense dos TPO remonta à Guerra dos Seis Dias, em 1967, conflito no qual o país conquistou mais do que o restante do território do Mandato Britânico sobre a Palestina, apossando-se também das Colinas de Golã (formalmente anexadas) e da Península do Sinai (devolvida ao Egito por meio de acordo de paz). A colonização desses territórios foi, gradativamente, borrando as fronteiras anteriores, comprometendo o Plano de Partilha da ONU, ou Resolução 181. Internamente, em círculos sionistas, esse processo de “judaização” é visto como continuidade das ações iniciadas ainda no final do século XIX, com as primeiras colônias então estabelecidas por cidadãos de fé judaica que aportaram na Palestina oriundos de diversos países europeus (ZERTAL; ELDAR, 2007). Para os entusiastas do “Grande Israel” 1967 foi, imediatamente, percebido como uma oportunidade histórica de expandir o território e a presença israelense. Seus governantes, embora divergindo sobre o que fazer, já vinham, há anos, preparando a administração de “futuros territórios” ocupados, tendo como modelo a gestão da própria população palestina, que permaneceu em Israel e se tornou cidadã, e viveu até 1966 sob regime de exceção ou emergência (MAOZ, 2009; MASALHA, 2000; SHELEF, 2010; SHLAIM, 2004).

Júbilos ou inquietações à parte, fato é que a ocupação dos TPO, com suas medidas de supressão da resistência palestina e colonização territorial, de pronto colocaram o país em conflito com o direito internacional, suscitando críticas, em diferentes instâncias. A Primeira Conferência Mundial de Direitos Humanos, realizada em 1968 na Teerã ainda subserviente ao Ocidente,

Apartheid nos territórios palestinos ocupados?

aprovou uma resolução específica sobre os TPO, não só reafirmando o direito inalienável de retorno dos refugiados palestinos de 1948 e restituição de suas propriedades como manifestando preocupação com a situação como um todo. O documento destaca violações das liberdades fundamentais e dos direitos humanos da população ocupada e requer a criação de um comitê especial e a manutenção da questão em pauta e sob revisão constante pela Comissão de Direitos Humanos da ONU, de onde originou-se a resolução 2443 da AG-ONU, a partir da qual foi constituído o CEIPI (UNITED NATIONS, 1968).

Em termos práticos, o dilema de 1967 é que não fora possível reproduzir a expulsão em massa de palestinos, ou limpeza étnica, como em 1948, permanecendo uma significativa população indesejada sobre o território ambicionado. Tal contingente representa, até hoje, um enorme desafio para os planos expansionistas sionistas, que para viabilizar a “judaização do território” e sufocar a resistência a ela implementa diferentes mecanismos, classificados como transgressões ao direito internacional, como veremos. Assim como ONGs locais e internacionais, o CEIPI passou a denunciar as medidas expansionistas e repressivas adotadas por Israel como potência ocupante, substanciando as críticas políticas e diplomáticas feitas nas instâncias da ONU, inclusive, associações com o apartheid na África do Sul, e resoluções condenatórias, como a 3379. As comparações com a experiência africana partiram de vários seguimentos (comunidade acadêmica, militância pró-causa palestina, representantes oficiais das Nações Unidas e organizações de direitos humanos atuantes na região), sendo feitas até mesmo por políticos israelenses e símbolos da luta contra o apartheid, como Nelson Mandela (AL-FASSED, 2001) e Desmond Tutu (2005), que acusaram a existência na Palestina de um regime semelhante ao que eles enfrentaram em África.

A relatoria do CEIPI

Inicialmente, o CEIPI foi constituído com três representantes (respectivamente, da Somália, Iugoslávia e Sri Lanka), o que gerou protestos da representação israelense na ONU, que questionou o fato de que os dois primeiros seriam de países que sequer reconheceriam oficialmente o Estado de Israel, portanto, não teriam legitimidade. Ao longo dos anos, o comitê sofreu alterações em sua composição. No banco de dados da ONU, encontram-se os documentos resultantes de suas investigações, que seguem até hoje, com a AG-ONU continuando a aprovar resoluções condenatórias das práticas israelenses, baseando-se, dentre outros, em sua relatoria, como já mencionado. Paralelamente, tal qual ocorrera com a África do Sul do apartheid, também se perpetua o conflito entre a representação israelense na ONU e as demandas de seus órgãos para que o país coopere com os monitores internacionais. Desse modo, desde o início do CEIPI, ele não conta com a colaboração do país o que o levou a utilizar vários métodos indiretos, tais como: obter testemunhos por escrito, vídeos e ligações telefônicas e analisar relatórios produzidos por outras organizações (como as ONG e a Cruz Vermelha) e reportagens dos periódicos da região.

Seus relatórios foram publicados anualmente, em geral, nos últimos três meses do ano, em língua inglesa, porém várias edições estão também traduzidas para outros idiomas oficiais da ONU. Vários apresentam no corpo do texto ou em anexo tabelas e mapas, que mostram o avanço dos assentamentos e terras anexadas. Veremos que, muitas das denúncias específicas correspondem às ações que configuram o crime de apartheid, conforme tipificado pela CISP-CA. Mas, além dos crimes praticados pelos governos israelenses, os relatórios também mencionam aqueles de autoria de colonos e da resistência anticolonial palestina. Contudo, na maior parte do tempo, no recorte aqui analisado (1970-1987) o CEIPI monitorou e denunciou as vio-

lações atribuídas à potência ocupante, por meio de suas forças de segurança e “administração civil” (órgão oficial criado para gerir aspectos variados da vida nos TPO, denotando o intento oficial de “normalizar” a ocupação). Devido à amplitude dessas denúncias, muitas delas munidas de uma riqueza de detalhes, é impossível realizar aqui uma descrição pormenorizada, cabendo uma apresentação sintética das partes mais relevantes para sustentar nossa reflexão acerca da prática do crime de apartheid. Nesse sentido, restringimo-nos somente às violações que, conforme a CISPCA, configuram essa tipificação.

Colonização, prisões, tortura e outras violações sistemáticas nos TPO

A ONU condena as anexações e a colonização promovidas por Israel, desde o término da Guerra dos Seis Dias. Por meio de uma política de expropriação territorial e construção de colônias, o país dá sequência ao projeto etnocrático de judaização do território, tema este que figura em distintas relatorias, pois conflita com o direito internacional, mais especificamente o direito humanitário e os direitos humanos. Inclusive, admoestações e críticas figuram até no Conselho de Segurança da ONU, como na resolução 242 de 1967, dentre outras. A questão da colonização é central e renitente nos relatórios do CEIPI. Este monitorou, literalmente mapeou, seu avanço, repetidamente, denunciando que Israel estava anexando terras e propriedades nos TPO, tanto públicas como privadas, o que segue ocorrendo e sendo criticado. As intenções coloniais de Israel estão explícitas, inclusive, em vários discursos de autoridades, como do então ministro da defesa, Moshe Dayan, em 19 de março de 1969:

Vimos aqui, a um país que estava povoado de árabes, e estamos construindo um Estado hebreu, judeu. No lugar de povoados árabes, estabelecemos povoados judeus. Vocês sequer sabem os nomes desses povoados, e não os reprovamos, porque esses livros de geografia já não existem. Nem os livros nem os povoados tampouco existem. Nahalal foi construído no lugar de Mahalul, Gevat no lugar de Jibta, Sarid no lugar de Hanifa e Kaft Yhoushu` a substituiu Tel Shamam. Não existe um só assentamento que não tenha sido construído no lugar de um antigo povoado árabe (SCHOENMAN, 2008, p. 90).

Os documentos do CEIPI refletem a reprodução dessa política sistemática de “judaizar” o território palestino, adotada do início do movimento até hoje, seja “internamente” (com as levas imigratórias substituindo a população palestina expulsa do território israelense) seja nos TPO. Sua continuidade e aprofundamento nos últimos se tornou objeto de denúncia por violar princípios estruturantes do então já bem consolidado direito internacional, que interdita expressamente a aquisição de territórios pela força, a colonização daqueles militarmente ocupados e a substituição populacional. Remetendo à CISPCA, esta inclui nas práticas relacionadas ao crime de apartheid “a expropriação de propriedades territoriais pertencentes a um grupo ou grupos raciais ou de membros do mesmo”. O CEIPI relaciona, explícita e renitentemente, a ocupação israelense com práticas de expulsão, destruição, desapropriação e confisco de propriedades, seguidas da colonização por “grupo alienígena” ao território ocupado, visando sua substituição. Jerusalém é o caso mais emblemático, que até hoje explicita melhor essa lógica, figurando a judaização de seu território em vários relatórios da ONU e de ONGs. A título de exemplo, em 1981, a CEIPI denunciou que, até 1979, 27,3% das terras da Cisjordânia já tinham sido expropriadas pelas autoridades israelenses, com dezenas de milhares já vivendo nas colônias, algumas das quais construídas até sobre sítios arqueológicos, violando também outros tratados da ONU. O parágrafo 108 desse relatório traz a seguinte tabela:

O avanço da colonização nos TPO

Região	Terras confiscadas (em dunams)	Colônias	Número de colonos	Unidades habitacionais existentes	Unidades habitacionais em construção
Jerusalém	94.565	11	76.600	26.918	44.450
Ramallah, El-Bireh	35.800	12	1.514	198	50
Hebron, Bethlehem e Jerico	116.150	12	6.895	543	8.000
Nablus, Jenin e Tulkarm	20.860	14	1.050	246	2.237
Vale do Jordão	80.700	19	4.688	145	330
Total	374.874	68	90.147	28.050	55.067

Fonte: Al Itihad, 23 de setembro de 1980.

Considerando-se a bibliografia especializada, o tema tampouco é novidade (MASALHA, 2005; ZERTAL; ELDAR, 2007), sendo pertinente as considerações do geógrafo israelense Yiftachel (2011) acerca da sistematicidade das expropriações e colonização e como elas implicam em um “apartheid gradativo”, expressando o objetivo de judaizar o território. Este é o vetor das políticas de discriminação e segregação que permite o enquadramento na tipificação de apartheid. Gradativamente, o Estado de Israel vem restringindo a presença territorial palestina, negando a essa população o direito de acesso à terra e a confinando em guetos densamente povoados, sendo a premissa o máximo de palestinos em um mínimo de terras (preferencialmente cercadas), e o exemplo melhor acabado a Faixa de Gaza (LI, 2006). Ao mesmo tempo, por canais oficiais ou não, seja implementando políticas públicas ou simplesmente deixando de inibir a colonização “espontânea” dos colonos, os governantes facilitam a expansão territorial judaica, comprometendo o desenvolvimento palestino, assim como a “unidade, contiguidade e integridade territorial de todos os TPO”, que hoje se assemelham aos fragmentados bantustões, como já denunciava, dentre outros, Edward Said em sua extensa produção bibliográfica. Vale um paralelo com a situação “dentro de Israel”:

Atualmente, ao redor de 93% das terras do chamado Estado de Israel são controladas pela Administração da Terras de Israel, sob a orientação do Fundo Nacional Judaico. Para que se possa ter o direito de viver na terra, arrendá-las ou trabalhar nela, é preciso que a pessoa demonstre ter pelo menos quatro gerações de ascendência materna judaica. Se nos Estados Unidos, para viver na terra, arrendá-la, alugá-la, pastoreá-la ou trabalhá-la, de qualquer modo, fosse necessário demonstrar que você tem pelo menos quatro gerações de ascendência materna judia, alguém duvidaria da natureza racista de tal legislação? (SCHOENMAN, 2008, p. 97-98).

É evidente que, como qualquer empreendimento colonial, este também gera a resistência dos colonizados (o que desde sempre esteve nos cálculos do movimento sionista, sendo expressamente admitido no clássico panfleto “A muralha de ferro”, de Zeev Jabotinsky). Para debelar essa oposição, o colonizador israelense, tal qual seus predecessores, recorre a vários expedientes, sobretudo aqueles que surtem maior efeito disciplinar e dissuasivo na população alvo de seu projeto de engenharia social, caso das punições coletivas e demonstrações de força. Seja pela aplicação de leis de emergência (em vigor desde o começo da ocupação) seja pela



suspensão de qualquer legalidade e fiscalização, a população ocupada é mantida em uma situação de liminaridade entre o legal e o ilegal, vulnerabilizada e exposta a todo tipo de abusos e violações, configurando-se em versão coeva do *homo sacer* agambeano (RUIZ, 2007; SAHD, 2017; ZIZEK, 2003; ZUREIK, 2016), mantida em *campos* onde “tudo é possível”, para parafrasear aqui Hannah Arendt.

Prisões em massa e arbitrárias estão dentre as formas de supressão da resistência, que figuram também como dispositivo que, em sua sistematicidade, compõe o crime de apartheid conforme a CISPCA. Tal qual as expropriações e colonização, a política de detenções foi e ainda é amplamente adotada, figurando na relatoria do CEIPI, que monitora esses casos desde seus primeiros documentos. No relatório de 1972, o Comitê estimou em cerca de 2.100 os árabes-palestinos detidos, sem mesmo uma acusação formal. Entre 1975 e 1976, foram presas centenas de pessoas, a maioria na cidade de Nablus, na Cisjordânia, muitas sem razão aparente. Também foram reprimidos opositores israelenses, como um jovem, torturado com uma garrafa introduzida em seu ânus. Na documentação percebemos vários antecessores dos atuais *refusiniks*, o que também consta na série documental produzida pela Anistia Internacional sobre as violações israelenses, como nos anuários dessa organização comentando as atividades de suas várias sucursais. O relatório de 1981, em seu parágrafo 298, menciona uma reportagem do *Ha'aretz* e um documento sobre rebeliões nos presídios israelenses (o que segue ocorrendo, até os dias de hoje, como greves de fome), que estimou em cerca de 200.000 o total de presos e detidos por questões de segurança desde o início da ocupação, provocando superlotação e equivalendo a quase 20% do total de habitantes dos TPO (CEIPI, 1972; 1976, p. 26; 1981, p. 59).

Outros relatórios do CEIPI apontam a arbitrariedade de muitas dessas prisões, não fundadas em processos criminais, com muitos sequer sabendo dos motivos da prisão ou sendo julgados. Paralelamente, há denúncias de maus tratos e tortura, interdição à visita de advogados e de membros da Cruz Vermelha, comprometendo o conceito de julgamento justo e ampla defesa e cerceando liberdades básicas dos palestinos. Estes também são pontos estruturantes da tipificação de apartheid. Vários autores, como Lisa Hajjar (2005), também destacam o caráter político, massivo e punitivo das prisões. Os relatórios denunciam ainda as péssimas condições nas quais eram mantidos esses prisioneiros, privações de atendimento médico e a severidade das sentenças, inclusive aplicadas a menores, como crianças de onze e treze anos. Em abril de 1987, foi notificada a manutenção de 4.000 presos palestinos, a maioria por “questões de segurança”. Também com base na monitoria da Anistia Internacional, a relatoria do CEIPI afirma que a prática de tortura estaria sistematizada nos TPO, como método de ação e repressão da população. Isso fica explícito no relatório de 1979, que reproduz tal conclusão de um artigo do jornal “The Washington Post” (CEIPI, 1979, p.111-114; 1987, p. 20; 40). Acusação semelhante consta em outros documentos e na bibliografia, como em artigo do jornal “Sunday Times”, de 1977: “A tortura é tão ampla e sistematicamente praticada [...] que não pode ser resumida como sendo trabalho apenas de ‘policiais delinquentes’, que excedem as ordens recebidas”, estando “sancionada como política deliberada”, implicando “todos os serviços de segurança e inteligência israelenses” (SCHOENMAN, 2008, p. 154-155). O CEIPI, que segue denunciando essas práticas até hoje, destaca os empecilhos colocados para impedir que as ocorrências figurem em laudos médicos ou sejam testemunhadas, ameaçando-se vítimas e profissionais. Diversas são as práticas, desde as de cunho psicológico até sexuais e físicas, como manter as vítimas suspensas pelas mãos ou pés, com fome, sem poder dormir, aplicar choques, espancamentos, golpes ou inserção de objetos nas genitálias e outras sevícias, provocando lesões graves, como cegueira, paralisia de membros e mutilações. Decorrem dessas situações traumas psicológicos, igualmente mencionados na relatoria (CEIPI, 1970, p. 46; 1976, p. 25-30; 46).



Apartheid nos territórios palestinos ocupados?

Também são denunciadas, desde os primeiros relatórios, práticas de punição coletiva, agressão, humilhação e intimidação de indivíduos e coletividades de áreas específicas. Há também diversos relatos de uso abusivo de força e espancamentos (incluindo crianças, idosos e mulheres grávidas), não raro, ocasionando lesões permanentes, óbitos e abortos. Essas medidas, agravadas a partir da Primeira Intifada, castigariam coletivamente a população, estando enquadradas na definição de apartheid, que inclui a negação de direitos básicos e liberdades fundamentais a um membro ou grupo racial. Diferentes relatórios denunciam, além de deportações (2.061 até 1987), episódios nos quais populações inteiras de campos de refugiados ou bairros foram submetidas a fechamentos, toques de recolher, restrições e detenções em massa, seja por algumas horas ou semanas, sendo privadas, arbitrariamente, de direitos e liberdades básicas. Inclui-se aí outro tema abordado: a negação do direito de retorno de refugiados, que configura um processo de desnacionalização em massa, tal qual ocorrido com a limpeza étnica de 1948 ou *Nakba* e, em menor escala, em 1967, ao passo que o governo israelense incentiva a imigração em massa de judeus para serem assentados, seja dentro do território de 1948 seja nos TPO (PAPPE, 2008; 2015; ZUREIK, 2016). Especificamente sobre as restrições de movimento, ao longo da relatoria do CEIPI são mencionados e detalhados vários casos decorrentes de privação alimentar e óbitos ocasionados pela impossibilidade de acessar comércios ou atendimento médico especializado. Restrições semelhantes foram aplicadas às escolas e universidades, mantidas fechadas ou invadidas pelas forças de segurança em várias ocasiões, como nas cidades de Jabaleya, Nablus e Hebron, prendendo-se estudantes. Foi o caso da Universidade Católica de Belém, fechada por dois meses, sendo o campus invadido após uma exposição de folclore palestino. Em outro momento o exército prendeu membros do conselho de estudantes (CEIPI, 1973; 1979; 1984).

Ainda sobre punições coletivas, o relatório de 1980 traz relatos de casas que foram invadidas, como no vilarejo de Arurah, onde jovens e homens, com idades entre quatorze e sessenta anos, foram espancados com paus e barras de ferro pela polícia e armas de fogo disparadas contra civis. A mera suspeita de que uma pessoa participou de atos violentos contra Israel já era utilizada pelas autoridades para demolir sua casa e realizar uma limpeza na área, o que, não raro, resultou em confrontos causando a morte de palestinos. Instituições de saúde também foram alvo de represálias para punir a população, privando-a de atendimento, a exemplo de bancos de sangue, do impedimento de construção de hospitais e escolas de enfermagem e do fechamento de um centro de combate à tuberculose, na Cisjordânia. De modo semelhante, o relatório de 1981 cita artigos dos jornais *Haaretz* e *Asha'b* e o testemunho de um diretor de abastecimento de água da Cisjordânia, denunciando que as autoridades buscam secar as fontes nas áreas palestinas, adotando uma política abertamente discriminatória, como no Vale do Jordão, onde cerca de vinte mil colonos receberam a mesma quantidade de metros cúbicos que setecentos mil nativos. Outro exemplo de punição coletiva e discriminação é a aplicação de multas, até mesmo contra crianças, com o não pagamento justificando a prisão dos pais. Vale mencionar uma situação específica, na qual um ônibus cheio de trabalhadores foi abordado por uma barreira de soldados e os passageiros duramente espancados, sem nenhuma razão aparente. Conforme o relatório de 1983, instituições de ensino foram fechadas por conta de uma manifestação contra a visita do ex-presidente americano Jimmy Carter e sucederam-se toques de recolher em bairros e vilas. Na localidade de Yazlum, os moradores, principalmente homens, foram reunidos em uma praça e mantidos por longo tempo com as mãos atrás da cabeça, imóveis sem poder fazer suas necessidades e, às vezes, forçados a se agredirem (CEIPI, 1980, p. 32; 1981, p. 37; 1982, p. 20-21; 1983, p. 30).

Especificamente sobre a demolição e interdição de residências e imóveis comerciais como meio de punição coletiva a quem atuar ou apoiar a resistência palestina, também é tema caro à relatoria do CEIPI, que perpassa sua produção, desde o início, detalhando uma infinidade de casos, como, por exemplo, no relatório de 1981, que contabiliza, entre 1967 e 1980, 683 demolições na Cisjordânia e 548 em Jerusalém Oriental. Essa medida, também justificada sob alegação securitária, é descrita como uma das formas de castigo coletivo mais temida por parte da população ocupada, assim como a privação do direito de construir, reformar ou até mesmo ampliar imóveis sem autorização prévia da Administração Civil israelense (CEIPI, 1981, p. 45-48).

Vale notar que, a partir da década de 1980, as denúncias de castigos coletivos e ações violentas passaram a incluir a participação de colonos ao lado das forças israelenses. A sistematicidade dessas situações de violência, punição coletiva e de políticas discriminatórias segue até os dias de hoje, ficando evidente ao considerarmos o confinamento da população de Gaza, tratada como punição coletiva em vários documentos da ONU e de ONGs, refletindo o “apartheid gradativo”, um “sistema desigual de direitos, concebido com o objetivo de aprofundar o projeto de judaização” (YIFTACHEL, 2011, p. 117).

Ao lado dos confiscos, colonização, prisões em massa, tortura e punições coletivas, a censura é outro elemento que compõe o crime de apartheid e também está, sistematicamente, presente na relatoria do CEIPI, igualmente impactando no acesso à educação e no exercício da cidadania e das liberdades básicas. Nos TPO, as práticas não se limitaram à imprensa. Abundam os relatos de interferência do governo militar no sistema educacional. Já o relatório de 1970 denuncia a ordem nº 107, expedida pelas autoridades, ainda em 19 de agosto de 1967, voltada a substituir livros palestinos por outros de origem israelense. O simples ato de hastear a bandeira da Palestina ou de escrever slogans contrários à ocupação resultaram em penas de prisão, variando de dois a cinco anos. Outro meio mencionado é a interdição à coleta de testemunhos, como ocorreu com estudantes do Al-Najah College, em Nablus, impedidos de participar de uma entrevista coletiva com jornalistas israelenses, a fim de não denunciarem prisões arbitrárias de seus colegas. Em 1981, foi aprovada a lei militar nº 854, determinando que, para funcionarem, todas as instituições de ensino precisariam de autorização prévia das autoridades, sendo o mesmo ano de deflagração de uma greve geral de professores, que culminou na prisão de dezenas deles. A CEIPI também menciona interferências em universidades, proibindo cursos (como o de agronomia e línguas) e a publicação de materiais didáticos e livros (uma lista conteria cerca de 1.100 títulos), assim como depoimentos de docentes denunciando perseguições, censura e demissões sem justa causa e a deportação de vários que se recusaram a assinar um documento comprometendo-se a não apoiar a Organização para a Libertação da Palestina (OLP), tendo sido a expressão “Causa Palestina” terminantemente proibida dos livros de História e Geografia, assim como fora a literatura árabe e menções nacionalistas de cunho palestino (CEIPI, 1976, p. 31; 1982, p. 32; 36; 1983, p. 51-58; 1984, p. 16-17). Esse silenciamento da nacionalidade palestina e do seu passado faz parte dos objetivos sionistas, sendo expediente comum às empresas coloniais, com sua visão desumanizadora dos nativos, privados de qualquer profundidade narrativa e representados como ausentes (SAID, 1992).

Fechando a questão da censura, os relatórios também registram a imposição pelo governo ocupante de entraves para dificultar a atuação de organizações sindicais e midiáticas nos TPO, assim como os trabalhos da própria CEIPI e de ativistas de direitos humanos. Várias instituições foram fechadas e todas submetidas a um rígido controle, chegando ao ponto de até mesmo obituários e notas de parabéns na imprensa terem que ser submetidas à censura. Manifestações de simpatia ou identidade com a Causa Palestina foram proscritas por lei, até mesmo o uso ou exibição das cores vermelha, branca, preta e verde, sendo crime passivo de confisco do material. Vale citar um dos casos descritos:



Apartheid nos territórios palestinos ocupados?

Um palestino reuniu os amigos para comemorar a construção de uma casa sendo que na ocasião eles compraram um bolo com as quatro cores da Palestina, então, a comemoração foi invadida por soldados israelenses que prenderam os homens e apreenderam o bolo e até mesmo quem fez o bolo foi condenado a seis meses de prisão (CEIPI, 1986, p. 77-78).

Associado ao tema da censura, destaca-se também na relatoria do CEIPI a invasão de instituições de ensino e supressão violenta de protestos, com uso abusivo de força e prisões em massa. É tema presente nos relatórios dos anos 1970, mas que vai ganhando maior intensidade na década seguinte, à medida que se aproxima da eclosão da Intifada, como generalização das revoltas e manifestações que vinham ocorrendo, em menor escala, desde praticamente o início da colonização. Citando um caso, em uma operação na Universidade de Bir Zeit, soldados invadiram o campus e dispararam contra estudantes, resultando em mortes (CEIPI, 1987, p. 37). Desde a Primeira Intifada a repressão recrudescceu, até o ponto em que as mortes impunes de manifestantes se banalizaram, sendo o paroxismo o novo milênio. Se já há denúncias pontuais de assassinatos políticos extrajudiciais operados pelas forças israelenses, o tema ganha proeminência na documentação só de meados dos anos 1980 em diante, coincidindo com a periodização feita por Neve Gordon (2008), que considera o uso do poder soberano (provocar mortes impunemente) como central apenas no segundo paradigma da ocupação, elaborado a partir do fracasso de normalizá-la e ocultá-la evidenciado com a deflagração da Primeira Intifada.

Para finalizar essa exposição da relatoria do CEIPI articulada a partir da tipificação do apartheid, é necessário destacar também algumas passagens atinentes aos impactos da ocupação na economia palestina, deteriorando as condições de vida, seu desenvolvimento e autonomia. Uma das primeiras medidas foi a substituição da moeda jordaniana, o que já indica a “integração dependente” que seria efetuada. Até, ao menos 1987, a política fora possibilitar melhorias na condição de vida, mas não desenvolvimento e autonomia econômica, culminando naquilo que Sarah Roy (1987) teoriza como “des-desenvolvimento”. Na relatoria abundam passagens e testemunhos de medidas discriminatórias, inibindo atividades econômicas palestinas, a exemplo de depoentes denunciando o confisco de máquinas e animais e afirmando terem sido impedidos de trabalhar suas terras ou levar suas colheitas para vender. De modo análogo aos contratos de trabalho na África do Sul do apartheid, que determinavam a possibilidade de permanência de um trabalhador em dada localidade, que não de seu grupo racial, no relatório de 1983 consta que, no ano anterior, os trabalhadores palestinos da Cisjordânia foram sujeitos à lei nº 9385741-2, definindo que a licença para trabalho de um palestino só teria validade de um ano e era destinada somente àquela obra na qual estava trabalhando. O trabalhador se comprometia a cumprir todas as normas de segurança impostas, como não participar de atividades de apoio ou promoção da OLP ou de qualquer outra organização considerada hostil. Só nos primeiros anos da década de 1970, 57 mil palestinos trabalhavam em Israel, equivalendo a 21% do total da força de trabalho local, estando a maioria submetida a condições de trabalho precárias e com remuneração muito inferior à média salarial israelense. A exploração dessa força de trabalho continuou crescendo, até a Primeira Intifada. Há registros de agricultores locais denunciando interferências na sua produção, com pagamentos estipulados pelas autoridades em valores muito abaixo do mercado, além do controle sobre poços de água para uso exclusivo dos novos assentamentos. Outros testemunham que, mesmo com a autorização do governo para construção, a fundação de obras foi destruída pelas forças israelenses. Há registros também de confiscos de vários rebanhos, com exigência posterior de pagamento de multa em dólar por cada cabeça para que os animais fossem devolvidos. São constantes as denúncias de expropriação, restrições descabidas ou sabotagem de áreas agrícolas (destruição de colheitas, derrubada de árvores e incêndios) pelas forças de segurança ou colonos, bem como do apoio

governamental aos últimos para suplantam a produção palestina. Exemplifica as restrições impostas ao cultivo de tomate e beringela, que passou a necessitar de autorização, assim como a promulgação de uma lei regulando e limitando o cultivo de cítricos na Cisjordânia, reduzindo seu cultivo pela metade. Até o ano de 1986, o total de terras agrícolas confiscadas chegou a 57% na Cisjordânia e 42% na Faixa de Gaza (CEIPI, 1973, p. 36; 1983, p. 24; 1984; 1986, p. 26).

Destacamos a continuidade dessas medidas, sendo o ápice a destruição quase completa da infraestrutura produtiva de Gaza no novo milênio e o aprofundamento das restrições de acesso dos palestinos a suas propriedades agrícolas na Cisjordânia, mantendo essa população subalternizada e dependente. (SAHD, 2017). Conforme um relatório da Human Rights Watch (2010, p. 14), a segregação imposta aos palestinos, refletida nos territórios cada vez mais exíguos que ocupam, além de limitar sua circulação produz impactos diretos na economia, como uma queda de 60% do PIB da entre os anos de 1999 a 2008.

Aprofundamento das reflexões a partir da bibliografia e fontes

Buscamos mesclar os ganhos de se trabalhar com as tipologias rígidas do direito e com seu método de averiguação dos indícios (que permitem aproximar experiências distintas e enquadrá-las em categorias comuns) com a visão mais pormenorizada das ciências humanas, especialmente, da história, que destaca as especificidades. De modo geral, apesar da idiosincrasia palestino-israelense, são inequívocas as semelhanças com o regime sul-africano, como a própria sistematicidade de práticas de discriminação e segregação nos TPO. Doravante, traremos mais apontamentos bibliográficos para iluminar as particularidades do caso em questão.

Como já dito, a compreensão das violações cometidas por Israel nos TPO requer uma ampliação dos marcos temporais e espaciais de análise. Elas configuram um desdobramento da própria lógica etnocrática de judaização do território, o que implica na desnacionalização e restrição da presença espacial da alteridade palestina, sendo este o leitmotiv do movimento sionista. Isso fica evidente nas mudanças geográficas e demográficas drásticas operadas, que tem como marco fundante a limpeza étnica de 1948, realizando os anéis de “transferência populacional”, como pré-requisito para a constituição de um Estado étnico na região (MASALHA, 2000; 2008; PAPPÉ, 2008; ZERTAL; ELDAR, 2007). Desse modo, desde a fundação de Israel, um dos primeiros direitos negado à parte da população árabe palestina foi o de retornar a seus lares, reaver suas propriedades e ter sua própria nacionalidade reconhecida. A colonização dos TPO marca a continuidade desse processo de distinção da terra desejada de sua população malquista, assim submetida a uma série de mecanismos de controle, desapropriação e concentração, para então ter sua presença sobre o solo substituída pelos sujeitos da etnia que controla o Estado ocupante. Tanto na relatoria do CEIPI quanto na bibliografia fica visível que, tal como durante a *Nakba*, de 1967 em diante as forças israelenses adotaram várias medidas para substituir os habitantes de áreas estratégicas dos TPO, inclusive recorrendo à violência para alcançar tal objetivo e, assim, recrudescendo o problema dos deslocados e refugiados, diante do qual Israel adota uma “Políticas de Negação”. Concordamos com Masalha, Said, Yiftachel, Shoenman e tantos outros que apontam que é essa busca por inviabilizar a permanência de não judeus em várias partes do território a ser colonizado ou judaizado que constitui a razão de ser das práticas de discriminação e segregação, denunciadas pelos relatórios da ONU e de ONGs.

Apartheid nos territórios palestinos ocupados?

Inclusive, dentre outros, Schoenman menciona a existência de uma íntima ligação entre dirigentes sionistas e africanos, sugerindo que o modelo aplicado nos TPO recebeu influência do apartheid na África do Sul. É do controle e aparelhamento étnico do Estado de Israel para avançar na judaização do território (o que o define como uma etnocracia), que emerge o “apartheid gradativo” ou “sorrateiro”. Eis o que torna os palestinos “separados e desiguais”, como demonstra, além dos relatórios do CEIPI e da bibliografia, também um documento assim intitulado, de autoria da Human Rights Watch (2010), com Israel continuando a impor uma série de medidas para restringir o espaço ocupado pelos palestinos e seu deslocamento, enquanto amplia as áreas e as possibilidades para os colonos. Os bolsões de terra “autônoma” vão configurando bantustões, como já denunciava Said (2001, p. 103; 110; 165-171; 251-253; 269-270), para quem os acordos de Oslo e a autonomia garantida configurariam uma “amalgama bizarra de três ‘soluções’ históricas descartadas, vislumbradas por colonizadores brancos para o problema nos nativos no século XIX na África e Américas”. Inclui-se aí o “modelo sul-africano”, no caso, a divisão das terras em reservas, “bantustões não contínuos, com uma política de apartheid dando privilégios especiais aos brancos (hoje, israelenses) enquanto os nativos são deixados a viver em seus guetos”, com autonomia relativa e uma elite colaboracionista, que legitima e facilita a dominação. Resulta disto um “sistema de apartheid”, com respaldo do judiciário israelense, estando os palestinos nos TPO reduzidos “a uma condição similar aos negros sob o apartheid e dos indígenas americanos nas reservas [...] Isto é apartheid racista [...] apartheid mais uma vez” (SAID, 1998).

Tal qual no concernente à África do Sul, as políticas raciais não se manifestam unicamente nem preferencialmente por meios violentos, mas pela negação cotidiana e subsequente dos direitos básicos nas diferentes esferas da vida individual e coletiva. Contudo, na Palestina/Israel, sobretudo a partir da Primeira Intifada, o outro irá se constituir mais em uma categoria a ser excluída, eliminada, do que propriamente explorada, colocando o exercício da violência soberana no cerne das práticas coloniais ou de ocupação. Essa separação e descaso está em consonância com a periodização proposta por Gordon (2008), para quem seria possível pensar na categoria de apartheid somente para definir a ocupação no período de vigência de seu primeiro paradigma, que buscou invisibilizar o processo, explorando os recursos locais, inclusive a mão de obra, o que sofreu drástica reversão, embora nunca tenha terminado de fato. Discordamos, pois a Primeira Intifada não encerra a segregação e discriminação sistemáticas, pelo contrário, aprofundadas, talvez até realizando a etapa que o apartheid sul-africano não conseguiu chegar, que era a consolidação dos bantustões, consumando a desnacionalização dos não brancos expropriados.

Dentre sul-africanos, não foi só Mandela e Tutu que pensaram as políticas israelenses como apartheid. Tal analogia foi feita, inclusive, por membros do governo, e em data tão remota quanto 1961, como na famosa fala de Hendrik Verwoerd, proeminente primeiro ministro arquiteto do apartheid que, para rebater o voto de Israel contra seu país na ONU, apontou a hipocrisia de seus governantes, afirmando que “Israel, assim como a África do Sul, é Estado de apartheid”. Na academia, como já exposto, não são poucos nem poucas que compreendem que é possível aproximar as práticas israelenses daquelas sul-africanas, enquadrando-as como apartheid. Em 2015, o “novo historiador” israelense, Ilan Pappé, editou um livro, reunindo diferentes autores em torno de questões como a legitimidade e pertinência dessa comparação, a especificidade do caso médio-oriental, seus limites geográficos (se, pertinente, só para os TPO ou também para as fronteiras de Israel anteriores a 1967) e sua possibilidade de iluminar melhor a situação, podendo ou não o desfecho na África do Sul servir de prognóstico e alternativa de futuro. Conforme Pappé, a obra foi antes um esforço inicial no campo dos estudos comparados do que um “projeto abrangente”, demandando mais pesquisas que aprofundem o tema. Ele menciona su-

jeitos ilustres que recorreram a essa comparação, que a seu ver é não só legítima, como salutar, e mesmo óbvia para quem reúne o mínimo de conhecimento acerca da definição de apartheid e das políticas e práticas israelenses. Embora apresentem divergências em vários pontos, há consensos entre os distintos autores, alguns deles sul-africanos, como no tocante à validade de recorrer ao conceito de apartheid para definir a situação na Palestina/Israel, que seria uma variante, denominada por alguns pelo sinônimo hebraico (*hafrada*) e por outros como “apartheid gradativo” ou “furtivo” (*creeping apartheid*). Embora a situação seja distinta conforme o território (fronteiras anteriores a 1967, TPO, Jerusalém), o sistema é um só, afetando os palestinos de diferentes formas (seja desnacionalizando-os, seja mantendo-os como cidadãos de segunda classe, seja como população vivendo há mais de meia década sob ocupação militar). O colonialismo e a colonialidade conectam essas experiências, auxiliando na compreensão das similaridades, como a opressão e fragmentação das populações (“dividir para conquistar”) e do território explorado e colonizado. Destaca-se, como no capítulo de Ronnie Kasrils, uma diferença marcante no papel atribuído aos nativos, igualmente representados a partir de todo o repertório colonialista e racista, que é o tratamento dos africanos negros como recurso econômico a ser explorado, em contrapartida aos palestinos, vistos como obstáculo a ser removido, não havendo espaço para eles nas visões de futuro do sionismo, o que torna sua situação, comparativamente, ainda pior, quadro este agravado por peculiaridades, como o peso do lobby sionista nos EUA e da memória do Holocausto no constrangimento e dissuasão de críticas a Israel, o que o torna mais difícil de ser superado. Ademais, a repressão aos palestinos seria muito mais dura e se o processo de paz em África erodiu o sistema de apartação, na Palestina/Israel Oslo teria fortalecido a “bantustanização”. Enquanto em seu capítulo, Virginia Tilley aborda, ponto a ponto, os argumentos esgrimidos para tentar deslegitimar as comparações, sem deixar de reconhecer a especificidade de cada situação e da apartação em Israel e nos TPO, Ran Greenstein propõe a distinção entre o “apartheid histórico” e um “apartheid genérico”, apontando a pertinência de assim classificar Israel a partir do tipo ideal tipificado pela CISPCA, que auxiliaria, inclusive, na descrição das particularidades de cada situação histórica concreta. Assim, o apartheid israelense é tanto genérico (crime internacional) quanto específico (caso histórico).

Em livro publicado no ano seguinte, Elia Zureik (2016), também debateu as comparações entre as práticas israelenses com as da África do Sul do Apartheid, o que ele próprio já havia feito em 1978, de modo, praticamente, pioneiro. Então, ampliou para os TPO as considerações feitas décadas antes sobre a discriminação e apartação dentro de Israel. Destaca a pertinência das comparações, as semelhanças e a possibilidade de usar a tipificação do direito internacional, mas também a especificidade do caso, que demandaria uma nomenclatura própria, como *hafrada*. Coexistiriam “colonialismo interno” (dentro das fronteiras israelenses) e externo (nos TPO), tendo como eixo comum a característica sionista de ser um “colonialismo de povoamento”. Ou seja, suas conclusões estão alinhadas com a dos autores reunidos por Pappé.

Se, internacionalmente, esse debate já está bem adiantado, destacamos, na ainda pouco expressiva historiografia brasileira sobre o tema as teses de doutorado de Havana Marinho e Fabio Sahd, ambas também conectando essas experiências a partir do colonialismo e colonialidade, comuns ao sionismo e ao nacionalismo africâner. Além das resoluções da OUA e falas já mencionadas, é simbólica e merecida a menção ao sobrevivente de Auschwitz, Hajo Meyer (2007, p. 93-99), segundo quem, desde 1967, vigora na Palestina/Israel um “regime colonial de apartheid”. Discordamos da limitação temporal, mas vale pela analogia. Encontros entre países africanos, árabes e não alinhados tiveram como mote, justamente, a proximidade entre Israel e África do Sul, ocupação sionista e apartheid, o que a representação egípcia defendeu desde o final dos anos 1950. Na documentação da ONU, as primeiras analogias figuram

Apartheid nos territórios palestinos ocupados?

nas discussões travadas pela Subcomissão para Prevenção de Discriminação e Proteção de Minorias, a partir de 1964. Em 1978, com base na Resolução 3379, Israel foi condenado por uma resolução aprovada na Primeira Conferência Mundial para combater o Racismo e a Discriminação Racial, que teve como eixo a erradicação do *apartheid*. Em seu informe de 2008, o relator especial da ONU, Richard Falk, designado para averiguar a situação dos direitos humanos nos Territórios Ocupados, tomou nota “em particular do fato de que a ocupação militar do território palestino tem se prolongado por mais de quarenta anos e tem características de colonialismo e *apartheid*, como assinalou o relator especial anterior (SAHD, 2017, p. 384).

