



Dossiê:
Deslocamentos
Epistêmicos



Pensamento Social e
Político em/para/desde
América Latina, Caribe
África e Ásia

v. 5, n. 1, 2021

Dossiê:
Deslocamentos
Epistêmicos



v. 5, n. 1, 2021

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia. Dossiê: Deslocamentos Epistêmicos. Volume 5, número 1, 2021.

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: Deslocamentos Epistêmicos

v. 5, n. 1, 2021

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

Editores-Associados

Tereza Spyer

Leo Name

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)

Editou esse número

Marcos de Jesus Oliveira

Colaboraram com esse número

Ana Carla Barros Sobreira

Ana Penido

Axel Bastián Poque González

Delphine Fabbri Lawson

Elio Colmenarez

Evanilson Tavares de França

Jacqueline Rodrigues Mendes

Jimmy Iran dos Santos Melo

Juliana Ayres Pina

Leo Name

Lucas Scaldaferrri

Marcos de Jesus Oliveira

María Eugenia Borsani

Mauricio Ribeiro da Silva

Sandra Vieira Maia

Yana dos Santos Moysés

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

Oswaldo Freitez Carrillo

Santiago Mendez

Foto da capa

Leo Name

Editoração

Oswaldo Freitez Carrillo

Santiago Mendez



Editorial

Marcos de Jesus Oliveira

11



Artigos

- O currículo moderno/colonial e a produção de silenciamentos em comunidades de tradição oral** **20**
Evanilson Tavares de França e Jacqueline Rodrigues Mendes
- A questão ambiental e o alinhamentos epistemológico-políticos: uma reflexão a partir da disputa pela baía de Guanabara** **42**
Yana dos Santos Moysés
- Estudos Decoloniais: grafismo, grafite e muralismo em campo raiz na cidade de Manaus - Amazonas** **60**
Jimmy Iran dos Santos Melo e Delphine Fabbri Lawson
- Entre tejidos y canciones: reflexiones sobre prácticas decoloniales de las mujeres andinas** **78**
Ana Carla Barros Sobreira
- Reconstruções metodológicas e/ou metodologias a posteriori** **94**
María Eugenia Borsani
- Nas redes sociais a imagem do lazer de espetáculo atualiza o imaginário cultural ao tempo que enaltece a utopia do belo** **110**
Sandra Vieira Maia, Mauricio Ribeiro da Silva e Juliana Ayres Pina
- 'Reading the signs of my body': Shakira, lugar e raça** **124**
Leo Name
- A educação dos militares na Venezuela** **148**
Ana Penido, Elio Colmenarez e Lucas Scaldaferrì



Resenha

**El Desarrollo a Escala Humana:
un grito premonitorio y una salida
contrahegemónica desde y para la América Latina**

Axel Bastián Poque González

170



Editorial

Marcos de Jesus Oliveira

UNILA





Deslocamentos epistêmicos

Lançado como volume do primeiro semestre de 2021, mas publicado efetivamente em janeiro de 2022, intitulou-se o presente número como “Deslocamentos epistêmicos” porque o leitor terá acesso a um conjunto de textos que prima pela esforço em fissurar os saberes hegemônicos e hegemonzados na área das ciências sociais e das humanidades a partir de uma perspectiva do Sul ou dos Suis. A opção por deslocamento em lugar de ruptura decorre do fato que enquanto a ruptura supõe grandes transformações com localização temporal determinada, a ideia de deslocamento sugere algo mais modesto com pequenas aberturas, fendas. A ideia não pretende, obviamente, diminuir a importância dos trabalhos aqui publicados; pelo contrário, trata-se de enaltecer que são as pequenas mudanças que, entrelaçadas, permitem transformações maiores, pois, como escreve João Cabral de Melo Neto (2008, p. 219), no poema “Tecendo uma manhã”:

*Um galo sozinho não tece uma manhã:
ele precisará sempre de outros galos.
De um que apanhe esse grito que ele
e o lance a outro; de um outro galo
que apanhe o grito de um galo antes
e o lance a outro; e de outros galos
que com muitos outros galos se cruzem
os fios de sol de seus gritos de galo,
para que a manhã, desde uma teia tênue,
se vá tecendo, entre todos os galos.*

A reunião de textos num mesmo número vai revelando e criando o entrelaçamento das ideias de pesquisadores e pesquisadoras de diferentes cantos da América Latina e do Caribe. A referência à entrelaçamento não deve supor que haja uma harmonia perfeita entre os textos e suas visões de mundo; aqui a desarmonia, o desafino ou o ruído que o leitor poderá encontrar entre os diferentes trabalhos não são categorias valorativas de cunho pejorativo, mas antes o reconhecimento da conflitividade política inerente a qualquer projeto epistêmico. Ainda que a história da ciência prefira contá-la a partir de supostas figuras intelectuais de grande impacto graças à permanência da concepção de gênio do romantismo alemão, toda ideia, por mais revolucionária que possa parecer, está enraizada num horizonte histórico de início incerto e impreciso, pois nunca é feita por um único indivíduo, ou um único galo nos termos do poeta. São os deslocamentos teóricos aqui e ali que, acumulando-se no horizonte histórico-social, político e epistêmico, vão tecendo as chamadas epistemologias desde/para o Sul como um campo que se quer heterogêneo, plural e diverso.

Assim, o ensaio “**O currículo moderno/colonial e a produção de silenciamentos em comunidades de tradição oral**” de Evanilson Tavares de França e Jacqueline Rodrigues Mendes, em sintonia com o debate contemporâneo sobre o currículo que tende a vê-lo como entremeados por relações de poder, se destaca por trazer a discussão do poder a partir do ponto de vista da colonialidade (QUIJANO, 2014). Com isso, o autor e a autora descortinam os mecanismos pelos quais o silenciamento das práticas culturais tradicionais nas escolas localizadas em comunidades quilombolas se realiza. O currículo não é apenas um texto em que se enumeram conteúdos, objetivos e formas de avaliação; trata-se de uma prática cultural e política e, enquanto tal, precisa se abrir aos deslocamentos operados quando a tradição oral deixa de ser vista como uma mera forma inferior de manifestação cultural em relação à sua forma supostamente superior – a escrita – e passa a ser trabalhada a partir de seus aportes à renovação epistemológica no âmbito de uma justiça epistêmica e cognitiva (SANTOS, 2019).



“A questão ambiental e os alinhamentos epistemológico-políticos: uma reflexão a partir da disputa pela baía de Guanabara” de Yana dos Santos Moysés trata dos diferentes alinhamentos epistemológico-políticos que incidem sobre a questão ambiental. Parece haver um dispositivo de tecnificação cuja racionalidade funciona como uma das estratégias mobilizadas por agentes estatais para criar a ilusão de um discurso científico desprovido de interesse e de relações de poder com o qual o território é capturado e saberes, apagados. Além de descrever os meandros dos discursos e das percepções hegemônicas, a autora dá destacada atenção às sensibilidades subalternas de onde decorrem os deslocamentos em relação às formas de saberes hegemônicas cujo agenciamento incide como uma crítica ao processo de tecnificação. A disputa da Baía da Guanabara, em 2012, entre os pescadores artesanais e os agentes do Complexo Petroquímico do Rio de Janeiro ilustra a arena em que diferentes possibilidades de pensar, sentir e viver a relação natureza/cultura se encenam.

“Estudos decoloniais: grafismo, grafite e muralismo em campo raiz na cidade de Manaus – Amazonas” de Jimmy Iran dos Santos Melo e Delphine Fabbri Lawson é uma excelente discussão sobre a arte urbana desde uma perspectiva descolonizadora. A partir da análise dos trabalhos do artista Raiz Campos, o autor e a autora problematizam a gramática social pela qual se sói pensar as relações entre arte e política. Segundo o pesquisador e a pesquisadora, a arte de Raiz Campos denuncia o desflorecimento e a devastação dos povos indígenas do Brasil, desconstruindo visões discriminatórias e preconceituosas em relação aos valores ditos tradicionais. Aí a estética – ou, nos termos de Walter Mignolo (2010), *aisthesis* – revela como a arte pode e tem um papel muito importante na conformação ou nos deslocamentos das formas de sentir e de perceber a realidade.

“Entre tejidos y canciones: reflexiones sobre prácticas decoloniales de las mujeres andinas” de Ana Carla Barros Sobreira apresenta um conjunto muito rico de reflexões sobre os tecidos e os cantos produzidos por mulheres na cordilheira dos Andes, ou, mais precisamente, no altiplano boliviano. As técnicas utilizadas por estas mulheres revelam tanto o aspecto material de suas práticas como também a dimensão simbólica de uma cosmovisão que resiste a diferentes formas de opressão e de dominação. A etnografia minuciosamente conduzida pela autora explora aspectos antropológicos, linguísticos e artísticos das práticas daquelas mulheres, evidenciando como as memórias e as identidades se insurgem contra a colonialidade do poder ainda hoje vigente. O exercício de dialogar com vozes subalternas se soma às inúmeras tentativas de deslocamentos epistêmicos em relação às formas hegemônicas de saber.

Em **“Reconstruções metodológicas e/ou metodologias a posteriori”**, María Eugenia Borsani apresenta um conjunto de ideias cujo objetivo é refletir sobre as possibilidades de descolonização das metodologias canônicas num questionamento da práxis investigativa. Este é um debate fundamental, pois é escassa a bibliografia que ousa enfrentar uma questão tão difícil como esta. Por óbvio que seja, é bom dizer, a autora não se propõe a estabelecer uma espécie de “protocolo metodológico decolonial” numa atitude de fechamento metafísico muito comum à tradição filosófica ocidental; trata-se antes de um exercício de insubordinação metodológica contra o que ela chama de cinismo metodológico. Nos meus próprios termos, o cinismo metodológico teria a ver com a dimensão mágica da ciência, seu poder de criar realidades a partir de práticas institucionais de nomeação: citam-se autores reconhecidos para magicamente imprimir caráter científico a certas proposições metodológicas, isentando o pesquisador de lidar com as dificuldades inerentes ao método.

“Nas redes sociais a imagem do lazer de espetáculo atualiza o imaginário cultural ao tempo que enaltece a utopia do belo” de Sandra Helena Vieira Maia, Maurício Ribeiro da Silva



e Juliana Ayres Pina traz elementos para uma discussão crítica sobre produção de imaginários referentes a lugares turísticos. O ensaio atualiza os debates sobre a sociedade do lazer e da imagem com destacado papel sobre a colonização do olhar. A psicanálise mostrou as diferenças entre ver e olhar, colocando este último no circuito do desejo e, portanto, no contexto das trocas simbólicas. Desde a modernidade, o olhar vem sendo permeado de sentidos pelos quais sua violência simbólica é ocultada, pois codifica socialmente o que considerar e como considerar assim como o que ignorar e como ignorar.

Em **“Reading the signs of my body: Shakira, lugar e raça”**, Leo Name analisa a mui polissêmica construção geográfica e etnorracial presente na torrente de imagens relacionada a essa artista colombiana de projeção global. Para isso, realiza movimentações epistêmicas: por um lado, trata “raça” como performatividade, linguagem e imagem e pensa “imagem” no bojo da discussão etnorracial; e, por outro, traz escritos anticoloniais, pós-coloniais e decoloniais para um debate sobre as literaturas acadêmicas a respeito da narração dos lugares e sobre a reprodutibilidade técnica de imagens contemporâneas em circulação global. Fazendo uso de montagens que cotejam imagens do repertório de Shakira (videoclipes e capas de álbuns, por exemplo) com outras de outros contextos geo-históricos, o autor faz perceber, nos processos de invenção da “raça” e de seus lugares, a importância da conversão de corpos e paisagens à bidimensionalidade reproduzível por imagens midiáticas. Name conclui, ainda, que Shakira constrói, por suas imagens, um tipo de capital simbólico, móvel, que vai muito além da “latinidade”, baseado na multiterritorialidade e na multiethnicidade prontas para o consumo.

“A educação dos militares na Venezuela” de Ana Penido, Elio Colmenarez e Lucas Scalfarri é um estudo minuciosamente conduzido pela autora e pelos autores a respeito do processo de profissionalização das forças armadas na Venezuela desde o período das guerras pela independência até os dias atuais. Trata-se de um trabalho de importância para toda a América Latina e Caribe, pois apresenta insumos para refletir sobre os desafios da construção da democracia no continente. Segundo a pesquisadora e os pesquisadores, as forças armadas na Venezuela se constituíram como força política importante em vários momentos decisivos da história do país. Fazendo uso de diferentes recursos metodológicos, o texto apresenta elementos históricos, normativos, doutrinários e entrevistas a militares, produzindo considerações polifônicas sobre o tema em questão.

A resenha intitulada **“El Desarrollo a Escala Humana: un grito premonitorio y una salida contrahegemónica desde y para la América Latina”** de Axel Bastián Poque González fecha o presente número. Não poderíamos fechá-lo de melhor maneira, pois o texto ilustra a ideia com a qual abrimos o presente editorial: o caráter necessariamente coletivo da produção de deslocamentos epistêmicos. A resenha dedicada ao livro **“Desarrollo a escala humana: conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones”**, assinado pelo economista e ecologista Manfred Max-Neef, o sociólogo Antonio Elizalde e o filósofo Martin Hopenhayn com a contribuição de inúmeros profissionais do Chile, Uruguai, Bolívia, Colômbia, México, Brasil, Canadá e Suécia é um convite ao exercício do pensamento a partir de múltiplas e diferentes disciplinas. Na resenha, são destacados elementos para pensar a economia e sociedade de forma diferente daqueles às quais estamos habitualmente conformados.

Desejamos a todos e todas uma boa leitura, pois, no exercício da leitura e da contra-leitura, vão se tecendo os fios das novas manhãs epistêmicas.



Referências

MELO NETO, João Cabral de. **A educação pela pedra e outros poemas**. São Paulo: Alfaguara, 2008.