Conclusão

Retomando a definição de *apartheid* do artigo segundo da CISPCA, e relacionando as várias medidas constituintes de tal crime aos relatórios do CEIPI, entre 1970 e 1987, é fato que há grande correspondência, inclusive, no que tange à prática sistemática dessas violações com o intuito de impor e manter a dominação de um grupo sobre outro. Denúncias semelhantes encontradas em documentos do novo milênio, como os mencionados na introdução desse artigo, demonstram não só a continuidade, como o aprofundamento e adaptação quando necessário das práticas de discriminação e segregação (caso do desengajamento de Gaza, em 2005). Sendo assim, com Yiftachel (2011), concordamos que a política de judaização do território e necessária repressão, fragmentação e restrição espacial dos palestinos implica em um “*apartheid* progressivo”, reconfigurando as dinâmicas espaciais e sociais. Dentre essas medidas, enfatizamos na relatoria aquelas constituintes do crime de *apartheid*, adotadas sob justificativa securitária, mas que têm aprofundado a colonização, apartação e exploração sistemáticas, mantendo o domínio de um “grupo racial” sobre outro, restringindo seu livre acesso ao território, a bens, recursos e a condições de sobrevivência. Inclusive, atualizando a questão, o guardião da Convenção Internacional de Erradicação da Discriminação Racial (ICERD), responsável por analisar os relatórios enviados pelos Estados membros, vem, reiteradamente, solicitando que Israel cesse suas políticas que segregam nos TPO, criam privilégios e violam assim os termos da ICERD. Muito ilustrativos são os relatórios enviados a esse órgão por ONGs palestinas e israelenses, em 2019, que contextualizaram as violações israelenses, classificando-as dentro de um regime de *apartheid*. Inclusive, recentemente, o guardião do tratado acatou a denúncia da representação palestina contra o Estado de Israel, iniciando um processo de apuração das políticas e práticas de discriminação racial em curso, o que também poderá ser feito pelo Tribunal Penal Internacional tão logo termine de decidir se tem ou não jurisdição para apurar crimes cometidos nos TPO.¹

Termos feito aqui uma exposição seriada da relatoria do CEIPI, ainda que temporalmente limitada, serviu para demonstrar a fundamentação dessas analogias a partir dessa documentação do direito internacional dos direitos humanos. Obviamente que, o olhar das ciências humanas, e ainda mais o da história, obriga-nos a destacar as especificidades de cada experiência concreta, que não podem ser de reduzidas a categorias jurídicas. Eis o “*apartheid* genérico” e o “histórico”. Para quem busca a idiossincrasia do caso palestino, há análises sistemáticas, sendo referências obrigatórias as reflexões de Yiftachel, John Halper e Eyal Weizman. Por sua vez, se tende a invisibilizar as especificidades, a classificação de natureza jurídica serve para demonstrar a pertinência de considerar que Israel comete o crime de *apartheid* e revelar o que há de

¹ Para a comunicação ao ICERD do Estado da Palestina contra o Estado de Israel, conferir: <https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/CERD/Pages/InterstateCommunications.aspx>. Para os relatórios da ONG e o parecer do guardião da ICERD, de 2019, conferir: https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/SessionDetails1.aspx?SessionID=1338&Lang=en. Sobre o processo movido pelo Estado da Palestina contra crimes praticados por Israel, vide: <https://www.icc-cpi.int/palestine>.

comum nas ações desses regimes, sistematicamente, praticantes de crimes contra a humanidade. Eis constatação inequívoca quando consideramos as relatorias de direitos humanos, seja da CEIPI, Anistia Internacional, Human Rights Watch, ONGs locais (B'Tselem, Yesh Din, etc.) ou outros braços da ONU, que garantem bases sólidas para demonstrar a pertinência dessa classificação, resumida na sentença sintética, a qual chegou o Tribunal Russel: “Israel é culpado pelo crime de apartheid”. Por fim, lembramos que está também foi a conclusão de Falk, em 2014, corroborada pela análise dos relatórios do CEIPI e que só aparenta contundência para quem é leigo no assunto, haja vista o longo acúmulo documental. O legado do colonialismo persiste na invisibilização, violação, silenciamento, controle e reclusão dos nativos a áreas cada vez mais diminutas, com o regime de “apartheid gradativo” na Palestina/Israel contribuindo para aprofundar as desigualdades e principalmente disseminar o ódio entre as etnias que habitam a região.

Referências

- ABUNIMAH, A. **One country**: A bold proposal to end the Israeli-Palestinian impasse. Nova York: Metropolitan books/Henry Holt and Company, 2006.
- AL-FASSED, A. Mandela's First Memo to Thomas Friedman. **The Electronic Intifada**, n. 29 mar. 2001.
- BISHARA, M. **Palestina/Israel: a paz ou o apartheid?** São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- COCONI, L. **Apartheid contra el pueblo palestino**. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2010.
- GORDON, N. **Israel's occupation**. Los Angeles: University of California Press, 2008.
- HAJJAR, L. **Courting conflict**: the Israeli military court system in the West Bank and Gaza. London: University of California Press, 2005.
- HUMAN RIGHTS WATCH. Separate and Unequal: Israel's Discriminatory Treatment of Palestinians in the Occupied Palestinian Territories. **hrg.org**, December 19, 2010.
- LI, D. The Gaza Strips as Laboratory: Notes in the Wake of Disengagement. **Journal of Palestine Studies**, v. 35, n. 2, p. 38-55, 2006.
- MAOZ, Z. **Defending the Holy Land**: a critical analysis of Israel's security and foreign policy. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2009.
- MASALHA, N. **Imperial Israel and the Palestinians**: the politics of expansion. London: Pluto Press, 2000.
- MASALHA, N. **Políticas de la negación**. Israel y los refugiados palestinos. Madrid: Biblioteca del Islam Contemporáneo, 2005.
- MASALHA, N. **Expulsión de los palestinos**. El concepto de “transferencia” en el pensamiento político sionista, 1882-1948. Buenos Aires: Editorial Canaán, 2008.
- MEYER, H. G. **The end of Judaism**. An ethical tradition betrayed. Middletown: GMB, 2007.
- ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Convenção Internacional para Supressão e Punição do Crime de Apartheid**. 1973. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1973%20Convenção%20Internacional%20sobre%20a%20Supressão%20e%20Punição%20do%20Crime%20de%20Apartheid.pdf>>. Acesso em 18/07/2020.

Apartheid nos territórios palestinos ocupados?

OSMAN, F; DADOO, S. **Why Israel?** The anatomy of Zionist apartheid – a South Africa perspective. Johannesburg: Media Review Network; Porcupine Press, 2013.

PAPPÉ, I. **The ethnic cleansing of Palestine**. Oxford: Oneworld Publications, 2008.

PAPPÉ, I. (Org.). **Israel and South Africa**. The Many Faces of Apartheid. London: Zed Books, 2015.

PEREIRA, H. A. M. **Ocupação israelense na Palestina**: colonialidade, geopolítica e violações de direitos, 2015. Tese – Doutorado em Economia Política Internacional. Universidade Federal Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

ROY, S. **The Gaza Strip**: a case of economic de-development. *Journal of Palestine Studies*, v. 17, n. 1, p. 56-88, 1987.

RUIZ, C. B. As estratégias do (bio)poder na inclusão/excludente da vida humana. **Revista Ética**, v. 14, n. 2, p. 11-39, 2007.

SAHD, F. B. O pan-africanismo e o pan-arabismo. A Organização para a Unidade Africana e a Questão Palestina (1967-1975), **História Revista**, v. 20, n. 1, p. 138-156, 2015.

SAHD, F. B. **As violações impunes de direitos humanos e humanitários dos palestinos vivendo sob ocupação**: possíveis interpretações. 2017. Tese – Doutorado em Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SAID, E. W. **The question of Palestine**. New York: Vintage Books, 1992.

SAID, E. W. **Peace and its discontents**. Essays on Palestine in the Middle East Peace Process. New York: Vintage Books, 1996.

SAID, E. W. How do you spell Apartheid? O-S-L-O, **Ha'aretz**, Oct 11, 1998.

SAID, E. W. **The End of the Peace Process**. Oslo and After. New York: Vintage Books, 2001.

SAID, E. W. **Cultura e resistência**: entrevistas do intelectual palestino a David Barsamian. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006;

SCHOENMAN, R. **A história oculta do sionismo**. A verdadeira história da formação do Estado de Israel. São Paulo: Sundermann, 2008.

SILVA, J. A e. **As Nações Unidas e a luta internacional contra o racismo**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.

SHELEF, N. G. **Evolving nationalism**: homeland, identity and religion in Israel, 1925-2005. Ithaca: Cornell University Press, 2010.

SHLAIM, A. **A muralha de ferro**: Israel e o mundo árabe. Rio de Janeiro: Fissus, 2004.

UNITED NATIONS. **Final act of the international conference on Human Rights**. Teheran, 22 april to 13 may 1968. New York: United Nations, 1968.

UNITED NATIONS. **General Assembly**. Report of the Special Committee to Investigate Israeli Practices Affecting the Human Rights of the Population of the Occupied Territories, October 5, 1970. Disponível em: <https://unispal.un.org/unispal.nsf/0/bc776349eaae6f28852563e6005e-df08>. Acesso em 22/03/2020.

UNITED NATIONS. October 9, 1972. Disponível em <https://www.un.org/unispal/document/auto-insert-177238/>. Acesso em 24/08/2020.

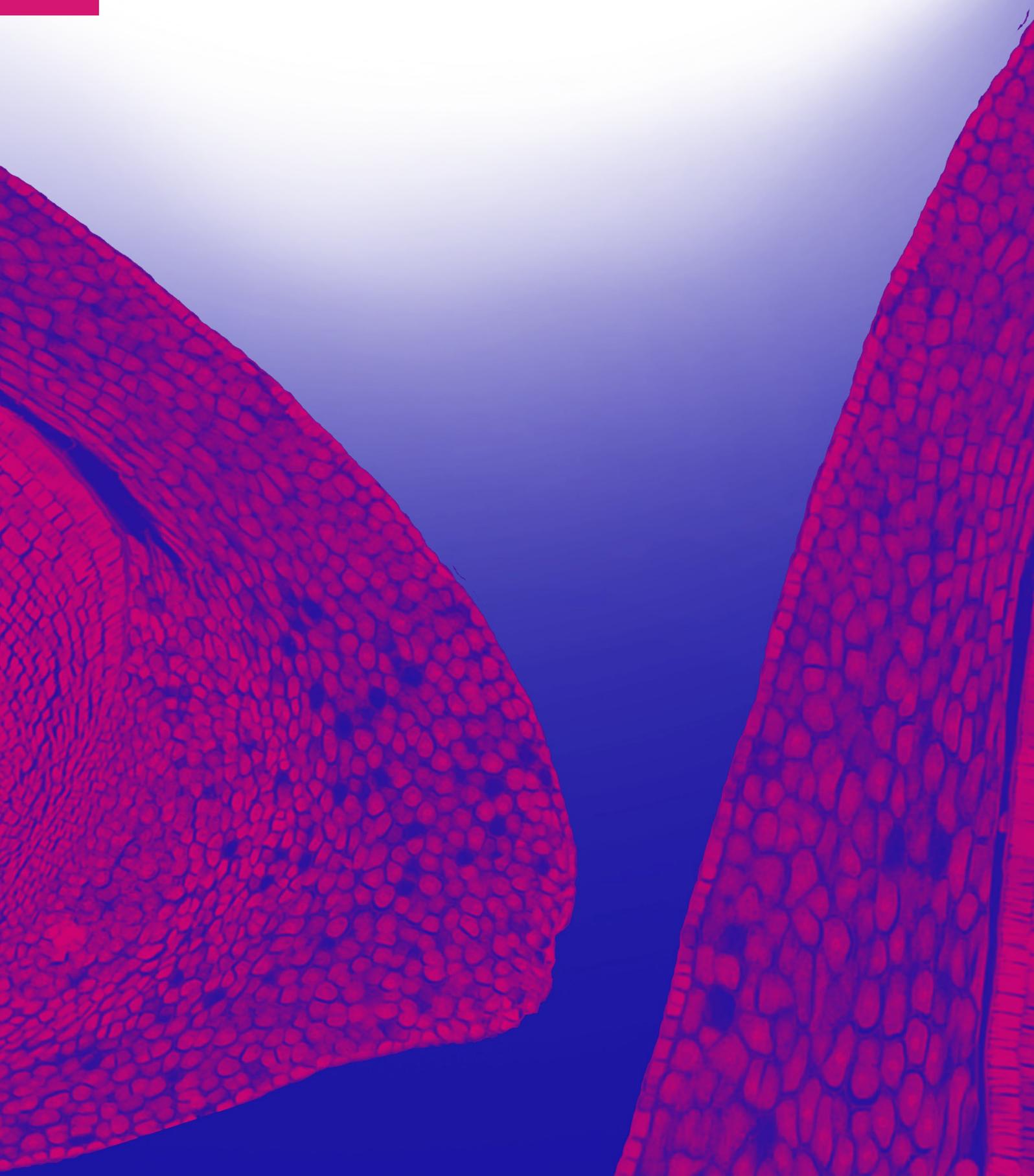
- UNITED NATIONS. November 20, 1973. Disponível em: <https://unispal.un.org/DPA/DPR/UNISPAL.NSF/3822b5e39951876a85256b6e0058a478/a8a09880103eb3fa-852568d40051b5ac?Opendocument>. Acesso em 22/03/2020.
- UNITED NATIONS. October, 1. Disponível em <https://undocs.org/A/31/218>. Acesso em 22/03/2020.
- UNITED NATIONS. November 13, 1979. Disponível em: <https://undocs.org/en/a/34/631>. Acesso em 22/03/2020.
- UNITED NATIONS. October 6, 1980. Disponível em: <https://undocs.org/a/35/425>. Acesso em 22/03/2020.
- UNITED NATIONS. October 26, 1981. Disponível em: <https://undocs.org/A/36/579>. Acesso em 22/03/2020.
- UNITED NATIONS. October 20, 1982. Disponível em: <https://undocs.org/A/37/485>. Acesso em 22/03/2020.
- UNITED NATIONS. . October 14, 1983. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/50241?ln=en>. Acesso em 22/03/2020.
- UNITED NATIONS. October 24, 1984. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/71459?ln=en>. Acesso em 22/03/2020.
- UNITED NATIONS. October 04, 1985. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/98919?ln=en>. Acesso em 22/03/2020.
- UNITED NATIONS. October 20, 1986. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/123138?ln=en>. Acesso em 22/03/2020.
- UNITED NATIONS. October 15, 1987. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/148531?ln=en>. Acesso em 22/03/2020.
- UNITED NATIONS. Report of the Special Rapporteur on the situation of human rights in the Palestinian territories occupied since 1967, Richard Falk. UN, January 13, 2014. Disponível em: https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/A-HRC-25-67_en.pdf . Acesso em 30 jun. 2020. Acesso em 14/08/2020.
- UNITED NATIONS. Economic and Social Commission for Western Asia. Israeli Practices towards the Palestinian People and the Question of Apartheid. United Nations: Beirute, 2017. Disponível em: https://www.middleeastmonitor.com/wp-content/uploads/downloads/201703_UN_ESCWA-israeli-practices-palestinian-people-apartheid-occupation-english.pdf. Acesso em 14/08/2020.
- UNITED NATIONS. General Assembly. Resolution 74/89 adopted by the General Assembly on December 13, 2019. Israeli practices affecting the human rights of the Palestinians people in the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem. Disponível em: <https://www.un.org/unispal/document/israeli-practices-affecting-the-human-rights-of-the-palestinian-people-in-the-opt-including-east-jerusalem-ga-resolution-a-res-74-89/>. Acesso em 7 ago. 2020. Acesso em 14/08/2020.
- YIFTACHEL, O. **Etnocracia**. Políticas de terra e identidade em Israel/Palestina. Madrid: Bósforo Libros, 2011.
- ZERTAL, E.; ELDAR, A. **Lords of the land**: The war over Israel's settlements in the Occupied Territories, 1967-2007. New York: Nation Books, 2007.

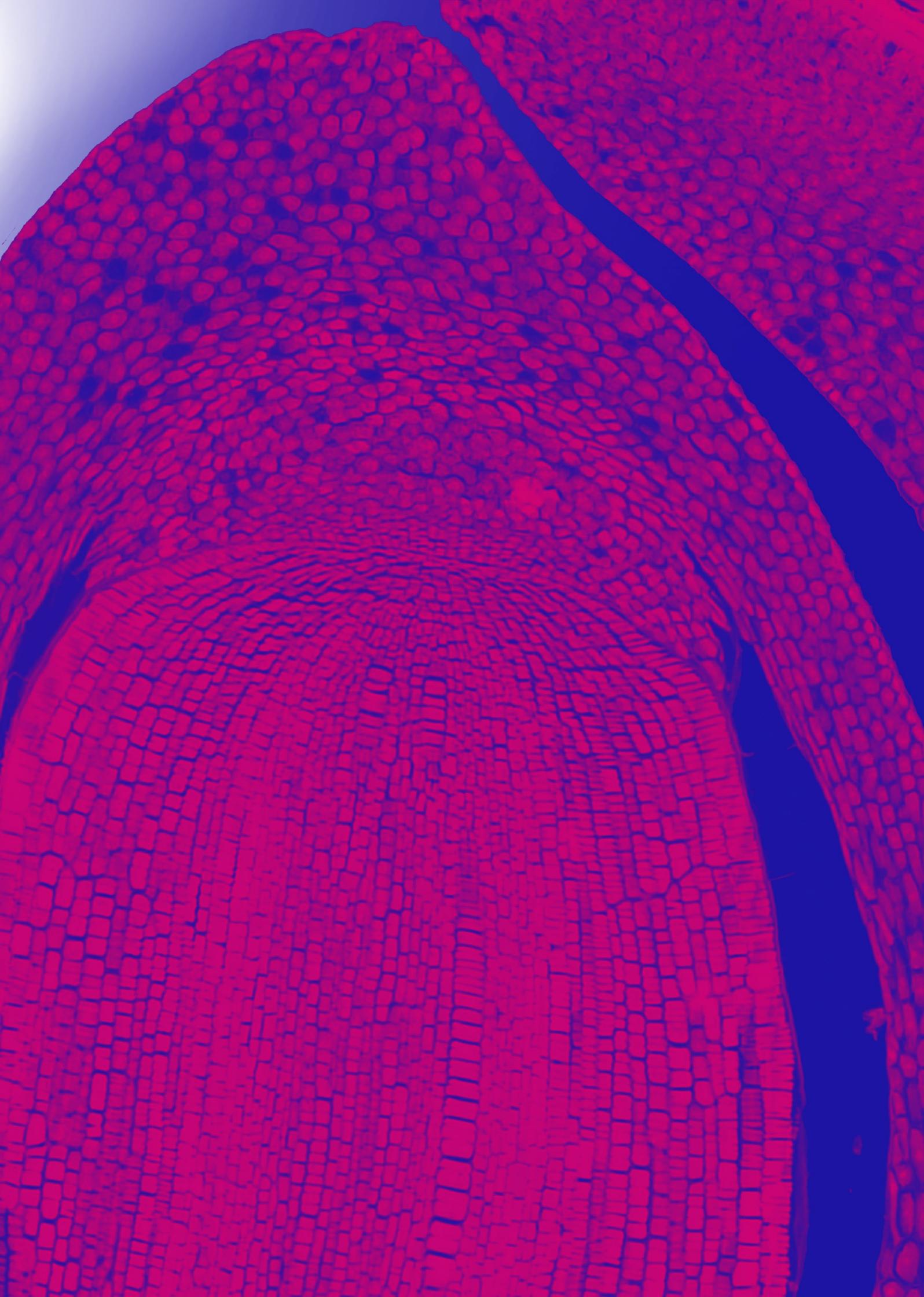


Apartheid nos territórios palestinos ocupados?

ZIZEK, S. **Bem-vindo ao deserto do real!** Cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo, 2003.

ZUREIK, E. **Israel's colonial project in Palestine.** Brutal Pursuit. London: Routledge, 2016.





**Porque a vida é
mais difícil para
os homens!
O abandono escolar
dos rapazes negros**

Beatriz Giugliani

PÓS-AFRO / UFBA

Porque a vida é mais difícil para os homens! O abandono escolar dos rapazes negros

Resumo:

O artigo analisa de forma crítico-interpretativa as relações de gênero entre os estudantes do ensino médio em escola pública em São Félix, Bahia. Constitui um recorte de tese que analisa o fenômeno da defasagem escolar dos rapazes em relação às moças, um tema onde, fatores relacionados com o gênero se combinam com questões raciais e de classe. A investigação recorreu à produção de métodos qualitativos para analisar os processos que levam estes jovens rapazes deixarem a escola; as formas cotidianas de resistência dos estudantes; e como negociam sua posição de sujeito frente a esse desafio. Uma investigação desenvolvida em diálogo com sujeitos da interação, no sentido sociopolítico da antropologia feita com aqueles que estudamos. Buscou-se perceber singularidades e complexidades de suas vidas, como enfrentam os valores da masculinidade hegemônica? De que maneira o racismo, as relações de poder e de gênero estão presentes, ou acontecem na escola, no caso, no interior da Bahia?

Palavras-chave: desigualdades raciais; relações de gênero; racismo; ensino médio; masculinidades negras.

Because life is harder for men! Black boys dropping out of school

Abstract:

This article is a critical interpretative analysis on gender relations among high school students in a public school in São Félix, Bahia. It is part of a thesis that analyzes the phenomenon of boys' school lag in relation to girls, a subject that combines gender-related factors with racial and class issues. The research used the production of qualitative methods to analyze the processes that lead young boys to abandon school, the daily forms of resistance of these students, and how they negotiate their subject position in face of this challenge. The investigation was developed in dialogue with subjects of interaction, in the sociopolitical sense of the anthropology made with those we study. The study sought to perceive the singularities and complexities of their lives: How do they face the values of hegemonic masculinity? How are racism, power relations and gender relations present in school, in this case, in the interior of the Brazilian state of Bahia?

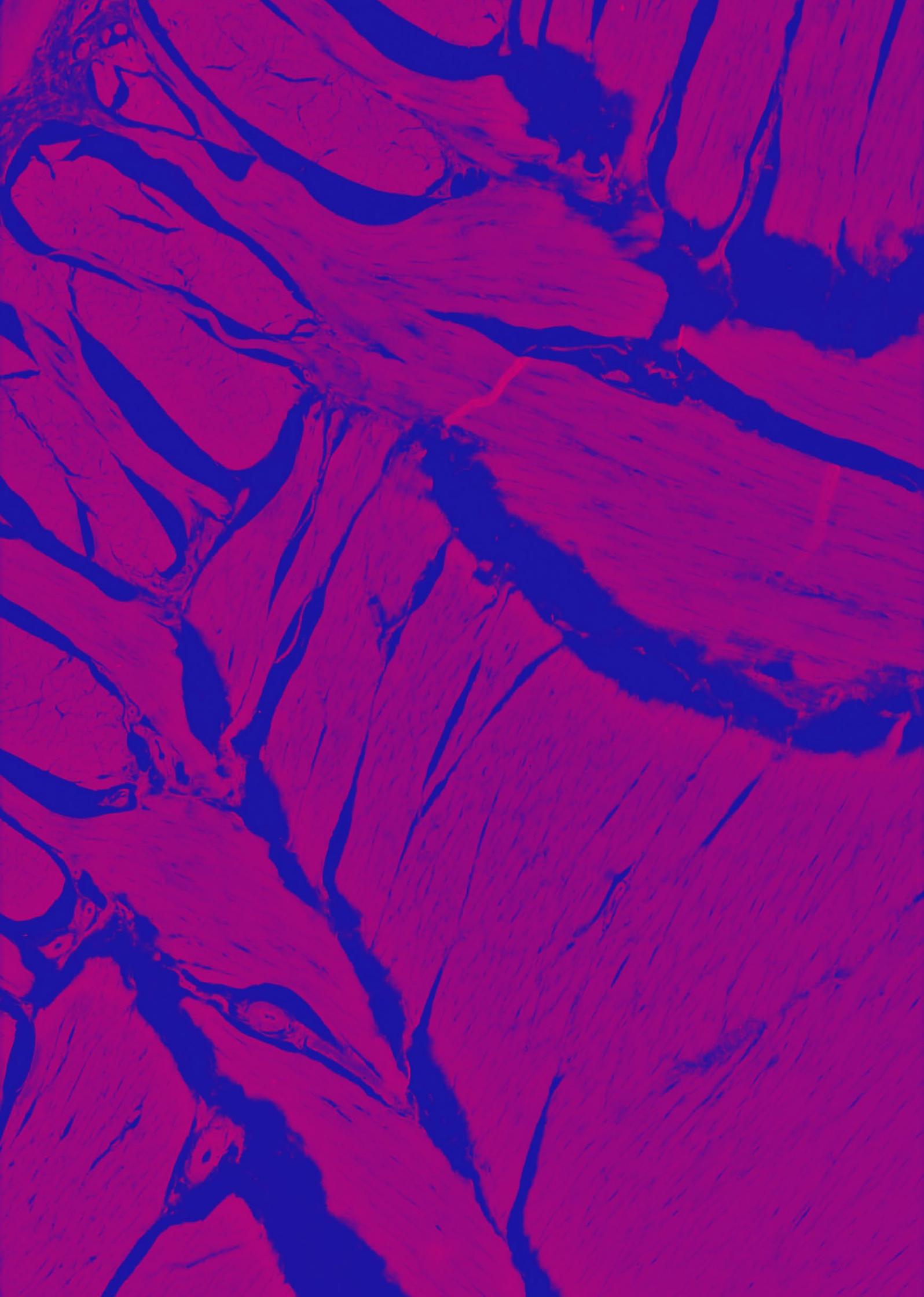
Keywords: racial inequalities; gender relations; racism; high school; black masculinities.

Porque la vida es más difícil para los hombres! La deserción escolar de los muchachos negros

Resumen:

El artículo analiza de manera crítico-interpretativa las relaciones de género entre estudiantes de secundaria de una escuela pública de São Félix, Bahia. Constituye un extracto de una tesis en la etapa final que analiza el fenómeno de la brecha escolar de los niños en relación con las niñas, tema donde se combinan factores relacionados con el género con cuestiones raciales y de clase. La investigación recurrió a la producción de métodos cualitativos para analizar los procesos que llevan a estos jóvenes a dejar la escuela; las formas cotidianas de resistencia de los estudiantes; y cómo negocian su posición como sujetos a este desafío. Una investigación realizada en diálogo con sujetos de interacción, en el sentido sociopolítico de la antropología realizada con los que estudiamos. Intentamos percibir las singularidades y complejidades de sus vidas, ¿cómo afrontan los valores de la masculinidad hegemónica? ¿Cómo están presentes el racismo, el poder y las relaciones de género, o ocurren en la escuela, en este caso, en el interior de Bahía?

Palabras clave: desigualdades raciales; relaciones de género; racismo; escuela secundaria; masculinidades negras.



Introdução

O presente artigo é um recorte de uma pesquisa de doutorado que trata do fenômeno do abandono de rapazes do ensino médio no interior da Bahia, na cidade de São Félix, Recôncavo Baiano, uma etnografia com abordagem antropológica crítico interpretativa para compreender a defasagem escolar dos rapazes em relação às moças na etapa do ensino médio em uma escola pública. O fenômeno do atraso escolar dos meninos/rapazes, que até recentemente era tido como um problema específico dos países industrializados, segundo o relatório da UNICEF/2003, constitui já há algumas décadas, um aspecto da maioria dos países latino-americanos e do Caribe, um tema no qual, fatores relacionados com o gênero se combinam com questões raciais e de classe.

O Colégio Rômulo Galvão, na qual conduzi esse trabalho de pesquisa, situa-se num bairro periférico da cidade mencionada. Com o objetivo de enfrentar o desafio de compreender os processos cotidianos que têm conduzido estudantes – jovens negros do sexo masculino, a abandonarem a escola no ensino médio em escola pública, a metodologia se desenvolveu a partir dos diálogos possíveis com sujeitos da interação, nessa interlocução intersubjetiva, no sentido social e político da antropologia feita com aqueles que estudamos. O artigo é justamente um desses momentos dialógicos, numa das atividades/práticas cotidianas em campo, verdadeiros definidores para além dos contextos comunicativos. Assim, o que se destaca aqui é analisar como esses jovens, estudantes do ensino médio em escola pública no Recôncavo Baiano, significam as relações de gênero, atribuem sentidos às masculinidades e às feminilidades, o que dizem sobre a defasagem deles em relação à elas, suas experiências sobre o percurso escolar e o modo que interpretam suas atuações nesse contexto institucional, o que dizem sobre o problema e da posição da família em relação à educação de seus filhos e filhas. Ou seja, nossa análise se conjuga a partir dos temas como a desigualdade de gênero e de raça na perspectiva dos nossos sujeitos masculinos.

Nesse artigo iremos, portanto, apresentar uma interpretação a partir dos dados de dois Grupos Focais sobre recuperação escolar realizada com os rapazes. Com esse tema pudemos desenvolver conversações variadas, como reflexionar sobre os processos sociais vividos e expressos pela força/atividade desses jovens homens negros, estudantes, suas relações com o padrão dominante de masculinidade que, de certo modo, a própria escola constrói e desempenha.

Através de levantamento feito sobre o “fracasso escolar” encontramos números que indicam que os meninos e rapazes considerando desde o ensino básico, são menos propensos a permanecer na escola e alcançarem aprovação. As meninas apresentam escolarização mais adequada no que corresponde a idade-série, por exemplo, se comparada aos rapazes. Considerando este contexto, apontamos a importância de estimular a investigação em regiões periféricas do país e do Estado da Bahia, áreas ainda pouco exploradas no que se refere à desigualdade escolar articulada às questões cor/raça e de gênero.

Esse melhor rendimento das meninas possui uma explicação devido ao seu maior interesse, atenção, esforço – aprendem desde muito cedo a serem bem-comportadas, organizadas, disciplinadas e caprichosas, o que faz com que se adaptem melhor à escola. Já os meninos não aprendem, pois têm dificuldades de concentração – seriam, ao contrário, indisciplinados, desorganizados, agitados -, daí seu baixo rendimento. Noções do senso comum articulados com discursos científicos acerca da masculinidade são acionados pelas instituições escolares (setores pedagógicos) e apresentados como descobertas incontestáveis de pesquisas científicas, contribuindo para que se reconheça esses modos de “ser menino” e “ser menina” como parte da natureza de ambos e para que passem a funcionar como enunciados do senso comum (MEYER, 2004).

Porque a vida é mais difícil para os homens!

Por outro lado, as questões de cor/raça estão correlacionadas com o território da investigação. Estamos no coração do Recôncavo Baiano, Bahia, nordeste brasileiro, uma das regiões brasileiras de maior influência da cultura africana. É justamente aqui, região nordeste – e também norte do nosso país -, que ainda persistem os principais aspectos ou perfis da pobreza: ela está mais presente no meio rural e nas regiões citadas acima, conclusão de estudo divulgado em abril de 2016 pelo Centro Internacional de Políticas para o Crescimento Inclusivo (IPC-IG), vinculado ao Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD)¹.

Não obstante, desigualdades acumuladas nos processos de escolarização da população negra no Brasil têm sido denunciadas. Uma delas é o fenômeno do abandono escolar entre rapazes negros, como aponta a literatura especializada, ou seja, dentre as categorias mulheres brancas, rapazes brancos, mulheres negras e rapazes negros que tem apresentado um índice de abandono escolar mais acentuado.

É preciso reconhecer que ao longo do século passado - século XX, a escola pública brasileira passou por um intenso processo de expansão, incorporando milhões de crianças e jovens na escola em algumas décadas. Esse processo muito contribuiu para a inclusão do conjunto de pardos/as e pretos/as, aumentando consideravelmente a sua escolaridade média. Só que com a população branca isso também aconteceu e, por óbvio, a democratização do acesso à escola não reduziu as desigualdades raciais, levando-se em conta a diferença dos anos de estudos entre brancos e negros.

Isso se deve a adoção de políticas universalistas – àquelas que não têm como alvo um grupo da população específico, resultando na não redução dessas desigualdades. Elas fizeram um bem para a sociedade como um todo, mas sem atentar para as questões raciais, resultando na persistência da desigualdade.

Até 2001, a despeito dos avanços obtidos pelo Brasil em educação na década de 1990, a diferença entre a média de anos de estudo de brancos e negros permaneceu aproximadamente constante, em torno de dois anos.

Nos anos de 2002 essa situação talvez tenha encontrado seu ponto de inflexão: a diferença entre a média de anos de estudo de brancos e negros foi, pela primeira vez desde que a PNAD passou a coletar o quesito cor/raça (1987), menor que dois anos, ficando em 1,8.

Consideraríamos que o processo de exclusão ocorre depois da entrada no sistema educacional. Portanto, podemos argumentar que o processo de escolarização de algumas crianças brasileiras é mais tortuoso que o de outras. Dados da Pnad (2011) mostram que, enquanto, 7% dos brancos têm mais de dois anos de atraso escolar, entre os negros esse indicador chega a 14%.

Em face a números incontornáveis no Brasil e, principalmente na Região Nordeste, onde existe uma maior defasagem escolar dos rapazes, o projeto de pesquisa busca investigar as possíveis relações entre masculinidades negras e desempenho escolar no Ensino Médio, em Escola Pública, na cidade de São Félix, localizada no Recôncavo da Bahia.

Se compreendemos o que nos demonstra Frantz Fanon, que as estruturas sociais coloniais - vividamente instaladas no nosso país -, são introjetadas na subjetividade do colonizado e a mudança radical dependeria de uma transformação, igualmente radical das estruturas da sociedade, podemos inferir de modo direto que (e por óbvio), uma simples observação nos levaria dizer que a escola persiste em manter um discurso conservador, deixando clara a forma como evidencia esse poder, implicado nos vários processos pelos quais o conhecimento, a identidade

¹ Disponível em: <https://nacoesunidas.org/pobreza-permanece-concentrada-no-norte-e-no-nordeste-do-brasil-diz-estudo-centro-onu>.

e a autoridade atuam no interior de seus projetos sociopolíticos particulares. Ora, a escola é, efetivamente, também, lugar da raça, quando vemos em campo, o jovem rapaz negro compulsoriamente obrigado a elaborar (ou não) para si um projeto identificatório incompatível com as singularidades e subjetividades do seu corpo, a do “menino exemplar”, condições sincronizadas com o entendimento e a legitimação de uma única forma de ser homem.

Portanto, assim é que a escola se apresenta, de maneira hegemônica, em prejuízo da cultura experiencial, que tem raízes socioculturais. São reveladoras, igualmente, tanto as relações toleradas, encorajadas e induzidas, pelos docentes, entre meninas e meninos – a escola como lugar de gênero-, nos diferentes espaços e atividades escolares, quanto são expressivos os comportamentos e atividades não tão aceitas entre alunas e alunos. Nessa análise, o espaço escolar constitui um construto cultural que exprime e reflete discursos determinados para além da sua materialidade, ou, dito de outro modo, que esse ambiente recebe, produz e ressignifica culturas, forja identidades, subjetividades que são transportadas para o exterior de seus muros numa dinâmica constante que tem nas relações sociais cotidianas o motor de seu funcionamento.

Etnografia

Sem dúvida, para melhor compreender o que significa o fenômeno do fracasso dos jovens estudantes do ensino médio na escola pública da cidade de São Félix, com a palavra os nossos atores. Os dados foram recolhidos através de dois Grupos Focais sobre recuperação escolar (2016 e 2017) com pequenos grupos de rapazes com idades entre 15 e 20 anos, dos três anos do ensino médio do turno da manhã. Foram realizados, ademais, vários outros Grupos Focais, Rodas de Conversas e Oficinas abordando outros temas como sexualidade, gênero, igualdade de oportunidades entre negros e brancos, raça, identidade racial, relações de gênero e outros. Para desenvolver o tema “Recuperação Escolar”, objeto para esse artigo, escolhemos o vídeo “Fui pra recuperação, Mainha”,² a fim de “instalar” a discussão entre os participantes. Nele o ator representa um estudante que evita mostrar o boletim para sua mãe devido as notas vermelhas, e porque, possivelmente ter sido retido para recuperação de conteúdos em todas as disciplinas. O ator, importante ressaltar, representa tanto o estudante como a mãe. Com muito humor e uma linguagem bastante coloquial e regional – o ator reúne uma variedade de palavras do repertório juvenil baiano, o que faz com que os estudantes se identifiquem com o esquete, riem, brincam entre si, enfim, demonstram se divertir com o vídeo e com a maneira como o tema é tratado. Mesmo com o tema sobre “recuperação escolar” pudemos amplificar a discussão sobre outras questões como o significado da escola para eles, desempenho escolar, suas inter-relações com os/as colegas e professores/as, e outros.

O lugar da escola para os jovens rapazes

Era uma manhã de setembro de 2016. Na sala de aula havia sete rapazes, três do 2º ano e quatro do 3º. Sentaram-se em semicírculo, conforme dispus as cadeiras. Pedi que se aproximassem um pouco mais do computador. Perguntei se eles se conheciam entre si. Prontamente disseram que sim, que eram “camaradas”. Na maioria das vezes, priorizo convidar estudantes que tem relação entre si, e para isso recorro aos dados da observação participante anterior à realização das atividades de campo. Essa amizade traria, como efetivamente trouxe – profundidade nas discussões. Sobre dois pesquisadores na sala, assim que, logo após concluído o vídeo, Jairo, meu colega, pergunta:

² <https://youtu.be/Y9r0ajW50hI>.

Pesquisadora: - O que vocês acharam dessa parte do vídeo que vocês assistiram, tem a ver com a realidade de vocês?

Estudante 1³: - Tem a ver muito com a realidade.

Pesquisadora: - Como assim: “tem a ver com a realidade”?

Estudante 2: - Como tu falô aí, alguma coisa que a gente faz, né? [risos]

Pesquisadora: - E o que vocês fazem? Por que motivo vocês acham que vão pra recuperação? Vocês conseguem elencar alguns motivos assim?

Estudante 1: - Não estudá... não estuda vai pra recuperação messssmo...

Estudante 2: - Falta de interesse!

Estudante 1: - A escola também ajuda a gente bagunçar, entendeu? Não tem aquele regime, assim, de ficar na sala de aula. A gente entra na hora que quer. As aulas não são interessantes nada... Não tem uma aula interessante.

Pesquisadora: - Por que as aulas não são interessantes?

Estudante 2: - Não tem novidade assim...

Pesquisadora: - A aula não é interessante, vocês acabaram de dizer... Não é interessante por quê? Elas não dão assunto? O que tá no livro não é interessante?

Estudante 1: - Ela chega, não qué sabê, vai pro quadro, a professora tem que distrai os alunos, brincar...

Pesquisadora: - Mas distrair, como? Você acha que ela tem que fazer o quê?

Estudante 2: - Mudar o estilo, o método... Trazer um rádio, um vídeo pra gente discutir. Bota coisa no quadro, a gente não entende nada...

Estudante 1: - O único professor melhor que a gente tem aqui é o Israel! Ele passa vídeo...

Pesquisadora: - Mas ele passa que tipo de vídeo, que contagia vocês, que deixam vocês dentro da sala? Clipe do Igor Kannário⁴, por exemplo? [risos]

Estudante 3: - Não... Vídeo da aula mesmo, tá ligado, mostrando o que ele tá falando na sala mesmo, mas de outro jeito, entendeu? Vídeo sobre o que a gente tá discutindo na aula... Ele sabe dialogar bem com nós dentro da sala... Sobre o nosso futuro... Fica incentivando a gente...

Assim como em outras investigações (SPOSITO; GALVÃO, 2004; DAYRELL et al, 2009), na maioria dos grupos focais ou das Rodas de Conversa sobre a escola e trajetórias escolares, os estudantes concentram suas falas nos professores, na relação com os professores e nas suas vivências escolares. Como pudemos perceber, alguns estudantes têm alguns docentes como referências e alimentam boas expectativas quanto à orientação e o apoio deles. É inegável o entusiasmo com que os estudantes relatam no diálogo acima: a representação do professor citado como um encorajador, não apenas em relação aos estudos, mas antes disso, sobre os planos de vida dos alunos. Este professor, desde quando começamos a investigação (2013), tem sido referendado pela maioria dos estudantes como um professor comprometido e interessado pelo seu trabalho e pelos alunos, o que está relacionado a várias posturas como a “gostar do que faz”, “ser acessível aos alunos”, “se preocupar com o aluno”, “procurar trazer sempre um vídeo, documentário, ou

³ Estamos utilizando tanto a numeração quanto nomes fictícios na identificação dos sujeitos da investigação.

⁴ Anderson Machado de Jesus, mais conhecido pelo nome artístico Igor Kannário é um cantor brasileiro de pagode, conhecido como o “Príncipe do Gueto”. Muitos estudantes têm se identificado com o artista por sua irreverência.

mesmo uma música, um reggae que tem a ver com o tema da aula”. Por outro lado, os docentes que não tornam as aulas “interessantes” são aqueles que utilizam, por exemplo, apenas o quadro verde como ferramenta pedagógica, não dialogam, não “brincam”. No diálogo acima, vemos que eles não se referem apenas a ser um professor (a) que simplesmente conversa e faz brincadeiras com os alunos, mas que, sobretudo, respeita à maneira de ensinar. Também desejam um professor (a) que não se paute apenas pela lógica transmissiva dos conteúdos.

Por outro lado, como vemos na última fala, a falta de interesse da escola e dos professores foi igualmente um ponto levantado por eles como responsável pela recuperação escolar. Consideraríamos que o interesse de aprender e ensinar por parte tanto dos estudantes quanto dos professores de modo geral, tem uma relação em si. Isso porque o interesse acontece quando há um reconhecimento, a própria interação de ambos e do tema estudado por parte dos alunos/as, gerando um diálogo - e é somente através do diálogo que alcançamos o objetivo da educação. “O encontro dos homens para ser mais” é feito através do diálogo, de uma educação dialógica (FREIRE, 1996).

O diálogo entre os estudantes e o/a professor/a não começa na sala de aula, mas antes, quando este/a se pergunta o que vai dialogar com aquele/a. Para que os/as alunos/as se interessem - e então, dialoguem, é fundamental que o tema proporcione a eles/as uma oportunidade de expressar sua visão da realidade, e isso só pode ser feito quando se abordar um tema pelo qual os/as alunos/as tenham interesse, caso contrário não haverá um diálogo.

E então, pergunto como é a relação deles com os professores: “os professores correspondem às expectativas de vocês”?

Moisés: - Alguns professores, sim, e alguns professores, não. Jogam os alunos pra baixo, muitos já fizeram isso. Já tive um professor de história aqui em São Félix, há uns três anos atrás, que a vida dele era esculhambar as pessoas, os alunos. Pra ele, ninguém ia ter futuro, ia limpá chão, ia sê gari.

Ricardo: - Aí a gente chega na diretoria e ele [o professor] fala que era brincadeira. Ele pegava e disfarçava. Mas não era brincadeira, não. Até chamar a gente de mendigo ele já chamou. Parece que o dono do colégio era ele.

Flávio: - E o colégio estadual sofre muito disso.

Ricardo: - Tem dia que a gente vem pra cá e é uma aula só, vai pra casa.

Moisés: - Tem professor que fica lá no WhatsApp.

Flávio: - Normalmente no colégio estadual só presta pra isso.

Rogério: - O único professor que até hoje eu vi que se interessa, e entra mesmo na sala de aula e fazê mesmo o trabalho dele é esse que teve aqui agora [se refere ao professor Israel].

Pesquisadora: - Você [seu nome é?] Você acha que eles olham como para a população das escolas estaduais?

Ricardo: - Eles não querem saber de nada, só querem saber disso [faz um gesto esfregando os dedos - indicador e polegar e depois revela]: dinheiro.

Existe consenso entre as respostas sobre a questão da relação deles (estudantes) com os professores e suas expectativas em relação a estes. Existe também uma consciência crítica que se afirma entrelinhas, qual seja, de considerar que o bom professor sabe ensinar, tem conteúdo, método para tanto e sabe conviver, respeita o aluno e cuida da individualização dele, ou associa conhecimentos acadêmicos com sensibilidade para com os modos de ser jovem, e relaciona os temas da disciplina com a realidade da vida desses jovens, assim como falam Adriana, Valter e Edu:

Adriana: - Acho que é o modo do professor ensinar.

Valter: - Quando o professor puxa muito no pé, eu vou desgostando. E outras matérias, o professor faz eu gostar, de eu tá aqui sentado e olhar ali pro quadro e ir aprendendo, eu vô gostá dessa matéria, entendeu?

Edu: - E o aluno fica meio com medo de falar com ele [nome do professor], entendeu? Ele entra na sala e acaba generalizando umas coisas, entendeu?

Pesquisadora: - E como é que seria uma escola bacana que a gente pudesse não tê reclamação, ficar tranquilo na escola, não ficar nervoso, ansioso ou com medo?

Adriana: - Um interagir com o outro, entendeu, o aluno interage com o professor, saber a dificuldade... e o professor perguntar: que dificuldade você tem? É isso.

O livro “Juventudes na escola, sentidos e buscas: Por que frequentam?” (2015), autoria das pesquisadoras da FLACSO Brasil, Miriam Abramovay e Mary Garcia Castro, coautoria do sociólogo Julio Jacobo Waiselfisz, aponta que uma boa relação com professores contribui para que os estudantes permaneçam na escola e pode influenciar suas escolhas profissionais. A pesquisa apresenta motivos que levam alguns estudantes a permanecerem na escola e outros, a abandonarem.

Os autores supracitados ainda apontam a importância da relação dos estudantes com os professores como uma das principais descobertas. “Se eles têm um professor de alguma matéria que ensina bem e que, além disso, escuta e tem uma boa relação com os alunos, eles permanecem na escola”. A descoberta demonstra que os alunos “querem aprender e precisam de uma boa relação com os adultos nas escolas para isso”. Afirmam também que os professores “não se dão conta do seu poder na história de vida de jovens”.

Isso nos remete a resposta de Adriana quando fala da interação necessária entre professor e aluno, o interesse do professor sobre o seu aluno, sobre suas dificuldades (ou não), o modo de ensinar, e de Edu, por exemplo, que narra o medo causado por um professor fechado para a interação com os alunos.

Já sobre a relação dos estudantes com a escola, Abramovay e Rúa (2002) relatam que foi comum que os/as alunos/as expressem uma ambiguidade sobre a escola, a qual se crítica, mas se considera importante. “A escola é uma das referências básicas não só pela ideia de que é necessária para o mercado de trabalho, mas também pelas relações com os colegas – sociabilidade de pares – e com professores” (ABRAMOVAY; CASTRO, 2004, p. 5).

Pois podemos verificar essa mesma ambiguidade na nossa escola, ou seja, mais adiante, seguindo nossas discussões sobre as trajetórias escolares e a relação deles com a instituição, a resposta de Manoel nos surpreende:

Sem a escola não somos nada. É oportunidade pra eu ser alguém, alguma pessoa. Falando assim da minha família. Meu irmão e minha irmã não terminaram; meu pai e minha mãe não tiveram oportunidade de estudar, não tiveram oportunidade [repete]. Mas, graças a deus, a mim que [...] e hoje eu tô no 3º ano. Mas os meus irmãos não chegaram até a 8ª [série]. Só eu cheguei aqui. Eu agradeço a escola pela porta que se abriu pro aprendizado. Eu pretendo buscar algo que eu me saia bem também.

Pergunto então sobre a avaliação da escola na opinião deles, peço uma nota para a escola de zero a dez. Manoel diz “*pra mim eu poderia dar 10 (dez)*”.

Outros estudantes entrevistados nesse mesmo Grupo Focal foram contrários a opinião de Manoel, dando nota sete à escola, como foi com Raul que acrescenta ainda que as aulas, na opinião dele, poderiam melhorar, “uma sala com mais projetos que se relacionam com o mundo lá fora, com as empresas, o trabalho”.

Para Dayrell e Carrano,

É fundamental superar nossa tendência em achar “o culpado” de um relacionamento problemático. Seria ilusório acreditar que assim estaríamos enfrentando a complexidade dos desafios cotidianos. Não podemos esquecer que a instituição escolar e os atores que lhe dão vida, professores, alunos, gestores, funcionários, familiares, dentre outros, são parte integrante da sociedade e expressam de alguma forma, os problemas e desafios sociais mais amplos (2014, p. 103).

Opostamente, o depoimento de Manoel demonstra uma expectativa através da sua avaliação positiva em relação à escola. Sendo o único da família a continuar e avançar os estudos, ele se empenha e encara a escola como propulsor de um futuro melhor e uma chance maior de se alcançar uma para mobilidade social.

E o que eles (estudantes) nos dizem mais sobre esse lugar da escola? O que ela representa para eles?

Carlos: - O ano passado aqui era bastante gente ...

Augusto: - Porque não tinha o pavilhão [o prédio anexo]. Tinha todas as salas aqui.

Bento: - Não tinha o pavilhão [o anexo], então agora os corredores aqui ficam mais vazios [se referindo a 2015].

Gustavo: - Aqui era cheio. Tinha muito mais galera pra resenha⁵.

Augusto: - Todo mundo junto.

Bento: - Esse ano... [2016] a galera da resenha fica mais espalhada, o canto da resenha fica lá pra cima.

Augusto: - Esse ano tá mais fraco.

Carlos: - Tá mais com cara assim, do cara ter que estudá.

Pesquisadora: - Como seria, então uma escola bacana... Melhor?

Augusto: - Uma escola cheia.

Assim, “uma escola cheia” é vista por eles como uma escola com mais possibilidades de troca, inter-relações mais intensas. Além disso, a ideia de dispersar os/as alunos/as – não os manter num prédio único, é um assunto que gera muitas reclamações: “esse ano... a galera da resenha fica mais espalhada, o canto da resenha fica lá pra cima”; “Aqui era cheio. Tinha muito mais galera pra resenha”. Com a exclusão do turno da tarde, a escola teve que aumentar o número de turmas e, assim, está utilizando o prédio anexo, onde ficam a secretaria e o refeitório. Por isso, os estudantes consideram que a resenha ficou mais espalhada.

E tem um lugar da resenha privilegiado pelos rapazes, o portão principal (o único portão, uma única entrada e saída). Portão de ferro que é feito de barras de ferro na parte de cima, e

⁵ Na gíria popular, a resenha é uma brincadeira, algo engraçado. Pode significar uma conversa divergente do que está acontecendo ou do que outra pessoa queria ouvir, ou seja, uma enrolação sobre o assunto que está sendo comentado.

Porque a vida é mais difícil para os homens!

na parte de baixo, uma chapa inteira. A tranca possui uma abertura que segura um cadeado que está sempre fechado. A funcionária que fica na frente desse portão – na parte interno do colégio, é quem dá acesso (ou não) a quem chega. Já presenciei alunos/as que saíram da escola aproveitando um descuido da funcionária que se ausentou do seu posto sem haver fechado o cadeado. É esse o lugar que os rapazes, na maioria das vezes, se concentram para a resenha. Ficam ali durante o recreio, nos intervalos entre uma aula e outra, “curtindo” as meninas que passam. Muitas vezes está tão “concorrido” que não há como transitar por ali.

Relações de gênero, masculinidades e feminilidades no cotidiano escolar: uma teia de sentidos e significados

O universo cultural dos nossos jovens agentes de pesquisa, ou mesmo a cultura juvenil está claramente em descompasso com a cultura escolar, haja vista a falta de sensibilidade pelas formas de ser dos jovens e como estes priorizam a comunicação, os saberes que decolam do corpo e das artes, seriam também fontes de conflitos que podem potencializar problemas nas escolas. Segundo Reguillo, a escola raramente se assume como elemento do problema das culturas juvenis (2000, p. 62).

Por outro lado, a escola é uma instituição que se apresenta de maneira hegemônica, “em detrimento da cultura experiencial, que tem raízes socioculturais” (ABRAMOVAY; CASTRO; WAI-SELFISZ, 2015, p. 30). Para Candau e Moreira, a escola está sendo chamada a reconhecer os diferentes sujeitos socioculturais presentes em seu contexto, a lidar com a pluralidade de culturas, expandir seus espaços para a exposição e valorização das diferenças (2003, p. 161).

Ora, quando analisamos algumas falas sobre discriminação e as categorias de menino exemplar, um certo jeito comum de ser dos meninos, e seus respectivos contrapontos, o menino não exemplar, ou aquele que faz a sobrançelha, tem tatuagem e/ou aquele outro jovem que cria cabelo, podemos também analisá-lo de acordo com o padrão aceitável pela escola de ser homem. Ou como expressa o Denis (estudante interlocutor): “é que tem muita gente que discrimina, muita gente discrimina. “Eu mesmo *criava cabelo*⁶ e todo mundo me chamava de vagabundo”.

Comportamentos e aparências consideradas adequadas provavelmente terão consequências como ser menos propenso a ser suspenso. Sobre essa questão, Connell salienta, num texto onde sintetiza o estado das discussões acerca do desempenho escolar dos meninos, a relevância da estrutura de autoridade da escola para certos tipos de construção de masculinidades vivenciados por alguns jovens, uma vez que essa estrutura se torna “o antagonismo principal contra o qual se modela a masculinidade de alguém, isto é, no enfrentamento desta estrutura que o sujeito afirma sua masculinidade” (2000, p. 144). Seria o caso dos rapazes que expõe uma “masculinidade de protesto”, desafiando à autoridade, muito comum nas escolas de classe trabalhadora. Para a autora, os rapazes adoram essas práticas não porque são direcionados a elas por seus hormônios da agressividade e rebeldia, mas para adquirir ou defender prestígio, para marcar diferenças entre seus pares e para obter prazer, transformando o ato de quebrar regras numa parte central de sua construção de masculinidade, particularmente quando não têm outras fontes para obter esses fins, entre elas o próprio sucesso acadêmico (CARVALHO, 2004, p. 35).

A partir dessas discussões, considero que para interpretar as trajetórias escolares dos estudantes do sexo masculino devemos ter em vista questões como aprendizagem e a comportamento em suas próprias complexidades inter-relacionais.

⁶ *Criar cabelo*: uma expressão usada aqui no sentido de deixar o cabelo crescido, segundo os sujeitos da pesquisa.

Nessa mesma esteira, e concordando com Connell, a masculinidade não é um tema isolado, mas sim um aspecto da estrutura maior, um marco apoiado na análise contemporânea das relações de gênero (1997, p. 31). A nossa pesquisa empírica com os jovens homens negros do Ensino Médio buscou questioná-los sobre quais os fatores, as causas que os fariam retidos ou ficarem em recuperação:

Carlos: – Eu fui pra recuperação nessa época porque eu bagunçava muito no colégio.

Sérgio: - A minha vida era conversar... Eu conversava muito.

Alberto: - Só qué sabê de brincadeira.

Quis saber se eles apontariam outras causas que os atrasassem dos estudos.

Sérgio: - Professores e... As meninas... Tem menina que tira a atenção do cara. Não sei como conseguem... Conseguem tirar atenção do rapaz... Imagina ali, a gente tem que estudar, chega aquela menina bonita. O cara tem que olhá. Dá ousadia... aí é “zica” ...⁷

Podemos começar essa análise descrevendo nosso ambiente escolar quanto à espacialização disciplinar nas salas de aula, isto é, na separação dos estudantes por sexo no interior das salas. Ora, a observação das atividades e situações praticadas por meninas e meninos na sala de aula e demais espaços escolares, “a atenção aos comportamentos de alunos e alunas e a consideração das interações com professores/as informam onde e como as diferenças, as polaridades e as assimetrias de gênero” estão marcadas no cotidiano escolar (AUAD, 2006, p. 139). São reveladoras tanto as relações toleradas, encorajadas e induzidas, pelos professores/as, entre meninas e meninos, nos diferentes espaços e atividades escolares, quanto são expressivos os comportamentos e atividades não tão aceitas entre alunas e alunos.

Nessa análise, o espaço escolar constitui um construto cultural que exprime e reflete discursos determinados para além da sua materialidade, ou, seria o mesmo que dizer que esse ambiente recebe, “produz e ressignifica culturas, forja identidades, subjetividades que são transportadas para o exterior de seus muros numa dinâmica constante que tem nas [...] relações sociais cotidianas o motor de seu funcionamento” (COUTO, 2011, p. 117). Esse lugar é também um ambiente que gera poder disciplinar (FOUCAULT, 2004), tanto na medida de sua espacialização, na separação das salas de aula, quanto na disposição regular das carteiras – com corredores, que proporcionam a observação e vigilância dos alunos, e a rotina das tarefas e a economia do tempo (COUTO, 2011, p. 117)

Pois a sala de aula dividida por sexo – moças de um lado da sala, rapazes de outro, tende a sugerir um contexto espacial que organizaria minuciosamente os movimentos e os gestos, tornando a escola um território onde circulam relações de poder (COUTO, 2011, p. 117). Nessa lógica, como é possível inferir através leitura dos textos de Guacira Louro, a escola é produtora de diferenças, distinções e desigualdades. A escola que a sociedade ocidental moderna herdou separa adultos de crianças, ricos de pobres e meninos de meninas. Entretanto, da mesma maneira que também constato até aqui através da pesquisa, Louro sublinha que os sujeitos não são passivos receptores de imposições externas. “Ativamente eles se envolvem e são envolvidos nessas aprendizagens — reagem, respondem, recusam ou as assumem inteiramente” (LOURO, 1997, p. 61).

⁷ *Aí é zica:* zica na gíria significa, segundo os sujeitos da pesquisa – e nesse caso, problema, confusão.

Herdamos, e agora, de muitas maneiras, mantemos uma importante instância de fabricação de meninos e meninas, homens e mulheres. O trabalho de conformação que tem início na família encontra eco e reforço na escola, a qual ensina maneiras próprias de se movimentar, de se comportar, de se expressar e, até mesmo, maneiras de preferir (Auaud, 2006, p.147).

Ora, uma das principais definições da masculinidade na cultura ocidental para o gênero é que o masculino é ativo. Atividade para a constituição do modelo de masculinidade normativa tem a ver não somente com a sexualidade, mas com o protagonismo, ou nas palavras de Grossi, “atividade não diz respeito apenas à sexualidade□ ela é também percebida positivamente como agressividade” (1995, p. 6). Provisória e brevemente recorreremos aqui para o questionado binômio dominação masculina/submissão feminina, atividade/passividade.

A sexualidade é um “dispositivo histórico”, como afirma Foucault (1988), uma invenção social, se institui historicamente a partir de múltiplos discursos. É no domínio da cultura e da história que se determinam as identidades sociais - as sexuais e de gênero, as de raça, de classe, de nacionalidade. Para a análise desse recorte empírico, podemos dizer que “essas múltiplas e distintas identidades constituem os sujeitos na medida em que esses são interpelados a partir de diferentes situações, instituições e agrupamentos sociais” (GOELLNER, 2013, p. 12).

Outra passagem que, de algum modo, parece fazer eco com a fala anterior, foi a resposta dada por eles quanto ao desempenho escolar das meninas:

Pesquisadora: Vocês acham que tem diferença as meninas na questão do estudo? São elas que vão mais pra recuperação, ou são os meninos que vão mais, ou é igual isso aí?

Carlos: - Hoje em dia tá nivelado esse negócio aí.

Alberto: - Tem salas que vai mais menino.

Pesquisadora: - Certo. E quem está mais fora de aula, meninos ou meninas?

Carlos: - Meninos.

Sérgio: - E algumas meninas também.

Pesquisadora: - Por que vocês acham que os meninos saem mais da sala de aula?

Alberto: - O menino levanta e sai.

Carlos: - Porque a aula tá chata.

Pesquisadora: - Mas a aula é chata. Mas a menina não sai porque ela tá chata. É a mesma aula e as meninas continuam lá.

Odair: - Cada um vê de um modo, né?

Sérgio: - A menina fica quieta, o menino não.

Túlio: - Ela tem mais paciência.

Carlos: - Tem menina que tá na sala, mas é o mesmo que não tá na sala. Não participa, mas permanece lá.

Odair: - Inclusive na minha sala tem umas meninas que não fala nada. Sentou ali e não levanta pra lugar nenhum, mas, porém, atrapalha tudo.

Alberto: - É como se não tivesse ali, a mente tá em outro lugar.

Odair complementa: - Tem um canto lá que é tenebroso. Menina abusa. Atrapalha a aula, mas não sai. Dá tudo, de todo mundo na sala.

Pesquisadora [em tom de brincadeira, insiste]: - Por que será que não sai?



Sérgio: - Eu tinha uma turma que as meninas eram piores que os meninos. Em vez dos meninos brigarem, eram elas que brigavam.

A partir dessas revelações, devemos empreender um olhar na busca de complexificar a compreensão e identificação de um campo simbólico que se estendam aos sentidos de gênero ali encontrados. Ser corajoso e sair da sala quando essa está “muito chata”, tomar a iniciativa, infringir as normas da escola corresponde a uma representação corrente do masculino, e de certa forma essa representação permanece em conformidade com os meandros de gênero culturalmente vigentes em nossa sociedade. “Ela tem mais paciência”, “O menino não”. No segundo grupo focal, sobre a mesma questão, Álvaro – estudante interlocutor, revela que:

Às vezes tem meninas que se adaptam mais rápido, mas só que às vezes é o interesse. Elas têm um interesse assim, mais desenvolvido que o menino. Os meninos se preocupam mais com outras coisas, ou parô de estudá. Hoje o menino vai até o [...] cada dia mais tá diminuindo, e as meninas tão crescendo já muito mais, conquistando espaço. Porque elas tão tendo interesse e a gente não. O homem foca numa coisa ali e esquece das outras, e a mulhé não, ela é útil, ela faz muitas coisas.

O estudante se refere evidentemente a uma posição feminina e uma posição masculina distintas, ou seja, enquanto os rapazes não encaram com muita facilidade dar conta de múltiplas tarefas (“o homem foca em uma coisa ali e esquece das outras”), as meninas, ao contrário, “ela faz muitas coisas”, “se adaptam mais rápido”.

Ora, evidentemente, os nossos entrevistados não são meros passivos receptores de imposições: ativamente eles se envolvem, reagem, recusam ou assumem inteiramente os conceitos, hábitos e atitudes imbricados no contexto social em que estão inseridos, no modo de olhar o “Outro”, nesse caso o “Outro” feminino, de maneira explícita: “Eu tinha uma turma que as meninas eram piores que os meninos. Em vez dos meninos brigarem eram elas que brigavam”.

Entretanto, o que dizer da percepção expressa acima, de que as meninas são piores que os meninos, nesse caso “em vez dos meninos brigarem eram elas que brigavam”?

Ora, feminilidades e masculinidades são construções culturais que se produzem e reproduzem socialmente e devem ser definidas dentro de um contexto histórico, isto é, devem ser compreendidas e analisadas dentro das condições históricas e culturais em que o indivíduo se constitui. Portanto, estão em permanente processo de transformação, há múltiplas formas de ser homem e múltiplas formas de ser mulher em nossa sociedade.

Especificamente na educação formal, várias autoras (BRUSCHINI; AMADO, 1988; ROSEMBERG; AMADO; 1992; LOURO, 1997) reconhecem a escola como um ambiente associado às relações de gênero e, por consequência, às desigualdades entre masculino e feminino. Desse modo, a atenção às categorias de gênero pode fortalecer a percepção dessas desigualdades como construções sociais, tanto na escola como nas demais instituições sociais. Quando consideramos a categoria de gênero, colocamos em causa

as tradicionais assertivas sobre o que é “natural”, no sentido do que é inato e instintivo, para cada um dos sexos. Ao se adotar a categoria gênero, faz-se referência ao conjunto de representações construído por cada sociedade, através de sua História, para atribuir significados, símbolos e diferenças para cada um dos sexos. Logo, as características biológicas entre homens e mulheres são percebidas, valorizadas e interpretadas segundo as construções de gênero de cada sociedade (AUAD, 2006, p. 138).

Porque a vida é mais difícil para os homens!

Conforme Scharagrodsky (2007), somos o que somos não só porque nascemos com certos órgãos sexuais, mas também porque aprendemos a ser homens e mulheres de uma determinada maneira e em diferentes espaços, como no seio da família, no meio sociocultural e no âmbito escolar. Definirmo-nos como homem ou mulher faz parte de um processo cultural e de socialização. E os rapazes nos evidenciam, em sua linguagem própria e direta que sim, a feminilidade e a masculinidade não são fixas, talvez não evidenciem essa conclusão tão conscientemente.

Então vejamos o resultado de um outro Grupo Focal quando quisemos saber se eles (jovens rapazes) percebem diferença entre eles e as meninas, suas colegas no que se refere ao comportamento delas.

Pesquisadora: - Vocês acham que existe diferença entre vocês e as meninas na sala de aula? Porque me parece que as meninas ficam mais dentro da sala de aula, por exemplo...

Oscar: - É! As meninas ficam mais na sala!

Claudemir: - É que as meninas são mais estudiosas...

Pesquisadora: - E são mais estudiosas por quê? Por que os homens não suportam fazer igual às meninas, não são “estudiosos”?

Oscar: - É que os meninos não aguentam ficar parado num lugar, quieto...

Pesquisadora: - Não ‘guenta por quê? O homem é...

Claudemir: - “Mais elétrico” ...

[risos]

Pesquisadora: - Mas é isso: as mesmas aulas... Vocês disseram que as aulas precisam de dinâmica, falar mais da realidade, né? Mas, essas aulas que vocês não gostam, as meninas ficam na sala mesmo assim... Por que vocês acham que elas ficam na sala?

César: - Nem todas, né?

Pesquisadora: - Sim, nem todas, porque eu vejo algumas meninas no corredor também, mas, boa parte está dentro da sala de aula. Porque vocês acham que elas continuam lá, mesmo que não estejam suportando a professora, o professor?

Paulo: - Porque mulher suporta essa chatice e homem não!

Pesquisadora: - Como assim?

Claudemir: - Tem medo de perder de ano!

Pesquisadora: - Vocês não têm medo de perder de ano?

Paulo: - Eu não!

Significativa a resposta de César ao afirmar que “nem todas” as meninas permanecem na sala quando elas são aulas chatas, como descreveram os rapazes. Uma dissonância em relação às outras respostas que percebem as meninas como mais frágeis, com medo [de perder de ano], com mais paciência, mais estudiosas, menos agitadas.

Em observação participante nas salas de aula, muito frequentemente, vemos meninos solicitando os cadernos das meninas para atualização, copiar as tarefas, o conteúdo da aula. Como diz Auad (2006, p. 144), a partir de sua pesquisa, “meninas usualmente tinham cadernos mais completos e organizados do que os meninos”. Segundo a autora, os meninos eram

os mais abordados pela professora para permanecerem em silêncio, mas eram as meninas as mais exigidas nas tarefas. Os meninos eram mais controlados apenas do ponto de vista disciplinar, como se as meninas tivessem de ser “boas alunas” e coubesse aos meninos apenas não atrapalhar o bom desenvolvimento dos trabalhos. Podemos concordar com Auad para o nosso caso quando diz que “as meninas não constituíam, de modo geral, um grupo mais retraído” (idem). Em verdade, essas diferenças entre meninas e meninos não podem ser consideradas “naturais”, elas são o resultado da maneira como as relações de gênero foram construídas na nossa sociedade ao longo do tempo.

A construção das identidades de gênero se dá através de múltiplos mecanismos, através de gestos, modos de ser, formas de falar e de agir, condutas e posturas apropriadas instituídas por práticas e relações sociais, inseridas e percebidas num contexto histórico. Para Louro, “os gêneros se produzem, portanto, nas e pelas relações de poder” (1997, p. 41).

Logo, importa nesse momento, ouvir o que dizem os rapazes sobre o fato de estarem mais fora do que dentro das salas de aula do que as meninas. E essa foi uma das respostas: “Porque a vida é mais difícil pros homens... Tem que trabalhar, tem que fazê os ‘corre’...”⁸ Desenvolveremos, pois, na seção subsequente, os temas decorrentes dessa fala: trabalho e rapazes.

Porque a vida é mais difícil pros homens, tem que trabalhar, tem que fazer os ‘corres’: os rapazes, o trabalho e as relações de gênero

Essa fala aconteceu em um Grupo Focal sobre recuperação escolar em outubro de 2017. Reunimos os rapazes do turno da tarde, alunos tanto do 1º ano quanto do 2º ano.

Claudemir: - Porque a vida é mais difícil pros homens... Tem que trabalhá... tem que “fazê os corre” ...

Paulo: - As meninas não!

César: - Menina em qualquer idade, mãe vai” dando e já foi... Homem chegou aos 17, mãe não qué dá mais nada!

Pesquisadora: - As meninas dividem o trabalho também... a escola e o trabalho de casa. Vocês também fazem o trabalho de casa, arrumam lá... varrem?

César: - Ah... menina não faz nada ...

Sim, “porque a vida é mais difícil para os homens”! Uma frase no mínimo emblemática que resume o sentimento de fragilidade masculina, algo que determina, na opinião dos nossos sujeitos, que as meninas se encontram “protegidas” pela própria família. Portanto, mesmo quando o pesquisador aponta os afazeres domésticos como trabalho na qual as meninas estariam cumprindo em suas próprias casas, os rapazes os rejeitam não o considerando como “trabalho”. Eles sim são levados a “fazer os corre”; mesmo não configurado como trabalho fixo pela descrição dos jovens, são os meios pelos quais eles conseguem “algum”, não querem depender dos pais, mesmo porque eles próprios sentem não ter mais esse apoio. A pressão de sair à noite, ir às festas, sair com a namorada, tomar umas cervejas com os amigos faz com que os rapazes busquem algum tipo de trabalho, algo que possa dar certa “independência”. Por outro lado, alguns poucos estão comprometidos com o trabalho sistemático, tentando conciliá-lo com os estudos.

⁸ *Fazer os corre*: uma expressão utilizada pelos estudantes que significa, na linguagem corrente, correr atrás para conseguir algum dinheiro; ir atrás de um trabalho ou um “bico”, para poder obter um ganho financeiro.

Consideraríamos relevante neste momento focar em algumas questões que nos parecem relevantes na compreensão da trajetória escolar das meninas. Madeira (1997) e Rosenberg, Piza e Montenegro (1990) revelam em seus estudos que a escola apresenta-se para muitas meninas e moças como demonstração de certa liberdade de circulação e também de lugar de alargamento do contato social “frente à quase reclusão em que vivem – reforçada pelo controle familiar sobre sua circulação e lazer”, meninas veem a escola como um lugar no qual usufruiriam tempo para si mesmas, ou até mesmo um momento de descanso (CARVALHO; SENKEVICS; LOGES, 2014, p. 720).

E o trabalho para os rapazes? Seguimos no diálogo:

Pesquisadora: - Aqui a maioria de vocês trabalha... Ou já trabalhou... O que vocês acham disso?

César: - 1, 2,3 [conta em voz alta, apontando aqueles colegas que trabalham].

Pesquisadora: - O que vocês acham disso, dessa onda de quem é pobre tem que dividir sua vida de escola com trabalho? Vocês acham que isso é justo? Vocês acham que isso contribui para falta de estímulo na escola – trabalhar e estudar?

Paulo: - Não vê... Acho que depende da cabeça de cada um.

Pesquisadora: - Vocês acham que é tranquilo: trabalhar e estudar?...

Claudemir: - Ou o cara vai trabalhar para botá dinheiro dentro de casa ou vai estudar...

Pesquisadora: - A maioria de vocês já trabalhar pra poder colocar grana dentro de casa?

Oscar: - Sim!

César: - Eu trabalho pra mim...

Claudemir: - Se não trabalhar a gente vai ficá a vida toda dependendo da nossa mãe e do nosso pai, entendeu?

César: - Às vezes a gente qué sair com a namorada... Às vezes o pai não pode dar... [que que vai fazer?] Tem que ter o nosso dinheirinho...

Talvez seja o caso da discussão “vital” da construção social da masculinidade na qual se refere Elisabeth Badinter (1996, p. 15), quando fala da expressão ouvida frequentemente no imperativo: “Sê um homem”. Essa expressão implica “que a coisa não vai só por si e que a virilidade não é porventura tão natural como se gosta de dizer” (idem).

Em contrapartida e de acordo com Carvalho, Senkvics e Loges (2014, p. 732), são as próprias restrições que aparecem para elas como motivadoras, como fatores determinantes para que desenvolvam e realizem seus sonhos e desejos relacionados a uma escolarização mais estendida, a profissões mais qualificadas. Portanto, os planos dessas meninas ou moças, realistas ou não, trazem consigo o impulso para um maior envolvimento nos estudos, “realimentando a roda do sucesso escolar dessas meninas, que parece surgir de dentro da própria subordinação de gênero” (CARVALHO; SENKEVICS; LOGES, 2014, p. 732).

É importante, entretanto, aqui uma breve análise do ensino público médio no país que constitui a etapa mais crítica, com um crescimento do número de estudantes que abandonam a escola nessa etapa e uma persistente proporção dos que nem estudam nem trabalham (CASTRO; TORRES; FRANÇA, 2013, p. 4). Na “1ª análise, nº 5 – Os jovens e o gargalo do Ensino Médio Brasileiro” (2013), os autores concluem que somente “metade dos jovens de 15 a 17 anos está

cursando o ensino médio e mais do que dobrou a proporção dos que abandonaram a escola na última década” (p. 4). Aqueles que nem estudam e nem trabalham (os nem-nem) atingem 24% da população com 18 anos, e a 25% daquela população com 20 anos de idade, sendo que a maior parte desses que não estudam e não trabalham estão entre as famílias com renda familiar inferior a dois salários-mínimos.

E dando seguimento a nossa análise por gênero, veremos que a situação dos rapazes/meninos, ou seja, o permanente insucesso escolar desses preocupa e, principalmente mostra que não é possível compreender o desempenho escolar de meninas e meninos a partir de uma perspectiva extremamente binária, uma vez que desta maneira, não se reconhecíamos a diversidade existente entre os vários grupos de garotos e garotas. E perguntamos então, assim como quem são as meninas que vão melhor nos estudos, bem como quem são os meninos que vão melhor nos estudos?

Não há por que se supor uma sincronia (posição em mesmo “nível”) das desigualdades sociais e dos processos históricos de luta pela desigualdade de oportunidade em todas as instituições. De um lado, há tempo vem-se apontando as melhores condições de acessos, permanência e sucesso no sistema educacional do conjunto de mulheres quando comparado ao conjunto de homens, diz Carvalho (2009) (ROSEMBERG e MADEN, 2011. 394).

Pois é justamente a partir da afirmação de Carvalho (2009), ou seja, da existência de um problema crescente de acesso e permanência na escola para os jovens do sexo masculino, que podemos afirmar a nossa necessidade de pesquisa: de encará-la como uma investigação com uma dimensão plural, decorrente de fatores múltiplos que se entrecruzam no dia a dia das escolas, nas salas de aula, nos corredores, nas áreas de convivência, no recreio, na hora da merenda; de avançar no debate e produzir análises direcionadas à compreensão das possíveis relações de diferentes coeficientes conectados na produção do fracasso escolar.

Pelo exposto, é impossível não citar a relevante pesquisa de Artes e Carvalho (2010), sobre os resultados quantitativos com base nos coeficientes resultantes do PNAD 2006, com foco no Suplemento Aspectos complementares e trabalho infantil: 2006 da PNAD 2006. Envolvendo unicamente meninos e meninas entre 10 e 14 anos, divididos (as) em brancos (as) e negros (as), residentes em locais com diferentes Índices de Desenvolvimento Humano (IDH), a pesquisa transpassa o argumento linear de que a maior defasagem dos meninos se deve a sua participação no mercado de trabalho. “Tudo é mais complexo do que explicações do senso comum: no Brasil, os diferenciais de distorção idade-série de meninos e meninas em prol das meninas são mais intensos em regiões com IDH mais baixos – os diferenciais são flexionados por cor/raça” (ROSEMBERG & MADEN, 2011, p. 416).

Palavras finais

Por isso, a nossa escolha por uma perspectiva que implica uma mudança no eixo de análise, isto é, se desloca da perspectiva institucional para uma outra, a dos sujeitos – jovens estudantes do sexo masculino. E é a partir destes últimos, que a nossa investigação se centra, desde sempre, na ótica juvenil masculina e na nossa observação contínua e privilegiada dos seus modos e projetos de vida, da sua cultura.

Reflieto aqui sobre o espaço privilegiado de discussão que estamos construindo em diálogo com os alunos e, em algumas situações com as alunas. É possível dizer que não vemos comumente em sala de aula com a presença do/a professor/a uma abertura para o debate, prin-

Porque a vida é mais difícil para os homens!

principalmente sobre temas como masculinidades, feminilidades, relações de gênero ou mesmo sexualidade, por isso aponto a nossa inserção no campo como particular e propositiva. Consideraríamos o inegável: diferenças, desigualdades, contradições fazem parte do cotidiano escolar como vimos na voz dos nossos interlocutores, e suas falas importam sobremaneira pelos significados que estão empiricamente problematizados nas culturas presentes na escola e fora dela.

Por fim, aponto o estudo etnográfico como particular e propositivo. A diferença, essa que constitui um problema e não um fato da realidade, como nos alerta Mbembe (MBEMBE; RUCKTESCHELL-KATTE, s.d.), é, em verdade, um problema político e cultural no tempo em que “o contato violento entre povos, por meio da conquista, do colonialismo e do racismo, levou alguns a acreditarem que eram melhores que outros” (...), “aí sim estamos em apuros”. A diferença, assim, aliada às desigualdades e as contradições fazem sim parte do cotidiano escolar como vimos na voz dos interlocutores, e suas falas importam sobremaneira pelos significados que estão empiricamente problematizados nas culturas presentes na escola e fora dela. São múltiplos os questionamentos que já se colocaram desde a fase inicial da pesquisa, como por exemplo, porque os estudantes – jovens homens negros do Ensino Médio do Colégio Rômulo Galvão abandonam a escola em maior número ou vão sendo progressivamente “abandonados” por ela? Destaco, assim, a importância de se considerar as pessoas que tomamos como agentes de nossas pesquisas como sujeitos que se constituem na cultura, na linguagem, em contextos históricos dos quais não podem ser prescindidos.

Dessa forma, tentou-se perceber a singularidade e a complexidades das suas vidas, ou então “quem são os meninos [rapazes] que fracassam na escola, quem são os meninos que se “mantém” nesse desafio”? De que maneira eles interpretam e enfrentam os valores da masculinidade hegemônica? Daí a importância das pesquisas etnográficas e o aprofundamento das questões relativas às relações raciais imbricadas com hierarquias entre populações percebidas e classificadas como brancas, negras ou indígenas (GUIMARÃES, 2009), no contexto brasileiro. Se reconhecermos que são os meninos negros provenientes de camadas pobres da população as principais vítimas do fracasso escolar, a discussão da construção das masculinidades racializadas e a relação que eles estabelecem com o processo de escolarização fazem-se urgentes. Ou mais especificamente, de que maneira o racismo, as relações de poder e a discriminação racial estão presentes e/ou acontecem na escola – e no caso desse contexto, no interior da Bahia.

Referências

ABRAMOVAY, M.; CASTRO, M. G. G.; WAISELFISZ, J. J. (Org.). **Juventudes na escola, sentidos e buscas**: por que frequentam? Brasília: FLACSO, MEC, 2015.

ABRAMOVAY, M.; RUA, M. das G. **Violências nas escolas**. Brasília: UNESCO/Instituto Ayrton Senna/Unaid/Banco Mundial/Usaid/Fundação Ford/Consed/Undime, 2002.

ABRAMOVAY, M.; CASTRO, M. G. **Marcas de gênero na escola**: sexualidade, violência discriminação. Educar para a igualdade: Gênero e Educação Escolar. São Paulo, 2004.

ARTES, A. C. A.; CARVALHO, M. O trabalho como fator determinante da defasagem escolar dos meninos no Brasil: mito ou realidade? **Cadernos Pagu**, n. 34, p. 41-74, 2010.