MIGNOLO, Walter. **Aiethesis decolonial**. Calle 14, v. 4, n. 4, 2010.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In: **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires, CLACSO, 2014.

SANTOS, Boaventura de Souza. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.





Artigos

O currículo moderno/colonial e a produção de silenciamento em comunidades de tradição oral

Evanilson Tavares de França

Secretaria de Estado da Educação (Sergipe)

Jackeline Rodrigues Mendes

Universidade Estadual de Campinas

O currículo moderno/colonial e a produção de silenciamento em comunidades de tradição oral

Resumo:

Embora seja correta a afirmação de que tanto o *Ratio Studiorum* quanto a *Didactica Magna* simbolizam prescrições curriculares seminais, aportadas em percepções singulares de ensino e de aprendizagem, mas também, e principalmente, de homem e de mundo, o currículo, enquanto conceito, é uma invenção da modernidade. Noutra seara, quando pensamos em escolas localizadas em quilombos, nos quais sempre há homens e mulheres que acumularam, ao longo de suas vidas, saberes que singularizam o território, mas que não encontram assento na escola, somos forçados a reconhecer, no currículo, a produção de silenciamentos que incidem sobre esses sujeitos, que são detentores de saberes os quais, de geração a geração, produzem a vida: os tradicionalistas. E aqui reside nosso objetivo: refletir sobre as razões que levam as práticas curriculares implementadas por escolas localizadas em CRQ à imposição de silêncio das práticas culturais tradicionais que demarcam os quilombos. Este é um bom mote para pensar a Educação Escolar Quilombola.

Palavras-chave: Currículo; processos de silenciamento; tradicionalistas afrodiáspóricos; educação escolar quilombola.

El currículo moderno/colonial y la producción de silencios en comunidades de tradición oral

Resumen:

Aunque sea correcta la afirmación de que tanto el *Ratio Studiorum* como la *Didáctica Magna* simbolizan prescripciones curriculares seminales, aportadas en percepciones singulares de enseñanza y aprendizaje, pero también y, sobre todo, de hombre y de mundo, el currículo como concepto es un invento de la modernidad. En otro sentido, cuando pensamos en las escuelas localizadas en quilombos, en los cuales siempre hay hombres y mujeres que acumularon, a lo largo de sus vidas, saberes que singularizaron el territorio, pero que no encuentran asiento en la escuela, estamos forzados a reconocer, en el currículo, la producción de silenciamientos que inciden sobre esos sujetos que son detentores de saberes y los cuales, de generación en generación, producen la vida: los tradicionalistas. Aquí reside nuestro objetivo: reflexionar sobre las razones que llevan a las prácticas curriculares implementadas en las escuelas localizadas en CRQ a la imposición del silencio de las prácticas culturales tradicionales que demarcan los quilombos. Este es un buen motivo para pensar la Educación Escolar Quilombola.

Palabras clave: Currículo; procesos de silenciamiento; tradicionalistas afrodiáspóricos; educación escolar quilombola.

The modern/colonial curriculum and silencing production in oral traditional communities

Abstract:

Ratio Studiorum and Didactica Magna symbolize seminal curricular prescriptions, based on singular perceptions of teaching and learning and, mainly, of man and world views. However, the curriculum as a concept is an invention of modernity. In another way, we can think about schools located in quilombos, in which there are always men and women who have accumulated, throughout their lives, knowledge that singularizes their territory. Although this knowledge does not find a place in the school curriculum. We are forced to recognize a silence production that affects these subjects, who are, from generation to generation, holders of a knowledge which produces life: the traditionalists. In front of this question, our objective is to reflect about curricular practices implemented by schools located in quilombolas communities which lead to imposition of a silencing of traditional cultural practices. This is a way to discuss about Quilombola School Education.

Keywords: Curriculum; processes of silencing; afrodiasporic traditionalists; quilombola school education.

À guisa de ambientação

Conforme a Portaria n.º 36, de 21 de fevereiro de 2020, emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP), que apresenta o Quadro Geral por Estados e Regiões de Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQ)¹, o Brasil contabiliza, formalmente, 3.432 CRQ. Dessas, 37 encontram-se localizadas no estado de Sergipe (Brasil), a menor unidade federativa do país, com apenas, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 21.925,424 km² de área e uma população estimada (considerando o ano de 2019) em 2.298.696² habitantes.

Um primeiro olhar, aquele mais apressado, afeito ao criticismo, considerando que o estado em epígrafe se situa no Nordeste, região que recebeu as primeiras migrações forçadas (grávidas de terror) de povos africanos, talvez concluísse que o quantitativo é pequeno, quiçá diminuto, uma vez que, por compor, até o início do século XIX, a capitania baiana, onde, em dados atuais, segundo aquela mesma Portaria (da FCP), existem 817 comunidades remanescentes de quilombos, Sergipe deveria possuir uma quantidade maior de CRQ.

Para esse olhar, mais apressado, talvez três elementos devam ser trazidos à baila: primeiro, somente em 1820, no dia 8 de julho, Sergipe, pelas mãos de Dom João VI, é elevado à categoria de Província do Império do Brasil (RISÉRIO, 2010). Até então, dependente da Bahia, o investimento na região não contava com o mesmo empenho que outras áreas da capitania baiana. Segundo: a Bahia, ainda conforme o IBGE, possui uma área de 564.760,427km² e uma população estimada em 14.873.064 pessoas³, fotografando também o ano de 2019. Se pensarmos nas dimensões físicas, a Bahia é quase 26 vezes maior do que o seu vizinho, aqui focado, e sua população é mais que o sêxtuplo da sergipana.

Quanto ao terceiro elemento a ser destacado, assinalamos que, embora o número oficial de comunidades remanescentes de quilombos, em Sergipe, seja oficialmente 37, algumas certificações são emitidas coletivamente. Ou seja, é comum um único certificado referir-se a duas, três ou, como no caso de Sergipe, até 08 comunidades negras: a Comunidade Quilombola Luzienses, situada no município de Santa Luzia do Itanhý, é composta de oito territórios negros: Rua da Palha, Pedra Furada, Crasto, Cajazeiras, Taboa, Pedra D'Água, Bode e Botequim. Tendo isso em lume, teríamos, de fato, no território sergipano, oficialmente, mais de 40 comunidades quilombolas já reconhecidas – e ainda há aquelas que buscam seu reconhecimento.

Não é uma comparação. Mas, considerando-se que a Bahia é quase 26 vezes maior que Sergipe, proporcionalmente temos mais quilombos que o estado que pariu os Filhos de Gandhi e o Ilê Aiyê. Mas essa é outra prosa. Nesta, o nosso objetivo é refletir sobre as razões que levam as práticas curriculares implementadas por escolas localizadas em CRQ à tentativa de imposição de silêncio às práticas culturais tradicionais que demarcam os quilombos, o que, em nosso olhar, não apenas contraria os dispositivos legais que compõem a Resolução CNE/CEB n.º 8/2012, também ratifica, pensando com Quijano (1992), a permanência da colonialidade e os seus vínculos embrionários com o racismo, tanto para manter-se quanto para manter o esquecimento das/os condenadas/os e da condenação (MALDONADO-TORRES, 2008).

¹ Obtido no site da Fundação Cultural Palmares. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/TABELA-DE-CRQ-COMPLETA-QUADRO-GERAL-3.pdf>>. Acesso em: 26 jul. 2020.

² Dados coletados no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/se.html>>. Acesso em: 26 jul. 2020.

³ Dados coletados no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Acesso em <<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ba.html>>. Disponível em 26 de julho de 2020.

Para as reflexões que aqui serão desdobradas, optamos por trabalhar com apenas uma dentre as 37 CRQ localizados em Sergipe: a Mussuca. E por uma razão bastante prática: trabalhamos com essa Comunidade há 10 anos.

Nossas idas e vindas à Mussuca foram iniciadas em 2011, quando ingressamos no mestrado, no Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática (PPGECIMA), na Universidade Federal de Sergipe (UFS). Naquela oportunidade, nossos movimentos no quilombo, sob a batuta suave da etnografia, tiveram como locomotiva:

Analisar as percepções sobre os saberes matemáticos apresentadas por estudantes do 5º ano do Ensino Fundamental da comunidade quilombola (Mussuca – situada no município de Laranjeiras, Sergipe/BR) e a relação estabelecida por estes/as estudantes, professoras polivalentes, gestores/as da escola municipal, bem como dos membros da comunidade em questão com estes mesmos saberes e com a relação deles com as africanidades (FRANÇA, 2013, p. 199).

Continuamos indo à Comunidade Quilombola, sem a mesma regularidade, porém com um número bem maior de acompanhantes. Graças ao Projeto Alma Africana, carreado pelo objetivo de “Contribuir para a reconfiguração de um cenário que desconsidera as produções científicas e culturais de africanas/os e de afro-brasileiras/os, estigmatiza os perfis físicos que destoam do padrão europeu, discrimina saberes vinculados às africanidades [...]”, que coordenávamos, enquanto professor e pedagogo da Rede Estadual de Ensino (Sergipe), à disposição do Colégio Estadual John Kennedy: durante os anos de 2013 a 2016, visitamos 22 quilombos sergipanos; obviamente, pela proximidade da capital (Aracaju), onde se localiza a unidade de ensino supracitada, e pela variedade e pujança de suas práticas culturais, fomos algumas vezes à Mussuca.

Em 2018, retornamos ao Quilombo. Nesse terceiro momento, nosso objetivo era “compreender como o Samba de Pareia, prática afrodiaspórica específica dessa Comunidade, entrecruza-se com o currículo escolar, considerando que os territórios Quilombo⁴, escola e corpo se atravessam, implicam-se e se entretecem na Comunidade em lume”.

Obviamente, nos dois primeiros momentos, com maior ênfase ao primeiro, estabelecemos contatos com as/os tradicionalistas da Comunidade Quilombola. Mas foi somente no terceiro momento, quando o Samba de Pareia, prática tradicional afrodiaspórica exclusiva da Mussuca, desempenhada basicamente por senhoras (embora haja uma versão juvenil – e um homem no grupo adulto), cujas idades circundam os 40 e os 75 anos, tornou-se nosso foco central, que nos foi possível estreitar e alargar as relações com as/os tradicionalistas.

Um parêntese aqui se faz necessário abrir. Estamos tentando embalar, neste ínterim, o termo “tradicionalista” no mesmo movimento impulsionado por Hampaté Bâ. Segundo o pensador malinense, os tradicionalistas são “os grandes depositários da herança oral [...]. Memória viva da África, eles são suas melhores testemunhas” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 174).

E essa informação é imensamente importante porque, ainda de acordo com Amadou Hampaté Bâ (2010, p. 174), “se formulássemos a seguinte pergunta a um verdadeiro tradicionalista africano: ‘O que é tradição oral?’, por certo ele se sentiria muito embaraçado. Talvez respondesse simplesmente, após longo silêncio: ‘É o conhecimento total!’”.

⁴ Todas as vezes que utilizarmos o vocábulo “quilombo” referindo-nos especificamente à Comunidade Remanescente de Quilombo Mussuca, nós o grafaremos com a letra inicial maiúscula; esse mesmo comportamento será adotado com relação ao termo “comunidade”.

Convém, não obstante, assinalar que as/os nossas/os tradicionalistas devem ser adjetivadas/os: elas/eles são afrodiáspóricas/os. Esse detalhe é importante porque, na afrodiáspora, dadas as condições de terror às quais foram submetidos escravizadas e escravizados, e também em razão da geografia da nova terra, a memória ancestral, presente no corpo, ganhou outras semânticas: a partir dos encontros e dos confrontos, negras e negros reinventaram práticas culturais e, assim, reinventaram a si mesmas/os.

Em tempo. Ainda que Hampaté Bâ não faça referência a eles, os tradicionalistas, como griôs, mas como *Somas* ou *Domas*⁵, pela larga utilização do primeiro termo (griô), aqui, vez ou outra, convocá-lo-emos como sinônimo de tradicionalista.

Resgatando. “Se formulássemos a seguinte pergunta a um verdadeiro tradicionalista africano: ‘O que é tradição oral?’, por certo ele se sentiria muito embaraçado. Talvez respondesse simplesmente, após longo silêncio: ‘É o conhecimento total’”. Na Comunidade Remanescente de Quilombo Mussuca, são, por vezes, as/os tradicionalistas que se responsabilizam pela guarda e transmissão, não apenas “de boca a ouvido”, como diria Hampaté Bâ (2010), mas de corpo a corpo, de práticas orais como o São Gonçalo do Amarante, o Reisado, o Samba de Coco e o Samba de Pareia – sendo esta última praticada, em termos de Brasil, apenas na Mussuca.

No mais das vezes, são as mulheres que coordenam os grupos culturais de tradição oral, antes elencados, e também que ensinam aos mais jovens como praticá-los. Maria Nadir dos Santos (a Dona Nadir), por exemplo, além de cantora e compositora do grupo do Samba de Pareia, também encontra-se envolvida com o São Gonçalo do Amarante e com o grupo jovem do Reisado. Maria da Conceição de Jesus, outro exemplo, coordena o Samba de Coco e já foi a líder do Samba de Pareia.

A referência à cultura oral nos conduz a uma outra escrita – e não de um tradicionalista, por certo. Calvet (2011, pp. 10-11), embora preocupe-se em frisar que “essas denominações não são suficientes [já que] elas definem apenas os termos extremos de um leque de possibilidades”, “para efeito de uma simplificação tipológica”, poder-se-ia classificar as sociedades, no que tange à dominância da oralidade e/ou da escrita em quatro tipos: a) as sociedades de tradição escrita antiga “nas quais a língua escrita é aquela que se utiliza na comunicação oral cotidiana”; b) as sociedades de tradição escrita antiga “nas quais a língua escrita *não* é aquela que se utiliza na comunicação oral cotidiana”; c) as sociedades nas quais se introduziu recentemente a prática alfabética “em geral pela via de uma língua diferente da língua local”; d) as sociedades de tradição oral, nas quais, é imperativo destacar, não se exclui, ainda em termos de Calvet (2011), o universo pictórico.

E se pensarmos com Schipper (2016) veremos como os saberes orais sustentam a literatura de muitos escritores africanos. Mas as análises de Schiffler (2017) atravessam as fronteiras do velho continente. Segundo ela “a oralidade, que muitas vezes tem sua relevância negligenciada diante dos críticos da cultura, no entanto, forma a base da produção literária a que hoje se reconhece como canônica” (SCHIFFLER, 2017, p. 113).

Quando nos apoiamos nessas duas autoras – mas não somente nelas –, uma questão (pelo menos) se delineia, com nitidez, à nossa frente: Se a oralidade “forma a base da produção

⁵ “Em bambara, chamam-nos de *Doma* ou *Soma*, os ‘Conhecedores’, ou Donikeba, ‘fazedores de conhecimento’; em fulani, segundo a região, de Silatigui, Gando ou Tchiorinke, palavras que possuem o mesmo sentido de “Conhecedor” (HAMPATÉ, BÂ, 2010, p. 175). Em página imediatamente posterior, Hampaté Bâ (2010, p. 176) acrescenta: “Neste ponto é preciso esclarecer que um griot [griô] não é necessariamente um tradicionalista “conhecedor”, mas que pode tornar-se um, se for essa sua vocação. Não poderá, entretanto, ter acesso à iniciação do Komo, da qual os griots são excluídos”.

literária a que hoje se reconhece como canônica”, como realça Schiffler (2017), quais razões fundamentam a imposição de emudecimento, por parte das práticas curriculares, aos saberes provenientes de tradições orais? A formulação de uma resposta possível a essa questão requer certamente a compreensão de que a negação da pluriversidade do mundo, ou seja, o esquecimento da condenação, em termos de Maldonado-Torres (2008), significa, sem nenhuma nesga de dúvida, o esquecimento das/os condenadas/os.

Esses posicionamentos são, para os fins desta escrita, imensamente importantes, visto que, mesmo ocupando territórios deste lado do Atlântico, os grãos afrodiaspóricos continuam atuando como “sacos de fala”, ainda que, por isso mesmo, sejam alocados na zona do não ser (MALDONADO-TORRES, 2016), isto é, suas práticas/saberes ou são invisibilizados ou são definidos como menores, ineficientes, ineficazes, desnecessários – o que implica sua ausência nas práticas escolares, mas não só nelas.

O que queremos iluminar nesse âmbito, e mais uma vez recorrendo ao filósofo porto-riquenho, Nelson Maldonado-Torres (2008), é que as práticas curriculares, ao fim e ao cabo, atuam como ferramenta engenhada para assegurar a negação da pluriversidade do mundo e, em razão disso, garantir o silenciamento daquelas e daqueles que trazem no corpo (físico, simbólico e ancestral) não apenas as marcas das chibatas, mas também uma riqueza de saberes de difícil mensuração. Não é sem sentido que, em África, costuma-se se repetir: “Quando um velho morre, uma biblioteca arde”.

Há um adendo que, nesse momento, urge destacar. Quando nos remetemos à tradição oral, estamos olhando para ela com os óculos confeccionados por Hampaté Bâ (2010), ou seja, não a enxergamos como um conjunto de práticas/saberes que se encontram agrilhoados deterministicamente a um passado incólume, inamovível, enclausurado numa redoma impermeável. A tradição, assim como as/os tradicionalistas, é viva. Por essa razão, nossa inquietação em refletir sobre as razões que levam as práticas curriculares implementadas por escolas localizadas em CRQ à imposição de silêncio das práticas culturais tradicionais que demarcam os quilombos.

Retomemos o trânsito pelo território que tem, desde 2011, sediado nossas investigações acadêmicas. A Mussuca é um quilombo e Dona Nadir, líder cultural da Comunidade, tem cantado isso em prosa e verso:

*A Mussuca é um quilombo
Eu nasci e me criei aqui
E cadê o samba?
Olha ele aí*

Noutra toada, entoaria a líder cultural:

*Vem ver, vem ver
A Mussuca como é
As meninas sambam muito
Com o tamanco no pé*

“A Mussuca é um quilombo”. Em 2006, A Fundação Cultural Palmares certificou essa Comunidade que muito provavelmente é aquela com a maior diversidade de grupos culturais, de tradição oral, no estado de Sergipe, sendo dois deles afrodiaspóricos. O Samba de Coco, coordenado por Dona Maria da Conceição, e o Samba de Pareia, que se encontra sob a liderança cultural de Dona Nadir, são de origem banto (RISÉRIO, 2010); já o Reisado e o São Gonçalo do Amarante, segundo Alencar (1998), têm origem ibérica, mesmo assim não temos nenhum receio de afirmar que, nos corpos dos quilombolas, eles foram indubitavelmente africanizados, como é possível depreender de um dos cânticos que embala a segunda prática tradicional, o São Gonçalo do Amarante:



*Nosso rei pediu uma dança,
É de ponta de pé é de calcanhar
Aonde mora nosso rei do Congo
É de ponta de pé é de calcanhar*

O Congo não se localiza na península ibérica. Está na outra margem do Atlântico. E pelo cântico, os brincantes (praticamente somente homens participam dessa prática, há apenas uma e somente uma mulher) se consideram súditos do Rei de Congo. E é curioso pensar na força da memória ancestral presente nesse verso “Aonde mora nosso rei de congo” porque, segundo Risério (2010), a presença de escravos na antiga capitania de Sergipe D’El Rei é basicamente de origem banto:

Negros e mais negros bantos fizeram a travessia atlântica com destino ao Brasil. No caso baiano, que se vai refletir mais imediatamente em Sergipe, o comércio negreiro era facilitado pela proximidade entre Bahia e Angola, cruzamento oceânico que, no século XVII, se fazia em mais ou menos 40 dias de viagem (RISÉRIO, 2010, p. 167, *itálicos nossos*).

E parte desses povos (bantos) certamente vieram exatamente do Congo, hoje uma república democrática, mas que, por volta do século XV, era, sim, uma monarquia. Os mussuquenses (como já dito), ao menos os que brincam o São Gonçalo do Amarante, consideram-se, portanto, súditos daquele Rei.

O Quilombo é composto por cinco regiões: Mussuca de Cima, Mussuca de Baixo, Balde, Bumburum e Cedro. A principal fonte de sobrevivência é a pesca, graças aos rios Sergipe e Continguiaba que margeiam a Comunidade. Deles, são extraídos principalmente o sururu, o aratu, o caranguejo, o camarão, o peixe e outros frutos fluviais, ou que têm os manguezais como *habitat*.

Esses produtos propiciaram a abertura de dois restaurantes na Comunidade, que têm atraído turistas interessadas/os pelas iguarias elaboradas a partir deles. Não há, fisicamente, outro ponto turístico digno de destaque. Exceto, talvez, as margens dos rios onde se pode jogar bola, frescobol e banhar-se em suas águas, e, é claro, as práticas culturais, supraditas, que demarcam a Comunidade.

Há, evidentemente, pelo menos para aquelas/es que ainda não se perderam nos seios fétidos e perversos do neoliberalismo, a beleza e força de homens e mulheres que fazem a vida acontecer, brincando⁶, apesar dos modos variados de “nãos” que a vida lhes apresenta. Tanto isso é verdade que, para além das práticas culturais tradicionais supracitadas, os mussuquenses também organizaram um grupo de teatro, responsável por contar sua história, e um grupo de timbalada.

De acordo com a presidenta da Associação de Moradores da Comunidade, 548 famílias mussuquenses encontram-se cadastradas no Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), órgão responsável pela demarcação das comunidades remanescentes de quilombo. As crianças, jovens e adultos/os, da Comunidade, quando cursando a Educação Infantil ou o Ensino Fundamental, estudam em uma das três escolas públicas ali sediadas: Escola Municipal Pedro Canuto Bastos, Escola Municipal de Ensino Fundamental José Monteiro Sobral e Escola Rural Povoado Mussuca. As duas primeiras encontram-se circunscritas ao Sistema Municipal de Educação; a terceira vincula-se à Rede Estadual. Nenhuma delas oferece o Ensino Médio.

⁶ Esse termo tem uma semântica especial nas práticas de tradição oral. Alencar (1998) chama-nos a atenção para isso. As/os participantes das práticas de tradição oral se autodenominam “brincantes”, porque tais práticas fazem parte de seus cotidianos e são realizadas por homens, mulheres e crianças a qualquer momento e em qualquer lugar.

Nossas incursões investigativas foram mobilizadas na Escola Municipal de Ensino Fundamental Prefeito José Monteiro Sobral. Optamos por essa unidade de ensino por ser ela a única a ofertar a Educação Infantil e todos os anos do Ensino Fundamental e também a Educação de Jovens e Adultos (EJA), destinada àquelas/es que não concluíram o Ensino Fundamental na idade certa (qual é ela?). Nossa aposta é que essa diversidade de anos/séries ofertados assegura uma maior representatividade no que tange a faixas etárias, o que viabilizaria um leque mais amplo de olhares/percepções.

Currículo, uma produção do projeto moderno/colonial

Embora seja correta a afirmação de que tanto o *Ratio Studiorum* quanto a *Didactica Magna*, obviamente a partir de ideologias distintas, mas nem tanto assim, simbolizam, sim, prescrições curriculares seminais, aportadas em percepções singulares de ensino e de aprendizagem, mas também, e principalmente, de homem e de mundo, o currículo, enquanto conceito, é uma invenção da modernidade/colonialidade.

No que diz respeito ao *Ratio Studiorum*, segundo Di Pietro (2008, p. 48), sua metodologia baseava-se em três pilares: “autoridade – a instrução se exerce em nome de Deus; adaptação – o ensino deveria adaptar-se às características dos alunos; e interatividade – os estudos deveriam despertar o interesse do aluno para lograr sua participação”. Obviamente, tratava-se de uma metodologia que, com objetivos óbvios, buscava abeirar as ações das/os professoras com a das/os estudantes. Para além disso, é sempre bom pensar que os saberes que o currículo visa internalizar não se restringem àquilo que os parâmetros curriculares (1997) definem como conceituais, há, ainda segundo esse mesmo documento, conteúdos procedimentais e atitudinais. E tudo isso compõe o conjunto de práticas curriculares responsáveis por interferir nos processos de construção dos sujeitos.

O *Rátio Studiorum* era um código de conduta, e não apenas para estudantes e professores, mas, de acordo com o “currículo” jesuítico, todos os atores envolvidos com a prática educativa (Provincial, Reitor, Prefeito de estudos, Professores e mesmo os funcionários menos graduados), indispensável à catequização das gentes, deviam seguir certa doutrina, como destaca Bortoloti (2003, p. 03, itálico no original):

Além de ditar o comportamento dos membros da hierarquia educacional jesuítica, esse documento apontava o que os mestres deveriam ensinar e o modo como os assuntos predeterminados deveriam ser abordados. Portanto, o *Ratio* não era apenas um programa, mas um rigoroso método de ensino.

Ainda de acordo com Bortoloti, no mesmo lugar, o programa de educação da Companhia de Jesus compunha-se de três períodos ou cursos: Letras ou Humanidades, Curso de Filosofia e Ciências, “também denominado curso de Artes e o curso de Teologia ou Ciências Sagradas” (p. 04).

A *Didactica Magna* é uma empreitada de um bispo protestante, educador, cientista e escritor tcheco. É, pois, pela tentativa de conciliar ciência e religião que Comênio escreve sua obra mais conhecida: “O pensamento pedagógico de Comênio foi fruto de uma tentativa de sintetizar o conhecimento científico e racional com a idéia de salvação da alma e de glória a Deus” (GARCIA, 2014, p. 316 [Sic]). Ainda segundo Garcia (2014, p. 316), ao considerar a didática a arte de ensinar tudo a todos, o que pretende o pensador tcheco é “conduzir crianças, jovens e adultos à verdade revelada por Deus”.

De acordo com Libâneo (1990, p. 58), Comênio foi “o primeiro educador a formular a ideia da difusão dos conhecimentos e criar princípios e regras do ensino”. Esses princípios estavam (resumidamente) assim corporificados: 1) “conduzir à felicidade eterna com Deus”, 2) educar o homem segundo o “seu desenvolvimento natural”, 3) “o conhecimento deve ser adquirido a partir da observação das coisas e dos fenômenos, utilizando e desenvolvendo sistematicamente os órgãos dos sentidos”, 4) “o método intuitivo consiste, assim, da observação direta, pelos órgãos dos sentidos, das coisas, para registro das impressões na mente do aluno”: “*demonstra-se por indução que tudo o que nos pertence está pervertido e depravado*” (COMÊNIO, 2001, itálicos nossos).

Como se vê, o cientista e o religioso estão em contínuo diálogo. Leiamos Comênio mais uma vez:

[...] pretendemos apenas que se ensine a todos a conhecer os fundamentos, as razões e os objetivos de todas as coisas principais, das que existem na natureza como das que se fabricam, pois somos colocados no mundo, não somente para que façamos de espectadores, mas também de atores. Deve, portanto, providenciar-se e fazer-se um esforço para que a ninguém, enquanto está neste mundo, surja qualquer coisa que lhe seja de tal modo desconhecida que sobre ela não possa dar modestamente o seu juízo e dela, se não possa servir prudentemente para um determinado uso, se cair em erros nocivos (COMÊNIO, 2001, p. 135).

Tem-se aí notoriamente um currículo. Porque o currículo é, numa palavra, um processo de seleção de conhecimentos, que se efetiva a partir de evidenciação e produção de ausências (de saberes e de pessoas), dialogando aqui com Santos (2009). É também um instrumento político-ideológico que se volta para a construção de sujeitos, de sociedades e de mundo. É ainda a estratégia moderno-colonial de dizer quem e o que está dentro e quem e o que é posto fora (ou para fora). É uma estratégia de poder – e também de resistências, obviamente.