AUAD, D. Relações de gênero na sala de aula: atividades de fronteira e jogos de separação nas

- práticas escolares. **Pro-Posições**, v. 17, n. 3,, p. 137-149, 2006.
- BADINTER, E. **X Y: A identidade masculina**. Lisboa: ASA, 1996.
- BRITO, R. S. **Masculinidades, raça e fracasso escolar**: narrativas de jovens na Educação de Jovens e Adultos em uma escola pública municipal de São Paulo. 2009. Tese (Doutorado em educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- BRUSCHINI, C.; AMADO, T. Estudos sobre mulher e educação: algumas questões sobre o magistério. **Cadernos de Pesquisa**, n. 64, p. 4-13, 1988.
- CARVALHO, M; SENKEVICS, A. S.; LOGES, T. O sucesso escolar de meninas de camadas populares: qual o papel da socialização familiar? **Educ. Pesqui**, São Paulo, v. 40, n. 3, p. 717-734, 2014.
- CARVALHO, M. **Avaliação escolar, gênero e raça**. São Paulo: Papirus, 2009.
- CARVALHO, M. Quem são os meninos que fracassam na escola? **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 34, n. 21, p. 77-96, 2004.
- CASTRO, M. H. G.; TORRES, H. G.; FRANÇA, D. Os jovens e o gargalo do Ensino Médio Brasileiro. **Primeira Análise Seade**, v. 5, p. 4, 2013.
- CONNELL, R. **The men and the boys**. Berkeley: UC Press, 2000.
- CONNELL, R. **La organización social de la masculinidad**. Santiago: ISIS Internacional/Ediciones de las Mujeres, 1997.
- COUTO, M. A. Masculinidades e feminilidades: a construção de si no contexto escolar. **Revista Aurora**, v. 5, n. 7, 2011.
- COUTO, M. A. **Violências e gênero no cotidiano escolar**: estudo de caso em uma escola da rede pública estadual sergipana. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2008.
- DAYRELL, J; CARRANO, P.; MAIA, C. L. (Org.). **Juventude e ensino médio**: sujeitos e currículos em diálogo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- DAYRELL, J. et al. Juventude e escola. In: SPOSITO, M. P. (Org.). **O estado da arte sobre juventude na pós-graduação brasileira**: educação, ciências sociais e serviço social (1999-2006). Belo Horizonte: Argumentum, 2009.
- EPSTEIN, D. et al. Schoolboy frictions: feminism and failing boys. In: EPSTEIN, D. et al. (Org.). **Failing boys? Issues in gender and achievement**. Buckingham, Open University Press, 1998, p. 3-18.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 2004.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GOELLNER, S. V. A produção cultural do corpo. In: LOURO, G.; NECKEL, J. F.; GOELLNER, S. V.. (Org.). **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 30-42.
- GROSSI, M. P. Masculinidades: uma revisão teórica. Apresentação. **Revista Antropologia em primeira mão**, n. 1, 1995.
- GUIMARÃES, A. S. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2009.



Porque a vida é mais difícil para os homens!

LOURO, G. . **Gênero, sexualidade e Educação:** uma perspectiva pós-estruturalista. São Paulo: Vozes, 1997.

MADEIRA, F. R. A trajetória das meninas dos setores populares: escola, trabalho ou... reclusão. In: MADEIRA, F. R. A. (Org.). **Quem mandou nascer mulher?** Estudos sobre crianças e adolescentes pobres no Brasil. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997, p. 45-133.

MBEMBE, A.; RUCKTESCHELL-KATTE, K. Por que julgamos que a diferença seja um problema? **Revista Prosa Verso e Arte**, s.d.Disponível na internet via: <https://www.revistaprosaversoearte.com/por-que-julgamos-que-a-diferenca-seja-um-problema-achille-mbembe>. Arquivo consultado em 20 abr. 2016.

MEYER, D. E. Educação, saúde e politização da maternidade: olhares desde a articulação entre estudos culturais e estudos de gênero. In: SEMINÁRIO BRASILEIRO DE ESTUDOS CULTURAIS EM EDUCAÇÃO: poder, identidade e diferença, 1, 2004. **Anais...** Canoas/RS: ULBRA, 2004, p. 1-17.

PINHO, O.. Brincar, jogar bola, mulher: a desigualdade racial no Brasil e a etnografia das masculinidades no Recôncavo Baiano. **Antropolítica**, n. 34, p. 17-33, 2013.

REGUILLO, R. **Emergencia de culturas juveniles:** estrategias del desencanto. Buenos Aires: Norma, 2000.

ROSEMBERG, F.; AMADO, T. Mulheres na escola. **Caderno de Pesquisa**, São Paulo, n. 80, p. 62-74, 1992.

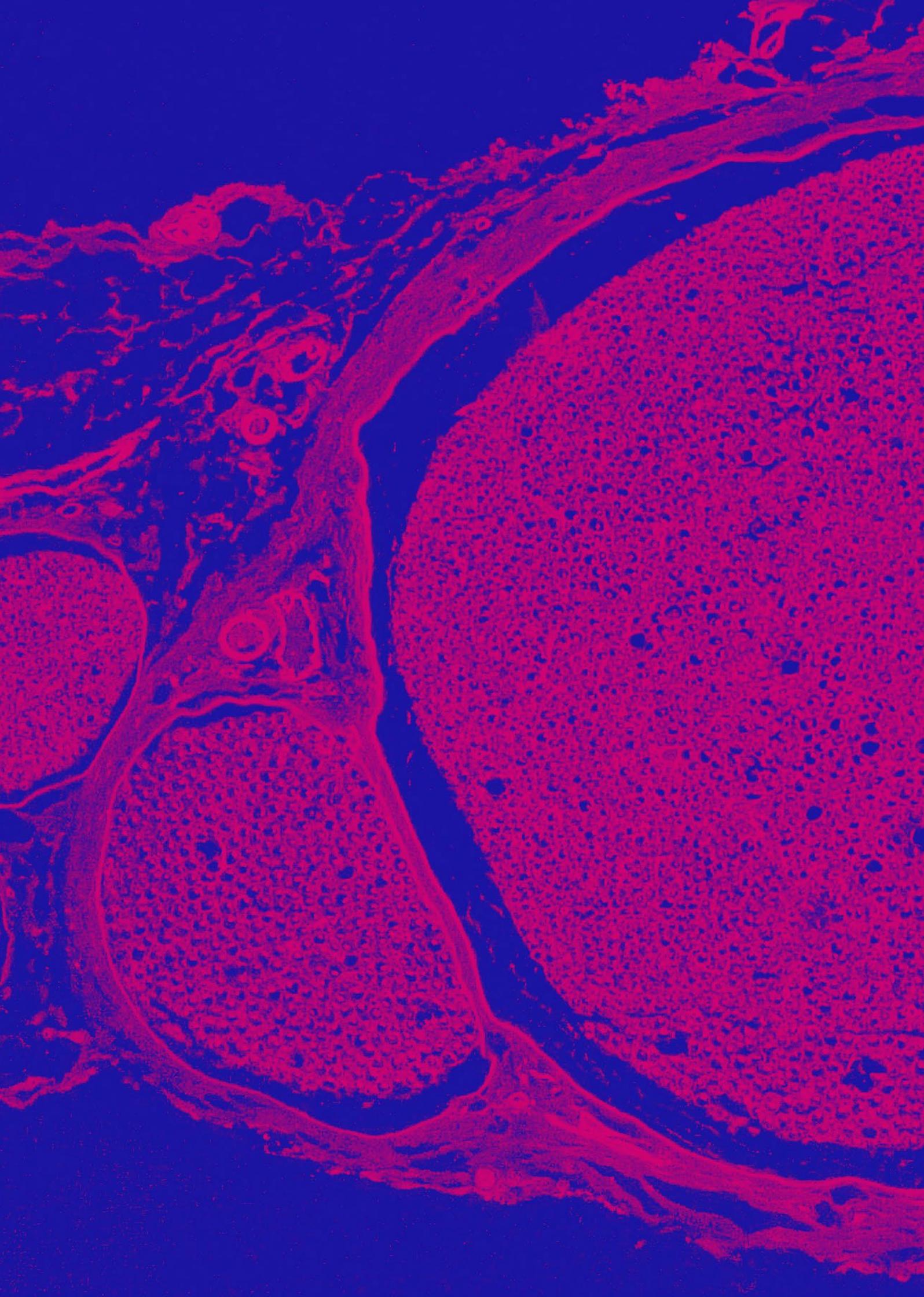
ROSEMBERG, F.; PIZA, E. Analfabetismo, gênero e raça no Brasil. **Revista USP**, v. 28, p. 110-121, 1996.

ROSEMBERG, F. Raça e Educação Inicial. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 77, p. 110-121, 1991.

ROSEMBERG, F.; MADSEN, N. Educação formal, mulheres e gênero no Brasil contemporâneo. In: BARNSTED, L. L.; PITANGUY, J. (Org.). **O progresso das mulheres no Brasil: 2003-2010**. Rio de Janeiro/Brasília: CEPIA/ONU Mulheres, 2011, p. 390-434.

SCHARAGRODSKY, P. A. Masculinidades en acción: machos, maricas, subversivos y cómplices. El caso de la Educación Física argentina. In: RIBEIRO, P. R. C. (Org.). **Corpo, gênero e sexualidade:** discutindo práticas educativas. Rio Grande: Editora da FURG, 2007, p.18-30.

SPOSITO, M. P.; GALVÃO, I. A experiência e as percepções de jovens na vida escolar na encruzilhada das aprendizagens: o conhecimento, a indisciplina, a violência. **Perspectiva**, v. 22, n. 2, p. 345-380, 2004.



“Ei, você aí macho discreto, chega mais, cola aqui, vamos bater um papo reto”:¹ tratando de masculinidades e vivências negras

Pedro Barcellos Rodrigues Juliano

UFOPA

¹ Esta frase se refere a música *Enviadescer* da Cantora Linn da Quebrada, 2017.

“Ei, você aí macho discreto, chega mais, cola aqui, vamos bater um papo reto”: tratando de masculinidades e vivências negras.

Resumo:

O objetivo deste artigo é construir um ensaio sobre o homem negro gay, queer ou que tem conduta contrária a construída, sendo frequentemente pontuada como a de um “homem com H maiúsculo”, trazendo como elemento central da discussão personagens negros icônicos que de alguma forma inscreveram suas existências diante de estruturas que violentaram e buscaram sua anulação na história do Brasil. Estes personagens apresentaram personas que fizeram sobreviver um assunto que por muito tempo foi abafado e localizado subterraneamente por um processo intenso e duradouro de racismo que se articulava fobias sexuais racializadas sobre o corporalidade de homens negros e suas inúmeras interseccionalidades. Discutiremos gênero e sexualidade, pensando masculinidades negras e orientação sexual, entendendo como alguns personagens, em outros momentos históricos resistiram para ter a sua identidade respeitada, fi Iremos articular a nossa discussão com textos produzidos por intelectuais como Deivison Faustino, Geisa Rodrigues e Ari Lima, finalizando com a “bixa preta” e “geração tombamento” em contexto atual.

Palavras-chave: masculinidades negras, queer, racismo, gênero

“Hey you, straight guy, come on over, let’s have a chat”: dealing with manhood and black experiences.

Abstract:

The main goal of this article is to develop an essay on the black gay/queer men who have a different behavior facing the ‘normal’ idea of straight masculinity. The discussion will highlight as main elements, the iconic brazilian black characters who somehow imprinted their own existences in the face of social structures, that violently cancelled their contributions to history. They presented ‘personas’ that kept hidden and under the ground the issue of the intense racism process that crossed black men’s bodies, their sexuality and various intersectionalities. We will be discussing gender and sexuality, taking black manhood and sexual orientation under consideration, in order to understand how some characters at other historical periods resisted to have their identity respected. Scholars, such as Deivison Faustino, Geisa Rodrigues and Ari Lima will be articulating our discussion all the way through ‘bixa preta - black fag’ and the ‘geração tombamento’ in the current context.

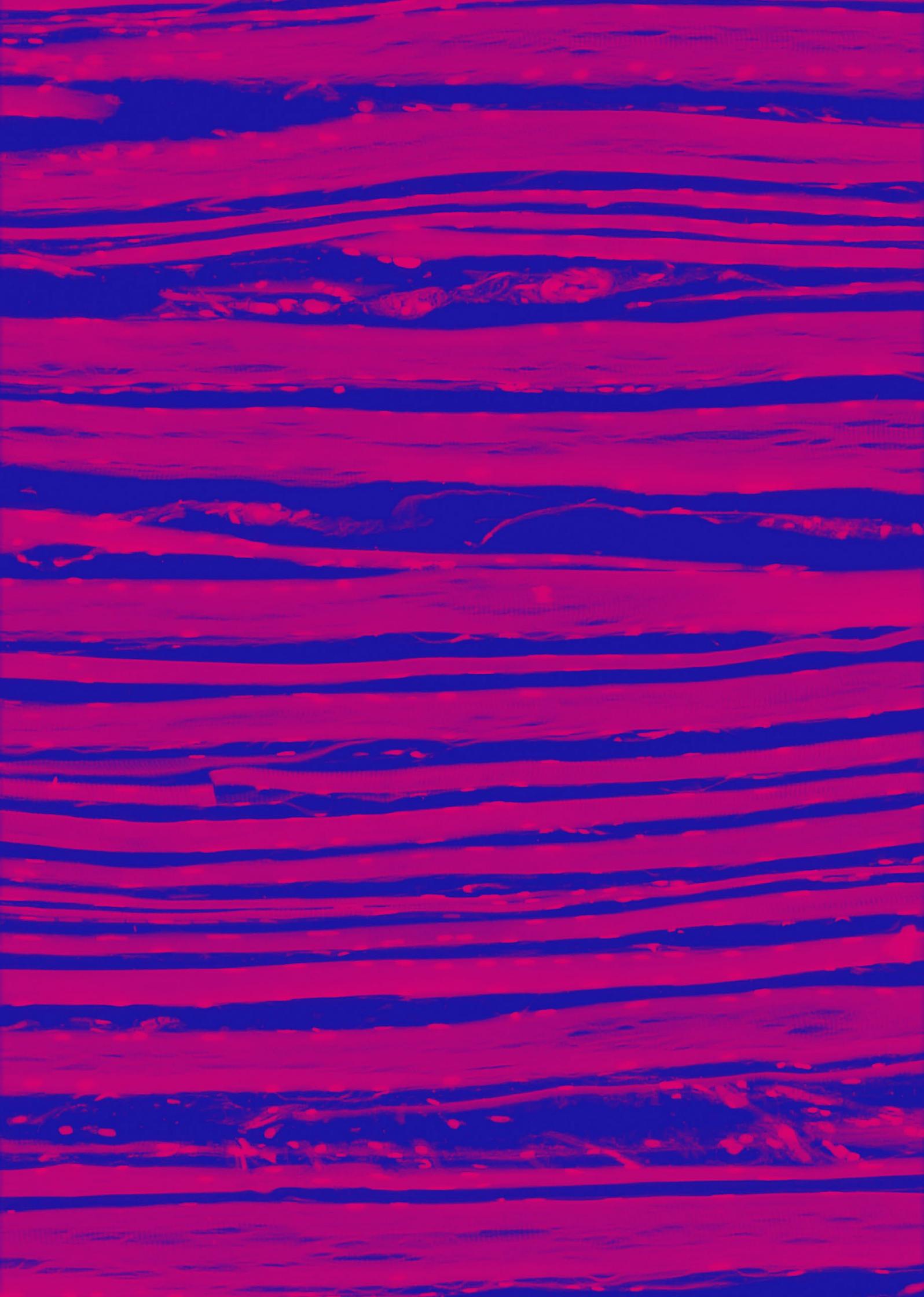
Keywords: black masculinities, queer, racism, gender.

“Oye, macho discreto, vamos, quédate aquí, hablemos francamente”: tratando con masculinidades y experiencias negras.

Resumen:

El propósito de este artículo es construir un ensayo sobre el hombre gay negro, queer o que tenga una conducta contraria a la construída, siendo frecuentemente puntuado como el de un “hombre con una H mayúscula”, trayendo como elemento central en la discusión personajes negros icónicos que de alguna manera registraron su existencia frente a estructuras que violaron y buscaron su anulación en la historia de Brasil. Estos personajes presentaron personas que sobrevivió a un tema que durante mucho tiempo estuvo amortiguado y ubicado bajo tierra por un intenso y duradero proceso de racismo que las fobias sexuales racializadas se articulaban sobre la corporeidad de los hombres negros y sus múltiples interseccionalidades. Hablaremos de género y sexualidad, pensando en las masculinidades negras y orientación sexual, comprender cómo algunos personajes, en otros momentos históricos resistieron para que se respetara su identidad. Lo haremos articular nuestra discusión con textos producidos por intelectuales como Deivison Faustino, Geisa Rodrigues y Ari Lima, terminando con la “bixa negra” y “geração tombamento” en el contexto actual.

Palabras clave: masculinidades negras, queer, racismo, género.



“Tira a poeira dos porões. Ô, abre alas”... ²

Durante os quatro séculos de escravidão, criou-se um imaginário sobre a população negra que perdura até hoje. Grada Kilomba traz em seu texto a forma com que o negro era falado e até hoje é visto de forma deturpada. “Ele espera pelo(a) Negro(a) selvagem, pelo(a) Negro(a) bárbaro(a), pelos(as) serviçais Negros(as), pelas Negras prostitutas, putas e cortesãs, pelos Negros(as) criminosos(as), assassinos(as) e traficantes. Ele espera por aquilo que ele não é”. (KILOMBA, 2010: 175).

Após a assinatura da Lei Aurea em 1888 a elite colonial e os escravocratas propagaram amplamente um discurso da mão de obra desqualificada atribuída aos ex-escravos que se tornaram mão-de-obra livre, sobretudo de homens negros, atrelando esse discurso às ideias eugênicas do racismo científico / biológico da época. Por sua vez, a mulher negra por dominar técnicas de trabalho até então não apreendidas pelas mulheres europeias começaram a ser a fonte de renda das famílias negas (como acontece até hoje na maioria dos núcleos familiares).³ Já os homens negros foram rapidamente excluídos do mercado de trabalho, sendo colocado sobre os seus ombros os estigmas de marginal, vagabundo e violento.

Este Homem Negro barrado socialmente pelo racismo, impossibilitado de assumir a função de provedor, mais ao mesmo tempo, imerso nos ideais alienados que o colonialismo o reservou (comedor, vagabundo, violento etc.) encontrará dificuldades de corresponder às expectativas de masculinidade também aos olhos da mulher negra (FAUSTINO, 2014, p).

As discussões acerca da índole do homem negro o perseguem até hoje, mesmo passando mais de 130 anos da “abolição da escravidão” o imaginário popular ainda carrega a imagem da população negra pós abolição como uma população preguiçosa, violenta e moldada socialmente pela malandragem. Nesse contexto conseguimos perceber que desde o período pós abolição o homem negro tem que ultrapassar infinitas barreiras sociais e reverter estereótipos para ter acesso ao mínimo do que se convencionou como dignidade.

É importante ressaltar que o homem negro era no período da escravidão um objeto substituível e fácil de ser repostado, considerado como propriedade do colonizador, após a abolição assume o papel de indesejável, impertinente e a forma com que a distância entre o homem negro e o homem branco se configura, se antes era na forma de coisa X proprietário, agora ela se dá de outra forma “o sujeito Negro torna-se então aquilo a que o sujeito branco não quer ser relacionado. Enquanto o sujeito Negro se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano” (KILOMBA, 2010: 174)

O trabalho constitui de duas formas muito distintas o corpo do homem negro, no período do rapto e escravidão transatlântica o dito “trabalho” retirava a dignidade e era uma forma de subalternação do “eu negro”, no segundo momento, pós abolição e pós revolução industrial o trabalho assume a “função” de inserção social. Henrique Restier retoma esse tema, mostrando o quanto o trabalho era fundamental na construção da masculinidade deste homem: “(...) o trabalho é reconhecido como um dos valores fundamentais da masculinidade, um homem sem trabalho tende a sentir que perdeu a sua *hombridade*, e em geral, é visto como um castrado social” (RESTIER, 2017).

² Referência ao samba-enredo *História para Ninar Gente Grande* (2019), do Grêmio Recreativo Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira.

³ Segundo a pesquisa *Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça*, feita pelo Ipea, publicada em 2017, 40% dos lares brasileira são chefiados por mulheres Ver: <http://www.ipea.gov.br/retrato/>

(...) O País passara a incentivar desde 1870, a entrada de trabalhadores imigrantes – principalmente europeus- para as lavouras do Sudeste. É um período em que convivem, lado a lado, escravos e assalariados. Os números da entrada de estrangeiros são eloquentes. Segundo o IBGE, entre 1871 e 1880, chegaram ao Brasil 219 mil imigrantes. Na década seguinte, o número salta para 525 mil. E, no último decênio do século XIX, após a abolição, o total soma 1,13 milhões (MARIGONI, 2011).

Com o fim eminente da escravidão, em meados de 1870 o Estado brasileiro passa a adotar medidas de exclusão da população negra, conseguimos identificar qual era o objetivo das políticas segregacionistas adotadas pelo Governo. As medidas adotadas tinham a função de remover a população negra da sociedade de todas as formas possíveis, uma delas foi a “ajuda” dada pelo Estado Brasileiro para a vinda de imigrantes europeus, que desembarcavam aqui para trabalhar no lugar da população negra, antes escravizada, sendo está medida uma política pública.

A vinda de milhares desses imigrantes entre o final do século XIX e o início do século XX não se tratou de suprir uma suposta escassez de mão de obra, nem de uma ilusória incapacidade inata dos trabalhadores pretos e mestiços de desenvolverem atividades intelectualmente sofisticadas, mas sim de “clarear” o povo brasileiro, pois como já dizia o sociólogo Guerreiro Ramos, “O negro é povo, no Brasil” (RAMOS, 1995 apud RESTIER, 2017).

Ações políticas desenvolvidas pelo Estado brasileiro acabaram por se constituir como ações genocidas⁴ contra a população negro, articulando inúmeras formas de extermínio de pessoas com uma característica em comum, a cor da pele. Outra forma adotada pelo Estado brasileiro é categorizada hoje como “epistemicídio”,⁵ que compreende em formas de matar e não valorizar o conhecimento de um povo específico. Esta operação pode ser percebida na forma como se faz prevalecer a cultura e o *modus operandi* do saber e, das técnicas-científicas europeias. Este processo esteve presente na maneira como o status social do imigrante europeu e principalmente do homem branco europeu se tornou um modo de vida a ser alcançada e seguido, enquanto o conhecimento e o modo de vida da população negra são banalizados e menosprezados.

O ataque aos saberes culturais e profissionais desses homens tinha a intenção de resguardar os privilégios simbólicos e materiais do imigrante europeu. Desse modo, a precarização socioeconômica e o “disciplinamento” dos corpos dos homens negros foram (e são) parte fundamental da estratégia, utilizando-se para isso, todo o aparato institucional disponível (RESTIER, 2017).

Ainda pensando o disciplinamento dos corpos dos homens negros chegamos a um ponto necessário nesta discussão, o que se espera dos homens negros? É neste ponto que nos deparamos com os estereótipos atribuídos aos homens negros. Para muitos, faz parte da constituição da masculinidade deste homem a agressividade, a vadiagem, a ideia de perigoso, sendo impensável em contextos que fogem da animalização.

Discutiremos a seguir alguns personagens históricos que tiveram que lidar com o peso desses estigmas e mentiras. Lutando de diferentes formas, em diferentes momentos e contextos pela sua autonomia e liberdade.

⁴ Uso aqui genocídio como empregado por Abdias do Nascimento em “o genocídio do negro brasileiro”, como forma de extermínio programado. Ressaltando que a ONU reconhece como genocídio os massacres que aconteceram na Alemanha Nazista (1933-1945) deixando 1,47milhoes de mortos e em Ruanda (1994) 800mil mortos.

⁵ Conceito cunhado por Sueli Carneiro, em 2005, apresentado em sua tese de doutorado “A construção do outro como não-ser como fundamento do ser”.

“Mais respeito pra falar das bixas, conserve seus dentes”⁶

Menos de 50 anos após a abolição da escravidão no território brasileiro nasce um ícone histórico. Na contramão da masculinidade experienciada e propagada pelo e para o homem negro heterossexual, temos na década de 1930 uma personagem que marcou a Lapa (Rio de Janeiro, então Distrito Federal) da época, João Francisco dos Santos, que viria a ser conhecido na cidade pelo nome de Madame Satã. Ele era um homem negro, vivia relações homoafetivas, capoeirista, tido como boêmio e brigão, João tinha inúmeras passagens na polícia carioca. Geisa Rodrigues, professora de comunicação da Universidade Federal Fluminense faz alguns apontamentos um tanto quanto controversos em seu artigo sobre o universo no qual Madame Satã estava inserido

É nesse universo que o malandro vai ganhando contornos: a figura viril e marginal que se ocupa de pequenos golpes e até então vive uma espécie de paralisação no tempo e no espaço da vida urbana e “moderna”. As origens da malandragem remontam à própria abolição da escravatura e à época da proclamação da República (RODRIGUES, 2009).

Percebo na verdade que Satã era entre vários elementos o resultado do processo de exclusão pós-abolicionista, sendo descendente direto de negros escravizados, com o adendo de viver relacionamentos homoafetivos, tendo naquela época muito forte a premissa de não se esconder, mentir ou omitir a sua identidade em sua totalidade. Geisa Rodrigues faz aqui uma análise simplista e desconectada da conjuntura da época e não percebe que ao dizer que “as origens da malandragem remontam à própria abolição” (RODRIGUES, 2009), reforça estigmas e padrões de pensamento sobre homens negros que vem sendo contemporaneamente criticados por ativistas e intelectuais negros. A autora, citando Gilmar Rocha, escreve o seguinte:

Gilmar Rocha, em seu estudo antropológico sobre Madame Satã e a malandragem carioca, observa que nesta época grande parte dos negros ex-escravos julgavam-se homens livres, e, como tal, muitos viam o trabalho como uma ameaça à liberdade, preferindo assumir trabalhos temporários, que frequentemente eram substituídos pelo ócio e pela vadiagem. Vem daí a origem do termo malandro, que se tornou importante elemento simbólico das classes “negroproletárias” marginalizadas (RODRIGUES, 2009).

Rocha e Rodrigues estão fazendo o esforço de atribuir ao negro a responsabilidade pelos próprios sofrimentos sociais causados pelo racismo, sem responsabilizar o sistema político e racial vigente no Brasil como sendo a causa da marginalização que criou e impôs aos homens negros formas perversas de se adequar ao mercado de trabalho. Ao fazer o esforço de pensar na perspectiva histórica, percebemos que as afirmações destes dois autores são anacrônicas na medida em que validam acriticamente um discurso que remonta às ideias e leis eugenistas propagadas e promulgadas nas primeiras décadas do pós-abolição no Brasil. Neste período, a culpabilização dos negros e, em particular, dos homens negros pela própria situação econômica que foram criadas para impactar diretamente a população pós abolição e seus desentendes envolveu a criação de dispositivos normativos como a “Lei da Vadiagem”.⁷

⁶ Referência à música *Pra quem duvidou* (2019), Quebrada Queer.

⁷ As Leis da Vadiagem (1941) são medidas tomadas pelo governo para criminalizar a ociosidade, sendo possível a prisão por até 3 meses.

Desta forma, percebemos que foi um projeto Estatal a marginalização da população negra. A exclusão social e o racismo fazem parte de uma estratégia muito bem construída para a dissolução do ser negro do território brasileiro. O homem negro é duas vezes mais indesejado, por não quererem que ele ocupasse vagas de trabalho, seja qual fosse essas vagas, e por não querer que ele disputasse mulheres, seja ela branca ou negra com os homens brancos.

(...) o período posterior à abolição em que o negro passa a ser visto pelas elites racistas como trabalhador indesejável, os homens negros terão ainda mais dificuldades de corresponder aos ideais de masculinidades hegemônicas e sua sina oferecerá aparente comprovação à tese lombrosiana de que é naturalmente vagabundo, degenerado e vadio. (FAUSTINO, 2014, p. 5).

Geise Rodrigues retoma e naturaliza o pensamento de homem negro perigoso e agressivo, trazendo um essencialismo para a discussão demonstrando como ainda navegamos no raso quando tratamos do período escravagista e pós-abolição, e como é difícil pensar a influência do Estado para a decadência de um grupo. Diferentemente de Geise Rodrigues, Ari Lima consegue fazer uma ótima síntese, e descreve Madame Satã de forma a acolher os vários pormenores que fazem parte da sua construção, seus estigmas, e os padrões atribuídos a ele.

De fato, a pessoa de João Francisco dos Santos é um analfabeto, sem profissão definida, vigiado pela polícia, negro, homossexual, sem pai, sem mãe, irmãos, esposa ou filhos, generoso e cruel. Entretanto, é esta realidade e experiência social renegada que informa este original artista da performance que sabia dançar, cantar, recitar histórias e “tirar onda” de malandro. (LIMA, 2015, p. 103).

Extremamente artístico, João encontrou na arte uma potente forma de expressar a sua sexualidade em um momento em que ser homem negro não bem visto pela sociedade, ser homossexual só era uma forma de decair socialmente na hierarquia social. Sua devoção por Josephine Baker⁸ era tão grande que dizem que seu falo tinha o nome de “Josefa”. Josephine foi uma influência fortíssima na década de 1930, segunda Ari, Baker em plena Europa, em Paris “exacerbou a imagem caricatural do homem negro, a reiteração do seu primitivismo e, paradoxalmente, uma nova aspiração de modernidade advinda de uma certa liberação sexual da mulher, de um espontaneísmo e ruptura aos valores morais burgueses” (LIMA, 2015, p. 103). Ele continua:

João Francisco dos Santos encontrou na mise en scène da ambígua Josephine Baker um modelo de expressão social e artístico e de liberação das amarras do ideal de masculinidade que suportava no corpo de homem negro. Um tanto quanto homem, um tanto quanto mulher, homem valente, viril, duro, mas também feminino, sensual e “pederasta passivo”. Exímio capoeirista, desaforado e agressivo, mas também bom amante, sedutor na atitude e no gesto diante da ausência ou na impossibilidade de fazer-se ouvir ou ser entendido através das palavras. Onde se esperava a mulher em João Francisco, se manifestava o homem, onde se reconhecia o homem, se apresentava a mulher, onde se esboçava o anjo, se revelava Madame Satã. (LIMA, 2015, p. 103).

Madame Satã lutou com grade afincado pelo direito de viver, e ser o que era, em um momento histórico no qual a vivência da homo afetividade e as relações homoeróticas eram juridicamente tipificados como crimes, socialmente condenados em meio a uma sociedade com resquícios escravocratas, que articulava formas de embranquecer a pele e controlar o pensamento das pessoas. Em uma entrevista questionado sobre a sua agressividade, Madame Satã diz:

⁸ Foi uma cantora e dançarina negra estadunidense, radicada na França, conhecida popularmente como Vênus Negra.

Mas o que devia fazer? Tornar-me um covarde só para satisfazer as pessoas deles? Deixar que fizessem comigo o que faziam com as outras bichas que viviam apanhando e eram presas todas as semanas, só porque os policiais achavam que as bichas deviam apanhar e fazer a limpeza de todos os distritos? E de graça. Não, eu não podia me conformar com a situação vexatória que era aquela. Eu achava que ser bicha era uma coisa que não tinha nada demais. Eu era porque queria, mas não deixava de ser homem por causa disso (SANTOS, apud OLIVERA, 2017, p. 5).

Madame Satã nos entrega com a sua história uma potente forma de questionar a masculinidade imposta e presente socialmente. Ao mesmo tempo que em domina a arte da capoeira e da defesa pessoal a nossa personagem é adepta da música e da dança, vive relações homoafetivas, quebrando o padrão de masculinidade hegemônica presente e disseminado até hoje.

“Além de bela e perigosa, não deve nada a ninguém”⁹

Jorge Luiz de Sousa Lima, conhecido popularmente como Jorge Lafond, nasceu no Rio de Janeiro em meados de 1950, foi ator, dançarino e comediante, seu papel mais conhecido foi a irreverente Vera Verão

Nos anos 1990 e 2000 o Brasil todo conhecia Jorge Lafond por conta do seu personagem Vera Verão. Eu demorei para compreender a complexidade que existe em Vera Verão. Jorge Lafond dava vida a uma personagem que era extremamente humorístico. Eu, uma criança que não conhecia o próprio corpo e sentimento acreditava que aceitar ser homossexual e negro era como se tornar a Vera Verão. Sempre foi bem contraditório, a figura de Vera Verão me intrigava, entretanto, para muitas crianças da minha idade e do meu convívio Vera Verão era um xingamento, uma ofensa. Ninguém queria ser Vera Verão, ninguém queria ser comparado com Vera Verão. Neste contexto, ser Vera Verão era abrir mão da heteromasculinidade, algo que já era ensinado para aquelas crianças como sagrado e divino. Foi neste ponto que me deparei a primeira vez com um estigma corrente para homossexuais negros, “além de preto é viado”.

O homossexual representado na televisão brasileira seguia um padrão, ele sempre era representado de forma caricata, assim como o negro, cheios de estereótipos, carregados de trejeitos e preconceitos. Vários fatores colaboraram para isso: o estigma pós-abolição ainda presente, a epidemia de HIV conhecida como “câncer gay”, a falta de roteiristas conhecedores do tema e a venda “bem-sucedida” destes estereótipos para o público consumidor de entretenimento.

Dessa forma, os personagens representados eram apresentados como “chacota” humorística, uma forma que permitia às pessoas assumidamente homossexuais conseguirem espaços nos meios de comunicação, o que, ao mesmo tempo, demanda-lhes seguir à risca um padrão de conduta que envolvia diretamente a sua masculinidade. Jorge Lafond, assim como Lacreia, tiveram uma posição pioneiras no final do século XX e início do século XXI, foi o começo, pelo menos na televisão, da visualização da Bixa Preta, foi através de personagens como elas que a Geração Tombamento, nascida entre 1990 e 2000 começou a ver a bixa preta e posteriormente pensar e exercer uma nova forma de masculinidade, mais fluida e menos pautada na agressividade e virilidade, tentando deixar de lado estigmas que sempre foram tão caros a esta população.

⁹ Referência a música *Necomancia* (2017), de Linn da Quebrada e Gloria Groove.

“Ei, você aí macho discreto”

Vera Verão foi um dos personagens mais marcantes da tv brasileira, Lafond interpretava uma Drag Queen que tinha dois bordões marcantes, “EPA BIXA NÃO!!”, sempre usado em algum momento que outro personagem do programa a chamavam de bixa.¹⁰ O outro bordão era “Eu sou uma quase mulher” mudando frequentemente o final, retirando “mulher” e adicionando no lugar o nome de alguma mulher conhecida do público.

Jorge Lafond estava levando para grande parte dos lares brasileiros um personagem Drag Queen, foi tanto sucesso que extrapolou o programa *A Praça é Nossa* e chegou a ser convidada para participar de outros programas de televisão, como Domingo Legal, apresentado por Gugu Liberato que em muitas ocasiões levou a personagem Vera Verão para fazer entrevistas e participar de quadros humorísticos.¹¹

Jorge Lafond estava sendo pioneiro em uma discussão que infelizmente ele não conseguiria ver o seu desdobramento. A bixa preta afeminada na televisão. O homem negro sempre resistiu as estruturas racistas presentes no Brasil, Lafond conseguiu ocupar um espaço que o negro pouco conseguia transitar no final na década de 1990. Atualmente são frequentes as homenagens feitas de bixas pretas para Lafond e escutar como ele foi fonte de inspiração para uma geração que nos últimos 20 anos vem fazendo uma verdadeira revolução.

Os marcadores sociais estão bem explícitos, nas sociedades ocidentais pós escravidão o imaginário nos leva a um lugar comum, a “noção fixa de um masculino, pensada geralmente a partir do clássico referencial ocidental (branco, heterossexual, de classe média, cristão, urbano, etc...)” (FAUSTINO, 2014). E é nessa construção de homem ocidental que o homem negro é marginalizado, excluído e caluniado, é atribuído a ele características e atitudes que o distancia da ideia de humanidade e o aproxima da ideia de animalidade, o enredo do homem ocidental é construído para não funcionar quando pensamos homens negros.

Neste esquema colonial em que o Homem Branco é tomado narcisisticamente como referencial universal de Homem, o Negro (o Criado Supermasculino) quando aparece, é representado como contraponto antitético a este referencial. É animalizado em contraponto à civilidade branca: instintivo, emotivo, ameaçador, tal como um King Kong descontrolado, tão grande, tão negro, tão bruto, com suas mãos rústicas e seus exacerbados instintos libidinais em sufixação desenfreada pela mocinha (Ultrafeminina) de tez claramente virginal e corpo frágil (FAUSTIN, 2014, p. 5).

Jorge Lafond corre na direção contrária ao dar vida a Vera Verão, acredito que a maior contribuição de Lafond foi mostrar para uma juventude de garotos negros que eles podem se expressar e viver como se sentirem mais à vontade.

“Já que é pra tombar... Tombei!”¹²

Em meados dos anos 1985 até a década de 2000 estava nascendo a massa da chamada Geração Tombamento, ou a Geração Lacração, está geração de pessoas pretas, entre elas as bixas pretas é a responsável por assumir uma postura queer, questionando as estruturas vigentes, os estigmas com que os negros são vistos, a relação dos corpos pretos como abjetos

¹⁰ É necessário lembrar que nos anos 2000, “*bixa*” era um xingamento. A palavra vem sendo ressignificada pela comunidade LGBTQI+ a alguns anos como forma de se apoderar e reconstruir o seu significado.

¹¹ Cf. https://youtu.be/Cyj_lcapNtY, para ver Vera Verão fazendo reportagem na praia para o programa de televisão Domingo Legal.

¹² Referência a música *Tombei* (2014), de Karol Conká.



nas relações cotidianas e objetificados nas relações sexuais, sendo os homens negros frequentemente pensados como o pulsar da virilidade. A estética é o principal elemento do movimento do tombamento. Os elementos corporais são totalmente pensados, desde os cabelos coloridos, trançados, poderosos black power, tranças nagô, dreads ou raspados, até as roupas em tons vibrantes, usam a internet como ferramenta política. É através de novas formas de experienciar os espaços, saindo da lógica segregadora e racista e entrando na lógica de espaços enquanto lugar de empoderamento mútuo.

De modo geral a virilidade é vista como o elemento central do homem negro, seja heterossexual, seja gay ou queer; é através dela que as pessoas enxergam o homem negro, fazendo que a virilidade seja um elemento fundante da construção do homem negro, atribuindo a ela um valor maior do que o dado para a vida do homem negro. Deivison Faustino afirma que "(...) dificilmente, quando queremos eleger atributos positivos aos negros ou as aos africanos, conseguimos ultrapassar essas prerrogativas racializadas criadas pela sociedade colonial" (FAUSTINO, 2014: 06), de modo que a virilidade aparece e permanece como "o maior atributo" do homem negro, tendo frequentemente a sua identidade ocultada e sendo pensado apenas como o "negão", o indivíduo é pensando através de atributos físicos e sexuais, remetendo as ideias construídas acerca do homem negro escravizado do período colonial. Ribeiro explica como este pensamento ainda reflete na construção do homem negro em pleno século XXI.

truculência, hipersexualização e antiintelectualismo obscurantista tem sido apontado como comportamentos socialmente autorizados impressos em um modelo de homem negro agressivo, materialista e incapaz que é divulgado na sociedade em geral como um modelo comum legítimo e naturalizado (CARDOSO, RIBEIRO. 2017: 85 - 86).

A geração tombamento rompe com essa lógica e demonstra que existem outras formas de ser sem querer ser um espelho da masculinidade branca hegemônica, pois para o homem branco o homem negro "é ameaça ao homem branco por seu apetite sexual insaciável e pela sua diabólica sensualidade, irresistível para a mulher branca, este mito do homem negro hipersexualizado é veiculado exaustivamente pela TV" (SOUZA, 2009: 6). As pessoas negras presentes na Geração Tombamento se apoderaram de uma estrutura fluida de gênero, transitando entre as diferentes formas e performando uma nova vivência, ultrapassando o binarismo dos corpos e das atitudes.

No sentido de ressignificar atitudes e práticas palavras são ressignificadas, algumas recebem o valor de verbo, como "divar" e "arrasar", outras recebem novos valores semânticos, como "fechar" e "lacrar". Outra palavra muito usada e "Afrontamento", derivada da palavra enfrentamento com a mudança do sufixo "enfre" para "afro".

Outro ponto que merece destaque aqui é a forma como os novos artistas usam as suas produções para denunciar. Denunciando a forma com que o homem negro é visto, como faz o Rapper Baco Exu do Blues, em sua música BB King contando sobre essas vivências negras, demonstrando a complexidade que existe em ser negro.

*Nunca fomos uma reprodução automática
Da imagem submissa que foi criada por eles
Foda-se a imagem que vocês criaram
Não sou legível, não sou entendível
Sou meu próprio Deus, meu próprio santo, meu próprio poeta
Me olhe como uma tela preta, de um único pintor*

*Só eu posso fazer minha arte
Só eu posso me descrever
Vocês não têm esse direito
Não sou obrigado a ser o que vocês esperam*

Baco Exu do Blues, 2018

Ao mesmo tempo que a música aqui serve para cantar e exaltar uma forma própria de ser negro, ela também serve para denunciar o modo como o Estado atinge a população negra, em sua maioria, neste contexto de extermínio, jovens negros, que são vistos como ameaças ao Estado, dando continuidade a uma política de extermínio, que existe desde a colonização. De algum modo, o estado de necropolítica¹³ vivido atualmente, marcado por uma ação estatal antinegitude, na qual o Estado está por trás de grande parte das mortes da população negra, agindo pelas mãos dos policiais, sendo vivenciado no Brasil uma epidemia de morte. “No século 21, a cada 23 minutos morre um jovem negro¹⁴ / E você é negro que nem eu, pretinho, ó / Não ficaria preocupado?” (DJONGA, 2018). A forma como lidamos com a violência hoje é um reflexo do passado, e não podemos negar que este fato atinge as diferentes formas de exercer as masculinidades negras, seja por meio da violência, do afeto ou de outras formas que confirmam ou contradizem a ideia geral de masculinidades negras.

Referências

- AMANCIO, I., PARADIS, C., REA, C. (Org). **Traduzindo África Queer**. Simões Filho: Editora Devires, 2018
- BLUES, B, E. **BB King**. São Paulo: Selo EAEO Records, 2018.
- CARDOSO, M., RIBEIRO, A. Homem negro, negro homem: masculinidades e feminismos em debate. **Estudos Feministas**, v. 25, n. 1, p. 73-97, 2017.
- CHOICE, DK, DJONGA, DRUM, A., LORD, LI, N., PRAGA. Favela Vive 3. Rio de Janeiro. GB LAB. YouTube, **Além da Loucura ADL**, 2018. Disponível na Internet via: <https://www.youtube.com/watch?v=avbOUVHr0QI>. Acesso em 5 fev. 2021.
- DOMINGUES, P. A. “Vênus negra”: Josephine Baker e a modernidade afro-atlântica. **Estudos Históricos**, v. 23, n. 45, p. 95-124, 2010.
- EMICIDA, MAJUR, VITTAR, P. Emicida - AmarElo (Sample: Belchior - Sujeito de Sorte) part. Majur e Pablllo Vittar. YouTube, **Emicida**, 2019. Disponível na Internet via: <https://www.youtube.com/watch?v=PTDgP3BDPIU>. Acesso em 30 ago. 2019.

¹³ Conceito elaborado por Achille Mbembe, diz respeito ao poder de decidir quem deve viver e quem deve morrer, desprovido os sujeitos do seu *status* político.

¹⁴ Dados da ONU e Atlas da Violência - Campanha Vidas Negras. “A cada 23 minutos, um jovem negro é assassinado no Brasil. São 63 mortes por dia, que totalizam 23 mil vidas negras perdidas pela violência lateral por ano conforme destacado pela campanha Vidas Negras, lançada pelas Nações Unidas no país em novembro de 2017” ONU Mulheres – <http://www.onumulheres.org.br/noticias/23-mil-jovens-negros-assassinados-por-ano-e-um-escadalo-diz-nadine-gasman-representante-da-onu-mulher/>.

FAUSTINO, D. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, E. A. **Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 75 -104.

KILOMBA, G. A máscara. **Caderno de Literatura em Tradução**, n. 16, p. 171-180, 2014.

LIMA, A. Da vida rasgada: imagens e representações sobre o negro no filme Madame Satã. Palhoça: **Crítica Cultural**. 2015: 97-108.

MARINGONI, G. O destino dos negros pós a Abolição. **Desafios do desenvolvimento**, v. 8 , n., 70, 2011.

OLIVEIRA, M. **O diabo em forma de gente: (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação**. 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

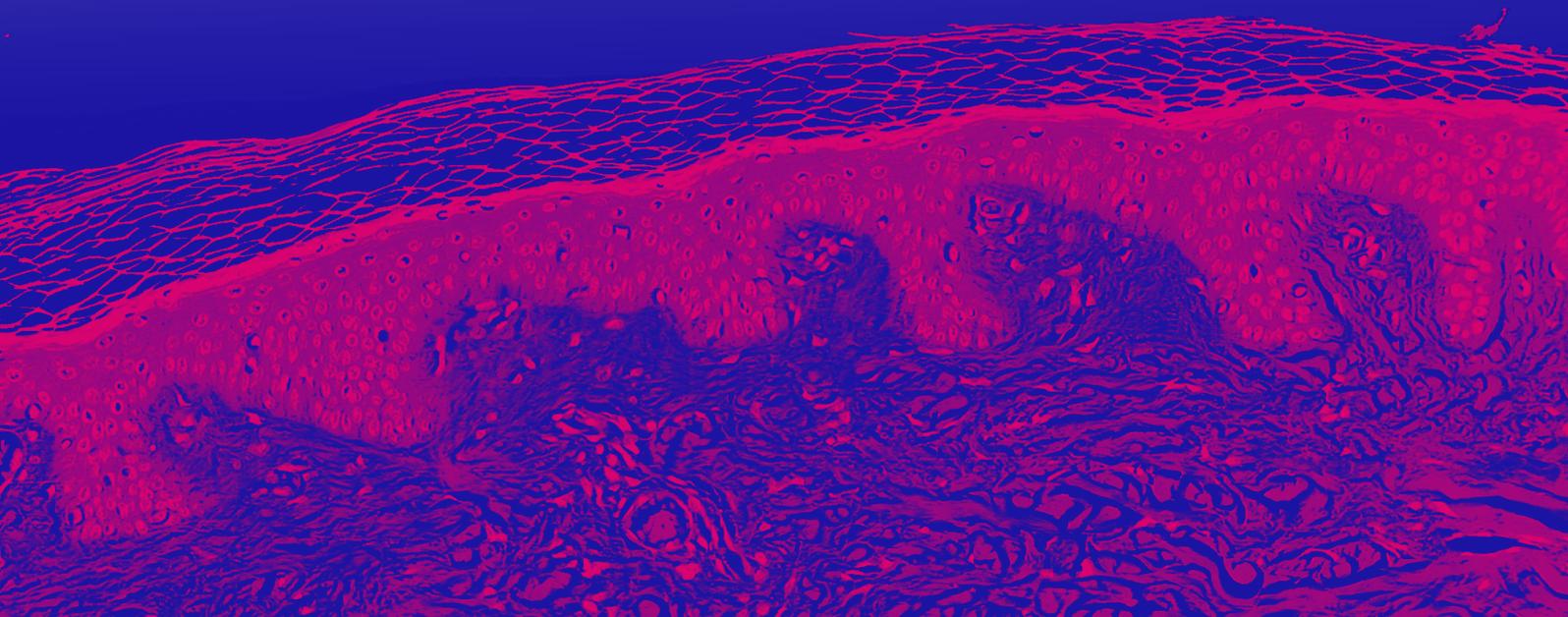
RESTIER, H. O homem negro no pós-abolição: masculinidade sob ataque. **Justificando**, 25 set. 2017.

RIBEIRO, A.; FAUSTINO, D. Negro tema, negro vida, negro drama: estudos sobre masculinidades negras na diáspora. **Revista TransVersos**, n. 10, p. 163-182, 2017.

RODRIGUES, G. Madame satã: a voz do corpo negro. **Revista Universitária do Audiovisual**, 15 mar. 2009.

SILVA, R. Trauma Cultural e sofrimento social: Do banzo às consequências psíquicas do racismo para o negro. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 29. **Anais...** Brasília, 2017.

WALTER, R. Violência e trauma: mapas do corpo negro. In: CONGRESSO INTERNACIONAL ABRALIC, 12. **Anais...** Curitiba, 2011.



Gordofobia: injustiça epistemológica sobre corpos gordos

Maria Luisa Jimenez Jimenez

PESQUISA GORDA, PPG-ECCO / UFMT

Gordofobia: injustiça epistemológica sobre corpos gordos

Resumo:

A gordofobia é um preconceito que pode levar à morte em diversas situações. Esse estigma acontece com gordos, contudo as mulheres sofrem mais, já que vivemos em uma sociedade em que apenas o corpo magro feminino é valorizado. A proposta deste artigo é refletir sobre a construção do conhecimento pautado dentro de uma subjetividade capitalística, a qual patologiza esses corpos, amparado por epistemologias coloniais, heteronormativas, brancas e magras. Através da autoetnografia e de depoimentos, é possível entender a injustiça epistemológica sobre nossos corpos, que construiu saberes que propagam que o corpo gordo é inferior por estar doente.

Palavras-chave: gordofobia; mulheres gordas; injustiça epistemológica; feminismo gordo.

Fatphobia: epistemological injustice about fat bodies

Abstract:

The fatphobia is a prejudice that can lead a person to death in several situations. This stigma happens to fat people, however women suffer more, since we live in a society in which only the thin female body is valued. The proposal of this article is to understand the capitalistic subjectivity, which pathologizes these bodies. Through self-ethnography and testimonies, it is possible to understand the epistemological injustice upon our bodies, which has built knowledge that propagates that the fat body is inferior for being sick.

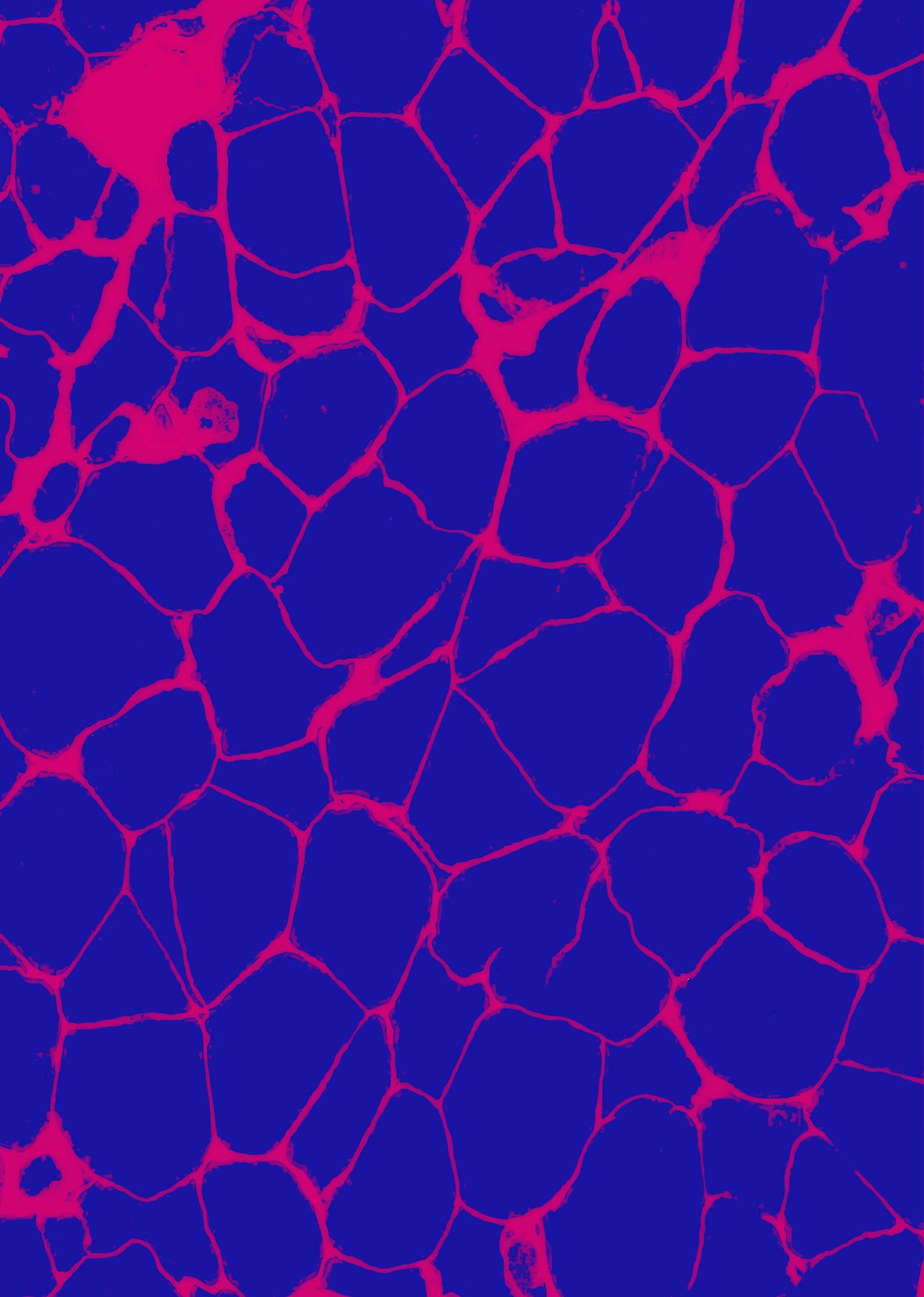
Keywords: fatphobia; fat women; epistemologic injustice; fat feminism.

Gordofobia: injusticia epistemológica sobre los cuerpos gordos

Resumen:

La gordofobia es un prejuicio que puede conducir a la muerte en varias situaciones. Este estigma les pasa a las personas gordas, sin embargo, las mujeres sufren más, ya que vivimos en una sociedad en la que solo se valora el cuerpo femenino delgado. El propósito de este artículo es reflexionar sobre la construcción del conocimiento a partir de una subjetividad capitalista, que patologiza estos cuerpos, sustentada en epistemologías coloniales, heteronormativas, blancas y delgadas. A través de la autoetnografía y los testimonios, es posible comprender la injusticia epistemológica sobre nuestro cuerpo, que ha construido un conocimiento que propaga que el cuerpo graso es inferior porque está enfermo.

Palabras clave: gordofobia; mujeres gordas; injusticia epistemológica; feminismo gordo.



Introdução

Segundo Fischler (1995, p. 69), “há um século nos países ocidentais desenvolvidos os gordos eram amados; hoje, nos mesmos países, amam-se os magros” e odeiam os gordos. Existe um pavor social em engordar.

Esse ódio e pavor é denominado de gordofobia. É uma discriminação que leva à exclusão social e, conseqüentemente, nega acessibilidade às pessoas gordas. Essa estigmatização é estrutural e cultural, transmitida em muitos e diversos espaços e contextos na sociedade contemporânea. O prejulgamento acontece por meio de desvalorização, humilhação, inferiorização, ofensa e restrição dos corpos gordos de modo geral.

A gordofobia está em todos os lugares e é, muitas vezes, disfarçada de preocupação com a saúde, dificultando, dessa forma, seu entendimento e embate. Sustentada por discursos de poder, de saúde e beleza como geradores de exclusão, existem comportamentos diários que reforçam o preconceito/estigma em relação às pessoas gordas, corroborando os estereótipos que estabelecem situações degradantes, constrangedoras, marginalizando as pessoas e as excluindo socialmente.

Esses comportamentos acontecem na família, na escola, no trabalho, nas mídias, nos hospitais e consultórios, na balada, no transporte, nas praias, nas academias, nas piscinas, nas redes sociais, na internet, etc. Enfim, nos espaços públicos e privados.

Foucault (1997, p. 127) explica que “o certo é que as redes do poder passam hoje pela saúde e o corpo. Antes passavam pela alma, agora pelo corpo.” Assim, acaba-se por imprimir no corpo – revestido de símbolos e interpretações – julgamentos e expectativas de modo que “se aplicam sentimentos, discursos e práticas que estão na base das vidas sociais.” (FERREIRA, 1994, p. 101).

Seguindo esse raciocínio, posso inferir que se associa ao corpo padronizado, magro e jovem a busca interminável por alcançá-lo de qualquer maneira, já que se constrói a ideia da conquista da beleza como utilidade, relacionando a conquista de corpo uniformizado a produtos que geram lucros milionários para a indústria da beleza.

Para Naomi Wolf (2018, p. 23), “o mito da beleza, como muitas ideologias da feminilidade, muda para se adaptar a novas circunstâncias e põe em xeque o esforço que as mulheres fazem para aumentar seu próprio poder”. Para a autora, a beleza é uma construção de controle social e tem se fortalecido: “Ela se fortaleceu para assumir a função de coerção social que os mitos da maternidade, domesticidade, castidade e passividade já não conseguem impor.” (WOLF, 2018, p. 27).

Os direitos reprodutivos deram à mulher ocidental o domínio sobre o próprio corpo. Paralelamente, o peso das modelos despencou para 23% abaixo do peso das mulheres normais, a incidência de transtornos alimentares aumentou exponencialmente e foi promovida uma neurose em massa, que recorreu aos alimentos para privar as mulheres daquela sensação de controle sobre o próprio corpo. As mulheres insistiram em dar um caráter político à saúde. Novas tecnologias de cirurgias “estéticas” invasivas e potencialmente fatais foram desenvolvidas com o objetivo de voltar a exercer sobre as mulheres antigas formas de controle médico (WOLF, 2018, p. 28).

Há indústrias que lucram com a busca da beleza, que é o objetivo central no mundo feminino, já que essa “[...] é um sistema monetário semelhante ao padrão ouro.” (ibid., 2018, p. 15).

Essa cobrança é ainda mais grave quando se trata de pessoas gordas. Assim, na tentativa de conquistar corpos dentro de um padrão físico imposto culturalmente, as mulheres constroem relações de poder entre si, de forma a competirem para alcançar a “beleza ideal”. Os homens valorizam e se apropriam dessa busca feminina pelo padrão físico aceito (WOLF, 2018).

A mulher gorda, muito gorda, é considerada uma monstruosidade, o último estado que uma pessoa pode chegar, ou seja, ser gordo é a última coisa que as pessoas querem.

A proposta deste artigo é desmontar, denunciar e desprogramar a subjetividade capitalística, na qual estamos imersas, em que se faz acreditar que apenas um corpo é possível, belo e saudável, a partir de um relato em primeira pessoa.

Temos o direito de ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito de ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades (SANTOS, 2003, p. 56).

Radha D’Souza (2010) chama a atenção às pesquisas produzidas dentro das universidades, aponta que a avaliação deveria estar focada no poder transformador que elas carregam em si. A autora destaca a pesquisa ativista, que tem um enfoque na transformação social em seu tempo, transcendendo a universidade e dialogando com a sociedade em que está inserida:

O ativismo, pelo contrário, é transcender. Ele implica que se transcenda a divisão entre sujeito e objeto, transpondo as fronteiras que separam o eu enquanto conhecedor e o conhecimento do mundo. É um modo de estar em que o conhecedor se identifica com o conhecimento de uma maneira tão completa, em que a distinção entre conhecedor e conhecimento se esbate de tal modo, que aquele se torna capaz de dar um salto qualitativo para o desconhecido. Do pensamento à ação vai um salto qualitativo. O salto tem de ser, necessariamente, para o desconhecido, na medida em que não é possível prever antecipadamente e de uma forma definitiva o efeito das ações (D’SOUZA, 2010, p. 162).

A partir de uma pesquisa maior sobre o cotidiano gordofóbico e resistências de mulheres gordas a essa arbitrariedade em minha pesquisa de doutorado (JIMENEZ, 2020), proponho, neste texto, trazer depoimentos de outras mulheres gordas junto aos meus para o entendimento da injustiça epistemológica sobre nossos corpos, a qual se construiu a partir de saberes médicos, educacionais e midiáticos (nos quais se acredita e valida através do poder), que o corpo gordo não deve existir e, portanto, sua modificação deve ser realizada a qualquer custo.

São saberes hegemônicos em que o corpo gordo é entendido como doente, inferior e desprezível, reverberando, na sociedade contemporânea, um ódio a pessoas gordas e provocando perda de direitos, falta de acessibilidade e estigmatização, que as exclui, humilha, cria traumas e, muitas vezes, mata.

Ser gorda em uma sociedade lipofóbica

Quando se observa a vida diária de uma pessoa gorda, os constrangimentos, as humilhações e as exclusões com que mulheres gordas, como eu, convivem em seu dia a dia, desde, em sua maioria, a primeira infância, pode-se inferir o que significa ser gorda na sociedade contemporânea e entender a injustiça ontológica sobre essas pessoas. Imersa em uma sociedade

lipofóbica, que busca a magreza como objetivo de vida, exaltando o corpo magro como objeto de felicidade. (FISCHLER, 1995).

Essa ideia e as relações estigmatizadoras entre o corpo gordo e a doença são construídas dentro de um processo de entendimento que culpabiliza o dono do corpo, já que a saúde, hoje, é entendida como responsabilidade individual, e não uma fatalidade ou genética.

Toda a história da humanidade é composta por padrões de comportamento unidos ao conceito de beleza. Mesmo que mutável, sempre esteve presente a concepção do que é ser aceito e admirado pelo grupo social a que se pertence, e isto não é uma novidade nem um fenômeno novo. No meu caso, desde a infância, também não foi diferente, porém uma coisa é sofrer uma pressão estética quando se tem traços presentes nos estereótipos reproduzidos de mulher bela, e de maneira bem distinta, constrangedora e traumática acontece quando não se está encaixada nessa padronização.

Ser uma criança gorda é começar bem cedo a entender e aprender o que acontece socialmente quando seu corpo não está em conformidade com a decisão social do que é estar saudável e bela.

Meu lugar social sempre foi o da “gordinha” da sala, da rua, do grupo, da brincadeira e assim por diante. Lembro que, com uns sete anos, minha mãe me colocou no ballet e, quando tive que colocar aquele collant rosa, saia rodada de véu, coque no cabelo e me olhei no espelho, na aula com outras meninas, me senti muito mal, e pior ainda foi quando tive que usar sapatilha de ponta, já que as coleguinhas riam, porque eu não conseguia ficar na ponta, e as que conseguiam riam e sussurravam que era porque eu era muito gorda e a ponta podia quebrar. A professora não fez absolutamente nada sobre aquele constrangimento e humilhação, pois era o preço que eu, criança gorda, deveria passar por estar daquele tamanho, ou seja, eu merecia aquilo, e é assim que a sociedade vem se comportando com pessoas gordas (DEPOIMENTO DA AUTORA, 2020).

Somos castigadas por sermos gordas. Instituições sociais, escolas, hospitais e universidades penalizam pessoas maiores por não se encaixarem no padrão corporal atual da sociedade.

Desde pequena, tenho marcas no meu corpo por ser gorda. A estigmatização, a humilhação e a exclusão que sofri, por inúmeras vezes, em casa, na escola, na rua e em festinhas eram justificadas e apoiadas pela maioria dos adultos, como uma punição por eu ter aquele corpo; essas marcas, carregou desde então.

Toda a violência sofrida enquanto criança, adolescente e, depois, adulta sempre esteve justificada e aprovada pela estrutura da padronização do corpo magro como o “certo”, “bom”, “saudável” e “belo”. Como eu não o possuía, poderia sofrer qualquer tipo de violação como castigo, porque a culpa era minha e eu merecia ser punida.

Como num entendimento de meritocracia social, a percepção sempre foi que só tinham o corpo magro as meninas saudáveis, que se exercitavam, que eram inteligentes, alegres, decididas e belas.

Durante as observações participativas em redes sociais, em *blogs*, em grupos e páginas no *Facebook*, em coletivos feministas, em um grupo de pesquisadoras no *WhatsApp* e em situações presenciais, a narrativa de viver a gordofobia desde a infância repetiu-se muitas vezes, e tem sido o alicerce de minha reflexão sobre o corpo gordo feminino nas minhas pesquisas.

Fui uma criança triste e solitária. Não tinha amigas nem amigos. Eu era a gorda do mundo que me odiava por eu ser gorda. [...] Uma vez, a classe colocou bolo na minha cadeira, e eu sentei sem ver, me sujei; parecia que tinha feito coco nas calças. As outras crianças gritavam: gorda suja! Gorda suja! Eu quase morri de tanta humilhação e sofrimento naquele dia. A professora me mandou para a diretoria como se eu fosse a culpada por ter passado por aquilo, e a mulher que me atendeu, acho que era a diretora, chamou minha mãe e disse a ela que eu precisava emagrecer para ser aceita na sala, na minha frente. [...] Minha mãe me deixou de castigo e me colocou num regime absurdo para uma menina de 9 anos. Na época, [eu] me culpei também (DENISE¹, 32 anos, 2016).

A fala a seguir aconteceu em uma conversa em um aniversário de uma amiga em comum. Denise tem uma filha gorda, e estávamos falando sobre como o tratamento institucional escolar é cruel e violento com crianças gordas. Sabíamos bem do que estávamos falando, conhecíamos de perto, pois já tínhamos passado por isso.

Minha filha chega chorando quase todos os dias. Já a mudei de escola duas vezes, e percebi que não é a escola, é social o negócio. Todo mundo odeia pessoas gordas. Eu também sofro. E ela é saudável, forte. Já não sei o que vou fazer. Eu não sou mais gorda, porque fiz a [cirurgia] bariátrica, mas ela ainda é um bebê de 8 anos. Regime e exercício já tentei. Ela emagrece um pouco, mas depois engorda, então a infância da minha filha não é uma infância alegre por causa do preconceito (DENISE, 32 anos, 2016).

Há, ainda, o relato de uma seguidora que me mandou uma mensagem com um pedido de ajuda:

Minha filha tem 4 anos e já quer fazer regime. Ela chora, fica se olhando no espelho... Disse-me que as coleguinhas dão risada dela e a professora não faz nada. Teve apresentação na escola de dança no Dia das Mães e ela não quis apresentar, porque disse que a roupa que ela usaria não ficava bonita nela. Eu já não sei o que fazer. Fui uma criança e adolescente gorda, também sofri essa pressão, mas nunca imaginei que, com 4 anos, isso poderia acontecer. O que eu faço? Eu acho que acabo reproduzindo isso também em casa, porque eu sou focada nesse negócio de ter um corpo magro, malho, estou sempre de dieta [para emagrecimento], porque tenho tendência, mas minha filhinha de 4 anos... estou desesperada (SUZANA, 36 anos, 2019).

Nós, mulheres gordas, em sua maioria, começamos a sofrer com a gordofobia na nossa infância. Essa narrativa é comum. Algumas conseguem superar e outras, nem tanto. Há as que tiram a própria vida, as que se escondem dentro de casa. Às vezes, em seus quartos, quando nem em sua própria casa é seguro estar.

Gorda desde bebê; é isso que sou e fui: GORDA. Minha vida toda lutei contra a balança, família, médicos, namorados e homens, sempre eles, um inferno. Tive três filhas que também seguiram meu caminho: regimes, plásticas, cirurgias, sempre engordamos de novo. É como uma maldição, sempre engordamos. Fiz duas cirurgias, mas a segunda, com 50 anos, me deixou com muitas sequelas, me deixou mais doente do que sempre fui, me deixou com ódio, rancor. Comecei a fazer terapia, porque uma das minhas filhas me obrigou e percebi ali, deitada no divã, que minha vida foi superficial e inútil; sempre

¹ Todos os nomes aqui usados são fictícios para proteger a identidade e a vida privada dessas mulheres.

preocupada em agradar meus maridos, minha família, a sociedade, o espelho. Quebrei todos os meus espelhos, cheguei à velhice Gorda. De que adiantou tanto esforço, tanto dinheiro gasto com ficar magra, para quem? Eu nem sei quem sou de verdade. Não tive esse foco na vida. Sempre fui o que os outros escolheram pra mim, ser magra e bela (BARBARA, 62 anos, 2017).

Minha obsessão pela magreza também existiu, em momentos pontuais, geralmente impulsionados por algum comentário ou comportamento de exclusão e julgamento do corpo gordo como ruim, doente, inapropriado. Foram muitos regimes e exercícios, contudo depois sempre engordava. Na adolescência, a preocupação com o corpo foi uma busca pela admiração social. Eu tomei remédios e fiz dietas malucas que me deixavam mais doente do que saudável, e sempre depois engordava. Meu objetivo final era ficar magra, receber elogios, me olhar no espelho e acreditar que tudo daria certo porque eu tinha conseguido emagrecer, não importando os métodos. Eu conseguia me manter magra por algum tempo, mas não aguentava me manter muito tempo em dietas e, logo que abandonava, voltava a engordar. Sempre que voltava a engordar, sentia-me muito mal comigo mesma e com os demais, como uma pessoa fracassada, suja, e [sentia] que tudo começaria a dar errado porque eu não tinha sido forte o suficiente para me manter magra, [há] muito sofrimento envolvido. Na fase adulta e apenas com 37 anos, quando fiquei grávida, parei de fumar e precisei ficar de repouso. Minha filha nasceu prematura por eu ter um mioma e faleceu com sete dias de vida. Fiquei ainda mais um ano esperando o mioma diminuir, com hemorragias horríveis, não podia fazer nada. Acabei engordando mais ainda (DEPOIMENTO DA AUTORA, 2020).

Toda essa história e o período de repouso me fizeram pensar bastante sobre: quem eu estava sendo; como era; o que é importante, de verdade, na vida; e por que um corpo gordo incomodava aos outros mais do que toda a tragédia que eu estava passando, já que muitos comentários sobre meu peso eram disfarçados de preocupação com minha saúde e bem-estar, mas poucos me perguntavam o que era perder uma filha e estar doente, com um mioma dentro de meu útero e que causava hemorragias frequentes.

Engordei muito e sofri com os diversos comentários, dicas e sugestões dissimuladas de saúde e amor, sempre bem pontuadas de que eu tinha sido gordinha, mas nunca obesa: *“Agora, que sua filha morreu, aproveite e faça um regime sério, porque ficar gorda, depois dessa tragédia, com certeza, vai fazer seu marido procurar outra. Isso sempre acontece. Você já não deu um filho para ele, e gorda ele não vai querer mais você”* (JOANA, 26 anos, 2010).

Ou, ainda, comentários como: *“Seu rosto é tão lindo”; “Existem maneiras de superar essa sua dor, e não é comendo”; “Vai em uma cachoeira e sai dessa cama”; “Nossa, como você está gorda. Cuidado, pois você pode adoecer”; “Já está ficando obesa”; “Você sempre foi gordinha, mas obesa é desleixo”. “A palavra ‘obesa’ soava como um martelo, criando feridas profundas no meu ser. Ouvida muitas vezes, foi como um despertar para algo muito sério e sistêmico que estava acontecendo na minha vida além daquela tragédia”* (DEPOIMENTO DA AUTORA, 2020).

Hoje, com mais conhecimento, percebo que a gordofobia aumenta a depender do tamanho de seu corpo. Como antes dessa tragédia eu era gorda menor, a gordofobia também era menor. Ela acontecia, mas, depois de chegar aos 100 quilos, a gordofobia era muito mais agressiva e frequente; e com 120 quilos, já era considerada um monstro, alguém que não merece ser respeitado como qualquer outro ser humano.

A gordofobia, agora, era sentida e questionada mais uma vez, contudo já não era como antes. Apesar de sofrer e refletir sobre ser julgada, humilhada e agredida por ser gorda, ficava

triste, pensava sobre, mas não tinha ainda o preparo para investigar cientificamente o porquê desse estigma tão forte e impulsionado socialmente.

Nas narrativas observadas nesses anos, o momento da maternidade e a relação com o corpo gordo é frequente e cruel. Mesmo que tudo tenha seguido um curso “normal” e o filho e a mãe estejam com saúde, é um momento de fragilidade e insegurança da mulher e, ainda assim, o corpo é julgado e estigmatizado:

Com cinco meses que o Nino tinha nascido, minha barriga ainda estava gigante e cheia de estrias. Eram férias e fomos viajar para a praia; chegando lá, ficamos hospedados em uma casa de frente ao mar junto com toda minha família e amigos. Foi horrível, [pois] todos não disfarçavam a repulsa pelo meu corpo, e isso foi tão forte que comprei um maiô no segundo dia de praia e mesmo assim me olhava no espelho e chorava. Fui me abrir com minha irmã e ela me disse no final que eu tinha que me cuidar, que estava feio mesmo. Voltei antecipadamente pra casa e com oito meses cortei o leite e fiz uma plástica na barriga, e depois outra nos seios. Eu sofri muito, mas hoje me sinto linda. Faço questão de mostrar minha barriga para as amigas (VIVIANE, 29 anos, 2017).

Diferente do meu processo, Viviane escolheu modificar seu corpo para se sentir melhor. Le Breton (2003:26) explica que o corpo é hoje um “desafio político importante — um analista fundamental das sociedades contemporâneas”: “O corpo tornou-se a prótese de um eu eternamente em busca de uma encarnação provisória para garantir um vestígio significativo de si. Ou seja, inúmeras declinações de si pelo folhear diferencial do corpo, multiplicação de encenações para sobre significar sua presença no mundo.”

O corpo, no mundo contemporâneo, é entendido como figuração social. É a partir dele que juízos de valor são emitidos. Esse corpo deve ser arquitetado, construído, plasmando sua forma, encobrindo suas fragilidades e envelhecimento. Assim, nosso corpo é um investimento a ser edificado na melhor aparência possível.

Uma observação importante nas falas das mulheres em puerpério é que recebem seus filhos para amamentação e cuidado, durante a recuperação da gravidez e do parto, com uma preocupação enorme de voltar ao corpo anterior, de emagrecer.

Com três dias em casa amamentando e muitas dores ainda (porque não foi parto normal, levei um corte de 12 pontos, fiquei 6 horas sentindo dor, meu parto foi muito difícil e eu quase morri), mas enfim em casa, exausta, com nenê chorando, muita dor ainda, minha mãe só falava que eu tinha que me cuidar e emagrecer por causa da minha saúde e do meu marido. Eu entrei naquela onda e não conseguia relaxar com meu corpo, curtir aquele momento, fiquei neurótica. Olhava meu corpo no espelho e pensava que estrago aquela experiência tinha feito em mim e no meu corpo. Hoje, com mais 2 filhos e 12 anos que se passaram essa experiência horrível, penso que tipo de sentimento eu passava pra meu filho quando ia amamentar, pegar ele no colo... uma neurose de tristeza, com repúdio ao próprio corpo. Acho que isso deve acontecer com toda mulher e acho que isso não é bom, não (ROSE, 48 anos, 2017).

Alguns depoimentos falam desse momento de amamentar e passar segurança ao bebê recém-nascido pela amamentação, dos primeiros carinhos e cuidados, o que me fez pensar sobre o tipo de sensação que aquele corpo feminino, que sempre guardou e protegeu o feto, mas com tanta insegurança consigo mesmo, passaria para o bebê.

Desde que nascemos, somos amamentados ou abraçados por corpos inseguros com sua aparência, pensando ou buscando uma maneira de melhorá-lo, de transformá-lo, de contraí-lo, para que o termômetro social o aprove como um corpo bem-sucedido.

Cintas, dietas, exercícios, cremes, cirurgias e inúmeros procedimentos que se aproveitam dessa insegurança de não ser aceito transformados em produtos para que as mulheres modifiquem e melhorem seus corpos. Num momento tão especial, que é a chegada de um filho, ao invés de a mulher curtir esse outro corpo que acaba de chegar, ela não consegue pensar além dessa busca pelo corpo padrão (AUTOR, 2020).

E não só na maternidade isso acontece, mas também quando chegamos à escola, quando vamos à praia, quando estudamos, quando brincamos de boneca. As mulheres definitivamente gastam muito tempo e foco em ficar “belas” e serem aprovadas socialmente, enquanto os homens se preparam o tempo todo para serem corajosos, ousados e alegres.

É toda uma vida sofrendo gordofobia e sentindo-nos culpada por isso. Consequentemente, as nossas histórias sempre são recheadas de fracassos e desistências, porque o foco de sobrevivência passa a ser o emagrecer, mutilar-se, esconder-se, sendo um verdadeiro vale-tudo para o alcance desse corpo único e válido socialmente. Somos culpadas por sermos gordas e, como mencionei, castigadas por isso.

A gordofobia como dispositivo de controle

Pensando nessa condição (a de que nós, mulheres, para sermos belas, saudáveis, respeitadas e felizes, temos que estar magras e manter a magreza com estratégias mirabolantes) — escolhas alicerçadas por uma cobrança social muito forte —, acabamos associando o discurso biomédico como decisivo na manutenção, a qualquer custo, de um corpo menor. *“Uma alergista se recusou a solicitar um teste alérgico para mim porque, segundo ela, tudo ia melhorar se eu comesse menos! Fora nutricionista e endocrinologista ignorando totalmente meu histórico de transtorno alimentar ao prescreverem dietas ou medicação”.* (JOANA, 36 anos, 2018).

Desde que chegamos ao mundo, a saúde é associada à preocupação com a gordura e à busca feroz pela magreza, um pilar que contribui fortemente para a estigmatização do corpo gordo em sociedade.

Conversei sobre o tema com algumas mulheres grávidas e lactantes. Uma dessas mulheres, Hilda, que é uma mulher gorda, enquanto conversávamos, amamentava seu filho João. Anunciou, na conversa, sua preocupação em voltar a ter a barriga e seios de antes de engravidar, porque, segundo ela, seu corpo não era gordo antes da gravidez, era “gordinho”, sem barriga e seios firmes:

Eu penso muito nisso. Tirei todos os espelhos grandes do meu quarto, porque me faz muito mal me ver nesse novo corpo horrível; tudo mole, grande, feio. Meu marido disse para mim que depois eu faço uma academia e volta ao normal, mas eu acho que ele fala isso pra me consolar. Nossa sexualidade nem existe mais. Acho que ele sai com outras mulheres, [que] devem ser mais novas e belas, e fica comigo por pena, sei lá. Eu não estou bem por isso (HILDA, 32 anos, 2018).

Hilda estava depressiva, triste, contando como se sentia em seu novo corpo de mulher que acabara de parir, amamentando e falando, com muito sofrimento, seus desafetos sobre seu

corpo. Nós mulheres nos preocupamos tanto em estar com um corpo aceito socialmente, que acabamos deixando de aproveitar o que está acontecendo ao nosso redor, e não só isso, mas também contaminamos as pessoas que ali estão com esse sentimento de fracasso e tristeza.

Minha irmã é doula e me disse para parar com isso, e aproveitar minha filha, que é linda e cheia de saúde, mas é difícil, é algo que me consome. Eu engravidei sem estar preparada, acho, foi acontecendo e eu fui aceitando, mas depois do parto, me sinto assim, triste, feia, doente. Preciso de ajuda, vou começar a fazer um tratamento com acupuntura e vou ver se acho uma psicóloga (HILDA, 32 anos, 2018).

Talvez seja por esse motivo que vemos, nas redes sociais, com uma frequência ascendente, gestantes que “pegam pesado” na academia e a venda de produtos e dietas voltadas a esse momento da vida. Existem muitos perfis no *Instagram*, por exemplo, vendendo a imagem da mulher grávida *fitness*, saudável e alegre.

Como o perfil da modelo Sarah Stage, que, em 2015, fotografou o passo a passo de seus 9 meses de gravidez, malhando, comendo “comidinhas *fitness*” e mantendo seu corpo magro, jovem e malhado. O êxito foi tanto que, após o parto, continuou a proposta de “ensinar” como ter um corpo magro saudável, mostrando como conseguia manter seu corpo e a barriga “tanquinho”. (NEVES, 2015).

Esse medo de engordar tem levado mulheres a repensar a gravidez e avaliar como “tratar” seu corpo nessa fase, uma preocupação sempre sustentada pelo discurso do corpo saudável magro:

Engordei 3 quilos na gravidez, fiz tudo direitinho: nutricionista, malhação, hidroginástica, caminhada, alimentação super saudável, e estou aqui de volta com meu corpo. Sou *fitness* até na gravidez, amamenteei seis meses a Clara, porque já voltei para minhas atividades normais. Ela é uma criança linda e alegre (KATIA, 28 anos, 2018).