Em razão disso, pensamos o currículo como um apetrecho estrutural imprescindível ao erguimento da escola moderna e, obviamente, da modernidade; e, em companhia de Ramos do Ó (2009), que, por seu turno, ecoa Michel Foucault, compreendemos a escola moderna como um dos aparatos de governo instituídos para “produzir técnicas e princípios que se ligam a escolhas reguladas e executadas por actores que agem autonomamente em esferas restritas, isto é, no interior dos seus próprios compromissos com a família e a comunidade de origem” (RAMOS DO Ó, 2009, p. 113 [sic]). Atuando por meio de instrumentos como a escola e o currículo, “o governo não é [apenas] uma instância de poder mas uma complexa máquina de administração social”. Estamos, nesse âmbito, movendo-nos pelos territórios da governamentalidade, neologismo criado por Foucault e que, segundo este, tem uma definição bem larga:

Por esta palavra “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico especial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade”, entendo a tendência, a linha de força que em todo Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros - soberania, disciplina - e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”. (FOUCAULT, 2008, pp. 143-144).

Creemos que, com alguma folga, podemos inserir a escola e o seu currículo nesse “conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico especial os dispositivos de segurança”, ou no interior dessa “linha de força que em todo Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros - soberania, disciplina - e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes”.

Acreditamos que, por essa razão, Veiga-Neto e Saraiva (2011, p. 09) assinalam que “a partir da noção de governamentalidade é possível, por exemplo, compreender melhor a razão que levou os Estados modernos a tomarem a educação escolar como uma instituição privilegiada, concedendo especial atenção ao estabelecimento de seus objetivos e de suas formas de funcionamento”. É também por esse motivo que Veiga-Neto (2008, p. 47), noutro lugar, enfatiza que “sem exagero, pode-se dizer que o currículo funcionou como o principal artefato escolar envolvido com a fabricação do sujeito moderno”.

Em Silva (2010), claramente em diálogo estreito com Foucault, quando o primeiro estudioso aborda as teorias pós-críticas de currículo, podemos observar como esse instrumento é percebido como um discurso; portanto capaz de produzir objetos e, conseqüentemente, de eclipsá-los, torná-los invisíveis, interditá-los. Essa compreensão nos será bastante útil em linhas subsecutivas.

Se olharmos para os dois documentos aqui mobilizados, tanto o *Ratio Studiorum* quanto a *Didactica Magna*, veremos, neles, instrumentos embriagados de poder e voltados para a arquitetura e defesa ferrenha de um modelo específico de sujeito, de educação, de conhecimento, de sociedade; enfim, de mundo. São, podemos afirmar, discursos que objetivam impor uma cosmovisão única, universal e universalizante. Para mais, como declara Silva (2010), “de certa forma, todas as teorias pedagógicas e educacionais são também teorias de currículo”.

Convém, nesse âmbito enfatizar que, seguindo, *ipsis litteris*, a escrita de Silva (2010), considerando o sentido que empregamos hoje, o currículo é uma invenção do século XX e tem sua eclosão nos Estados Unidos. Na primeira metade desse século, duas propostas concorriam, a de John Dewey, defendida na obra “*The child and the curriculum*”, de 1902, e a de Bobbitt, em o livro “*The curriculum*”, publicado em 1918.

Embora mais progressista, visto que Dewey (SILVA, 2010, p. 23) “estava muito mais preocupado com a construção da democracia que com o funcionamento da economia” e julgava “importante levar em consideração, no planejamento curricular, os interesses e as experiências de crianças e jovens”, contrastando, dessa forma, com Bobbitt o qual “propunha que a escola funcionasse da mesma forma que qualquer outra empresa comercial ou industrial”, é esse último que, em termos de currículo, maior influência promoverá na sociedade estadunidense:

[...] provavelmente ao fato de que sua proposta parecia permitir à educação tornar-se científica. Não havia porque discutir abstratamente as finalidades últimas da educação: elas estavam dadas pela própria vida ocupacional adulta. Tudo o que era preciso fazer era pesquisar e mapear quais eram as habilidades necessárias para as diversas ocupações. (SILVA, 2010, p. 23).

Mas não cremos que a vida seja tão limitadamente dual. E como dissemos, reverberando, mais uma vez, o professor Tomaz Tadeu da Silva (2010), o currículo não simboliza um instrumento impermeável, fixo, alheio às demandas socioculturais, inclusive àquelas que partem das

camadas sociais cujos saberes são alocados em zona do esquecimento (MALDONADO-TORRES, 2008). Segundo Silva (2010), o currículo é território e, por tratar-se de território, simboliza um espaço/tempo no qual os sujeitos se constituem e constituem as práticas culturais que o próprio território propicia – convém trazer à baila que, ao tempo em que os sujeitos produzem os saberes que bailam no território, este participa protagonisticamente tanto da produção desses mesmos saberes quanto da constituição dos sujeitos.

Por outro lado, salienta Veiga-Neto (202, p. 168, itálicos no original): “Assim, entendo o currículo como um artefato escolar que, ao mesmo tempo, tanto *foi produzido* por uma nova forma de pensar que se articulava na Europa pós-medieval quanto *foi produtor* dessa mesma forma de pensar”.

Em vista disso, pensar nos modos como práticas/saberes, que destoam das maneiras de pensar da “Europa pós-medieval”, movem-se pelos territórios desse currículo, sem perder sua identidade, não é, certamente, tarefa de fácil resolução. Mas, por outro lado, podemos afirmar que, por tratar-se (o currículo) de território onde as relações de poder se digladiam – ainda que, por via de regra, dissimétricas - é possível considerar a abertura de brechas, de rupturas em seu tecido capazes de, por dentro, possibilitar a eclosão de modos outros de fazer escola e de erguer relações menos assimétricas entre práticas que se movem por formas de vida distintas. Mesmo porque o poder produz resistências – e elas não estão limitadas a um jogo dialético: é em rede, à guisa de malha, que as tensões se encontram, confrontam-se e se desencontram.

Nessa seara de entendimento, é pertinente lembrar que, enquanto as teorias tradicionais compreendem o currículo como uma questão meramente técnica (SILVA, 2010), tendo em Bobbitt e Tyler suas principais referências, e se movimentam objetivando a manutenção do *status quo*, as teorias críticas e pós-críticas vão reconhecer os conflitos sociais presentes na definição e concretização do currículo, a negação das identidades e das diferenças e, em razão disso, reivindicam uma transformação não apenas do currículo e da escola, mas mesmo da sociedade. Não é sem sentido que Silva (2010, p. 150) afirma que:

[...] depois das teorias críticas e pós-críticas, não podemos mais olhar para o currículo com a mesma inocência de antes. O currículo tem significados que vão muito além daqueles aos quais as teorias educacionais nos confinaram. O currículo é lugar, espaço território. O currículo é relação de poder. O currículo é trajetória, viagem, percurso. O currículo é autobiografia, nossa vida, curriculum vitae: no currículo se forja nossa identidade. O currículo é texto, discurso, documento. O currículo é documento de identidade.

Enquanto fábrica e fabrico da modernidade/colonialidade, o currículo é dispositivo de produção de inexistências: de saberes e de pessoas, convocando mais uma vez Santos (2009). É também, nessa mesma trajetória, instrumento de produção de esquecimentos da condenação e das/os condenadas/os. Por isso, o silenciamento das/os tradicionalistas.

Embora devamos abordar esse aspecto em linhas subsequentes, já aqui convém trazer à baila que o pensamento ocidental moderno ergueu, a despeito das violências originadas a *partir de e por* esse erguimento, as chamadas linhas abissais. Ao fazê-lo, esse mesmo pensamento acomodou “deste lado da linha” os valores e práticas (tais como a filosofia, a religião judaico-cristã, a ciência) endossadas por determinadas regiões da Europa; do “outro lado da linha”, onde habitam, por exemplo, africanos, latino-americanos e asiáticos, foram alocados saberes e pessoas reais que não se enquadram no arcabouço ético, axiológico e estético que aquelas regiões da Europa outorgam como adequados, verdadeiros e belos (SANTOS, 2009). Tal comportamento produziu, de imediato, quatro consequências: 1) a relação sujeito-objeto (sendo os europeus os sujeitos e as

práticas e pessoas alocadas do “outro lado da linha” os objetos); 2) o racismo, que passou a definir o papel a ser desempenhado pelas pessoas nas relações sociais, no mercado de trabalho; 3) o patriarcado; 4) o capitalismo. Produziu ainda, é imperativo negritar, o epistemicídio.

O currículo e o silenciamento dos tradicionalistas

Temos nos debruçado (FRANÇA; MENDES, 2019), aqui e ali, sobre as questões do silenciamento. Talvez o pontapé inicial para esse interesse tenha sido a obra da Gayatri Spivak (2010), “Pode o subalterno falar?”, onde/quando a pensadora indiana, após idas e vindas com Deleuze e Foucault, também com Derrida, conclui (embora lançando lume sobre a condição da mulher): “O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à ‘mulher’ como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definiu. A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio” (SPIVAK, 2010, p. 16).

Mas pensando melhor, talvez não tenha sido esse texto a força motriz inicial dos incômodos que as estratégias de silenciamento têm nos provocado, ainda que ele os tenha robustecido sobremaneira. Talvez a exigência de alvarás, lá pela década de 1960/70, para os festejos em celebração aos orixás e a exclusão (quase sempre) de negras e negros das listas de alunas/os candidatas/os a “puxar” a escola no Desfile de 7 de setembro, em Aracaju (SE), simbolizem, de fato, essa dor (ou quase isso) que culminou com a indignação vigorosa ante às estratégias, nos dias que correm, de silenciamentos.

Em 2019, escrevemos:

“Cala-boca não morreu”. Esse enunciado remete-nos a duas situações distintas, mas propositadamente imbrincadas entre si. Numa e noutra, o que subjazia a enunciação era, em nosso olhar, a necessidade imperiosa de se afirmar (enquanto sujeito ou enquanto singularidade) ou de confirmar a existência de processos, explícitos e/ou implícitos, de silenciamento do outro, de ocultamento dos modos de ser dos sujeitos, ou pior: de invisibilização de realidades outras, o que implicava a invisibilização das pessoas – e invisibilizá-las era (e é) negar a sua existência. (FRANÇA; MENDES, 2019, p. 251).

Chegamos mesmo a criar a personagem *Calaboca*, obviamente a partir da brincadeira infantil que embalou (talvez ainda embale) as contendas das crianças, ante a necessidade de afirmação diante de outra: “Cale a boca já morreu, quem manda em minha boca sou eu”. Lembram-se?

Ocorre que, do modo como vemos, *Calaboca* ainda vive saudavelmente – e talvez seja mesmo imortal –, ou, o que nos cria maiores esperanças (quicá, ingênua), a duração de sua vida dependerá daquilo que fizermos com as nossas, individual e coletivamente falando. É inegável, entretanto, que, aqui e ali, o presenciamos cavalgando por entre multidões, intuindo incitá-la; deliciando-se com copos e mais copos de leite; portando bastão de beisebol, e até mesmo alheio à mortandade que dizima grupos étnico-raciais: pela violência cotidiana, pelo Covid-19. Mas, “E daí?”.

Noutro momento, ainda intrigados com as estratégias de silenciamento e o modo covarde (às vezes desavisado) de impô-las, elencamos algumas delas:

1. Controle dos tempos de fala. É o que se observa, por exemplo, em seminários, palestras e equivalentes – uma maneira (quase) oficializada e sorradeira de impingir o silenciamento.
2. Estratégias de negação da tomada de turno, de possibilidade de fala, não dar tempo para que o outro entre na corrente de conversação.
3. O dedo indicador colocado, em riste, à frente da boca acom-

panhado de um “Psiu!” – talvez, seja esse o modo mais delicado de impor o silenciamento ao Outro. 4. Aos berros: “Cale a boca!”, ou simplesmente: “Cale-se!” (situação inédita no Brasil, de ontem e de hoje, pois não?). 5. Estropiação do outro: aqui, ocorre não apenas a subtração do direito à fala, mas da capacidade de falar. No limite, o possível discursante perde a própria vida. 6. Recorrência à linguagem técnica ou dicionaresca com o intuito de, ao mesmo tempo, mostrar um conhecimento refinado (ela/ele crê nisso – ou se esconde/se perde por trás disso) e a incapacidade de interferência das/os que a/o ouvem. (FRANÇA; MENDES, 2020, p. 755).

Várias outras situações podem, indubitavelmente, ser acrescentadas à lista acima. Estávamos pensando na descredibilização do sujeito por alguma característica que lhe é peculiar: entre os machistas, o fato de ser mulher; entre os racistas, as etnias que destoam do modelo europeu; no Brasil, para uma plêiade de cristãos, os professantes de religiões de matriz africana; para os políticos profissionais (ideológicos), os que se situam à esquerda, para uns, ou à direita, para outros; a região de origem, os ciganos, os anões, os moradores de rua (ou em situação de rua), os que escapam do “normalizado”, a indumentária em uso, a língua utilizada para o discurso...

Numa palavra, a questão é de fronteira – e elas são sempre tão dolorosas! –, dos pertencentes e dos não pertencentes: dos que estão dentro e dos que estão fora – ou são postos para fora. E fronteiramos tudo: nossa sexualidade, nosso gênero, o grupo étnico-racial de pertencimento, nossa religião, nosso modo de pensar, nosso lar, o município, a cidade, o país, o continente, os oceanos, o hemisfério, o planeta, as práticas culturais – nosso corpo.

E, talvez, o mais doloroso em tudo isso é que encaramos os fronteiramentos como algo positivo, essencial – natural até. Nem mesmo, muitas vezes, acreditamos que há vida fora das fronteiras. Ocorre que, ao fronteirarmos, paralelamente excluímos, marginalizamos – e, podemos, inclusive, provocarmos extermínio (já fizemos isso).