Nota-se que as mulheres acreditam que todos os corpos podem iguais ao de Sarah Stage, ou seja, conseguir um corpo malhado, belo e jovem na gravidez é possível, desde que se faça exatamente como ela fez, mas a realidade não é essa. Muitas mulheres não podem, não conseguem e se sentem fracassadas e culpadas por não alcançarem o corpo vendido pelas mídias.

Eu malho a vida toda, desde meus primeiros anos de vida, me lembro em aulas de esporte e aos 12 anos já ia com minha mãe na academia. Ela foi miss, modelo, e eu segui pelo mesmo caminho, quando casei e engravidei da Julia não deixei de malhar, aí peguei mais pesado ainda, [e como] meu personal trainer é especialista em mulheres grávidas, montei um *Instagram* “A mãe da Julia” e tenho dois milhões de seguidoras. Meu corpo só cresceu a barriga mesmo, e depois de um dia já estava na academia fazendo lives de novo. Meu corpo é minha vida, se eu não cuidar dele eu morro (ANDREA, 26 anos, 2017).

A construção do discurso biomédico, midiático e normatizado do que é ser saudável não leva em consideração todos os corpos, subjetividades, afetos, histórias de vidas e dimensões culturais.

Há uma lógica política, uma lógica capitalística mundial, para a qual existem apenas dois tipos de corpos, o com saúde e o com doença, e esse entendimento acaba impulsionando mais estigmatização e tristeza, contrariando o que podemos entender por um corpo com saúde:

Quando eu tinha 13 anos comecei a vomitar tudo que eu comia. Nunca imaginei que estava doente, porque meu objetivo era estar magra e eu estava,

então achava aquilo normal. Minha melhor amiga também vomitava e minha mãe eu já tinha ouvido ela vomitar. Com 21 anos fui internada e descobri que estava doente porque estava magra demais (CECÍLIA, 34 anos, 2017).

Como vimos, o discurso vigente acaba separando os corpos nada reais, tidos como os normais, daqueles que estão acima do peso, flácidos e gordos, tidos como os patológicos. Entender essa dualidade e os conceitos de doença e normalidade, patologia e anormalidade, através da filosofia da ciência, pode nos dar pistas de como essa concepção biomédica do corpo é profunda, marcada por muitas construções socioculturais, e entender a gordofobia como injustiça epistemológica.

Canguilhem (1982) foi um filósofo médico francês que se debruçou sobre a concepção de “normal” e “patológico” no discurso biomédico, que é um modelo mecanicista, porque generaliza e simplifica o que consideramos dentro dos consultórios médicos.

Para ele, a ideia de patologia e anormalidade, ou doença, e normalidade não pode estar desassociada do organismo e do ambiente em que se encontra. A investigação analítica desse conceito não pode deixar de levar em conta os valores e construções sociais, isto é, essa análise deve estar marcada por estudos socioculturais.

Para o filósofo, estar ou ficar doente nada tem a ver com fenômenos biológicos e/ou objetivos, porque o que se considera saudável ou doente sempre estará submerso nas subjetividades.

[...] achamos que é muito instrutivo meditar sobre o sentido que a palavra normal adquire em medicina, e que a equivocidade do conceito, assinalada por Lalande, recebe, desse sentido, um esclarecimento muito grande e de alcance absolutamente geral sobre o problema do normal. É a vida em si mesma, e não a apreciação médica, que faz do normal biológico um conceito de valor, e não um conceito de realidade estatística. Para o médico, a vida não é um objeto, é uma atividade polarizada, cujo esforço espontâneo de defesa e de luta contra tudo que é valor negativo é prolongado pela medicina, que lhe traz o esclarecimento da ciência humana, relativo, mas indispensável (CANGUILHEM, 1982, p. 50).

A valorização da vida em si, de cada corpo como único, como corpo que carrega sua história, afetos e construções, não deve ser considerada ou mesmo esquecida. Há um equívoco em entender o corpo humano como uno, ou dual, uma coisa ou outra, normal ou patológico:

Sem dúvida, há uma maneira de considerar o patológico como normal, definindo o normal e o anormal pela frequência estatística relativa. Em certo sentido, pode-se dizer que uma saúde perfeita contínua é um fato anormal. Mas é que existem dois sentidos da palavra saúde. A saúde, considerada de modo absoluto, é um conceito normativo que define um tipo ideal de estrutura e de comportamento orgânicos; nesse sentido, é um pleonasmo falar em perfeita saúde, pois a saúde é o bem orgânico. (...) No entanto, por mais prevista que possa parecer, não podemos deixar de admitir que a doença é prevista como um estado contra o qual é preciso lutar para poder continuar a viver, isto é, que ela é prevista como um estado anormal, em relação à persistência da vida que desempenha aqui o papel de norma. Portanto, tomando a palavra normal em seu sentido autêntico, devemos formular a equação dos conceitos de doença, de patológico e de anormal (CANGUILHEM, 1982, p. 52-53).

A partir dessa reflexão, posso inferir que nenhum corpo estará sempre saudável no decorrer de sua existência e que o próprio conceito de doente faz parte da construção e vivência

desse corpo, já que ele não tem como ser saudável todos os dias de sua vida. Portanto, todos os corpos vivenciam doenças, algumas são eliminadas e, com outras, vive-se por muito tempo.

Posto isso, entendo que a gordofobia está ligada à moral que padroniza corpos, ligada a discursos de poder, por meio de uma subjetividade capitalística de injustiça epistemológica sobre esses corpos.

Gordofobia como injustiça epistemológica

Poulain (2013) faz uma análise sociológica sobre o surgimento da “obesidade” e de como essa patologização foi construída socialmente e instrumentalizada no universo das ciências médicas. As consequências dessa maneira de entender o corpo gordo acabaram por reforçar a sua estigmatização:

O papel dos cientistas, dos especialistas, do aparelho de legitimação do mundo científico – por meio das revistas, dos congressos, das conferências de consenso – é essencial nesse momento. O que está em jogo é que está ligado à necessidade de tornar o problema visível e digno de crédito. As mudanças de vocabulário e as modificações de estatuto epistemológico para noções como “fator de risco”, “doença”, “doença mortal”, “epidemia” podem facilitar a visibilidade da questão da obesidade (POULAIN, 2013, p. 149).

Para o autor, é importante analisar a evolução do estatuto epistemológico da obesidade,²

[...] porque houve um momento que se considerou a obesidade como um problema estético e moral para um período em que ela se tornou uma causa de doenças, o objeto de uma argumentação sanitária cada vez mais avançada, de uma lenta, porém contínua, medicalização, até ser finalmente designada como epidemia mundial (POULAIN, 2013, p. 157).

Com essa análise, Poulain (2013) aponta que aconteceu uma medicalização da obesidade, medicalização no sentido que Conrad (1992) define, isto é, “como um processo pelo qual os problemas não médicos são definidos e tratados como médicos, em termos de doença e de disfunção.” (CONRAD, 1992 apud POULAIN, 2013, p. 157).

Nessa trajetória epistemológica do corpo gordo para uma concepção de obesidade como epidemia e sua supervalorização patológica, começa a surgir, na década de 90, relatórios da Organização Mundial da Saúde (OMS), apontando o corpo gordo como uma doença perigosa e epidêmica mundialmente. Como consequência, a mídia e as estatísticas surgem como uma avalanche alarmista e sensacionalista na sociedade mundial.

Poulain (2013, p. 188) indaga quem “poderia ter interesse na questão do sobrepeso e da obesidade para que ela apareça em primeiro plano na cena social, a fim de que a situação se dramatize e se inscreva nas agendas políticas.”

O autor anuncia que existem vastos interesses, tanto das indústrias farmacêuticas e parafarmacêuticas como do mercado de emagrecimento e da indústria agroalimentar e de refeições rápidas:

Na verdade, quase todos os membros dessa comissão têm relações de interesse com as empresas farmacêuticas ou parafarmacêuticas. O próprio CCF

² Sugiro a leitura de *Sociologia da Obesidade*, de Jean-Pierre Poulain, primeira parte: “A sociologia a serviço da medicina da obesidade”.

(*Consumer Freedom*) lembra igualmente que o IOTF (*World Federation Obesity*) que aparenta ser uma organização científica independente, é “financiada pela indústria de medicamentos” e o designa simplesmente como uma das “estruturas de *lobbying* atuantes juntos à OMS. O CCF não hesita em declarar que: a ampliação da categoria do sobrepeso é resultado de um trabalho bem-sucedido de *lobbying*. Inserido várias dezenas de milhões de americanos na categoria do sobrepeso, o IOTF expande consideravelmente o mercado dos produtos e dos serviços correspondentes a uma demanda de emagrecimento (ALLISON, 1999, p. 1530-1538 apud POULAIN, 2013, p. 189).

Foucault (2004) também levanta uma crítica à constituição dos saberes da medicina no mundo ocidental. Já que, para o filósofo, houve a substituição da maneira de entender ou perceber a “arte de curar” pelo patentear a doença sobre o corpo.

Com essa nova forma de entender o corpo gordo como doente, ocorre uma desvalorização do adoecimento, da subjetividade de um entendimento sensível cultural de seus afetos, e um enaltecimento da doença, por modelos de identificação de enfermidades, classificando a doença na pluralidade dos corpos, e não na singularidade de cada ser.

Esses discursos classificatórios acabam tornando-se verdades absolutas mundialmente, como um dogma religioso; explica Wolf (2018) que a sociedade está obcecada por acreditar fielmente que existe um tipo de corpo válido e que o resto não é normal:

A cultura moderna reprime o apetite oral da mulher da mesma forma que a cultura vitoriana, através dos médicos, reprimia o apetite sexual feminino: do alto da estrutura do poder para baixo, com um objetivo político. Quando a atividade sexual feminina perdeu seus valiosos castigos, os Ritos tomaram o lugar do medo, da culpa e da vergonha que as mulheres sabiam que deveriam sempre acompanhar o prazer. [...] O estado de sua gordura, como no passado o estado de seu hímen, é uma preocupação da comunidade. “Oremos por nossa irmã” se transformou em “Nós todos vamos incentivá-la a perder esse excesso de peso (WOLF, 2018, p. 145-147).

Existe uma lacuna nos estudos da “obesidade”, da gordura, em levantar questionamentos sobre qual caminho estamos seguindo nessa questão de transformar todo corpo gordo em doente, anormal e patológico. Essa obsessão na busca pelo corpo magro leva a um preconceito que mata mais que a própria “obesidade” anunciada por eles.

É urgente o desenvolvimento de pesquisas sobre o corpo gordo brasileiro na comunidade acadêmica, como já existem em outros países (*os fat studies*, por exemplo), para um entendimento epistemológico da construção de discursos de saúde, fundamentados em bem-estar e vida saudável, mas que, verdadeiramente, em nosso mundo capitalista, os interesses sempre são de impérios empresariais que manipulam nossas investigações científicas.

Estamos colapsando ao apoiar a ideia construída pelo discurso biomédico. Aliás, a medicina não tem conseguido diminuir ou melhorar os índices de pessoas gordas no mundo, muito pelo contrário. Como anunciam, a quantidade de pessoas acima do peso só tem crescido.

Não podemos mais consentir e apoiar esse modo de entender o corpo gordo no mundo, que empurra essas pessoas para a margem da sociedade usando como base de seu discurso a ideia de saúde:

Eu tentei me matar cinco vezes, já fui internada duas vezes, tomo remédios fortíssimos, sou uma pessoa depressiva, tenho fobia social. Fiz a cirurgia bariátrica acreditando que tudo isso ia mudar, mas percebi, nesses quatro anos,

que a sociedade acabou comigo. Hoje, sou magra, mas penso como antes, sou insegura, tenho muitos problemas de saúde. Vejo-me com uma pessoa que não merece amor, carinho, respeito, [então] me corto, me machuco. Eu quero morrer (GABRIELA, 29 anos, 2018).

Essa maneira de entender e patologizar o corpo gordo é cruel. Como já anunciado neste texto, a gordofobia mata pessoas pela estigmatização desse corpo como dissidente.

Já pesei 150 quilos. Quanto mais fazia tratamentos para emagrecer [durante] minha vida toda, mais engordava. Tinha 28 anos e estava enorme. Eu gostava de mim, mas, aos poucos, fui me odiando. Minha família decidiu que eu fizesse a cirurgia em 2009 e fiz, mas tive consequências graves e engordei de novo. Então, ano passado tentei me matar. Tomei todos os remédios que tinha no banheiro e fui socorrida pelo meu irmão, que chegou em casa e me levou ao hospital. Fiquei internada três meses e depois me mandaram para uma clínica. Fiquei me alimentando por sonda. Eu nunca mais consegui comer com prazer, eu nem sei o que é prazer. Minha vida não vale ser vivida. Eu sou uma coisa que deu errado e não tem solução, é isso (LORENA, 42 anos, 2018).

Quando se encara a saúde apenas por um aspecto alarmista e único, corre-se o perigo de negar aquilo que se defende, como a “saúde” aos corpos que buscam por atendimento médico nos consultórios e hospitais.

Sempre meu desejo foi emagrecer, porque minha família, professores, meus médicos, psicólogos, nutricionistas, o mundo, me venderam essa ideia de que, para eu ter saúde, tinha que estar magra; para ser alegre, tinha que estar magra; para casar, tinha que estar magra; para terminar a faculdade, tinha que estar magra; para ter amigas, tinha que estar magra. Então, eu fui forçada, desde pequena, a emagrecer e manter esse corpo magro, mas nunca consegui satisfatoriamente. Tinha fases mais magras e fases mais gordas, mas nunca era um corpo magro ideal. Já fiz de tudo, tudo mesmo, e nunca alcancei as promessas que a sociedade fez para depois que eu estivesse magra, e então eu voltava a engordar. Isso é um horror, uma pressão, um sufocamento, uma forma de não deixar a gente viver a nossa vida, porque a questão de estar magra é o tempo todo central na nossa vida. Isso é tristeza e dor (JULIANA, 32 anos, 2018).

São inúmeros os casos de mulheres que vão a consultórios e ambulatórios com queixas de dores, manchas ou simplesmente para aferir a pressão, e recebem um tratamento extremamente ofensivo, com um diagnóstico pronto de “obesidade”. Por consequência, muitas mulheres deixam de frequentar o médico e, até mesmo, desenvolvem doenças não diagnosticadas, uma vez que, quando atendidas, o foco sempre recai no corpo gordo:

Faz 3 anos que não vou ao médico; nem ao ginecologista, nem ao oculista, nem ao dentista. Odeio essa gente nojenta, odeio com toda minha alma. Tenho trauma, tenho medo. Quando penso nesse tema, começo a suar. Nem à psicóloga vou mais, porque a última me falou que eu tinha que ter força de vontade para emagrecer. Eu discuti com ela, porque eu tenho força de vontade, mas não consigo. Fiquei muito mal com isso (URSULA, 31 anos, 2018).

Eles odeiam gente gorda. É como se a gente fosse monstros contra a saúde do mundo e que a gente tivesse uma doença contagiosa que eles podem pegar, ou seus filhos e família. Quando a gente entra num consultório ou chega num hospital, todos, desde a recepcionista até as enfermeiras, te olham com ar de reprovação e escárnio. É humilhante demais, é dolorido demais. No fim

de ano, eu tive uma intoxicação alimentar e tive que ir ao médico. Foi um pesadelo. Chorei muito e demorei dias para me recuperar. Agora, preciso ir ao médico, porque tenho muitas dores de cabeça, mas não vou por pavor que tenho desse tratamento que contei (ODETE, 26 anos, 2019).

Minhas conversas com mulheres gordas perpassaram por essa questão da gordofobia médica. Fica claro que os profissionais da saúde não estão preparados para o tratamento humano das pessoas gordas. A estigmatização é tão forte e naturalizada que a metodologia no trato desses corpos é cheia de preconceito e descaso com suas queixas. A pessoa é vista como responsável por ser grande, e ser grande é algo abominável e que deve ser repreendido.

Esse comportamento não é diferente nas instituições educacionais ou na forma como a mídia vem tratando esses corpos. O estigma da obesidade, por ser estrutural, está institucionalizado nas universidades e seus magistrados nem percebem isso, apenas repetem.

Considerações finais

A proposta de (re)existir do feminismo gordo tem reverberação direta em uma nova maneira de reconstruir nossas vidas e descolonizar, despatriarcalizar nossos corpos, saberes, desejos e modos de estar e se relacionar, socialmente e intimamente, com o mundo e conosco.

É uma questão de reconhecer que, da maneira que vivíamos/vivemos, já não era/é mais possível, ou seja, odiando-nos, seguindo as normas e tentando reconstruir um corpo que insistia/insiste em ser gordo e rebelde às regras estabelecidas - até nos encontrarmos com nossos e outros corpos gordos de outra forma, quando a desconstrução do que é um corpo belo, saudável e aceito na sociedade foi/é colocada em embate político.

Muitas falas vêm ao encontro de que o ativismo gordo salvou suas vidas, mudou a sua maneira de pensar e ver seu próprio corpo, ajudou a sair da concepção de corpos dóceis e fragilizados que Foucault anunciou. E se libertar de uma episteme colonialista e patriarcal é libertar-se da culpa de ser dissidente, criando um novo modo de entender nossos corpos.

Após duas décadas que Foucault anunciava a sociedade disciplinar, Deleuze nos chamou a atenção para uma nova transformação — uma sociedade de controle, e os corpos, antes vigiados, punidos e disciplinados, agora são controlados por nós mesmos, ou seja, somos nossos próprios algozes. O corpo sempre estará no controle capitalístico de ser disciplinado, mas, principalmente, controlado, seguindo as regras estipuladas pelo sistema. Quando isso não acontece, somos punidas socialmente e, assim, rapidamente voltamos ao ciclo do controle.

Contudo, quando nos damos conta desse controle e somos afetados muitas vezes por ele, é preciso modificar essa forma de estar no mundo, como explica o filósofo: “O que nós temos é a ideia do que acontece ao nosso corpo, a ideia das afecções do nosso corpo, e é apenas por tais ideias que conhecemos imediatamente nosso corpo e os demais, nosso espírito e os demais.” (DELEUZE, 2002, p. 73).

Posto isso, a descoberta de um novo pensar, de uma proposta feminista epistemológica gorda como produto e encontro entre corpos afetados, pode libertar o pensamento para recriar essa concepção de dominação. Assim, é “adquirir um conhecimento das potências do corpo para descobrir paralelamente as potências do espírito que escapam à consciência.” (DELEUZE, 2002, p. 128).

Trata-se, então, a gordofobia de uma injustiça epistemológica no que se refere à construção do conhecimento sobre os corpos gordos femininos, já que, durante séculos, nossos corpos foram percebidos, sistematizados e controlados como “coisas monstruosas”, que não deveriam existir dentro da sociedade heteronormativa.

O corpo feminino como desejo do masculino também faz parte desse controle e, por isso, nós mulheres somos tão obcecadas pelo emagrecimento e pelo o que é ser belo para os homens, mesmo que essa busca seja dolorida e ineficaz.

É importante lembrar que a gordofobia não afeta só as mulheres, já que é um estigma com todos os corpos gordos, como já falamos, mas esta pesquisa mostra que as mulheres são as que mais são afetadas pelo preconceito, pois o controle do nosso corpo também é institucionalizado.

A dominação masculina, como vimos na maioria das falas aqui apresentadas, é diretamente ligada ao pai, ao marido, ao irmão, ao médico ou às mulheres que repetem o padrão de comportamento patriarcal. A violência de gênero aqui aparece pública e agressiva, como uma vingança contra todas as mulheres que não estão no peso ideal estipulado socialmente.

Wolf (2018) nos alerta para a construção da beleza feminina como forma de dominação masculina e patriarcal para o desejo. Essa é uma discussão importante nesta pesquisa, visto que as mulheres que não estão de acordo com as regras estipuladas são castigadas pelos homens e por todas as instituições que seguem esse padrão.

Acredito que este texto serve de alerta para a reivindicação de como o corpo gordo deve ser entendido por outro viés, e não mais com tanto estigma, injustiça e exclusão. O universo gordo está se preparando e se organizando para essa nova proposta de estar no mundo.

É urgente que as exigências de mulheres gordas sejam ouvidas e consideradas na construção de políticas públicas dentro dos espaços de discursos de poder, para o qual devemos levar a discussão sobre a estigmatização do corpo gordo e suas consequências, bem como a despatologização do corpo gordo como questão de direitos humanos.

Faço um chamamento, desde o feminismo gordo à comunidade acadêmica, para que revejam esses saberes que matam, humilham e desconsideram potencialidades. É, dessa maneira, inadiável que os cursos nas universidades tenham disciplinas e debates sobre o estigma e injustiça epistemológica desses corpos, que rompam com essa universalização de saber criada para dominar e exterminar corpos maiores.

É necessário e inadiável que existam representantes políticos que se preocupem em criar centros de referência para pessoas gordas, nos quais exista a oferta de atendimento médico especializado, advogados, terapeutas, psicólogos, nutricionistas, assessorias para busca de emprego, cursos de formação etc., com políticas que reconstruam essas vidas e demonstrem à sociedade que os espaços também serão ocupados por pessoas gordas, e isso é constitucional.

Proponho, ainda, chamar a atenção para um esclarecimento de que nossos corpos gordos são políticos, porque afrontam, revolucionam o corpo considerado “normal” e “saudável” socialmente.

Referências

- CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- DELEUZE, G. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- D'SOUZA, R. As prisões do conhecimento: pesquisa ativista e revolução na era da "globalização". In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 145-171.
- FERREIRA, J. O corpo sógnico. In: MINAYO, M. C. S.; ALVES, J. P. C. B. (Org.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994, p. 101-112.
- FISCHLER, C. Obeso benigno, obeso maligno. In: SANT'ANNA, D. B. (Org.) **Políticas do corpo: elementos para uma história das práticas corporais**. São Paulo: Estação Liberdade, 1995, p. 69-80.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense, 2004.
- JIMENEZ, M. L. J. **Lute como uma gorda: gordofobia, resistências e ativismos**. 2020. Tese (Doutorado em Estudos de Cultura Contemporânea) – Universidade Federal de Mato Grosso, Campo Grande, 2020.
- LE BRETON, D. **Adeus ao corpo: antropologia e sociedade**. Campinas: Papirus, 2003.
- NEVES, M. Sarah Stage, a grávida sarada, posa de biquíni quatro meses após dar à luz. *globo.com, ego*, 25 ago. 2015. Disponível na Internet via: <http://ego.globo.com/famosos/noticia/2015/08/sarah-stage-gravida-sarada-posa-de-biquini-quatro-meses-apos-dar-luz.html>. Acesso em 27 jul 2017.
- POULAIN, J. P. **Sociologia da obesidade**. São Paulo: Senac, 2013.
- SANTOS, B. de S. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- SANTOS, B. de S. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Montevideo: Trilce, 2010.
- WOLF, N. **O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres**. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

De que lugar fala o lugar de fala?¹

Leo Name

¡DALE!, PPGLC / UNILA, PPG-IELA / UNILA

1 Um rascunho deste artigo recebeu a leitura da socióloga Bianca Freire-Medeiros, a quem agradeço não só pela revisão cuidadosa e pelos comentários inspiradores, como também pela parceria de tantos anos – em muitos lugares, falas e escritos. Agradeço também às pesquisadoras e aos pesquisadores dos grupos de pesquisa Decolonizar a América Latina e seus Espaços (¡DALE!), da UNILA, e Laboratório Urbano, da UFBA, cujas trocas em convergência e divergência iluminaram as ideias que aqui apresento.

De que lugar fala o lugar de fala?

Resumo:

Pretendo compreender o lugar do lugar de fala como uma dimensão espacial constitutiva dos atuais conflitos discursivos em torno da produção e da legitimação de saberes e de a quem se atribuem autoridade e credibilidade. Comparo as discussões em torno de outros “enunciados situados”, anteriormente conduzidas pelos estudos subalternos, pelos feminismos e pela literatura decolonial, com o debate sobre o lugar no campo da geografia. Finalizo com comentários inconclusivos e questões em aberto sobre o lugar do lugar de fala, com vista a análises futuras.

Palavras-chave: lugar de fala; enunciados situados; lugar; geografia; subalterno.

Of what place does the place of speech speak?

Abstract:

I aim to understand the place of the place of speech as a spatial dimension constituting the current discursive conflicts over the production and legitimation of knowledge and to whom authority and credibility are given. I compare the discussions around other “place-based statements”, formerly conducted by subaltern studies, feminisms and decolonial literature, with the debate about the place in the geographic field. I end with inconclusive comments and open questions about the place of the place of speech, with a view to future analyzes.

Keywords: place of speech; situated statements; place; geography; subaltern.

¿De qué lugar habla el lugar del habla?

Resumen:

Mi objetivo es entender el lugar del lugar del habla como una dimensión espacial que constituye los conflictos discursivos actuales sobre la producción y legitimación del conocimiento y a quien es concedida la autoridad y la credibilidad. Comparo las discusiones en torno a otros “enunciados situados”, anteriormente realizadas por los estudios subalternos, los feminismos y la literatura decolonial, con el debate sobre el lugar en el campo de la geografía. Terminó con comentarios inconclusivos y preguntas abiertas sobre el lugar del lugar del habla, con miras a futuros análisis.

Palabras clave: lugar del habla; enunciados situados; lugar; geografía; subalterno.

Posso eu, aqui, falar do lugar do lugar de fala?

Há três décadas, Linda Alcoff (1991) já analisava o problema de se falar do Outro, apontando-o como indissociável do problema de se falar *pele* Outro. A percepção sobre a verdade, dizia-nos a filósofa panamenha radicada nos Estados Unidos, muda a depender de cada regime de poder, conjuntura geo-histórica e situação discursiva (MOITA LOPES, 2008). Por isso, quem fala, inclusive em contextos de comunicação acadêmica, pode ser questionado sobre o que fala, como fala e de quem e com quem fala.

No Brasil de hoje, tais questões têm se traduzido em uma expressão que toma o “lugar” como enunciado. O “lugar de fala” ganhou projeção a partir da atuação acadêmica e político-midiática de Djamilia Ribeiro, filósofa voltada aos feminismos negros (RIBEIRO, 2016), autora de sucessos editoriais (RIBEIRO, 2018; [2017] 2019a; 2019b) e com presença em jornais e revistas de grande circulação, programas de televisão e redes sociais virtuais (RIBEIRO; FERNANDES; GUIMARÃES; SAMPAIO; FURTADO DE MELO, 2019). O termo parece não levar em conta a geografia presente na evocação da palavra “lugar”: para a autora, afinal, o lugar de fala falaria da *posição social*, da “*localização* de grupos nas relações de poder”, tendo as “categorias como raça, gênero, classe e sexualidade como elementos de estrutura social que emergem como dispositivos fundamentais que favorecem as desigualdades” (RIBEIRO, [2017] 2019a, p. 60-61, *italico meu*); mas que, ao mesmo tempo, possibilitam existências e experiências capacitadas a compreensões específicas.

Curiosamente, contudo, foi um pesquisador dos estudos da comunicação, José Luiz Braga (2000), quem o cunhou. Não reduzia o lugar de fala à *posição sociológica de um único falante*, mas o definia como uma articulação: entre a fala de sujeitos, a situação concreta em que ocorreu, o *lugar que a faz ter sentido*, sua inclusão em um produto cultural de massa e, finalmente, sua recepção por quem pode ou não dar continuidade a sua reprodutibilidade. Márcia Franz Amaral (2005), por sua vez, estendeu essa interpretação ao exame do segmento popular da grande imprensa: para ela, o lugar de fala não falaria da visão de mundo de um empresariado por trás de um jornal, mas do modo pelo qual esse jornal descreve o mundo do leitor a partir do que pensa ser o mundo e a visão de mundo desse mesmo leitor.

O lugar de fala, então, fala tão somente como metáfora? Fala da posição social de quem fala, ante hierarquias prévia ou situacionalmente apresentadas? De um ponto de vista? Ou fala de um modo de representar determinados grupos? De que *lugar*, afinal, fala o lugar de fala?

Tenho trajetória na geografia e afetam-me, por isso, os conceitos de espaço, região, território, escala, rede, paisagem e *lugar*, um ou mais deles quase sempre balizando o que se julga dizível na disciplina – e, no mais das vezes, formulados por *homens brancos de uma tradição de pensamento europeu* (CASTRO; GOMES; CORRÊA, 1995, p. 15-162; FERREIRA, 2000; NAME, 2010a). O lugar de fala, além disso, é tributário de críticas a respeito dos *lôcus de enunciação* (FOUCAULT [1969] 2009) e sobre os privilégios epistêmicos – uma vez mais, sobretudo de *homens brancos: não somente, mas especialmente, europeus*. Foram os estudos subalternos, os feminismos e a literatura decolonial, por exemplo, que teorizaram a partir do que, aqui, chamei de “enunciados situados”: “*lugar do investigador*”, “*forasteiras de dentro*”,² “*conhecimento situado*”,³ “*localização epistemológica*” e “*lugar-outro de pensamento*” (HARAWAY, [1988]

² Nos originais de Collins ([1986] 2016), “*outsider within*”.

³ A despeito da versão em português do texto de Haraway ([1988] 1995) traduzir “*situated knowledges*” como “saberes localizados”, adoto, neste artigo, uma conversão mais literal e que respeita a escolha da autora por “sítio” no lugar de “local”: “conhecimentos situados”. Pela mesma razão, cunhei e utilizo “enunciados situados”.

De que lugar fala o lugar de fala?

1995; SPIVAK, [1985] 2010; MIGNOLO, [1999] 2015a; COLLINS, [1986] 2016; PALERMO; SPYER; LEROY; NAME, 2019). Nenhum desses enunciados, porém, recebeu um debate dedicado à geografia das palavras que carregam. Nesse artigo, então, chamo à atenção o *onde* se fala. Lugares importam... E, por isso, quero compreender o lugar do lugar de fala como dimensão espacial constitutiva dos atuais conflitos discursivos relacionados à produção e à legitimação de saberes e a quem se atribuem autoridade e credibilidade (ALCOFF, [2011] 2016).

No entanto, se por um lado mirar nos lugares da geografia para pensar sobre o lugar de fala e outros enunciados situados é uma contribuição que, penso eu, tenho condições de fazer, não posso, por outro lado, desconsiderar o fato de que *não sou europeu, mas sou um homem branco e cisgênero*. Ribeiro ([2017] 2019a), de sua parte, avisa que “uma travesti pode não se sentir representada por um homem branco cis, mas esse homem branco cis pode teorizar sobre a realidade das pessoas trans e travestis a partir do *lugar* que ele ocupa” (p. 82-83, destaque meu). De outras partes, contudo, há quem acuse – com um punhado de razão e um outro de simplismo – que, a despeito da vontade de sua mais notória propositora, o lugar de fala tem agenciado exigências por representatividade que por vezes operam reivindicações por monopólio de fala (GOMES, 2019). Tal tarefa me põe, ademais, defronte a escritos eivados por hierarquias com base em *certas geografias, de certos lugares*, conduzidas por *certos sujeitos com certos gênero, classe e raça*. Ignorá-lo pode vir a servir ao que se vem chamando de “extrativismo epistêmico” (GROSFOGUEL, 2016): a notabilização de determinadas teorias (em geral de homens brancos, sobretudo do norte global) à custa da apropriação sem referência ou até mesmo da depreciação de outras (elaboradas por gentes do sul: especialmente mulheres, indígenas e afrodescendentes).

Obviamente, não pretendo usar certas teorias para desmerecer outras: planteio, na verdade, um enxerto de diferentes abordagens, intelectuais e escritos, que usualmente não falam entre si. Para amanhar as diferentes evocações do lugar, consorciarei, na próxima seção, os enunciados situados que antecederam o lugar de fala e os debates sobre lugar feitos na geografia. Viso a mostrar que ambos deram atenção ao binômio universalidade/singularidade e a valorações objetivas e subjetivas inerentes à formulação de conhecimentos; e alternaram proposições sobre localizações, pontos de vista e posições hierárquicos, tangentes aos modos de apreender, compreender, enunciar e endereçar realidades por diferentes grupos. Seguirão, depois, comentários inconclusivos e o desenho de questões em aberto sobre os lugares dos lugares de fala, com vista a análises futuras.

Pode o lugar falar do lugar de fala?

Pode o lugar de fala falar do lugar?

Na década de 1980, Gayatri Chakravorty Spivak discutiu o “lugar do investigador” ([1985] 2010, p. 19), ao perguntar: *pode o subalterno falar?* Para a intelectual indiana, os debates sobre os trânsitos de ideias e as práticas e os poderes de instáveis e não cartografáveis lócus de enunciação, que atravessam instituições (FOUCAULT [1969] 2009; DELEUZE; GUATTARI, [1980] 1995), não logravam se desprender de um sujeito universal refletido de *homens brancos europeus* – que surpresa! –, que se desterritorializam e desassujeitam de seus discursos. Spivak exigia que outras singularidades e experiências fossem consideradas na produção de saberes, ao mesmo tempo que acusava de parcialidade a intelectualidade. Duas concepções de lugar, tanto metáfora de posição social quanto dimensão geográfica objetiva, apresentavam-se em seu debate: na formulação de seus argumentos, afinal, Spivak refletiu sobre a história da imolação

de viúvas *do lugar que é a Índia* e sobre a violência epistêmica contra essas mulheres pobres e não brancas. Para ela, as particularidades geo-históricas desse país, mas também de quem formulava teorias, as mantinham em uma *posição* subalterna de impossível enunciação sobre si.⁴

A geografia, a propósito, em suas origens se apresentou como ciência dos lugares. No mais das vezes, lugares dos Outros: de povos ou comunidades dos quais quem descrevia não fazia parte. Inicialmente, tratava-os sem diferenciação à ideia de região e, raras vezes, depois, distinguiu-os de sítio, local, localização, localidade ou área. Na virada do século XIX para o XX, a geografia francesa considerou que os lugares eram excepcionais e únicos, sobre os quais as análises valorizaram os modos com os quais as comunidades a eles se adaptavam. Outras correntes, porém, os entenderam como resultados de fatores ambientais determinantes dos “graus de civilização” de cada grupo humano, sempre em relação à “normalidade” de ambientes geobiofísicos europeus (NAME, 2010a; 2010b; HAESBAERT; PEREIRA; RIBEIRO, 2012). Mais tarde, essa hierarquização foi substituída por outra, referente a padrões de desenvolvimento impostos por lugares ditos centrais a lugares ditos periféricos ou subdesenvolvidos: relacionava-se a centralidade de um lugar a sua disponibilidade de recursos, redes e alcances de bens e serviços; ou, deterministicamente, a pujança ou o fracasso econômicos aos tamanhos de cada lugar e suas populações (BERRY, 1964; CHRISTALLER, [1933] 1966).

Tais teorizações, que desde geografias de alguns poucos lugares tomavam o conceito de lugar para a subalternização de outros muitos lugares, são exemplares, afinal, do que Spivak reclamava: apresentavam-se como dimensões ontológicas meros determinismos espaciais ou – do mesmo modo como no lugar de fala – metáforas de posição e hierarquia. Forjaram-se, pois, a partir da legitimação, como precisas e universais, de impressões parciais e falíveis. Em outras palavras: nessas abordagens geográficas, puderam o racismo e o androcentrismo, inerentes às ciências modernas – mas talvez mais explícitos nos primórdios da antropologia e da sociologia (BOAS, [1894] 2004a; [1931] 2004b; CASTRO-GÓMEZ, [2000] 2005; LANDER, [2000] 2005; QUIJANO, [2000] 2005) –, escamotear-se em um debate sobre diferenças entre lugares considerados superiores ou inferiores devido aos desígnios da natureza ou a vantagens e desvantagens de uma posição no mapa. Somente a partir da última década do século passado, críticas mais contundentes a essas acepções foram realizadas por intelectuais da geografia, a partir de interpretações centradas em dimensões de gênero, sexualidade, raça e classe (BONDI; DOMOSH, 1992; ROSE, 1993; BROWN, 2000; KOBAYASHI; PEAKE, 2000). Não à toa, eram coevas a outros enunciados situados, de outras disciplinas, afetados pelo debate de Spivak sobre o subalterno; e, que, como o lugar de fala, também falaram de subjetividades e parcialidades no conhecimento (HARAWAY, [1988] 1995; MIGNOLO, [1999] 2015a, COLLINS, [1986] 2016).

O teórico decolonial Walter Mignolo ([1999] 2015a), por exemplo, compreendeu as práticas de (des)qualificação e (des)legitimação de saberes como dimensões inerentes às disputas geopolíticas mundiais – que, como nos informam alguns textos geográficos, não são somente mobilizadas pelo estado-nação, mas igualmente por inúmeros outros agentes (Ó TUATHAIL; DALBY, 1998; LACOSTE, 2004; NAME, 2016; 2020). O semiólogo argentino, radicado nos Estados Unidos, clama que nos desprendamos do fetiche de uma epistemologia geral, definitiva e universal, e passemos a falar desde nossos lugares geográficos assumidamente terceiro-mundistas e subalternos. Diz-nos ele que somente os tomando como localizações epistemológi-

⁴ A intelectual e artista portuguesa Grada Kilomba ([2008] 2019) esclarece que Spivak não se referiu ao ato de falar em si (articular palavras e em seu próprio nome), mas ao de falar nos contextos do regime do racismo e do colonialismo e, sobretudo, à possibilidade de fazer-se ouvir. Informa, também que Spivak nos teria alertado contra a romantização intelectual, particularmente na Academia, de sujeitos subalternos que resistem à violência (p. 47-49). Kilomba, além disso, compara esse silenciamento à brutal máscara de castigo e tortura colocada à boca de negras e negros escravizados na colonização das Américas (p. 33).

De que lugar fala o lugar de fala?

cas, capazes de desenhar e legitimar outros saberes, poder-se-ão deslocar as epistemologias norte-atlânticas de sua usual, porém normalmente imposta, centralidade (MIGNOLO, [2003] 2015b). Mais recentemente, a intelectual decolonial Zulma Palermo agregou a essa discussão um embasamento em sua localização geográfica e seu gênero. Descreveu sua adesão à decolonialidade imbricada à periferia de uma nação periférica – ela nasceu e sempre viveu na província argentina de Misiones – e à sua condição de mulher no mundo heteropatriarcal da Academia. Tratar-se-ia, pois, de um “lugar-outro de pensamento”, uma entre inúmeras opções epistemológicas ligada a uma “*situacionalidade*, um ‘*lugar*’ do gênero e da sexualidade que dá conta de uma forma de pertença que não se vincula exclusivamente ao lugar físico” (PALERMO; SPYER; LEROY; NAME, 2019, p. 54, destaques meus). Ao se interrogar sobre questões etnoraciais, contudo, ela declara se distanciar de um sentido fenotípico de raça para atentar a quaisquer diferenças que possam vir a ser perpassadas pela “ferida colonial” (ibid., p. 52) – o que, convenhamos, é um tanto amplo.⁵

O conhecimento que se produz por situacionalidades também foi, antes, assunto de Donna Haraway ([1988] 1995). A filósofa e bióloga estadunidense denunciou as doutrinas formuladas com base em um olhar conquistador que tudo vê, mas que vê e vem de lugar nenhum; e que possui “a habilidade perversa – esmerilhada à perfeição na história da ciência vinculada ao militarismo, ao capitalismo, ao colonialismo e à supremacia masculina – de distanciar o sujeito cognoscente de todos e de tudo no interesse do poder desmesurado” (ibid., p. 19). Tal mirada tem, segundo a autora, representação hiperbólica nos dispositivos óticos de precisão e manipulação da imagem, que variam da vista sobre todo o planeta ao *macrozoom* em uma única célula viva: um olhar infinito, direto, devorador, irrestrito e demiúrgico, que possibilita à categoria não marcada “alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação” (ibid., p. 18). Ciente, entretanto, de que esse olhar se autoilude sobre sua condição totalizadora, Haraway não renuncia à visão: no lugar da promessa de transcendência de todos os limites e responsabilidades, a perspectiva feminista assumir-se-ia como um *conhecimento situado*, que é objetivo justamente porque promete apenas o que pode ou não ver desde sua visão parcial. A autora, porém, incorre em certa generalização ao falar de *uma* visão feminista: de todas as mulheres e de todos os lugares? Se, em escrito anterior, Haraway já apontava haver um silêncio constrangedor entre as feministas brancas, radicais e socialistas, sobre a questão da raça (HARAWAY, [1985] 2019, p. 172), ela pouco se ateu aos feminismos de lugares-outros, fora da Europa e dos Estados Unidos.

Igualmente centrada em um debate nos Estados Unidos, Patricia Hill Collins ([1986] 2016), vinculada aos feminismos negros, também já havia realizado uma discussão sobre as vantagens da perspectiva que se quer estrita. Considerando tanto a conceituação do sociólogo alemão Georg Simmel ([1908] 2005), a respeito da condição epistemológica do estrangeiro, quanto os debates sobre o papel das mulheres mais severamente marginalizadas no desenho de um “ponto de vista feminista”⁶ e, mais especificamente, de uma epistemologia feminista negra (HOOKS, [1984] 2019; COLLINS, [2000] 2019), essa socióloga estadunidense falou da posição de *forasteiras de dentro* que as mulheres negras ocupam *nas universidades*. Na me-

⁵ Mignolo e Palermo parecem ignorar críticas que vêm apontando o muito que intelectuais decoloniais contribuem para a legitimação de conhecimentos descorporificados, por pouco questionarem a predominância masculina e branca nas suas formulações. Afinal, mesmo nas posições de *latinos em universidades do norte*, muitos deles ainda são *homens brancos em seus países de origem* (GUTIÉRREZ; NAME; CUNHA, 2020, p. 65-68; MOASSAB; RUGERI; FREITEZ; NAME, 2020, p. 27-31). A maioria das mulheres com projeção no giro decolonial também seria considerada branca, se fossem levadas em conta as concepções de raça na América Latina. No entanto, as argentinas María Lugones (2008; [2010] 2014) e Rita Segato (2015) destacam-se por seu sofisticado debate de gênero, raça e classe interseccionados.

⁶ “*Feminist standpoint*”, no original (HARTSOCK, 1983).

didada que tais intelectuais estão *fora* do grupo hegemônico – não são homens, nem brancas –, mas *dentro* dos lugares acadêmicos, perceberiam as anomalias teóricas que, sobre o conjunto de mulheres negras (e a exemplo do que se fazia com as viúvas indianas, abordadas por Spivak), inventam e naturalizam inferioridades (COLLINS, [1986] 2016, p. 104). Denunciando-as, elas ajudariam a reformular o pensamento acadêmico.

Diferentemente de Haraway, no entanto, Collins não pretendia validar a abordagem feminista por uma objetividade oriunda da assunção de sua parcialidade, mas possibilitar às ciências, mediante a adesão a subjetividades, experiências e emoções compartilhadas, abarcarem realidades mais plurais, melhormente percebidas por grupos em desvantagem. Dito por expressões mais atuais: mulheres negras têm lugar de fala para falar a respeito de mulheres negras, mas Collins esclarecia que a percepção desta posição e de sua potência, nos enfrentamentos ao conhecimento que as subalterniza, erigem-se no *acesso crescente a lugares específicos – a universidade e outros espaços da Academia*, antes absolutamente negados, mas há muito reivindicados.⁷

Valores comuns, os diferentes pontos de vista e o que vê ou entende quem faz parte ou não de uma comunidade ou um lugar também foram questões consideradas em vários textos geográficos mais ou menos contemporâneos a esse debate. Dois conjuntos de escritos deram atenção a posições que visionam representações hegemônicas ou contra-hegemônicas, inclusivas ou excludentes, e a partir das quais se pode ver ou falar disso ou se arranjar para que aquilo seja silenciado ou não percebido: um debate, mais anglófono, sobre os mapas serem capazes de ocultar dados e mentir (WOOD, 1992; MONMONIER, 1996; HARLEY, [1995] 2009; NAME; NACIF, 2013); e uma discussão, na academia francesa, sobre paisagens poderem escamotear a verdade mediante uma representação de harmonia (COLLOT, 1986; COHEN, 1987; NAME, 2010a, p. 172-175). Um terceiro grupo de escritos, anglófono e sobre o conceito de lugar, pretendeu redefini-lo, com base em certo entendimento romantizado de comunidade, contrapon-tisticamente a teorias que então naturalizavam a substituição do paradigma da modernização pelo da globalização, em meio ao avanço de antigas e novas tecnologias de informação e comunicação (DIRLIK, 1999; FERREIRA, 2000; ESCOBAR, [2001] 2005; NAME, 2012).

Sobre o último, foi a chamada geografia humanista, a partir de nomes como o do sino-estadunidense Yi-Fu Tuan ([1974] 1980; [1977] 1983), da irlandesa Anne Buttimer (1980) e do canadense Edward Relph (1980), por exemplo – e, também, por aproximações à fenomenologia e ao existencialismo (HOLZER, 1999) –, que apontou que o lugar é uma expressão físico-material de afetos e sentidos coletivos. Minorava-se a *visão* externa e valorava-se a *experiência* interna de um mundo vivo ocupado com significados: ao contrário de Collins, em certa medida tais intelectuais descredibilizavam a sensibilidade dos forasteiros, acusados de um olhar externo, visitante, estrangeiro ou turista e a que se atribuía a conversão do lugar em paisagem; e apontavam que vivências mais imediatas e profundas do cotidiano de quem é da própria comunidade desenhariam um “sentido de lugar” – único e instituidor de identidades locais, fundeadas em familiaridade, códigos, tradição e memória. Porém, frente à crescente percepção da aceleração de tempos e da homogeneização de espaços derivadas dos avanços tecnológicos daquele final de século XX, consideravam os lugares sob ameaça. Relph (1980), por exemplo, antecipando-se ao “não lugar” (AUGÉ, [1992] 1994) e ao “espaço de fluxos” (CASTELLS, [1996]

⁷ Por exemplo: a feminista Audre Lorde ([1979] 2020), também estadunidense, já havia denunciado a exclusão de mulheres negras e lésbicas em eventos científicos, inclusive por parte de feministas brancas e heterossexuais – a quem ela acusou contribuírem com a permanência de lacunas teóricas; e, em trabalho recente, Kilomba ([2008] 2019) relata algumas das muitas dificuldades que enfrentou, como mulher negra – ainda que portuguesa e com visto europeu –, no acesso a uma universidade alemã e na circulação por seus espaços acadêmicos.

De que lugar fala o lugar de fala?

1999) – mais tarde, noções muitíssimo presentes nos estudos sobre a internet⁸ –, falou de uma crescente “deslugaridade”,⁹ associada a forças do mundo moderno e industrial capazes de subjugar ou dissolver autenticidades, singularidades e valores intrínsecos ao lugar.

De base marxista, a geografia radical britânica se opôs a essa abordagem, acusando-a de essencialista e reacionária. De acordo com Andrew Merrifield (1993), posto que o lugar também serve ao inexorável assento de fluxos de capital, bens e informações de intrincadas operações econômicas, não se deve restringi-lo meramente ao dia-a-dia vivido: é a escala *local* do capitalismo *global*, que se pretende *universal*. E se essa literatura também o relacionou à produção de valores, o fez apontando que a experiência do lugar – de fato mediada por afetos, signos, significados e cultura – é valor de uso; e, como indicado por David Harvey (1993), buscas por enraizamento e relações ambientais autênticas, além de constructos sociais, são valor de troca da mercadoria que é um lugar. Afinal, não haveria uma identidade única e coesa em cada lugar, informou-nos Doreen Massey, visto que cada um deles é múltiplo e diverso, além de definido não por seus consensos, mas por seus conflitos. Por isso, ela enunciou “um sentido global de lugar” (MASSEY, [1991] 2000), alistado ao conjunto de relações dinâmicas e provisórias, aberto e poroso, além de sujeitado tanto ao local quanto ao global.

Importa destacar que, por um lado, na geografia humanista, o debate contra universalismos se afastou de um comentário à produção do conhecimento e aderiu a enunciados a respeito de supostas homogeneizações e descaracterizações dos lugares, promovidas pela globalização e suas novas tecnologias. Nem por isso, a análise das experiências particulares de lugares ditos extraordinários contemplou, de forma efetiva, as sensibilidades de grupos marginalizados. Em verdade, a geografia humanista parecia desejar o retorno a valores de outrora: no mais das vezes, diga-se, representativos para seu próprio conjunto de intelectuais, que validavam as autenticidades de um lugar na perspectiva de suas próprias experiências.

Por outro lado, J. Nicholas Entrikin (1996, p. 219) também criticou a literatura marxista a respeito do lugar: segundo o geógrafo estadunidense, tais escritos teriam substituído um constrangedor determinismo ambiental de antanho, por outro, mais sutil, pelo qual o lugar mais uma vez se determinava por forças socioeconômicas inexoráveis e ubíquas. Ademais, a própria Massey ([1999] 2007) denunciou a aceitação marxista, tácita e acrítica, do discurso neoliberal sobre uma globalização resumida a mandatários fluxos desterritorializados. Katherine McKittrick (2011), uma intelectual canadense voltada aos estudos etnoraciais e de gênero, por sua vez, apontou a falaz dicotomia entre tradição e cosmopolitismo nas proposições de quase todo esse debate geográfico anglófono sobre o lugar: ao naturalizarem os imperativos econômicos globais contemporâneos e uma “tradição” que a eles pudessem se contrapor, essas geografias ignoraram o legado da escravidão, do colonialismo e de arranjos locais de exploração humana e da natureza nas Américas; e desconsideraram a permanência da violência, da militarização e da degradação ambiental, dentre outros fatores, na experiência cotidiana de lugares por grupos minoritarizados – bairros marginais, favelas, áreas de risco, guetos e prisões, por exemplo.

8 O debate sobre a compressão do espaço-tempo (HARVEY, [1989] 1992), então considerada característica de uma pós-modernidade emergente, foi um ponto de inflexão na geografia anglo-saxã, exercendo influência sobre inúmeras abordagens teóricas no campo, desde a fenomenologia ao materialismo histórico. Na esteira desse debate, as novas tecnologias de informação e comunicação tornaram-se exemplo paradigmático. Muitos escritos entusiasmadamente descreveram particularmente a internet como um mundo de fluxos e impermanência, contraposto ao espaço “real”, cuja consequência inevitável seria a morte dos lugares e da própria geografia (CAIRNCROSS, 1997; GRAHAM, 1998; CASTELLS, [1996] 1999, p. 467-521). Críticas mais cautelosas viram, em tais textos apologéticos, uma semântica de base colonial (a internet como “nova fronteira a ser explorada” ou “novo mundo a ser descoberto”), além de determinismos tecnológicos e tecnofilias inquebrantáveis (GUNKEL; GUNKEL, 1997; WARF, 2001; MORGAN, 2004). Para um apanhado geral do debate, cf. Name (2012).

9 “Placelessness”.

Posso eu, aqui, não concluir?

Spivak, Collins, Palermo, Haraway e Mignolo desacreditaram, cada qual a sua maneira, e antes do lugar de fala de Ribeiro, o presunçoso conhecimento universal – pretendente a certa “deslugaridade” transcendente, transparente, totalizante, rizomática e sem raça ou gênero; mas que, como quaisquer outros saberes, em verdade é parcial e limitado (o universal é mormente branco, europeu e masculino). Acionaram, para isso, enunciados situados contrapostos a lócus de enunciação desassujeitados, descorporificados e desterritorializados. Exigiram, outrossim, a incorporação de sujeitos amalgamados a experiências de opressão, inadequação e silenciamento embasadas em procedência ou localização geográficas, raça, gênero e classe – e que desenham sensibilidades e modos de entendimento, enunciação e endereçamento de realidades. Não à toa, nesse conjunto, somente as autoras delinearam as dificuldades que têm as mulheres de assimilar conhecimentos que, desde sensibilidades e experiências sobretudo branco-burguesas e masculinas, tendem a inferiorizá-las: especialmente as de países periféricos (como Spivak, Palermo e Ribeiro) e as não brancas (como o são Spivak, Collins e Ribeiro). Mignolo, por sua vez, parte de uma elucubração que não fala de gênero – no que o silenciaria, afinal, ser homem? –, mas de uma subalternidade que tem a ver com espaço de origem e deslocamento: desde o lugar racializado de estrangeiro, *latino*, nos Estados Unidos.

Creio ter podido desvelar, aqui, algumas dimensões espaciais que são mais que meras metáforas. Pode-se compreender, em primeiro lugar, os enunciados situados elucubrados por tais intelectuais, em fins do século XX, do mesmo modo que Entrikin definia o lugar geográfico: expressão tanto material quanto simbólica e discursiva das principais tensões, contradições e dicotomias da modernidade; contexto de ações externas a nós mesmos e, ao mesmo tempo, centro de significado interiorizado e coletivamente partilhado; e, por fim, combinação entre qualidades materiais e existenciais de nossa experiência (ENTRIKIN, 1991; 1997). Chama atenção, em segundo lugar, que Collins e Haraway tenham estruturado seus debates a partir de posições, inserções, perspectivas e pontos de vista. Collins, especificamente, mostrou-nos que parcialidades na percepção e compreensão de fatos e dados, mesmo que positivadas, são de ordem geográfica: corpos-outros e sujeitos-outros, não brancos, têm mais acessado os lugares onde antes estavam ausentes; e, desde o assento nesses lugares, mais e mais se tornam visíveis e mais e mais observam e confrontam discursos que carregam o que pensam ser distorções. McKittrick, por fim, recriminando o problemático “sentido de lugar” de geografias que não assumiam seus conceitos como fundamentados na experiência da brancura, fez entender que a determinadas existências podem estar amalgamados lugares imbricados a condições de desigualdade.

Elucidam o último ponto os relatos de intelectuais não brancas sobre vivências em lugares específicos: a fronteira entre o México e os Estados Unidos, desde onde a *chicana* Glória Anzaldúa (1987) falava sobre seus trânsitos entre espaços, línguas e gêneros; as calçadas nova-iorquinas de prostituição, onde Audre Lorde ([1979] 2020, p. 137-138) assegurava circular uma maioria de mulheres pobres e negras; as vias e lavouras, durante séculos frequentadas por negras que, como dito pela filósofa brasileira Sueli Carneiro ([2003] 2019, p. 314), por isso não viram sentido no clamor das feministas brancas por uma saída do lar às ruas; ou, finalmente, os lugares frequentados pelas interlocutoras de Grada Kilomba ([2008] 2019), como ruas, bares, escolas, bibliotecas e lares de pessoas brancas, onde elas experienciaram reencenações de assimetrias do Novo Mundo – lugar de um passado reiteradamente presentificado, mas a ser ressignificado na enunciação de uma “*América Ladina*” ou de um “*mundo ch’ixi*” como lugares-outros de pensamento, desde onde respectivamente refletem e criam a antropóloga brasileira Lélia Gonzalez ([1988] 2020) e a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2018).

De que lugar fala o lugar de fala?

Haveria um sem-número de outros exemplos... E é, por isso, que reafirmo que lugares importam. Encerro este bosquejo, então, com algumas perguntas, para as quais não tenho respostas exatas. Mas as deixo em aberto, aqui, para que trabalhos futuros – meus ou de outrem – possam sobre elas ponderar.

Desde que lugares, sobre que lugares e em quais lugares podem as subalternas e os subalternos falar? O lugar de fala metaforicamente diz respeito, sim, a uma posição social. Mas também fala de um ponto de vista e acesso a realidades engendrado na concretude de lugares geográficos: onde sujeitos vivem e observam experiências – e desde aí falam!

Por que a certas falas, desde certas posições, corpos ou sujeitos, proferidas em certos lugares e a respeito de certos temas, corpos, conceitos, sujeitos ou lugares, se atribuem legitimidade e autenticidade? Talvez seja porque se situem sobre certas existências, geo-historicamente determinadas e alicerçadas, também, na circulação por determinados lugares (e não em outros). E que instituem, afinal, saberes arrolados ao que, no senso comum, costuma-se chamar de "conhecimento de causa" – que, diga-se, não é inquestionável. Muito embora, contextualmente, possam vir a se expressar pela fala de uma única pessoa, em verdade tais existências não são exclusivas a um único alguém em um dado momento e em certo lugar: dizem respeito à diacronia de experiências de uma miríade de corpos e sujeitos em trânsito, que podem se reconhecer ou não como grupo coeso ou pertencentes a uma identidade.

Podem somente a subalterna ou o subalterno falar desde um lugar de fala? Seja com base na exclusão, seja amalgamado a privilégios – e como nos diz Ribeiro ([2017] 2019a) –, todo mundo tem lugar de fala. Nada obstante, a eficácia do privilégio de enunciação branco, masculino e europeu ou norte-atlântico está na habilidade de homens, pessoas brancas ou do norte ignorarem o quanto se beneficiam material e simbolicamente dessas identidades; que, embora diversas, contextuais e atravessadas por conflitos, têm como característica ao mesmo tempo negarem-se como identidades e apresentarem-se como um *ponto de vista universal*, sem gênero, raça e desde lugar nenhum (ALCOFF, 1998; MIGNOLO, [2007] 2008; CARREIRA, 2018).

O que diferencia o lugar de fala dos outros enunciados situados que o antecederam? E o que o torna tão pregnante no debate contemporâneo? Quiçá a resposta esteja em sua origem nos estudos da comunicação: aquele lugar de fala de Braga e Amaral, antes desse popularizado por Ribeiro, falava da difusão de representações de um Outro e de seu mundo em *produtos midiáticos*, não de uma condição ontológica de subalternidade. Ajuntando, então, simulacros, simulações e reproduzibilidades da primeira acepção com experiências de vida, trânsitos e sensibilidades situados que, na última, falam de entendimentos de mundo, o lugar de fala parece inextricavelmente se conectar à esfera pública e à cultura de massa – e, particularmente, à torrente de imagens e sons, informações, bits e bytes. As novas tecnologias de informação e comunicação, especialmente a internet, tornaram-se crescentemente onipresentes no mesmo compasso da redefinição do conceito de lugar, na geografia, e da teorização dos enunciados situados. A internet, também, é um lugar expandido, onde relações e tecnologias mediam diferentes sujeitos, redes, pontos de acesso e valores de uso. E onde, outrossim, há um cada vez mais ruidoso campo de batalha entre lugares de fala – de que também participam intelectuais, cuja comunicação acadêmica crescentemente se midiaticiza, espetaculariza e mercantiliza, atravessada por valores de troca.

Desde onde posso falar do Outro sem falar pelo Outro? Do que podem falar intelectuais de certos lugares? Em quais e desde quais lugares midiáticos falam os lugares de fala? E desde que lugares, sobre quais lugares e em que lugares podemos eu, você e o Outro falar?

Referências

- ALCOFF, L. The problem of speaking for others. **Cultural Critique**, n. 20, p. 5-32, 1991.
- ALCOFF, L. M. What should white people do? **Hypatia**, v. 13, n. 3, p. 6-26, 1998.
- ALCOFF, L. M. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 129-143, (2011) 2016.
- AMARAL, M. F. Lugares de fala: um conceito para abordar o segmento popular da grande imprensa. **Contracampo**, n. 12, p. 103-114, 2005.
- ANZALDÚA, G. **Borderlands/La frontera: the new mestiza**. San Francisco: Aunt Lume Books, 1987.
- AUGÉ, M. **Não lugares**. Campinas: Papyrus, (1992) 1994.
- BERRY, B. Cities as systems within systems of cities. **Papers of the Regional Science Association**, 1964. p. 146-163.
- BOAS, F. A capacidade humana conforme determinada pela raça. In: STOCKING JR., G. W. (Org.). **Franz Boas: a formação da antropologia americana, 1883-1911**. Rio de Janeiro: Contraponto/UFRJ, (1894) 2004a.
- BOAS, F. Raça e progresso. In: CASTRO, C. (Org.). **Franz Boas: antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, (1931) 2004b, p. 67-86.
- BONDI, L.; DOMOSH, M. Other figures in other places: on feminism, postmodernism and geography. **Environment and Planning D**, v. 10, n. 2, p. 199-213, 1992.
- BRAGA, J. L. "Lugar de fala" como conceito metodológico no estudo de produtos culturais. In: **Mídias e processos socioculturais**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, p. 159-184.
- BROWN, M. P. **Closet space: geographies of metaphor from the body to the globe**. London: Routledge, 2000.
- BUTTNER, A. Home, reach, and the sense of place. In: BUTTNER, A., SEAMON, D. (Org.). **The human experience of space and place**. New York: St. Martin's Press, 1980, p. 166-187.
- CAIRNCROSS, F. **The death of distance**. Boston: Harvard Business School Press, 1997.
- CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (1985) 2019, p. 313-320.
- CARREIRA, D. O lugar dos sujeitos brancos na luta antirracista. **Sur**, v. 15, n. 28, p. 127-137, 2018.
- CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, (1996) 1999, v. 1.
- CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (Org.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1995.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**. Buenos Aires: Clacso, p. 87-95, 2005.
- CHRISTALLER, W. **Central places in Southern Germany**. New Jersey: Prentice Hall, (1933) 1966.

De que lugar fala o lugar de fala?

COHEN, S. Points de vue sur les paysages. **Hérodote**, v. 44, p. 38-44, 1987.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, (1986) 2016.

COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro**. São Paulo: Boitempo, (2000) 2019.

COLLOT, M. Points de vue sur la perception des paysages. **L'Espace Géographique**, v. 15, n. 3, p. 211-217, 1986.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**. São Paulo: Editora 34, v. 1, (1980) 1995.

DIRLIK, A. Place-based imagination: globalism and the politics of place. **Review**, v. 22, n. 2, p. 151-187, 1999.

ENTRIKIN, J. N. **The betweenness of place**. London: Macmillan, 1991.

ENTRIKIN, J. N. Place and region 2. **Progress in Human Geography**, v. 20, n. 2, p. 215-221, 1996.

ENTRIKIN, J. N. Place and region 3. **Progress in Human Geography**, v. 21, n. 2, p. 263-268, 1997.

ESCOBAR, A. La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización. In: **Más allá del Tercer Mundo**. Bogotá: Icanh, (2001) 2005, p. 157-193.

FERREIRA, L. F. Acepções recentes do conceito de lugar e sua importância para o mundo contemporâneo. **Território**, v. 11, n. 9, p. 65-83, 2000.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. São Paulo: Editora Forense Universitária, (1969) 2009.

GOMES, W. Precisamos falar sobre o "lugar de fala". **Cult**, 9 ago. 2019.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, F.; LIMA, M. (Org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, (1988) 2020, p. 127-138.

GRAHAM, S. The end of geography or the explosion of place? Conceptualizing space, place and information technology. **Progress in Human Geography**, v. 22, n. 2, p. 168-185, 1998.

GROSGOUEL, R. Del "extractivismo económico" al "extractivismo epistémico" y "extractivismo ontológico": una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. **Tabula Rasa**, n. 24, 2016, p. 123-143.

GUNKEL, D. J; GUNKEL, A. H. Virtual geographies: the New Worlds of cyberspace. **Cultural Studies in Mass Communication**, n. 14, p. 123-137, 1997.

GUTIÉRREZ B., A.; NAME, L.; CUNHA, G. R. Desenhos-outros: da hegemonia ao giro decolonial e dos desenhos do sul aos "dessocons" (entrevista). **Redobra**, v. 6, n. 15, p. 59-86, 2020.

HAESBAERT, R.; PEREIRA, S. N.; RIBEIRO, G. (Org.). **Vidal, Vidais**. Textos de geografia humana. Rio de Janeiro: Bertrand, 2012.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7-41, (1988) 1995.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, (1985) 2019, p. 157-210.

- HARLEY, J. B. Mapas, saber e poder. **Confins**, v. 5, (1995) 2009.
- HARTSOCK, N. C. M. The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In: HARDING, S.; HINTIKKA, M. (Org.). **Discovering reality**. Boston: D. Reidel, 1983, p. 283-310.
- HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, (1989) 1992.
- HARVEY, D. From space to place and back again: reflections on the condition of postmodernity. In: BIRD, J.; CURTIS, B.; PUTNAM, T.; ROBERTSON, G.; TICKNER, L. (Org.). **Mapping the futures**. London: Routledge, 1993, p. 291-326.
- HOLZER, W. O lugar na geografia humanista. **Território**, v. 4, n. 7, p. 67-78, 1999.
- HOOKS, B. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, (1984) 2019.
- KOBAYASHI, A; PEAKE, L. Racism out of place: thoughts on whiteness and an antiracist geography in the new millennium. **Annals of Association of American Geographers**, v. 90, n. 2, p. 392-403, 2000.
- LACOSTE, Y. Pour une approche géopolitique de la diffusion de l'anglais. **Hérodote**, n. 4, p. 5-9, 2004.
- LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**. Buenos Aires: Clacso, p. 21-53, (2000) 2005.
- LORDE, A. As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande. In: **Irmã outsider**. Belo Horizonte: Autêntica, (1979) 2020, p. 135-139.
- LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula rasa**, n. 9, p. 73-101, 2008.
- LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, (2010) 2014.
- MASSEY, D. Um sentido global de lugar. In: ARANTES, A. A. (Org.). **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, (1991) 2000, p. 176-185.
- MASSEY, D. Imaginando a globalização: geometrias de poder do tempo-espaço. **Revista Discente Expressões Geográficas**, n. 3, p. 142-155, (1999) 2007.
- MCKITTRICK, K. On plantations, prisons, and a black sense of place. **Social & Cultural Geography**, v. 12, n. 8, p. 947-963, 2011.
- MERRIFIELD, A. Place and space: a Lefebvrian reconciliation. **Transactions of the Institute of British Geographers**, v. 18, n. 4, p. 516-531, 1993.
- MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 34, p. 287-324, (2007) 2008.
- MIGNOLO, W. D. Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. In: CABALLO, F.; HERRERA R., L. A. (Org.). **Habitar la frontera**. Barcelona: Cidob/UACJ, (1999) 2015a, p. 117-139.
- MIGNOLO, W. D. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: sobre descolonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. In: CABALLO, F.; HERRERA R., L. A. (Org.). **Habitar la frontera**. Barcelona: Cidob/UACJ, (2013) 2015b, p. 173-189.
- MOASSAB, A.; RUGERI, M. R.; FREITEZ C., O.; NAME, L. Arquitetura, gênero e raça (entrevista). **Redobra**, v. 6, n. 15, p. 19-50, 2020.

De que lugar fala o lugar de fala?

- MOITA LOPES, L. P. Inglês e globalização em uma epistemologia de fronteira: ideologia linguística para tempos híbridos. **Delta**, v. 24, n. 2, p. 309-340, 2008.
- MONMONIER, M. **How to lie with maps**. London/Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- MORGAN, K. The exaggerate death of geography: learning, proximity and territorial innovation systems. **Journal of Economic Geography**, v. 4, n. 1, p. 3-21, 2004.
- NAME, L. O conceito de paisagem na geografia e sua relação com o conceito de cultura. **Geo-Textos**, v. 6, p. 163-186, 2010a.
- NAME, L. A natureza como o Outro de diferentes partes: uma discussão sobre Ratzel e alteridade. **Biblio 3W**, v. 15, n. 854, 2010b.
- NAME, L. Das redes às ruas: notas sobre novas tecnologias de informação e comunicação, mobilização social e manifestações no espaço público. In: RHEINGANTZ, P. A.; PEDRO, R. (Org.). **Qualidade do lugar e cultura contemporânea**. Rio de Janeiro: UFRJ/Fau/Proarq, 2012, p. 199-214.
- NAME, L. Geografia e imagens: notas decoloniais para uma agenda de pesquisa. **Espaço e Cultura**, n. 39, p. 59-80, 2016.
- NAME, L. Why are we writing and speaking in English? Coloniality of academic communication and its uneven mobilities. In: NOGUEIRA, M. A. F.; MORAES, C. M. S. (Org.). **Brazilian mobilities**. New York: Routledge, 2020, p. 169-181.
- NAME, L.; NACIF, C. L. Notas sobre mapas, mapeamentos e o planejamento urbano participativo no Brasil na perspectiva de uma cartografia crítica. **Biblio 3W**, v. 18, n. 1.018, 2013.
- Ó TUATHAIL, G.; DALBY, S. Introduction: rethinking geopolitics. In: DALBY, S.; Ó TUATHAIL, G. (Org.). **Rethinking geopolitics**. London/New York: Routledge, 1998, p. 1-15.
- PALERMO, Z.; SPYER, T.; LEROY, H. ; NAME, L. Zulma Palermo: a opção decolonial como um lugar-outro de pensamento (entrevista). **Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 2, p. 44-56, 2019.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**. Buenos Aires: Clacso, (2000) 2005, p. 117-142.
- RELPH, E. **Place and placelessness**. London: Pion, 1980.
- RIBEIRO, D. Feminismo negro para um novo marco civilizatório. **Revista Internacional de Direitos Humanos**, v. 13, n. 24, p. 99-104, 2016.
- RIBEIRO, D. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- RIBEIRO, D. **Lugar de fala**. São Paulo: Pólen, (2017) 2019a.
- RIBEIRO, D. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019b.
- RIBEIRO, D.; FERNANDES, C. C. M.; GUIMARÃES, D. M.; SAMPAIO, J. L.; FURTADO DE MELO, R. Djamilia Ribeiro: uma voz para o nosso tempo (entrevista). **Ekstasis**, v. 8, n. 2, p. 278-291, 2019.
- RIVERA CUSICANQUI, S. **Un mundo ch'ixi es posible**. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: tinta Limón, 2018.
- ROSE, G. **Feminism & geography**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- SEGATO, R. L. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

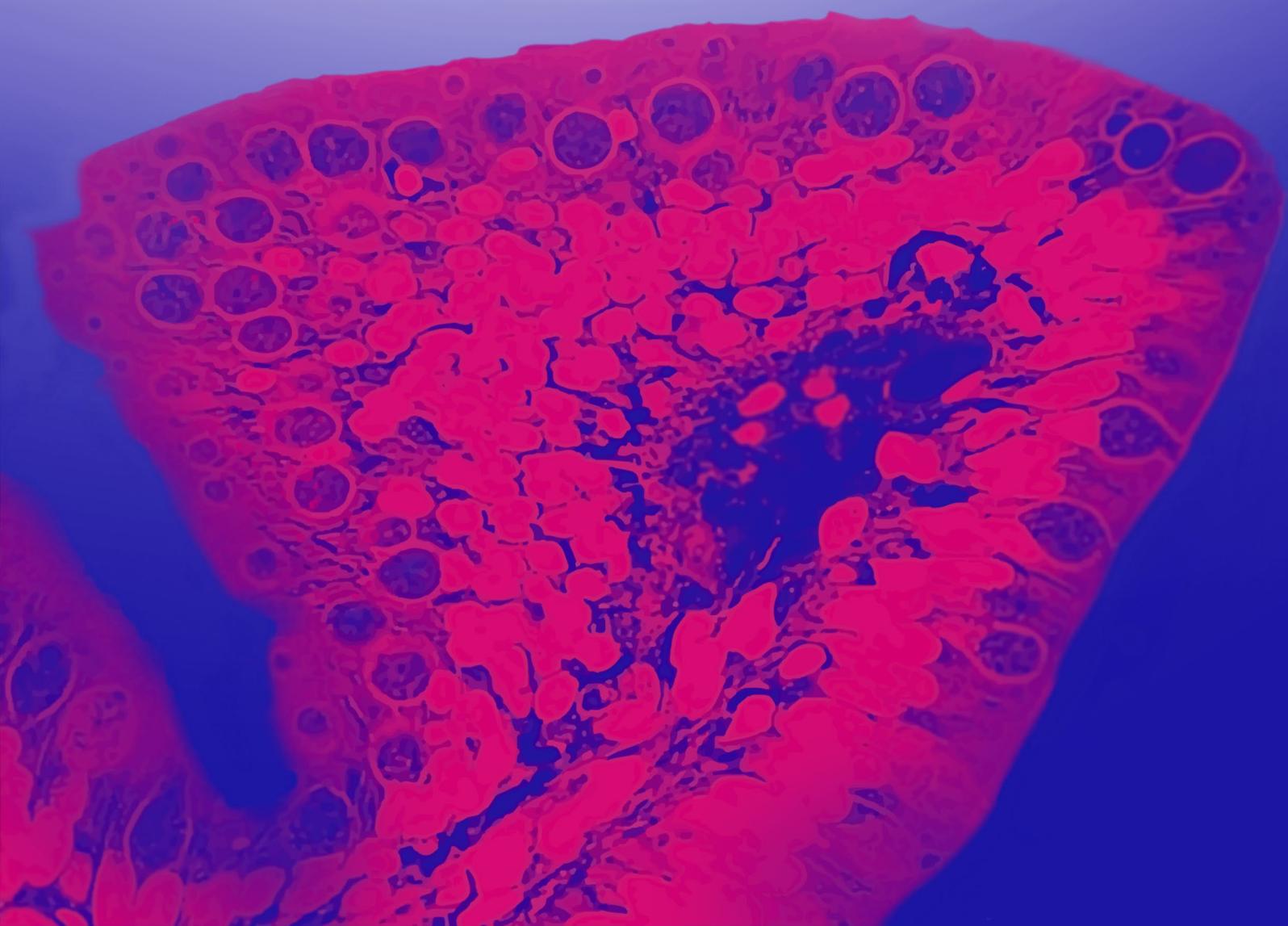
SIMMEL, G. O estrangeiro. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 4, n.12, p. 265-271, (1908) 2005.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, (1985) 2010.

TUAN, Y-F. **Topofilia**. São Paulo: Difel, (1974) 1980.

TUAN, Y-F. **Espaço e lugar**. A perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, (1977) 1983.

WARF, B. Segueways into cyberspace: multiple geographies of the digital divide. **Environment and Planning B**, v. 28, p. 3-19, 2001.



Bolívar e a constituição peruana de 1826: a tentativa de estruturação da estabilidade pela via legal num contexto de retrocesso

Vinicius Melleu Cione

PROLAM / USP, CLCN, CEPPEs

Bolívar e a Constituição peruana de 1826: a tentativa de estruturação da estabilidade pela via legal num contexto de retrocesso

Resumo:

Este artigo pretende debater a concepção jurídica e estratégica por trás da Constituição de 1826 do Peru, escrita por Simón Bolívar. Depois de uma introdução em que se situa historicamente a independência da América Espanhola no quadro das revoluções políticas da virada do século XVIII para o XIX, são discutidas as diferenças entre a constituição de 1819 da Venezuela e de 1826 do Peru. O enfoque volta-se então para o detalhamento do contexto histórico do Peru no momento de sua independência e a justificativa do ideário centralista que preside essa última peça constitucional.

Palavras-chave: Bolívar, constituição, Peru, independência.

Bolívar and the Peruvian Constitution of 1826: the attempt to structure stability by legal means in a backward context

Abstract:

This article intends to discuss the juridical and strategic conception of the Peruvian's 1826 Constitution, written by Simón Bolívar. At the Introduction, there will be a historical discussion on the Spanish American independence in comparison to the general picture of the political revolutions at the end of the XVIII and the beginning of the XIX century. Afterwards, the differences between the Venezuelan's 1819 Constitution and the Peruvian's 1826 Constitution will be mentioned. At the end, the paper will concentrate the analysis on the historical contextualization of Peruvian's independence and the reason for the centrist ideology that characterizes its piece of legislation.

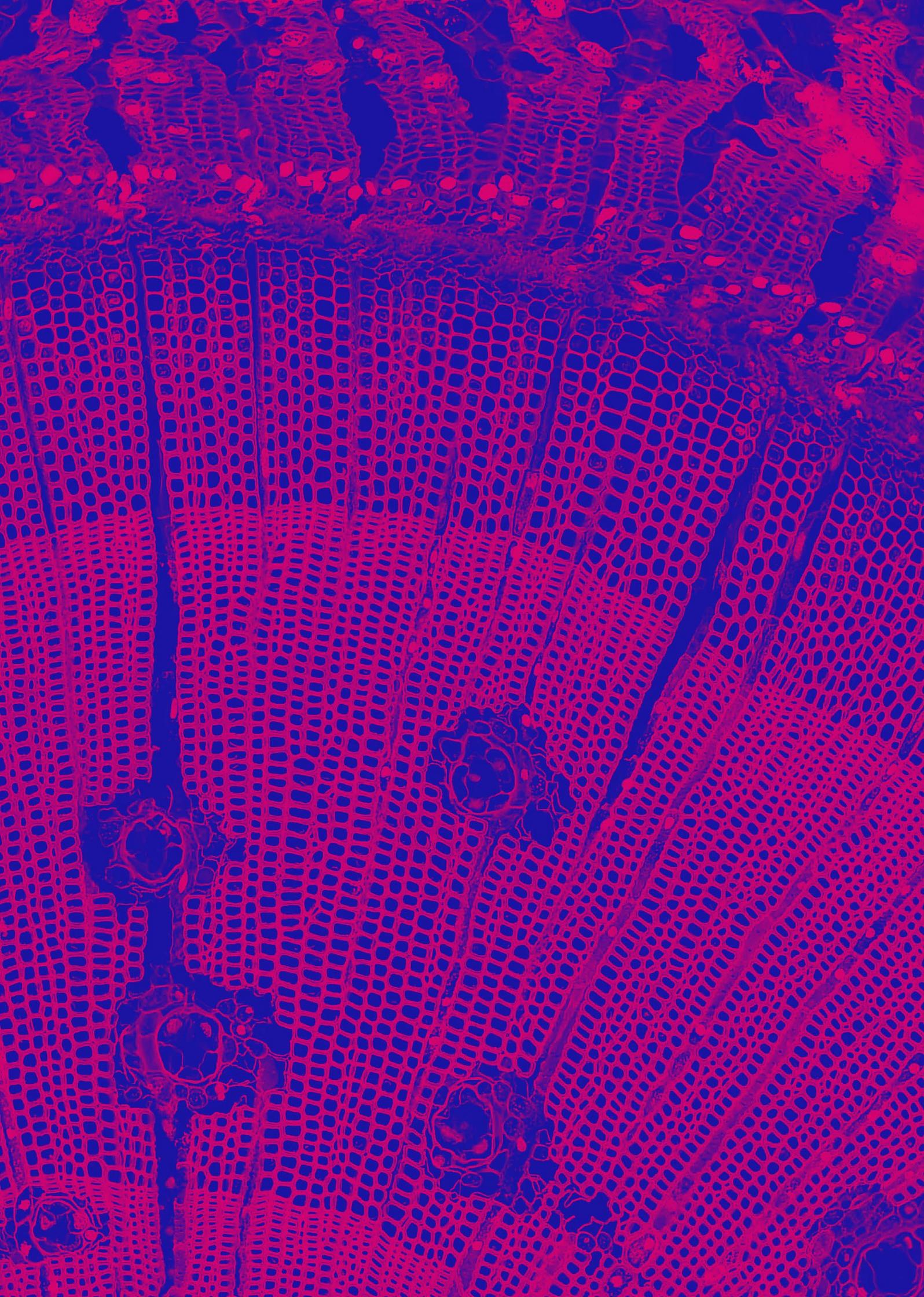
Keywords: Bolívar, constitution, Peru, independence.

Bolívar y la Constitución peruana de 1826: el intento de estructurar la estabilidad por medios legales en un contexto atrasado

Resumen:

Este artículo tiene como objetivo discutir la concepción jurídica y estratégica de la Constitución del Perú de 1826, escrita por Simón Bolívar. Tras una introducción en la que la independencia de América española se sitúa históricamente en el marco de las revoluciones políticas de finales del siglo XVIII y principios del XIX, se discuten las diferencias entre la constitución de Venezuela de 1819 y la de Perú de 1826. El foco está entonces en los detalles del contexto histórico del Perú en el momento de su independencia y la justificación de la ideología centralista que presente en esta última pieza constitucional.

Palabras clave: Bolívar, constitución, Perú, independencia.



Introdução

Por um século, o modelo inglês da *Glorious Revolution* serviu de inspiração para toda uma Europa ocidental imersa no absolutismo monárquico. Seus modelos administrativos foram ensaiados – e teorizados – na França do século XVIII e replicados em toda a periferia europeia sem muito sucesso. Isso se devia ao fato de o caso inglês dispor de uma originalidade: a ascensão da burguesia como poder de Estado.¹

Muitas décadas depois, no hemisfério americano, irrompe uma nova república, a primeira independente no assim chamado “Novo Mundo”, processo protagonizado por homens brancos armados que rejeitava justamente o que se considerava uma opressão inglesa e que, ao fazê-lo, manteve o caráter escravocrata herdado do momento colonial. Como pontuou Howard Zinn (2005, p. 89), a posição inferiorizada dos negros, a exclusão dos indígenas da nova sociedade, o estabelecimento da supremacia dos ricos e poderosos da nova nação – tudo isso tinha sido previamente estabelecido nas colônias no período anterior à Revolução. Com os ingleses fora do caminho, era possível agora passá-lo para o papel, solidificá-lo, regulamentá-lo, torná-lo legítimo, pela Constituição dos Estados Unidos, redigida na Convenção dos líderes revolucionários da Filadélfia.