São as fronteiras, físicas e/ou simbólicas, que produzem o estrangeiro, o refugiado, o terrorista, o adversário, o inimigo. Não há como não lembrar a fala do interlocutor de Ignatieff, transcrita por Woodward (2009):

O que faz vocês pensarem que são diferentes?

O homem com quem estou falando pega um maço de cigarros do bolso de sua jaqueta cáqui. Vê isto? São cigarros sérvios. Do outro lado, eles fumam cigarros croatas.

Mas eles são, ambos, cigarros, certo?

Vocês estrangeiros não entendem nada – ele dá de ombros e começa a limpar a metralhadora.

Mas a pergunta que eu fiz incomoda-o, de forma que, alguns minutos mais tarde, ele joga a arma no banco ao lado e diz: Olha, a coisa é assim. Aqueles croatas pensam que são melhores que nós. Eles pensam que são europeus finos e tudo o mais. Vou dizer uma coisa. Somos todos lixos dos Balcãs. (WOODWARD, 2009, pp. 07-08).

Essa narrativa é bastante emblemática para as discussões que estamos tentando fazer entre o fora e o dentro, a inclusão e a exclusão. Ainda segundo Ignatieff, antes dos conflitos, essas pessoas frequentavam a mesma escola, “alguns deles trabalhavam na mesma oficina, namoravam a mesma garota” (WOODWARD, 2009, p. 07). Por razões político-ideológicas, as questões de identidade criaram novos posicionamentos e, os antes amigos, começaram a se matar. Como dito, são sempre dolorosos os fronteiramentos. E ao contrário do que se possa pensar, eles não são naturais.

Mas como isso se encaixa no silenciamento dos tradicionalistas afrodiáspóricos, dos griôs afro-brasileiros? É que, quando pensamos em escolas localizadas em quilombos, nos quais sempre há homens e mulheres que acumularam, ao longo de suas vidas, saberes, que singularizam o território (e a elas/eles próprias/rios), mas que não encontram assento na escola, somos forçados a reconhecer, no currículo, um engenho de silenciamento. Por essa razão, pautamos esta nossa escrita no objetivo de refletir sobre as razões responsáveis pela imposição de silêncios das/nas práticas curriculares de escolas assentes em quilombo.

No caso da Mussuca, esse descompasso parece ganhar contornos ainda mais relevantes e desconcertantes. Isso porque, em 29 de outubro de 2009, por via da Lei Municipal 909/2009⁷, que “institui o registro ‘dos Mestres dos Mestres da cultura’ na Cidade de Laranjeiras”, o governo municipal estabelece:

Poderão ser reconhecidos como “Mestres dos Mestres” as pessoas naturais, os grupos e as coletividades dotados de conhecimentos e técnicas de atividades culturais cuja produção, preservação e transmissão sejam consideradas, pelos órgãos indicados nesta Lei, representativas de elevado grau de maestria, constituindo importante referencial da Cultura Laranjeirense. (LARANJEIRAS, 2009, art. 1º, §1º).

No parágrafo seguinte:

O reconhecimento da condição de “Mestre dos Mestres” depende do atendimento cumulativo dos seguintes requisitos:

I – comprovar a existência e a relevância do saber ou do fazer;

II – ter o reconhecimento público;

III – deter a memória indispensável à transmissão do saber ou do fazer;

IV – propiciar a efetiva transmissão dos conhecimentos objeto do inciso anterior, exceto na situação prevista no Art. 4º, inciso III, desta Lei;

V – possuir residência, domicílio e atuação, conforme na cidade de Laranjeiras, há pelo menos 20 (vinte) anos, completos ou a serem completados no ano da candidatura. (LARANJEIRAS, 2009, art. 2º)

Conversemos um pouco sobre esses dois Artigos. “Os órgãos indicados nesta Lei”, para analisar as candidaturas, como dispõe o Art. 1º, ficará sob a responsabilidade da Secretaria Municipal de Cultura que “designará Comissão Especial, formada por 5 (cinco) membros de reputação ilibada e notório saber” (LARANJEIRAS, 2009, art. 10, [sic]). O reconhecimento de “Mestre dos Mestres”, legado por essa Comissão, requererá o “referendum” do Conselho Municipal de Cultura.

No site da Câmara Municipal de Laranjeiras, recuando até o ano 2000, não conseguimos encontrar nenhuma legislação, antecedente à Lei dos Mestres dos Mestres, que discorresse sobre o Conselho Municipal de Cultura. Mas avançando, encontramos no terceiro mês de 2010, ano seguinte à outorga da Lei Municipal n.º 909/2009, de 29 de outubro, a Lei Municipal n.º 920/2010⁸, de 30 de março, que “cria o Conselho Municipal de Política Cultural de Laranjeiras e dá outras providências” (LARANJEIRAS, 2010), como aponta sua ementa.

⁷ Disponível em <<https://camaradelaranjeiras.se.gov.br/>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

⁸ Disponível em <<https://camaradelaranjeiras.se.gov.br/>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

Há na constituição desse Conselho “11 (onze) membros titulares e respectivos suplentes representando o Poder Público [...]” (LARANJEIRAS, 2010, art. 4º, I). Dentre suas várias competências, constam:

[...] propor, analisar e acompanhar as iniciativas da Secretaria de Cultura, assim como as ações e políticas públicas de desenvolvimento cultural em parceria com governos municipais, estaduais, distrital e federal, ou agentes privados, em como políticas de geração, captação e elaboração de recursos para o setor cultural”; apresentar, discutir e dar parecer sobre projetos que digam respeito à produção, ao acesso e à difusão cultural, à memória sociopolítica, artística e cultural de Laranjeiras, quando provocado pelo Secretário de Cultura e pela sociedade. (LARANJEIRAS, 2010, art. 3º, V, VII).

Destacamos esses dois incisos porque, assim como outros, parecem ilustrar aquela função de *referendum* sobre a qual se posiciona a Lei Municipal n.º 909/2009.

Com referência ao Artigo 2º da Lei dos Mestres dos Mestres, supratranscrito, os quatro primeiros incisos parecem apontar para a mesma direção, ou seja, o reconhecimento de grãos, de tradicionalistas afrodiáspóricos, de pessoas com notório saber, os quais, se não preservados e socializados, serão perdidos definitivamente, cumprindo, assim, a sabedoria africana contida no provérbio: “Quando um velho morre, uma biblioteca arde”.

Duas observações gostaríamos de destacar nesse contexto. A primeira engrava o inciso I do Artigo 2º: “comprovar a existência e a relevância do saber ou do fazer” (LARANJEIRAS, 2009). Aqui, de algum modo, e talvez sem o saber, o legislador repercute a concepção moderna/colonial responsável pelos fronteiramentos. Noutras palavras, busca-se, mais uma vez, estabelecer dicotomia entre o saber e o fazer, o que está presente, por exemplo, na divisão internacional do trabalho: intelectual e braçal; intuindo, propositalmente, nesse último caso, em nossa leitura, impor fronteiras, classificar e marginalizar saberes e pessoas; Resumidamente: produzir ausências (SANTOS, 2009); porque, para o bem da verdade, o corpo faz o que o corpo sabe e sabe aquilo que faz.

A outra observação está contida no inciso IV do artigo em tela: “propiciar a efetiva transmissão dos conhecimentos objeto do inciso anterior, exceto na situação prevista no Art. 4º, inciso III, desta Lei” (LARANJEIRAS, 2009, art. 2º, IV). Ou seja, “[...] incapacidade física ou mental, cuja ocorrência seja comprovada mediante perícia médica” (LARANJEIRAS, 2009, art. 4º), o que é, no mínimo, justo.

Segundo entrevista que fizemos a um ex-secretário de Cultura de Laranjeiras, município aqui em espelho e que sedia a Comunidade Remanescente de Quilombo Mussuca, realizada em março de 2019: “Desde que José Sobral [ex-prefeito] saiu, não existe mais o Edital [que identifica e premia os Mestres dos Mestres]. Eles continuam pagando, mas já morreu Seu Sales. Eram sete, agora só são seis. Na Mussuca, são dois”.

O que o ex-secretário nos diz é que, no primeiro momento, foram aureoladas/os com o título de Mestre dos Mestres 07 (sete) laranjeirenses; dessas/es, três eram quilombolas da Mussuca. Com a morte do Mestre Sales, mussuquense, em 05 de outubro de 2016, responsável pelo São Gonçalo do Amarante, restam duas: Dona Nadir, líder cultural do Samba de Pareia e Dona Maria da Conceição, coordenadora do Samba de Coco.

Esses números não representam a realidade de grãos do Quilombo Mussuca. Dona Regina, para citar apenas um exemplo, líder religiosa (de matriz africana) certamente comporia esse elenco, mas a legislação, parece-nos, não contemplou esse tipo de prática/saber. Também parece não ter contemplado as benzedeiças, rezadeiras, pescadoras/es artesanais. E na Mussuca elas/eles são numerosas/os.

Com o silenciamento dos griôs não se faz Educação Escolar Quilombola

Já sabemos disto. A Educação Escolar Quilombola (EEQ), enquanto modalidade de ensino, é dada à luz em 20 de novembro de 2012 por via da Resolução n.º 8/2012, do Conselho Nacional de Educação, que “define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica” (BRASIL, 2012).

No primeiro Artigo desse documento é possível ler:

Ficam estabelecidas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, na forma desta Resolução.

§ 1º A Educação Escolar Quilombola na Educação Básica: I - organiza precipuamente o ensino ministrado nas instituições educacionais fundamentando-se, informando-se e alimentando-se: a) da memória coletiva; b) das línguas remanescentes; c) dos marcos civilizatórios; d) das práticas culturais; e) das tecnologias e formas de produção do trabalho; f) dos acervos e repertórios orais; g) dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país; h) da territorialidade. (BRASIL, 2012, art. 1º, I, *itálicos nossos*).

Em linhas seguintes, o legislador acrescenta: “O projeto político-pedagógico da Educação Escolar Quilombola deverá estar intrinsecamente relacionado com a realidade histórica, regional, política, sociocultural e econômica das comunidades quilombolas” (BRASIL, 2012, art. 32).

E mais:

O currículo da Educação Escolar Quilombola, obedecidas as Diretrizes Curriculares Nacionais definidas para todas as etapas e modalidades da Educação Básica, deverá: [...] IV - promover o fortalecimento da identidade étnico-racial, da história e cultura afro-brasileira e africana ressignificada, recriada e reterritorializada nos territórios quilombolas; V - garantir as discussões sobre a identidade, a cultura e a linguagem, como importantes eixos norteadores do currículo; VI - considerar a liberdade religiosa como princípio jurídico, pedagógico e político atuando de forma a: a) superar preconceitos em relação às práticas religiosas e culturais das comunidades quilombolas, quer sejam elas religiões de matriz africana ou não; b) proibir toda e qualquer prática de proselitismo religioso nas escolas [...].

E por fim, apenas pelas delimitações próprias desta modalidade de escrita, ao referir-se à formação continuada de professoras e professores, assim se comporta a Resolução em lume: “ser assegurada pelos sistemas de ensino e suas instituições formadoras e compreendida como componente primordial da profissionalização docente e estratégia de continuidade do processo formativo, *articulada à realidade das comunidades quilombolas e à formação inicial dos seus professores*”. (BRASIL, 2012, art. 53, I, *itálicos nossos*).

Como se vê, não há viabilidade de implementação da Educação Escolar Quilombola sem a presença dos tradicionalistas locais. É a efetiva e dinâmica participação das/os quilombolas que assegurará a corporificação da modalidade. Talvez, nem se faça necessário trazer à baila, mas o faremos assim mesmo: 1) como nos lembra enfaticamente Ariano Suassuna, a universidade brasileira

ensina de costas para o país e para o povo⁹; então não é surpresa que, nos processos de formação de professoras/es, o desconhecimento das realidades quilombolas seja uma tônica; 2) quando nos remetemos a saberes quilombolas, é preciso lançar mão de todos os “s” possíveis: cada quilombo é singular e no bojo dessa singularidade baila uma enormidade de saberes/fazerem construídos a partir de encontros diversos e de necessidades várias; 3) somos inquestionavelmente uma nação racista e os currículos apoiam-se nos saberes que se encontram em sintonia com a Europa, logo...

O primeiro artigo da Resolução CNE/CEB n.º 08/2012 refere-se: a) a memória coletiva; b) às línguas reminiscentes; c) aos marcos civilizatórios; d) às práticas culturais; e) às tecnologias e formas de produção do trabalho; f) aos acervos e repertórios orais; g) aos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país; h) à territorialidade – para a implementação da Educação Escolar Quilombola. Quem melhor os preserva e quem tem registros mais amplos senão os anciãos e as anciãs? Quem viveu mais robustamente cada prática, cada experiência, cada envolvimento necessário senão “os mais velhos”?

Nossa defesa continua a mesma. A implantação e/ou implementação da modalidade Educação Escolar Quilombola que, conforme aponta o artigo 9º, “compreende: I – escolas quilombolas [localizadas em Comunidades Remanescentes de Quilombo] [e] II – escolas que atendem estudantes oriundos de territórios quilombolas” (BRASIL, 2012) depende da participação efetiva dos seus griôs. Caso contrário, ou ela se converterá em engodo ou padecerá por aleijamento.

Então, o que justificaria a ausência das/os tradicionalistas nos processos decisórios da escola? Há possibilidades reais de construir um currículo que dialogue, horizontalmente, com as práticas culturais das comunidades remanescentes de quilombo?