A Revolução Francesa, pela radicalidade que adotaria a partir de agosto de 1789 (embora as críticas conservadoras já tenham aparecido no dia 09 de julho, antes mesmo da queda da Bastilha), intensificada posteriormente pelos jacobinos em 1793, e por sua característica ecumênica, acabou por ofuscar a Revolução Inglesa – ainda mais pelo fato de os britânicos pasarem a contribuir abertamente com os Estados absolutistas em seus esforços de neutralizar a França revolucionária.

Losurdo (2015) ressalta que, com o passar do tempo, as “instituições universais” que caracterizavam o sistema de “balanças e contrapesos” estadunidense passaram a se consolidar como voltadas a um “povo dos senhores” branco. Cada vez mais, a distância entre o modelo estadunidense e francês ficava explícita, sobretudo a comentadores críticos a regimes despóticos. Mesmo que o colocassem de forma sutil, em comparação com a França, passou a se considerar que a república escravista “tratava de um processo mais lento, mais incompleto”... Inglaterra e EUA deixavam cada vez mais de ser o modelo. A França politicamente permaneceu uma inspiração política para setores mais progressistas da burguesia, mesmo com o Golpe do Diretório. Entretanto, quando Napoleão Bonaparte coroou a si mesmo “imperador” em 1804, a *Heureuse Révolution* deixaria definitivamente de ser um farol da liberdade.

Entretanto, um país, na esteira da Revolução Francesa, seguiu figurando como um modelo de emancipação: o Haiti revolucionário. A ilha conduziria uma importante luta contra a classe dominante branca local e figuraria como a primeira República livre fundada e governada por escravos libertos.

As revoluções de independência na América do Sul já começam radicalizadas por dois fatores: “Na América espanhola, juntamente com a revolução *criolla* e em contraste com ela, desenvolve-se uma revolução índia” e “Não há dúvidas: é Santo Domingo-Haiti que imprime uma virada decisiva ao movimento de independência *criolla*” (LOSURDO, 2015, p. 161).

O problema que se interpôs foi: na independência latino-americana, em contraste com a “democracia para o povo dos senhores” estadunidense edificada como um Estado racial, houve

¹ No que diz respeito ao contexto americano, o estabelecimento do liberalismo no Reino Unido não implicou diretamente um combate inglês ao tráfico de escravizados. Pelo contrário, o país se destacou ao longo do século XVIII no comércio atlântico de africanos.

Bolívar e a constituição peruana de 1826

o fortalecimento de uma identidade miscigenada nova e orgulhosa de si que, de tão radical, acabou por encontrar grandes dificuldades entre as elites brancas, liberais e localistas. Num primeiro momento, essa oposição traduziu-se juridicamente num embate entre um projeto federalista-oligárquico e outro bem mais centralista, que teve à frente a figura do mantuano Simón Bolívar.

As constituições da Venezuela (1819) e do Peru (1826)

No discurso de Angostura, o venezuelano sintetiza muito de seu ideário político para a redação do que seria a Constituição da Venezuela de 1819 e, de início, já recusa continuar no cargo de “ditador-chefe supremo da República”, ocupado em razão da guerra travada contra o general Manuel Piar e contra os espanhóis liderados por Pablo Morillo. Reforçou em sua fala que

a manutenção da autoridade num mesmo indivíduo tem acarretado, frequentemente, o fim dos governos democráticos. Eleições sucessivas são essenciais aos sistemas populares, porque nada é tão perigoso quanto deixar permanecer um mesmo cidadão por muito tempo no poder. O povo acostuma-se a obedecê-lo e ele a mandar; isso dá origem à usurpação e à tirania. (BOLÍVAR, 1992, p. 83)

Depois, traça um comparativo entre a situação vigente no continente americano e o contexto de crise do Império Romano no século III ao se referir à situação extremamente fragmentada em que aquele se encontrava, paralelo já realizado em sua *Carta da Jamaica* quatro anos antes. No entanto, a situação que se apresentava naquele momento era ainda mais delicada, uma vez que, além de os americanos serem um intermediário entre indígenas e europeus, não lhes foi permitido exercer cargos na administração interna na época do jugo espanhol, o que teria forjado um povo ignorante e pervertido, dominado pela perversão e pela intriga. Era preciso, portanto, desenvolver um sistema de leis que, levando aquela conjuntura em consideração, permitisse propiciar a felicidade e manter a liberdade recentemente conquistada. Bolívar, então, admoesta os legisladores a que não cometam o mesmo erro do primeiro Congresso que construiu uma Constituição idealista inspirada na estadunidense sem interpretar a realidade concreta e, por esse motivo, aquela república teve uma vida curta. O livro em que se deveriam inspirar era *O espírito das leis*. Depois de uma exposição pormenorizada sobre como deveria operar o sistema de três poderes a ser estabelecido no país, a única disposição sugerida por Bolívar, inspirado na Antiguidade Clássica, que foi considerada de difícil estabelecimento foi o poder moral, que entrou como um apêndice na nova carta.

Enfim, a Constituição venezuelana de 1819 dispunha, já em seu início, sobre os direitos fundamentais do homem em sociedade, pontuando a liberdade, segurança, propriedade e igualdade como fundamentais para assegurar a felicidade geral. Os cidadãos foram divididos em *ativos* e *passivos*: enquanto, entre os primeiros, figuravam aqueles que tinham o direito ao sufrágio e, portanto, ao exercício da soberania, entre os últimos figuravam os que não tinham tais direitos por não cumprirem o disposto no artigo 4 da primeira seção referente ao título 3. Estabelecia-se ainda uma república una e indivisível, territorialmente seccionada em dez províncias, e caracterizada por um sistema de três poderes. O Executivo seria exercido por um presidente, necessariamente nascido no território venezuelano, residente no país nos últimos dez anos e com propriedade de pelo menos quinze mil pesos, não-vitalício – eleito de quatro em quatro anos e sem possibilidade de reeleição. O Legislativo seria bicameral, dividido em Câmara dos Representantes e Senado, sendo os membros deste último vitalícios e detentores do poder de julgar e até prender o ocupante do Poder Executivo no caso em que seja acusado de traição,

conspiração contra a Constituição, venalidade, usurpação e malversação das rendas públicas. O Poder Judiciário, por fim, seria composto por cinco ministros com cargo vitalício. Ela dispunha também sobre instituições mais locais, como as assembleias paroquiais, governadores etc., mas não cabe aqui entrar em detalhes, pois seria, grosso modo, a disposição do funcionamento do sistema de três poderes numa instância regional.

Curiosamente, a Constituição peruana de 1826 tinha um caráter distinto. Redigida diretamente por Bolívar, era muito mais conservadora em seus pressupostos, definindo o catolicismo como religião oficial do país; o sistema legislativo seria tricameral, com uma Câmara dos Censores, com membros vitalícios, e que tinha como atribuições as mesmas do Poder Moral acrescidas de capacidades como a suspensão do vice-presidente ou dos secretários de Estado e acusação de infrações cometidas pelo Exército ao Senado; e, o que foi considerada a parte mais controversa da carta, o estabelecimento de um presidente vitalício que designava seu próprio sucessor. Os direitos civis se mantiveram, como o de propriedade e de inviolabilidade de domicílio. Por um lado, houve retrocesso² na questão escravista no Peru, com a promulgação, em outubro de 1825 do *Reglamento Interior de las Haciendas de la Costa*, articulado pelos grandes senhores de terra que garantia aos proprietários que a escravidão não seria abolida no curto prazo, acenando aos escravos a garantia de um tratamento mais “humano”. Por outro lado, Bolívar impulsionou de forma direta avanços em relação à reforma agrária por meio da distribuição de terras à população indígena, com destaque a suas lideranças, em julho do mesmo ano.

A constituição peruana em debate

A Constituição elaborada por Simón Bolívar para o Peru em 1826 foi alvo de muitas críticas à época e, mesmo em debates jurídicos posteriores, deu espaço para análises bem duras contra o texto e seu elaborador.

Para que melhor se compreendam as causas e o contexto de tal polêmica, é preciso destacar alguns pontos. Primeiro, a libertação do país em si foi uma obra extremamente árdua – talvez possa ser considerada a mais difícil da América Espanhola meridional e, não por acaso, a última a se concretizar – e teve que ser até empreendida por estrangeiros, como os generais Arenales, San Martín e o próprio Bolívar.

Isso se deve, em grande medida, ao extremo conservadorismo das oligarquias locais, as quais, sem estruturar qualquer tipo de desenvolvimento autóctone, vivam de uma economia majoritariamente primário-exportadora, que tinha como base o latifúndio na costa e a mineração na serra. Em razão da dizimação da população indígena, sobretudo na faixa costeira, onde se estabeleceria à força uma sociedade colonial – ainda que, como posto, o desejo por ouro e prata obrigassem um impulso aos Andes, temido e evitado por europeus e *criollos* –, recorreu-se à importação de escravos para “solucionar” o problema demográfico das fazendas litorâneas. Soma-se a isso o fato de que seus principais portos estavam voltados para o Oceano Pacífico, dispendo, portanto, de pouca comunicação com o dinâmico comércio (de mercadorias e de ideias) atlântico. Como observa Mariátegui (2005, p. 18), “a população de Lima estava composta por uma pequena corte, uma burocracia, alguns conventos, mercadores, criados e escravos”. Em termos políticos, o vice-reino do Peru era o segundo mais antigo fundado nas Américas, depois da Nova Espanha (precisamente os dois casos em que os espanhóis tiveram que se defrontar com poderosos impérios pré-estabelecidos), portanto projetou-se como espaço privi-

² Tratou-se de um revés, pois San Martín promulgara, em 1821, uma Lei de Ventre Livre. A escravidão no Peru só seria plenamente abolida em 1854.

Bolívar e a constituição peruana de 1826

legiado para experiências de melhoria na eficiência administrativa, ainda mais no século XVIII, contexto de reformas. Por fim, a milícia local, formada por oficiais *criollos* e tropas mestiças foi substituída no final do século por uma desconfiança por parte da Coroa espanhola acerca de sua lealdade. Além das queixas esboçadas contra as políticas borbônicas entre este médio oficialato, sua inação diante das revoltas indígenas de 1780 lideradas por Tupac Amaru II e Tupac Katari e os subseqüentes avanços destes movimentos levaram a que os europeus reforçassem seu controle imperial sobre a região. Enviaram para o local seu exército regular e impediram a progressão de *criollos* na carreira militar. No final do século XVIII, a elite local, satisfeita com a descoberta de novas minas de prata e amedrontada com a resistência dos “condenados da terra”, preferia a manutenção do *status quo*. Um desses cavalheiros, Torre Tagle, em 1824, meses antes das batalhas de Junin e Ayacucho, chega a combinar uma saída de compromisso com os europeus, quando o mesmo Bolívar lhe pedira para negociar um armistício para ganhar tempo – diante da pouca disposição esboçada pelo liberalismo granadino, com Santander à frente, em enviar reforços da Grã-Colômbia para a condução das operações militares na área.

O general San Martín tinha como norte o ideário de libertação e não adotava, de antemão, uma defesa a qualquer sistema político específico. De acordo com o expresso numa carta de 1846, “o melhor governo não é o mais liberal em seus princípios, mas aquele que proporciona mais felicidade aos que lhe obedecem” (SAN MARTÍN, 1910, p. 192). Justamente por este motivo não é contraditório que o argentino avaliasse, em outra carta, que a Constituição republicana de 1830 a ser promulgada na Colômbia – ainda que não muito boa – era a melhor nas circunstâncias de então (1910, p. 313) e, por outro lado, em mais de uma circunstância, tenha defendido um projeto monárquico para o Peru.

Aliás, bem antes de sua incursão peruana, Bolívar não ignorava as adversidades na condução de uma luta de independência no vice-reinado. Em sua *Carta da Jamaica*, considerava-o “sem dúvida o mais submisso e do qual mais sacrifícios foram exigidos para a causa do rei” (BOLÍVAR, 1992, p. 56) e avaliava que “em Lima os ricos não tolerarão a democracia, nem os escravos e mulatos libertos a aristocracia: os primeiros hão de preferir a tirania de um só homem” (BOLÍVAR, 1992, p. 71). Diferentemente de San Martín, Bolívar defende abertamente a democracia como o único sistema capaz de garantir uma absoluta liberdade (1992, p. 87) e a estrutura federal a mais perfeita e habilitada a proporcionar a felicidade humana, ainda que, em 1812, refletisse ter sido a causa central da queda do nascente Estado venezuelano (1992, p. 45). Entretanto, os dois coincidiam numa interpretação pragmática de manutenção da estabilidade estatal, de forma a consolidar a independência em si, e emancipação humana em geral, promovendo, para tal, a educação de amplas camadas da população indígena e negra e promulgando decretos de emancipação dos escravizados – enquanto San Martín promovera uma lei de Ventre Livre no Peru, Bolívar comprometeu-se com o presidente haitiano Aleksann Petyon a encaminhar a libertação dos escravizados na América do Sul em sua visita política ao Haiti em 1815. O projeto de estabilidade política e emancipação humana só poderia ser efetivamente logrado a partir da concreta união latino-americana.

Outro fator fundamental que explica as críticas sofridas pelo venezuelano nos meses seguintes às campanhas libertadoras em Junin e Ayacucho era curiosamente o grande prestígio de que gozava. Num momento de projeção de novos quadros políticos e intelectuais no imediatíssimo pós-independência, tornou-se uma prática corrente “criticar o Libertador”. De acordo com o filósofo Nelson Chávez Herrera (*in* Rodríguez, 2019), diversos expedientes foram utilizados pela imprensa oficial do momento para atacá-lo, de planos de invasão a outros países “revelados” a cartas falsas “interceptadas”, mas nenhum suscitou tanta animosidade quanto a Constituição de 1826. O artigo intitulado *Ensaio sobre a conduta do general Bolívar*, publicado no jornal

portenho El Duende, merece particular destaque, uma vez que chegou a ser respondido diretamente pelo antigo tutor de Bolívar, Simón Rodríguez. A publicação condena não apenas a redação da carta, a qual reforça ser um mecanismo para lhe conferir poderes despóticos, mas todo o processo de libertação em si conduzido a partir da fundação da Colômbia, avaliando, por exemplo, a tomada de Guayaquil como uma “ocupação violenta” e reprovando supostas “intenções ingerencistas”, esboçadas desde a assinatura de tratados, que tinham como cláusula a garantia da ordem pública, até a destituição do então presidente peruano Riva Aguero. Em contraparte, a defesa esgrimida por Rodríguez reveste-se de um tom jurídico, como que advogando por um réu e por uma causa, e desenvolve-se como uma irônica análise de discurso. A partir de um pressuposto muito iluminista que lhe caracteriza, acredita que a razão faculta o leitor a capacidade de julgar – independentemente de injunções ou interesses.

Simón Bolívar parte também de elementos iluministas para suas considerações jurídicas e combina-os com uma leitura de terreno tipicamente militar.

No campo legal, não é possível reduzir a transformação operada pelas revoluções burguesas no Estado absolutista a uma discussão simplista de “mais Estado” e “menos Estado”. O absolutismo representou o deslocamento da coerção político-legal em sentido ascendente em direção a uma cúpula centralizada que, por meio de seus intendentess locais e instituições permanentes, passou a reforçar a dominação aristocrático-feudal num contexto de crise e de simultâneo desenvolvimento de uma economia mercantil. Portanto, o Estado seria “o topo regulador e organizador de uma hierarquia articulada de corpos intermediários” (ROSANVAL-LON, 1990 apud ROULAND, 2003, p. 162) em patente contraste com as estruturas bem mais descentralizadas características da Europa tardo-medieval. Os teóricos do Século das Luzes, por sua vez, viam no Estado a capacidade de produção, por uma via legal-administrativa, de uma coesão social e, por meio da criação de engenhosos sistemas de governo que articulavam diretamente o Estado com o indivíduo sem quaisquer instâncias locais, advogaram que depois da pronta abolição dos corpos intermediários ligados ao Estado absolutista, um corpo novo total seria estabelecido (não é casual que se pontue que a negação do Esclarecimento ao “Antigo Regime” acabe por estimular dialeticamente projetos ainda mais totalizantes em seus fins). Rouland (2003) entende que essa “paixão uniformizadora” esteve presente na Revolução Francesa e manifestou-se na remodelagem jurídica do território, pela qual cada província deveria ser o reflexo da unidade nacional, e na uniformização de pesos e medidas e universalização linguística. Diante do fracasso inicial deste binômio Estado-indivíduo, não se abandonaram as pretensões de instituição do social, mas, diante da necessidade de reformulação dos corpos, foram implantadas instituições consultivas para travar contatos com determinadas categorias profissionais (câmaras de comércio, por exemplo) num movimento que chega até conselhos superiores encarregados de ações específicas.

Simón Bolívar encontra-se imerso neste debate jurídico-legal e provavelmente com ele travou contato não apenas em seus estudos dos autores ilustrados, conduzidos por Rodríguez e Bello, como também em suas viagens para o continente europeu. No *Discurso de Angostura*, fica explícita a concepção supramencionada de que as leis criam o corpo político-social no momento em que o venezuelano, ao se dirigir aos constituintes exclama: “sendo de vossa competência a criação de um corpo político e, poder-se-ia mesmo dizer, a criação de uma socieda-

de inteira)” (BOLÍVAR, 1992, p. 83). Sobre suas leituras, a concepção jurídica e espiritual³ em torno da carta de 1826 vai ao encontro dos pressupostos de Montesquieu, n’*O espírito das leis*. Aqui, o filósofo francês, além de esboçar sua conhecida teoria da separação dos três poderes, apresenta o que julga ser as três espécies de governo existentes: república, monarquia e despotismo. Cada uma dessas espécies de governo é norteadada por um princípio. A república, seja democrática, quando todo o povo detém o poder, ou oligárquica, quando apenas uma parcela o detém, precisa ser guiada pela virtude política; a monarquia, sistema no qual quem governa deve fazê-lo por meio de leis fixas e estabelecidas, guia-se pela honra; e o despotismo, por fim, está ancorado no temor. Entendendo “virtude política” como um amor pela república que leva, por sua vez, a bons costumes – os quais, numa lógica circular, levam ao amor pela pátria – e diante do fato de que as repúblicas latino-americanas eram muito novas para ensejar tal sentimento, não caberia a elas uma legislação totalmente democrática. Esta seria uma conclusão tirada por Bolívar já em seu *Manifesto de Cartagena* de 1812, no qual condena, já de início, a extrema tolerância com a qual foi tratada a insurgência da cidade de Coro. Ele reprovaria aqui o que julgou ser uma ciência jurídica guiada mais por modelos perfeitos de repúblicas utópicas do que por uma situação concreta de um Estado que se via diante de ameaças reais contra o bem-estar público. E chega a uma conclusão fundamental:

sinto que enquanto não centralizarmos nossos governos americanos, os inimigos obterão as mais completas vantagens; seremos indefectivelmente envolvidos nos horrores das dissensões civis e conquistados vilipendiosamente por esse punhado de bandidos que infestam nossas comarcas. As eleições populares feitas pelos camponeses rudes e pelos intrigantes moradores das cidades acrescentam mais um obstáculo à prática da federação entre nós: os primeiros são tão ignorantes que votam maquinalmente e os outros tão ambiciosos que transformam tudo em facção. (...) O espírito de partido decidia tudo e, conseqüentemente, nos desorganizou mais do que o fariam as circunstâncias. Nossa divisão, e não as armas espanholas, fez-nos voltar à escravidão (BOLÍVAR, 1992, p. 46).

Continuando com Montesquieu (2000), nos sistemas monárquicos ou despóticos – aos quais estavam até então submetidos os sul-americanos dos países recentemente libertos – não se estimula o amor à igualdade, essencial para que se desenvolva o amor à democracia e para que se limite a ambição (individual) ao desejo único (coletivo). De acordo com ele,

Foi um espetáculo deveras interessante, no século passado, assistir aos esforços impotentes dos ingleses para estabelecerem entre eles a democracia. Como aqueles que participaram dos negócios não tinham virtude, como sua ambição estava acirrada pelo sucesso daquele que tinha sido mais ousado, como o espírito de uma facção só era reprimido pelo espírito de outra, o governo mudava sem cessar; o povo espantado procurava a democracia e não a encontrava em lugar algum. Enfim, após muitos movimentos, choques e sacolejos, foi necessário voltar para aquele governo que tinha sido proscrito (MONTESQUIEU, 2000, p. 32).

³ Os iluministas acreditavam que a “natureza humana” deveria ser cultivada para uma plena evolução do espírito, portanto buscavam, como Descartes, educar as paixões por meio da razão. A intenção de Montesquieu é desenvolver uma teoria sobre o *espírito* das leis, isto é, sua essência última. Ao dirigir-se ao Congresso de Angostura em 1819, Bolívar (1992, p. 85) pontua: “nossos malformados concidadãos terão de fortalecer seu espírito muito antes de conseguir digerir o saudável alimento da liberdade”.

Como se constata, a linha de raciocínio é a mesma. Simón Bolívar complementa sua concepção político-jurídica com a experiência militar adquirida nas lutas de libertação e com a leitura de livros de guerra, como o italiano Montecuccoli, por exemplo, texto diretamente mencionado em seu testamento como um presente de 1824 do parlamentar britânico Sir Robert Wilson, adepto da causa libertadora. O teórico adverte, por exemplo, que “os Estados grandes, se tiverem um país unido, não têm o que temer a não ser as guerras internas” (MONTECUCCOLI, 2018, p. 30). Não é possível desconsiderar tampouco o livro *Da guerra* de Carl von Clausewitz, ainda que Bolívar não o tenha lido, já que sua primeira publicação data de 1832. De qualquer forma, as teorizações do general prussiano se baseiam nas “modernas” experiências de guerra conduzidas na Era napoleônica em que um novo fator entrou em cena: a questão nacional. No decorrer do século XVIII, a grande virtude exigida de um soldado era a obediência e a disciplina, uma vez que suas habilidades se limitavam aos princípios de tática e aos movimentos “bem executados”, entretanto, com a Revolução Francesa, o Exército Revolucionário passou a ser composto por “patriotas” que acreditavam levar os Direitos Humanos para a Europa absolutista, incendiados pela propaganda de Marat. Em seguida, foram impulsionados pela adoração a Bonaparte, quem soube instrumentalizar esse sentimento nas campanhas de batalha, e pela difusão dos princípios franceses. Em outros termos, mesmo que Bolívar não tenha lido o prussiano, certamente viveu experiências comuns, tendo que trabalhar o moral de suas tropas das mais diversas formas, desde seu Decreto de Guerra à Morte em junho de 1813 até a passagem pelo Páramo de Pisba com um grupo de *llaneros*. Sobre isso, Clausewitz (2010, p. 187-8) comenta que “o espírito nacional do exército (entusiasmo, fanatismo, fé, opiniões) manifesta-se essencialmente na guerra de montanha, em que cada um, incluindo o simples soldado, está entregue a si próprio”. O teórico prussiano pontua, com muita ênfase, o grande papel desempenhado pelo sentimento nacional numa batalha, o que, à época, era realmente um elemento novo, uma vez que ele mesmo salienta que somente naquela circunstância os Estados souberam apreciar aquilo que chama de “meios adicionais”, acrescentando não se poder deixá-los inativos em eventuais guerras futuras. Bolívar, em manifesto aos venezuelanos de agosto de 1817 contra a conduta do general Piar, contrapõe esse personagem, a quem rechaça por sua “ingratidão desnaturada” por negar sua mãe apenas pelo fato de não ser branca e a quem também condena por seus crimes contra a pátria (entre os quais está o despotismo, atribuído ao próprio Libertador por seus acusadores), à “imortal” cidade de Maturín, “berço do heroísmo venezuelano”, por ter vencido por três vezes as tropas espanholas, detalhando que “os valorosos maturinenses, conduzidos por seu espírito indomável e por um sentimento irresistível de um patriotismo divino, elevaram seu nome ao mais alto grau de esplendor” (BOLÍVAR, 2009, p. 93).

Diante deste elemento nacional, percebido por Clausewitz e por Bolívar como um diferencial naquela conjuntura, é necessário entender uma dificuldade adicional a respeito da administração peruana. Clausewitz argumenta que os resultados de guerra nunca podem ser considerados absolutos e isso pode ser evidenciado pelo fato de que mesmo tendo San Martín liberado Lima, a própria oligarquia limenha, na figura do senhor Torre Tagle, negociou uma capitulação com os espanhóis. Esse é o motivo pelo qual o teórico prussiano insiste tanto no objetivo político da guerra. Bolívar explicita seu objetivo para o continente na *Carta da Jamaica*: “desejo, mais do que ninguém, ver formar-se na América a maior nação do mundo, menos por sua extensão e riquezas que por sua liberdade e glória” (BOLÍVAR, 1992, p. 67). Entretanto, no mesmo texto, colocam-se as inúmeras dificuldades em se fazer tais transformações no cenário adverso do imediato pós-independência e, por isso mesmo, em Angostura, insiste num governo que produzisse a maior soma de felicidade possível com segurança social e estabilidade. Deve-se levar em consideração ainda que, como pondera Mariátegui (2005, p. 68), o Peru só

se tornara independente por causa da “obrigada solidariedade continental dos povos que se rebelavam contra o domínio da Espanha e porque as circunstâncias políticas e econômicas do mundo trabalhavam ao seu favor”. Em outras palavras, dadas as características sociais peruanas, não havia se forjado um “exército nacional” como em outras localidades. Sua independência se produziu por meio de forças estrangeiras e pela necessidade de eliminação da presença militar espanhola no continente. Clausewitz (2010, p. 16), por sua vez, já atentara que “quanto menor for o sacrifício que exigimos ao adversário, tanto mais poderemos esperar que da sua parte os esforços para recusá-lo sejam mais débeis”. Não era possível sustentar, diante de uma oligarquia como a peruana e numa sociedade com disparidades sociais tão profundas, um governo federal e republicano sem que este se esfacelasse. As propostas de construção social mais profundas teriam que passar necessariamente, como atentava Mariátegui (2005), pela questão do índio e da terra, mas os grandes levantamentos das populações originárias que se produziram na segunda metade do século XVIII contra os arbítrios das reformas borbônicas (a demarcação dos “repartimientos”, por exemplo) foram duramente reprimidos.

A Constituição de Bolívar não chegou a durar dois meses e, assim como o Peru, outros países latino-americanos entraram em lutas fratricidas que tornaram mais distante a construção de uma unidade continental. Por isso, Bolívar esgrimiou em 1829:

Não há boa fé na América, nem entre as nações. Os tratados são meros papéis; as constituições não passam de livros; as eleições são combates; a liberdade anarquia; e a vida um tormento. Esta, americanos, é nossa situação deplorável. Se não mudarmos isso, é melhor a morte: tudo é melhor do que uma luta indefinível, cuja indignidade parece ser aumentada pela violência do movimento e pelo prolongamento do tempo. Não duvidemos: o mal se multiplica às vezes, ameaçando-nos com uma destruição total. Os tumultos populares, os levantamentos das forças armadas nos forçarão finalmente a detestar mesmo os princípios constitutivos da vida política. (...) Desejamos um governo estável, conseqüente com nossa situação atual, análogo à natureza do povo e, acima de tudo, que nos mantenha afastados desta feroz hidra da anarquia discordante, monstro sedento de sangue que se alimenta da substância mais importante da República, e cuja condição inconcebível reduz os homens a um tal estado de frenesi, que em todos eles inspira amor desenfreado ao mando absoluto e, simultaneamente, um ódio implacável à obediência legal (BOLÍVAR, 2009, p. 343).

Cabe rechaçar a crítica que reduz a carta de 1826 a uma mera imitação com poucas alterações da constituição napoleônica de 1799. Como exposto acima, além de se tratar de uma grande simplificação, que ignora uma leitura muito mais voltada à mentalidade jurídico-militar do autor, não considera sua preocupação com a edificação, por meio do arcabouço legal, de um Estado que respondesse às especificidades históricas do Peru. Como o demonstra Morón (2000), muitos autores recorreram a esse expediente como o jurista Toríbio Pacheco que qualificou Bolívar como “o maior déspota dos tempos modernos” e considerou a carta uma cópia ridícula da carta francesa. A maior recusa se deu em razão da instituição da “presidência vitalícia”, fazendo-se a interpretação mecânica de que houve uma reprodução do artigo 39 da constituição napoleônica, que dispõe a confiança do governo a três cônsules nomeados por dez anos e reeleitos indefinidamente. Certamente, tal interpretação não tem nada de inocente: a constituição fora redigida num contexto em que Bonaparte tinha acabado de dar o golpe do 18 Brumário e, cinco anos depois, nomeara a si mesmo “Imperador”. A comparação, tanto à época em que foi feita quanto por juristas que escreveram depois, tinha como objetivo associar Bolívar a uma intenção monárquica. O venezuelano, por sua vez, adotou tal solução a

partir de uma leitura muito rigorosa da correlação de forças peruana e a partir das ferramentas teórico-interpretativas de que dispunha; em adição, em 1826, a figura napoleônica estava em baixa depois de sua definitiva derrota em Waterloo, o que torna a comparação ainda mais disparatada. Em carta pessoal ao general José Antonio Páez, de março de 1826, como resposta a uma comparação (velada) realizada entre ambos, Bolívar (2009, p. 266-267) registra que “eu não sou Napoleão, nem quero sê-lo; tampouco quero imitar César muito menos Iturbide. Tais exemplos me parecem indignos da minha glória. O título de ‘Libertador’ é superior a todos os que o orgulho humano pode ter recebido.”

Por fim, como pontuado na Introdução, tanto a monarquia constitucional inglesa quanto a república escravocrata estadunidense já não inspiravam mais o respeito de tempos pretéritos. Cabe pontuar então o modelo em que se espelhava Simón Bolívar para seu projeto de libertação. País que o acolhera, fornecera-lhe o material necessário para voltar à América do Sul, dado o reconhecimento de que dispunha por sua “Campanha Admirável”, e um grande exemplo na revolução dos escravizados: o Haiti. Em 1816, o próprio presidente haitiano Aleksann Petyon havia disposto a “presidência vitalícia” em sua constituição e, para Bolívar, aquele era o país “mais democrático do mundo”. Não por um acaso, em seu discurso de apresentação do dispositivo no Congresso Constituinte da Bolívia, em 1825:

O presidente da Bolívia tem as atribuições do Poder Executivo americano, mas com restrições favoráveis ao povo. Sua duração é a dos presidentes do Haiti. Tomei para a Bolívia o Executivo da República mais democrática do mundo. A ilha do Haiti (permitam-me essa digressão) mantém-se em permanente insurreição: depois de ter experimentado o império, o reino, a república, todos os governos conhecidos e mais alguns, viu-se forçada a acorrer ao ilustre Petiún para que a salvasse. Confiaram nele e os destinos do Haiti não mais vacilaram. Nomeado Petiún presidente vitalício com poderes para eleger seu sucessor, nem a morte desse grande homem nem a sucessão do novo presidente proporcionaram o menor perigo ao Estado; tudo marchou, sob o digno Boyer, na calma de um reino legítimo. (BOLÍVAR, 1992, p. 112-113)

Conclusão

Como notou Bolívar, com base nos confrontos interoligárquicos, que passaram a se tornar cada vez mais frequentes no final dos anos 1820, a América do Sul precisava, neste primeiro momento, de governos mais centralizados. Por seu papel de destaque na campanha de libertação, tentou evitar a dissolução completa do projeto unitário, mas as intrigas liberais e a tuberculose o forçaram a abdicar do governo.

Nas décadas seguintes, de acordo com Córdova (1977), havia um grande contingente de indivíduos armados, em razão das guerras de libertação, em vastíssimos territórios, com populações escassas, sistemas de comunicações e transportes precários e zonas de atividade isoladas (quando relevantes, voltadas à agroexportação). Os países, divididos internamente, tinham como vínculo um frágil comércio interno, mas, de maneira geral, os portos eram os espaços mais dinâmicos destes novos países. Diante da ausência de um Estado mais centralizado, a política tornou-se uma “política das armas”, em que bandos armados agiam em defesa de grandes proprietários locais ciosos de seus interesses. A disputa entre “conservadores” e “liberais” traduziu-se, em algumas localidades, em verdadeiras guerras civis.

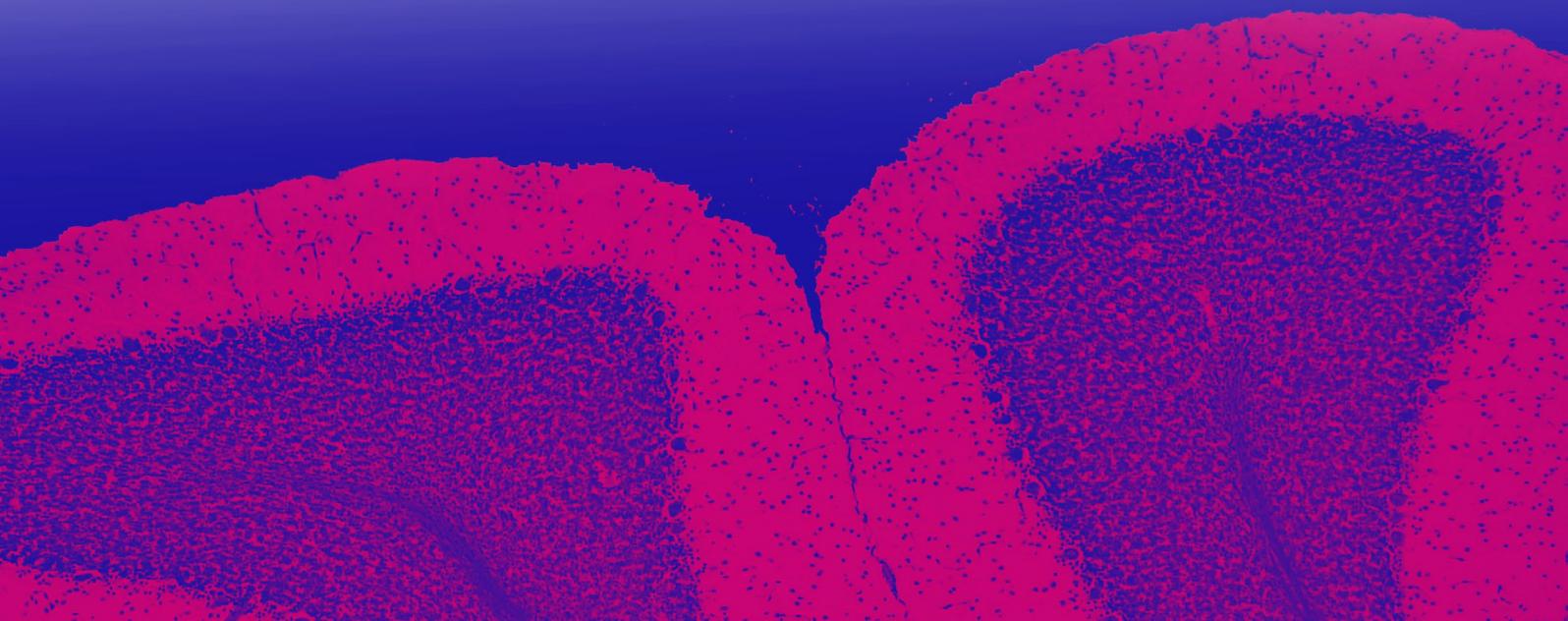
Esses diversos oligarcas locais, vinculados aos setores primário-exportadores – uma herança da colônia – e estimulados pelas determinações de um mercado global cada vez mais dinâmico, conformarão as futuras lumpenbúrguesias latino-americanas, sem qualquer projeto de país e muito mais dependentes. Ao trocar sua subordinação em relação à Espanha, país de pouco dinamismo, pela submissão à Inglaterra, uma economia vibrante marcada pelo pioneirismo na Revolução Industrial capitalista, essas lumpenbúrguesias reforçaram internamente a estrutura do subdesenvolvimento. Marini (2011) atenta que, para compensar o que perdiam na troca desigual internacional, em que vendiam produtos de baixo valor agregado (alimentos e matérias-primas) e compravam produtos industrializados, acabaram por recorrer à superexploração da mão-de-obra local, impedindo, por um lado, a formação de um “mercado interno” e intensificando, por outro, as contradições sociais até hoje tão presentes no continente. A oligarquia “vendepátrias” que se forjará nas gerações seguintes à independência terá, por fim, o interesse de centralização do Estado, desejosa em subordinar outras regiões do próprio país ao centro mais dinâmico da ocasião e orientando os esforços político-econômicos nacionais para interesses específicos de determinados setores. Afinal, entre o final do século XIX e o início do XX, os Estados serão centralizados por meio de ditaduras militares – razão pela qual o exército desempenhará um papel tão destacado em todas essas sociedades.

A defesa de um Estado mais centralizado naquele momento pelo Libertador era pragmática: ainda que certamente não tivesse como vislumbrar os Estados ditatorial-oligárquicos que se formariam, seu convívio com as reacionárias classes dominantes em Lima ou os liberais de Bogotá já indicavam que seriam os principais responsáveis pelo esfacelamento da Pátria Grande. Diferentemente do que propugnava, a independência política formal reforçou os laços de dependência econômica. Antes, a vinculação se dava com a Inglaterra, atualmente os entreguistas “batem continência” para os EUA. O debate sobre Simón Bolívar reveste-se de grande atualidade justamente pela necessidade latino-americana de protagonizar sua segunda independência, agora definitiva.

Referências

- AGUIRRE, C. **Breve historia de la esclavitud en el Perú**: una herida que no deja de sangrar. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005.
- BELAÚNDE, D. G. **Las Constituciones del Perú**. Lima, Centro de Estudios Constitucionales del TC, 2005.
- BOLÍVAR, S. **Escritos políticos**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- BOLÍVAR, S. **Doctrina del Libertador**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2009.
- BRADING, D. A. La España de los Borbones y su imperio americano. In: BETHELL, L. (Org.). **Historia de América Latina**, v. 2, Barcelona: Ed. Crítica, 1990.
- CLAUSEWITZ, C. von. **Da guerra**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- CÓRDOVA, A. Los orígenes del Estado en América Latina. **Cuadernos Políticos**, n. 14, 1977.
- LYNCH, J. Los orígenes de la independencia hispano-americana. In: BETHELL, L. (Org.). **Historia de América Latina**, v. 5, Barcelona: Ed. Crítica, 1991.

- LOSURDO, D. **Contra-História do Liberalismo**. Aparecida: Ideias & Letras, 2015.
- MARIÁTEGUI, J. C. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima: El Comercio S.A., 2005.
- MONTESQUIEU. **O espírito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MONTECUCCOLI, R. **Arte universal de la guerra**. Caracas: Hormiguero Ed., 2018
- MORÓN, J. C. U. Bolívar y su propuesta constitucional de 1826. **Revista de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú**, v. 53, 2000.
- RODRÍGUEZ, S. **Bolívar contra Bolívar**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2019.
- ROULAND, N. **Nos confins do Direito: antropologia jurídica da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- SAN MARTÍN, J. de. **Su correspondencia: 1823-1850**. Madrid: Museo Histórico Nacional, 1910.
- TRASPALDINI, R.; STÉDILE, J. P. (Org.). **Ruy Mauro Marini: vida e obra**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- VENEZUELA. **Constitución Política del Estado de Venezuela**. Capital de Guayana: Congreso Nacional, 1819.
- ZINN, H. **A people's History of the United States**. New York: Harper Perennial, 2005.

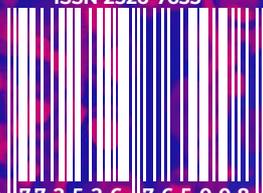


Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/ desde América Latina, Caribe, África e Ásia é um periódico online de publicação semestral do grupo de pesquisa homônimo ligado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana, em Foz do Iguaçu/PR. Seu objetivo é divulgar estudos e investigações sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, promovendo o diálogo Sul-Sul.

ISSN 2526-7655



ISSN 2526-7655



9 772526 765008