Em relação à primeira questão, cremos que, em linhas precedentes, de algum modo já nos posicionamos. Ainda assim, parece-nos digno de registro destacar que o currículo simboliza uma ferramenta assentada “neste lado da linha”; isso atribui a ele características peculiares: a) é eurocentrado, portanto, advoga, implementa e (re)produz saberes que se articulam com o pensamento ocidental moderno, que é abissal; b) transita restritamente pelos territórios da tradição escrita: logo, para o currículo, tem validade apenas o que se encontra registrado em documentos; c) é um instrumento compartimentalizado e temporalizado. Do outro lado, movem-se as práticas tradicionais dos quilombos, as quais, por vezes: a) são afrodiaspóricas (carregam no corpo físico e simbólico as marcas da chibata e do racismo); b) transitam pelos territórios de tradição oral (o que não encontra endosso do currículo); c) seu arquivo é a memória/corpo dos sujeitos quilombolas.

Quanto à segunda questão, “Há possibilidades reais de construir um currículo que dialogue, horizontalmente, com as práticas culturais das comunidades remanescentes de quilombo?”, nossa crença é que, sim, é possível. Em linhas precedentes, anotamos que, para tanto, se faz necessário abrir, por dentro, brechas, criar rupturas no currículo que está posto.

Mas não apenas isso. Se pensarmos com Santos (2009), podemos vislumbrar o desenho da co-presença, ou seja, inaugurar um “procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis [...]” (SANTOS, 2002, p. 262), o que requer um trabalho de tradução (inter)cultural: “através da tradução, torna-se possível identificar preocupações comuns, aproximações complementares e, claro, também contradições inultrapassáveis” (SANTOS, 2009, p. 53). A co-presença, como visto, exige ações

⁹ Portal Geledés. Disponível em <<https://www.geledes.org.br/ariano-suassuna-diz-que-universidades-brasileiras-estao-de-costas-para-o-pais-real/#:~:text=%E2%80%9CMachado%20de%20Assis%20dizia%20que,o%20oficial%20e%20o%20real.&text=%E2%80%9CA%20universidade%20brasileira%20ensina%20de,pa%C3%ADs%20e%20para%20o%20povo>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

de tradução das práticas culturais que visam o diálogo e não há como fazê-lo sem a presença permanente e dialógica das/os tradicionalistas.

Apenas como desfecho. Para outras reflexões

Gostamos de provérbios africanos. Já trouxemos um deles, linhas atrás. Há outros. Há muitos, muitos outros. Um bastante interessante faz a seguinte afirmação: “Enquanto não houver leões historiadores, a glória da caça irá sempre para o caçador”. Isso, por alguma razão, remeteu-nos a um conceito bastante potente para o Movimento Modernidade/Colonialidade. Afirma Mignolo:

Na “/” [barra] que une e separa modernidade e colonialidade, cria-se e estabelece-se a diferença colonial. Não a diferença cultural, mas a transformação da diferença cultural em valores e hierarquias: raciais e patriarcais, por um lado, e geopolíticas, pelo outro. Noções como “Novo Mundo”, “Terceiro Mundo”, “Países Emergentes” não são distinções ontológicas, ou seja, provêm de regiões do mundo e de pessoas. São classificações epistêmicas, e quem classifica controla o conhecimento. A diferença colonial é uma estratégia fundamental, antes e agora, para rebaixar populações e regiões do mundo. Como transforma diferenças em valores, dessa maneira, pela diferença colonial, a América Latina não é apenas diferente da Europa; desde Buñon e Hegel, é uma zona inferior do mundo com suas populações e suas faunas, seus crocodilos e seus pântanos. E assim em tudo. (MIGNOLO, 2013, p. 24).

Obviamente o potente operador conceitual “diferença colonial”, de Walter Mignolo, imbrica-se com outros operadores, também potentes, que nos ajudam a compreender como chegamos aqui e por que aqui ainda estamos. É o caso, por exemplo da “colonialidade do poder”, do Anibal Quijano e do “esquecimento da condenação”, de Nelson Maldonado-Torres¹⁰. Tais conceitos transitam pelo entendimento de que a modernidade seria impossível sem a colonialidade (DUSSEL, 2005). Ou seja, aligeiramente, do ponto de vista político-econômico, assim como no aspecto social e cultural, o apogeu da Europa somente foi possível a partir da exploração de corpos, saberes/práticas, solo e subsolo das zonas coloniais, principalmente nas Américas e na África, a partir do século XV.

Para o êxito desse empreendimento tornou-se imperiosa a edificação daquilo que Quijano (2005) denomina de colonialidade do poder, isto é, a imposição de relações pautadas no racismo, no capitalismo e no patriarcado, pelas quais a Europa converte-se em modelo civilizacional e de cultura e o resto do mundo, diante dela, deveria prestar reverência e reconhecer sua inferioridade.

É nessa seara, segundo nossa leitura, que se insere Maldonado-Torres (2008). Tanto a colonialidade do poder (e seus desdobramentos: colonialidade do saber e do ser), bem como a diferença colonial (MIGNOLO, 2013), dela originária, vão produzir o esquecimento da condenação e dos condenados (MALDONADO-TORRES, 2008). Noutros termos: a cosmovisão imposta pela modernidade/colonialidade atua no sentido de negar a pluriversidade do mundo.

Creemos que são esses os subsunçores que justificam o silenciamento das/os tradicionalistas afrodiaspóricos da Mussuca, os griôs, mesmo que, oficialmente, por via da Lei Municipal 909/2009, o poder público admita sua existência.

Embora avançada a hora, o tempo não se esgotou. Ainda é possível escutar aos leões.

¹⁰ Outros conceitos, indispensáveis a esta compreensão, têm em Boaventura de Sousa Santos seu nascedouro. É o caso, por exemplo, das “epistemologias do Sul”, das “linhas abissais”, “da produção de inexistências” e outros.

Referências

ALENCAR, A. **Danças e folguedos**: iniciação ao folclore sergipano. Aracaju: Secretaria de Estado da Educação, do Desporto e Lazer, 1998.

BORTOLOTTI, K. O Ratio Studiorum e a missão no Brasil. **Revista História Hoje**, São Paulo, n. 2, 2003. Disponível em <file:///C:/Users/USER/Downloads/ORatioStuiorum.pdf>. Acesso em 20 de julho de 2020.

BRASIL. **Resolução n.º 08/2012**, de 20 de novembro de 2012. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=11963-rceb-008-12-pdf&category_slug=novembro-2012-pdf&Itemid=30192>. Acesso em 23 de setembro de 2012.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais**: introdução aos parâmetros curriculares nacionais. Brasília: MEC/SEF, 1997. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro01.pdf>. Acesso em 20 de julho de 2020.

CALVET, L. **Texto oral e tradição escrita**. Tradução de Waldemar Ferreira Neto, Maressa de Freitas Vieira. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

COMENIUS, I. **Didactica Magna**. Tradução de Joaquim Ferreira Gomes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/didactica-magna.pdf>. Acesso em 29 de julho de 2020.

CORRÊA, A. et alii. **Sergipe nossa história**: ensino fundamental. Aracaju: Info Graphic's, 2005.

DI PIETRO, I. **Rátio Studiorum, educação e ciência nos séculos XVI e XVII**: matemática nos colégios e na vida. 2008. 136f. Dissertação (Mestrado). Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2008. Disponível em <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp100268.pdf>. Acesso em 24 de julho de 2020.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. **Clacso** - Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais, 2005. Disponível em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1200.dir/5_Dussel.pdf>. Acesso em 23 de setembro de 2019.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRANÇA, E; MENDES, J. Educação Escolar Quilombola: entre silenciamentos e produção de ausências. **Revista Educação e Políticas em Debate** – v. 9, n. 3, p. 752 - 769, set/dez. 2020 - ISSN 2238-8346.

FRANÇA, E; MENDES, J.. “Entrada proibida”: da (des)semelhança de família à interdição (argumentos que podem inviabilizar a co-presença no contexto escolar. In: MIGUEL, Antonio et alii. **Wittgenstein na Educação**. Uberlândia: Navegando Publicações, 2019.

GARCIA, R. A Didática Magna: uma obra precursora da pedagogia moderna. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 60, p. 313-323, dez. 2014. Disponível em <file:///C:/Users/USER/Downloads/8640563-Texto%20do%20artigo-11126-1-10-20150902.pdf>. Acesso em 21 de julho de 2020.

HAMPATÉ BÂ, A. Tradição viva. In: KI-ZERBO, J. **História geral da África**, I: metodologia e pré-história da África. Brasília: Unesco, 2010. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190249POR.pdf>. Acesso em 28 de setembro de 2018.

LARANJEIRAS. **Lei Municipal n.º 909/2009, de 29 de outubro de 2009.** Institui o registro 'dos Mestres dos Mestres da cultura' na Cidade de Laranjeiras. Disponível em < <https://camaradelaranjeiras.se.gov.br/>>. Acesso em 23 de julho de 2020.

LARANJEIRAS. **Lei Municipal n.º 920/2010, de 30 de março de 2010.** Cria o Conselho Municipal de Política Cultural de Laranjeiras e dá outras providências. Disponível em < <https://camaradelaranjeiras.se.gov.br/>>. Acesso em 23 de julho de 2020.

LIBÂNEO, J. **Didática.** São Paulo: Cortez, 1990.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, março 2008, pp. 71-114. Disponível em <file:///C:/Users/USER/Downloads/RCCS80-005-M-Torres-071-114.pdf>. Acesso em 10 de setembro de 2019.

MIGNOLO, W. Decolonialidade como caminho para a cooperação. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, n. 431, ano XIII, 04/11/2013, pp. 21-25, 2013. Disponível em <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao431.pdf>>

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas.** Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, pp. 107-130. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf>. Acesso em 23 de setembro de 2019.

RISÉRIO, A. **Uma história do povo de Sergipe.** Aracaju, SE: SEPLAN, 2010.

SANTOS, B. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B.; MENESES, M. (org.). **Epistemologias do sul.** Coimbra: Edições Almedina, 2009, pp. 23-72.

SCHIFFLER, M. Literatura, oratura e oralidade na performance do tempo. **Revel**, v. 02, n. 16, 2017, p. 112-134. Disponível em <file:///C:/Users/USER/Downloads/1556-5796-1-PB.pdf>. Acesso em 12 de julho de 2020.

SCHIPPER, M. Literatura oral e oralidade escrita. In: QUEIROZ, Sonia. **A tradição oral.** Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2016. Disponível em <http://www.letras.ufmg.br/padrao/cms/documentos/eventos/vivavoz/A%20tradi%C3%A7%C3%A3o%20oral_diagramado_16jun2016.pdf>. Acesso em 24 de julho de 2020.

SILVA, T. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo.** Belo Horizonte, 2010.

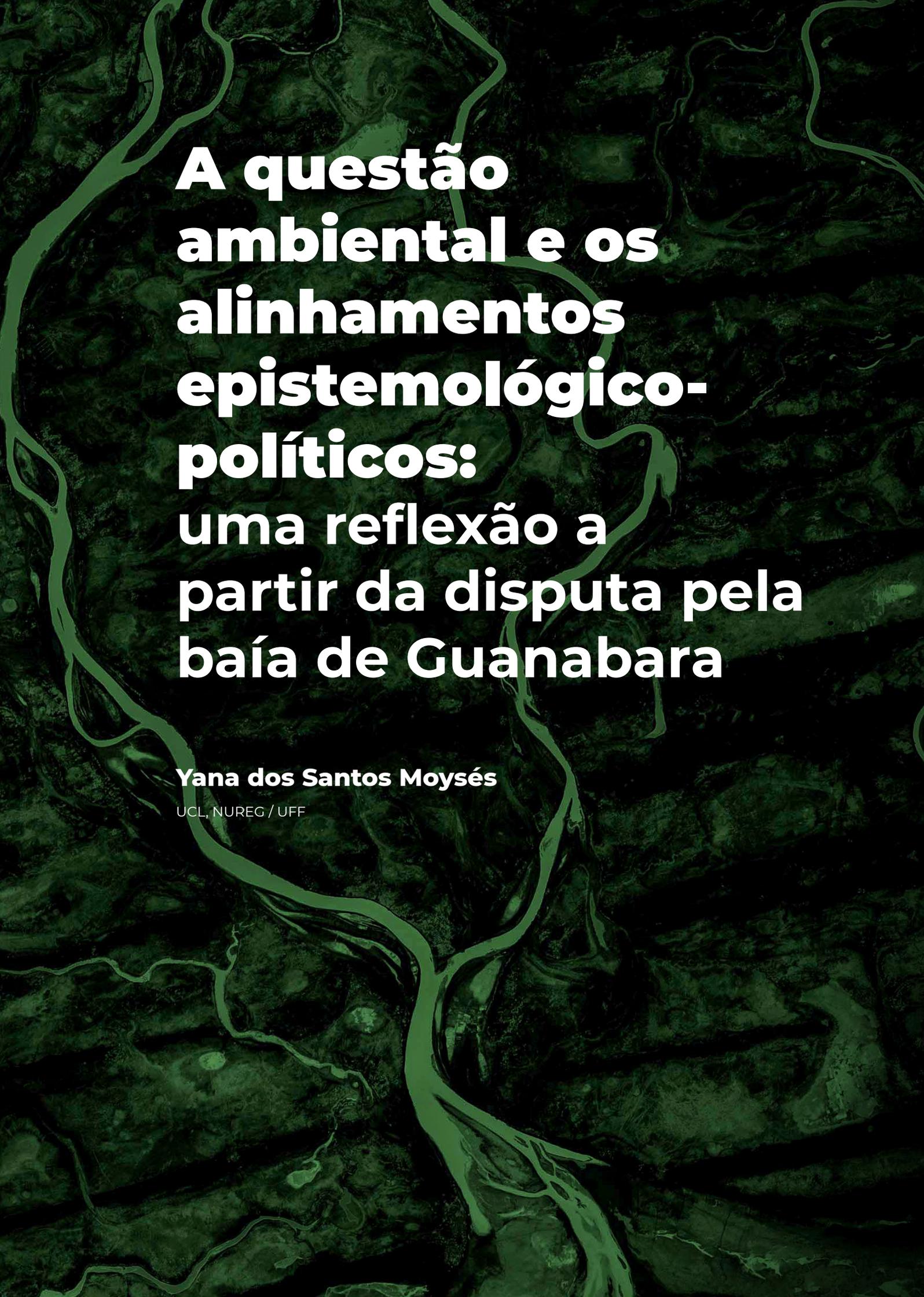
SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VEIGA-NETO, A. **De geometrias, currículo e diferenças.** Educação & Sociedade, ano XXIII, no 79, Agosto/2002.

VEIGA-NETO, A; SARAIVA, K. Educar como arte de governar. **Currículo sem Fronteiras**, v.11, n.1, pp.5-13, Jan/Jun 2011.

VEIGA-NETO, A. **Trajatórias e processos de ensinar e aprender: sujeitos, currículos e culturas - XIV ENDIPE [2008].** Disponível em < https://www.academia.edu/6486909/Trajeto%C3%B3rias_e_processos_de_ensinar_e_aprender_sujeitos_curr%C3%ADculos_e_culturas_-_XIV_ENDIPE>. Acesso em 25 de agosto de 2019.



The background of the entire page is an aerial photograph of a river delta, likely the Guanabara Bay area, rendered in a monochromatic green color. The intricate patterns of the water channels and the surrounding land are clearly visible, creating a complex, organic texture.

**A questão
ambiental e os
alinhamentos
epistemológico-
políticos:
uma reflexão a
partir da disputa pela
baía de Guanabara**

Yana dos Santos Moysés

UCL, NUREG / UFF

A questão ambiental e os alinhamentos epistemológico-políticos: uma reflexão a partir da disputa pela baía de Guanabara

Resumo:

O presente trabalho discute sobre os diferentes alinhamentos epistemológico-políticos que giram em torno da questão ambiental. Evidencia-se que esses diferentes alinhamentos representam diferentes formas de dominação e/ou a (re)apropriação da natureza, representam, em si, diferentes projetos políticos para o território. A reflexão sobre o alinhamento epistemológico-político e as categorias nos discursos e nas práticas hegemônicas(as) da sociedade contemporânea, e o (re)pensar por outros alinhamentos e outras categorias de resistência e R- Existência que evidenciem outros saberes, fazeres, outras relações não dicotômicas sociedade-natureza, se dá a partir da análise da disputa pela Baía de Guanabara, evidenciada em 2012, entre os pescadores artesanais e os agentes do Comperj. Nesta reflexão, verifica-se que os agentes do empreendimento, alinhados aos pressupostos do discurso epistemológico hegemônico da ciência e da filosofia modernas, pautada no lócus de enunciação universal, a partir do uso da categoria de desenvolvimento sustentável, constroem um discurso uno, global e consensual. Tecnicam a "questão ambiental" e apagam as diferenças constitutivas do território, a partir da dominação sobre outros povos e sobre a natureza. De outro lado, os pescadores artesanais se aproximam das lutas travadas por outros sujeitos que resistem e R-Existem na América Latina (indígenas e quilombolas) e constroem um discurso ambiental politizado, pautado na diferença, a partir de três categorias-chave: território, identidade e memória. Trazem, assim, uma resignificação e (re)apropriação social da questão ambiental.

Palavras-chave: Questão ambiental; discurso ambiental; alinhamento epistemológico-político; disputa territorial; Baía de Guanabara.

La cuestión ambiental y los alineamientos epistemológico-políticos: una reflexión a partir de la disputa por la Bahía de Guanabara

Resumen:

En este trabajo se discuten los diferentes alineamientos epistemológico-políticos que giran en torno a la cuestión ambiental. Se observa que estos diferentes alineamientos representan diferentes formas de dominación y/o (re) apropiación de la naturaleza, representando, en sí mismos, diferentes proyectos políticos para el territorio. La reflexión sobre el alineamiento epistemológico-político y las categorías en los discursos y prácticas hegemónicas de la sociedad contemporánea, y el (re) pensar para otros alineamientos y otras categorías de resistencia y R-Existencia que evidencian otros saberes, hechos, otras relaciones no dicotómicas entre sociedad y naturaleza, se basa en el análisis de la disputa por la Bahía de Guanabara, evidenciada en 2012, entre pescadores artesanales y agentes de Comperj. En esta reflexión queda claro que los agentes de la empresa, alineados con los presupuestos del discurso epistemológico hegemónico de la ciencia y la filosofía modernas, partiendo del locus de la enunciación universal, a partir del uso de la categoría de desarrollo sostenible, construyen un discurso único, global y consensual. Tecnicam la "cuestión ambiental" y borran las diferencias que constituyen el territorio, partiendo del dominio sobre otros pueblos y sobre la naturaleza. Por otro lado, los pescadores artesanales se acercan a las luchas libradas por otros sujetos que resisten y R-Existen en América Latina (indígenas y quilombolas) y construyen un discurso ambiental politizado, basado en la diferencia, a partir de tres categorías clave: territorio, identidad y memoria. De esta manera, aportan una resignificación y (re) apropiación social de la problemática ambiental.

Palabras clave: cuestión ambiental; discurso ambiental; alineamiento epistemológico-político; disputa territorial; Bahía de Guanabara.

The Environmental Issue and the Epistemological-Political Alignments: a reflection from the dispute for Guanabara Bay

Abstract:

This paper discusses the different epistemological-political alignments that revolve around the environmental issue. It is evident that these different alignments represent different forms of domination and / or (re) appropriation of nature, represent, in themselves, different political projects for the territory. The reflection on the epistemological-political alignment and the categories in the hegemonic discourses and practices of contemporary society, and (re) thinking for other alignments and other categories of resistance and R- Existence that evidence other knowledge, doings, other non-dichotomous relations between society and nature, is based on the analysis of the dispute for Guanabara Bay, evidenced in 2012, between artisanal fishermen and Comperj agents. In this reflection, it can be seen that the agents of the enterprise, aligned with the assumptions of the hegemonic epistemological discourse of modern science and philosophy, based on the locus of universal enunciation, from the use of the sustainable development category, construct a unified, global and consensual discourse. They technify the "environmental issue" and erase the constitutive differences of the territory, from the domination over other peoples and over nature. On the other hand, artisanal fishermen approach the struggles waged by other resisting and R-exist subjects in Latin America (indigenous and quilombolas) and construct a politicized environmental discourse, based on difference, from three key categories: territory, identity and memory. Thus, they bring a resignification and social (re) appropriation of the environmental issue.

Keywords: *Environmental issue; Environmental discourse; epistemological-political alignment; territorial dispute; Guanabara Bay.*

Introdução

A análise do acionamento/construção de diferentes categorias conceituais com ênfase ambiental por diferentes sujeitos/grupos sociais na sociedade reconhecida “moderna” contemporânea como instrumento de poder nos possibilita compreendermos não somente os diferentes alinhamentos teórico-epistemológicos, como fundamentalmente práticos-políticos, que giram em torno da questão ambiental. Os diferentes alinhamentos epistemológico-políticos representam diferentes formas de apropriação e/ou produção da/natureza. Representam, com isso, diferentes projetos políticos. E o projeto político reconhecido como o “melhor” pela sociedade representa a dominação e/ou a (re)apropriação dessa natureza, que é constituída como território.

Este trabalho, a partir da análise dos diferentes discursos ambientais acionados/construídos pelos pescadores artesanais e os gestores do Complexo Petroquímico do Rio de Janeiro (COMPERJ), explícitos em 2012, e que representam de fato a disputa pela Baía de Guanabara entre sujeitos neste contexto, busca refletir sobre o alinhamento epistemológico-político hegemônico, e suas categorias associadas, de dominação (do saber, ser e território) da sociedade contemporânea e (re)pensar um outro alinhamento e categorias de resistência e R-Existência. Busca-se assim evidenciar outro(s) saberes, fazeres, outras relações não dicotômicas sociedade-natureza.

No contexto analisado, os agentes do COMPERJ, a partir do uso da categoria de *desenvolvimento sustentável*, constroem um discurso ambiental como único, universal, global e consensual, fruto de um discurso epistemológico hegemônico da ciência e da filosofia moderna. Estes, alinhados por esses pressupostos, impõem assim uma única verdade, a partir de seus próprios interesses, destinada a excluir todos aqueles que buscaram (e buscam) questioná-la (FOUCAULT, 2011 [1971]).

Assim, observa-se claramente o laço entre o poder e o saber, como já nos lembrava Raffestin (1993 [1980], p. 54). Entretanto, partimos da ideia de que os discursos não refletem, e sim constroem verdades. Dessa forma, esses mesmos discursos também não apenas refletem, mas constroem mundos. E recordando a ideia de Raffestin (1993 [1980], p. 53), baseado em Foucault (1976): se há poder, há resistência. Assim, se por um lado o discurso ambiental é acionado nesse contexto como estratégia de dominação, por outro lado, este também é acionado como estratégia de R-Existência, dos sujeitos que resistem à imposição das verdades do empreendimento e constroem suas próprias verdades, os discursos dos pescadores artesanais da Baía de Guanabara.

Os pescadores artesanais, por sua vez, em seu discurso ambiental se aproximam das lutas travadas por outros sujeitos subalternizados na América Latina (indígenas e quilombolas) e, desta forma, ao mesmo tempo em que apresentam seu projeto político para Baía de Guanabara, questionam o projeto político inserido na lógica do COMPERJ, baseado em pressupostos de sujeitos que dominaram e/ou colonizaram suas principais referências. A partir da análise do discurso ambiental desses sujeitos, nos aproximamos assim das interpretações de Leff e Porto-Gonçalves que, baseados também nas lutas protagonizadas pelos indígenas, quilombolas (...) em defesa de seus territórios, no final dos anos 1980, compreendem a chamada “crise ambiental” como crise civilizatória. No fundo, uma crise do próprio conhecimento, do modelo global dominante de racionalidade científica, de um discurso hegemônico de um modelo civilizatório (LANDER, 2005), que camufla os sujeitos e interesses que o produziram/produzem.

Desta forma, compreende-se que a luta desses sujeitos subalternizados nesse processo de instalação do COMPERJ é vinculada diretamente ao questionamento do próprio modelo de desenvolvimento (apresentado como sustentável) hegemônico do empreendimento. Essa premissa é evidenciada no próprio discurso ambiental dos pescadores artesanais

A questão ambiental e os alinhamentos epistemológico-políticos

da Baía de Guanabara. Com isso, a análise da disputa territorial nos leva, inclusive, a uma reflexão sobre o processo de “colonialidade” do pensamento moderno e dos fundamentos da produção do conhecimento (ZHOURI, LASCHEFSKI, 2010, p. 26).

Nesta vertente, destaca-se a influência de diversos pesquisadores alinhados ao pensamento descolonial, os quais buscam um novo paradigma de investigação e análise, uma crítica ao eurocentrismo a partir do seu exterior, dos debilitados intelectualmente no paradigma dominante. Dentro do pensamento eurocêntrico, não existe nada de fora, considera-se até pensamentos subalternizados dentro dessa lógica, como o Marxismo, mas apenas os que pensam sobre os mesmos princípios, sobre as mesmas lógicas, sobre o mesmo paradigma (MIGNOLO, 2006, p. 701).

Entretanto, como nos lembra Porto-Gonçalves (2006), não se trata de negar o pensamento europeu, mas sim de reconhecer que é europeu, de um lugar de enunciação específico, dialogando com ele enquanto tal. Nem tão pouco compreendê-lo como homogêneo, sem contradições, o liberalismo e o marxismo, ambos europeus, evidentemente não são a mesma coisa. Da mesma forma como ressalta Aníbal Quijano (2000), entender o eurocentrismo numa perspectiva cognitiva que ultrapassa apenas os europeus, os dos dominantes do capitalismo mundial, mas de um conjunto de educados sobre essa hegemonia, inclusive de subalternizados, dentro dessa lógica. Desta forma, este ensaio também buscará um diálogo com pesquisadores europeus e não necessariamente apenas com autores que se reconhecem dentro do pensamento descolonial, buscando, assim, diferentes perspectivas emancipatórias de ressignificação e reapropriação da “questão ambiental”, da reapropriação social da natureza (LEFF 2001,2006; PORTO-GONÇALVES, 2012).

O alinhamento epistemológico-político (hegemônico) do COMPERJ: Dominação

Boaventura de Souza Santos (2010), em seu livro *Um discurso sobre as ciências*, publicado originalmente em 1987, defende uma posição epistemológica antipositivista, colocando assim em causa a teoria representacional da verdade, implícita no modelo global dominante de racionalidade científica. O autor compreende que todo conhecimento, reconhecido como científico, é socialmente construído. Em outras palavras, foi “construído” por homens - e digo homens porque a nossa ciência, reconhecidamente moderna, é de fato protagonizada por homens (Copérnico, Galileu, Kepler, Newton, Descartes, Bacon...) - de uma determinada parte do mundo, de uma determinada cor, de uma cultura linguística, com culturas, necessidades e, assim, com interesses específicos.

De acordo com Souza Santos (2010), o modelo de racionalidade da ciência moderna tem sua origem na revolução científica do século XVI. Walter Mignolo (2006), dialogando com Souza Santos, define esse momento como a origem de um totalitarismo epistêmico, defendendo que o próprio conceito ocidental de modernidade é totalitário. Lembramos que, nesse mesmo momento, a língua árabe é eliminada enquanto língua do conhecimento (p. 671).

Segundo Mignolo (2006), nos séculos XVI e XVII, o totalitarismo epistêmico não era *científico*, mas *teológico* (p. 671). Entretanto, tal como Souza Santos (2010), o autor não acredita que tenha ocorrido de fato uma ruptura e, sim, uma continuidade paradigmática, já que todos atuam dentro do mesmo paradigma (p. 672). A “revolução científica” foi assim uma “revolução caseira”: “concebida como um triunfo da modernidade na perspectiva da modernidade, uma autocelebração que correu em paralelo com a crença emergente na supremacia da ‘raça branca’” (MIGNOLO, 2006, p. 670).

A ciência reconhecidamente moderna é, portanto, europeia, masculina, branca, heterossexual e dotada de inúmeros preconceitos. Contraditoriamente, outras características naturalizadas dessa mesma ciência são a neutralidade e a imparcialidade. E da mesma forma, todo trabalho científico necessita ser neutro para ser objetivo. A história dessa ciência também nos indica que esse saber científico deve ser fragmentado, quantitativo, para ser exato (em diferentes sentidos), e assim, técnico. Relaciona-se um saber técnico, com um conhecimento científico e, conseqüentemente, neutro.

O questionamento dentro da Academia dessas pretensões de neutralidade, imparcialidade e objetividade não são recentes. Entretanto, o discurso de uma ciência inquestionável, sem a percepção de sujeitos e interesses, de poder na sua definição é ainda dominante. Essa própria Academia não cansa de propagar o discurso da neutralidade e imparcialidade para sua objetividade e de exigir que as pesquisas tenham essas características para possuírem o *status* de científico.

Lander (2005) identifica duas dimensões de origens históricas distintas, mas imbricadas, para explicar essa eficácia neutralizadora. Segundo o autor, a primeira estaria relacionada com o processo histórico das sucessivas separações e/ou partições da realidade pela ideologia ocidental e, conseqüentemente, com o conhecimento construído dentro desse processo. A segunda se refere à forma como se articulam os saberes modernos com a organização do poder, em especial, as relações coloniais/imperiais de poder do mundo moderno.

Pablo González Casanova (2006) identifica historicamente a primeira grande divisão no campo científico Ocidental já em Aristóteles, mais especificamente na sua obra *Organon*. Aristóteles alcançou, com essa obra, variados conhecimentos do saber organizado, o que, segundo Casanova, não impediu que ele fosse rigoroso nas diferentes disciplinas em que trabalhou. Porém, como observa o mesmo autor, evidentemente o filósofo teve maior êxito naquelas que perpetuaram com a ciência moderna, lembrando que, na Física, nada restou de Aristóteles.

Dessa maneira, o autor supracitado compreende que, das contribuições ainda válidas de Aristóteles, destaca-se a percepção de que, quando o mesmo se propunha a estudar algo, tornava-se um especialista sobre o determinado tema de estudo. Como exemplos, destaca os estudos do filósofo sobre a história dos animais, no qual Aristóteles catalogou 540 animais, e o seu livro acerca da Política, que estudou 158 constituições.

Casanova (2006) ressalta, assim, a importância de Aristóteles pela busca de um olhar de conjunto combinado com pensamentos especializados. Entretanto, por outro lado, o autor nos lembra de que a filosofia do mesmo se impôs de forma autoritária, fazendo da disciplina uma forma de dominação do conhecimento a partir do dogma “de que os sábios estão acima dos leigos e de que a sabedoria está acima dos sábios” (p. 14). Esses conceitos de “sábio”, “sabedoria”, “raciocínio indiscutível”, se apresentam, até os dias de hoje, como forma de “ciência única”, com modelos de saber acumulado, exaustivo, exato, privilegiando, nesse pensamento, argumentos indiscutíveis (um saber-dizer pleno).

Como nos lembra Rousseau (2010 [1755]): “há mil prêmios para os belos discursos, nenhum para as belas ações” (p. 38-39). É interessante, nesse momento, recordarmos a reflexão de Porto-Gonçalves (2006), quando afirma que essa tradição que privilegia o discurso de um saber-dizer pleno desassociado das práticas cotidianas, busca sempre construir, inventar e dominar os mundos. Defende, assim, o discurso do saber dos que fazem:

No fazer há sempre um saber – quem não sabe não faz nada. (...) Mas há sempre um fazer que pode não saber dizer, mas o não saber dizer não quer dizer que não sabe. Há sempre um saber inscrito no fazer. O saber material é um

saber do tato, do contato, dos sabores e dos saberes, um *saber com* (o saber da dominação é um *saber sobre*). Há um saber ins-crito e não necessariamente es-crito (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 48).

O autor acima enfatiza então outros saberes, frutos das próprias práticas cotidianas, os quais são esquecidos (propositalmente) e/ou considerados inferiores dentro do discurso epistemológico hegemônico da ciência e da filosofia modernas. Desta forma, esses saberes não cabem dentro do campo da disciplina identificada por Aristóteles, a qual divide o saber-fazer humano e, com isso, considera apenas o saber-dizer dos que raciocinam com “argumentos indiscutíveis”, sistematizados, codificados, normatizados em sistemas narrativos considerados civilizados e superiores.

O privilégio, assim, por uma narrativa de um mundo parcelar, fragmentado, que separa o ser/saber/fazer/dizer, conduzindo à disciplinarização e à instrumentalização da ciência como especialização de verdades, corresponde ao uso que é feito desta ciência pelo Estado e pelas forças dominantes e é, até os dias do hoje, “o maior obstáculo para o desenvolvimento do raciocínio teórico-experimental, intersubjetivo, crítico, histórico e criador de alternativas formais, virtuais e reais em face de um mundo opressivo e injusto, desigual” (CASANOVA, 2006, p. 15).

A especialização das disciplinas seguiu na “revolução científica” com a disciplina da matemática tendo um lugar central na ciência moderna. Souza Santos (2010) reflete sobre as consequências dessa centralidade da matemática. Primeiramente, conhecer significa exclusivamente quantificar, o que não é quantificado, é irrelevante, “cientificamente falando”. Esse fato, nos leva diretamente à segunda consequência levantada pelo autor: a redução da complexidade. Conhecer é, dessa maneira, dividir e classificar e depois determinar relações sistemáticas entre as partes separadas (p. 27-28). Souza (1986) compreende a estratégia de dividir também com a finalidade de reinar (dominar mundos), fragmentando a realidade e o conhecimento a ser ressocializado.

A partir da Revolução Industrial, houve cada vez mais vinculação entre a ciência e as engenharias, com a produção e a divisão dos trabalhos manuais e intelectuais, fragmentando e especializando ainda mais o saber (CASANOVA, 2006, p. 16). O saber técnico ganha, assim, um papel de destaque dentro da “ciência”. Como Celso Furtado afirma, a civilização industrial pode ser lida como “uma crônica do avanço da técnica”, ou seja, todas as formas criativas subordinadas à racionalidade instrumental (1978, p. 78).

Por outro lado, a dimensão colonial, como destacou Lander (2005), também se torna um elemento fundamental para a compreensão de um modelo totalitário, que nega um caráter racional a outras formas de conhecimento, com princípios epistemológicos e metodológicos diferentes (SOUZA SANTOS, 2010, p.23), o totalitarismo epistêmico apontado por Mignolo (2006).

A separação das distintas origens da naturalização de uma racionalidade global dominante, já evidenciada pelo próprio Lander (2005), pode, muitas vezes, não ser explícita. Como o próprio autor ressalta, o que justamente aumenta o seu poder de eficácia é que elas se encontram imbricadas (naturalmente ou propositalmente), dificultando assim a percepção “da opressão epistêmica, que, em nome da *modernidade*, foi exercida enquanto forma particular da *colonialidade* (MIGNOLO, 2006, p. 668).

Quijano (2000, p. 343) evidencia estas imbricações. Segundo o autor, desde o século XVII, foi elaborado e formalizado um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a medição, quantificação, a externalização para o controle das relações das pessoas com a natureza, em especial dos recursos de produção. Dentro dessa mesma lógica, foram também formalmente naturalizadas as experiências, identidades

e relações históricas da colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial. Esse modo de conhecimento foi denominado racional, e imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida a partir da ideia de modernidade.

Massey (2008) afirma que se desenvolveu, no projeto de modernidade, e se perpetua até os dias de hoje, a tentativa de se universalizar o modo como pensamos o espaço e a relação espaço-sociedade, condicionando, assim, uma padronização na organização espacial. A “única” história do mundo da política modernista está presente desde versões liberais progressistas até algumas marxistas. O próprio pensamento de espaço-divido também advém desse projeto. Dividiu-se o espaço em lugares delimitados e organizados a partir de uma sequência temporal, ou seja, estabeleceu-se um único desenvolvimento temporal, no qual lugares diferentes na realidade derivavam dos “estágios” em que esses se encontravam. Nesse ponto de vista, diferentes nações e culturas, não seriam diferentes, e sim uma mais “atrasada” em relação à outra (MASSEY, 2008).

Voltando à obra de Quijano (2000), foi no século XVIII, sobretudo com o Iluminismo, que se afirmou a mitológica ideia de que Europa e os europeus eram o nível “mais avançado” no caminho linear, unidirecional e contínuo da espécie humana. Da mesma forma, consolidou-se então, como consequência, uma concepção de humanidade na qual a população do mundo se diferenciava “naturalmente” em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos.

O projeto civilizatório do Ocidente, de acordo com Rua (2007), formado pelo tripé modernização-progresso-desenvolvimento, com sua nova roupagem de *desenvolvimento sustentável* (categoria privilegiada no discurso ambiental do COMPERJ), ao se tornar hegemônico, foi imposto a todos os cantos do globo. “O desenvolvimento passou assim a fazer parte do próprio imaginário social e os seus discursos pareciam ‘colonizar’ a realidade” (p. 145).

Muitos pós-colonialistas trazem a cultura para o centro nos estudos de desenvolvimento. Enfatizam-se outras dimensões além da econômica. Como Rua (2007) ressalta, não podemos cair no culturalismo e deixarmos o econômico de lado. A cultura não é uma dimensão autônoma, a-histórica. Contudo, “(...) colocando-a no plano da econômica, política, simbólica ou ecológica, pretendemos lembrar a importância dessa dimensão para análise do desenvolvimento como um processo imposto a partir de um autodenominado centro mundial (Ocidente/capitalismo)” (RUA, 2007, p. 183).

Rua (2007), baseado em Escobar (1995), acredita que o colonialismo e o desenvolvimento introduziram uma violência moderna engendrada por meio de representações, tornando ela mesma uma fonte de identidade (fixa, essencialista, universal). E mesmo com as diversas críticas, a partir dos anos 1980, a essas representações que se tornam dominantes e “colonizam a realidade”, o discurso do mercado e do neoliberalismo reafirmam a visão do desenvolvimento como modernização (p.145-146), sinônimo aqui de colonização.

Segundo Rua (2007), a modernização seria a base concreta da modernidade, tendo como conceito-gêmeo o *progresso*. Celso Furtado (2000) identifica as raízes da ideia de progresso em três correntes do pensamento europeu que assumem uma visão otimista da história a partir do século XVIII:

A primeira delas filia ao Iluminismo, que concebe a história como uma marcha progressiva para o racional. A segunda brota da ideia de acumulação de riqueza, na qual está implícita a opção de um futuro que encerra uma promessa de melhor bem-estar. A terceira, enfim, surge com a concepção de que a expansão geográfica da influência europeia significa para os demais povos da Terra, implicitamente considerados ‘retardados’, o acesso a uma forma superior de civilização (p.9).

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, a ambos - *modernização* e *progresso* - foi acrescentado o conceito-síntese *desenvolvimento*. Nas palavras de Rua: "(...) além do caráter positivo e evolucionista, sintetiza, também, um projeto civilizatório ocidental que o coloca como instrumento operativo de um paradigma a ser seguido por todos (RUA, 2007, p. 149)".

A partir de uma análise crítica da ocidentalização imposta ao mundo em suas territorialidades dominantes, percebe-se que as histórias de alguns são impostas a todos. Ocorre não apenas a repressão do espacial como da possibilidade de outras temporalidades, de outras trajetórias que sejam diferentes do modelo ocidental europeu. Dessa maneira, ao compreender, como sugere Mignolo (2006) que não é apenas a "ciência" que está em jogo enquanto saber e prática instituídos, mas toda a ideia de ciência no mundo moderno/colonial, verificamos a falta de consciência de que a celebração da revolução científica regional (europeia), entretanto, que se quer universal, nega ao resto da humanidade a capacidade de pensar. O resto do mundo não tem pensamento, não tem filosofia, não tem ciência. O poder da modernidade ocultava (oculta), ao mesmo tempo, a colonialidade do poder, do saber e do ser.

Esse privilégio oculto, camuflado pela "revolução científica", faz com que alguns detenham o poder e conhecimento que permitem classificar e dominar o resto da humanidade (MIGNOLO, 2006, p. 676-677). Como ressalta Porto-Gonçalves (2005) a "melhor" (ou a pior) dominação é a que é naturalizada, e dessa maneira, imperceptível (p. 3).

Voltemos assim para as questões de neutralidade e objetividade dessa "ciência", que nos parece ter ganhado um status de sujeito-Deus, inquestionável, único e verdadeiro em sua essência. Como nos lembra Mignolo, historicamente, a ideia de objetividade implica uma perspectiva neutra, passa-se assim do "olho de Deus" para o "olho da Razão" (2006, p.697).

Entretanto, baseado em Souza Santos (2010), este trabalho parte justamente do oposto. Deve-se abandonar o discurso da neutralidade para estar mais próximo da objetividade. E assim como o autor, retornamos a Jean-Jacques Rousseau (2010[1755]), que questiona veementemente a neutralidade da ciência na sua obra *Discurso sobre as ciências e as artes*, ao salientar as origens da "ciência", mais especificamente dela ter nascido de nossos vícios e não de nossas virtudes: "A astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria, da avaréza; a física, de uma vã curiosidade; todas, e até mesmo a moral, do orgulho humano" (p. 31). Desta forma, ele se indaga sobre as vantagens dessa ciência, questionando se seriam incompatíveis a ciência e a virtude. O mesmo destaca, ainda, que o defeito de suas origens é bem claro em seus "objetos":

Que faríamos das artes sem o luxo que as sustenta? Sem as injustiças dos homens, de que servia a jurisprudência? Que seria da história se não houvesse nem tiranos, nem guerras, nem conspirações? De que valeria passar a vida em estéreis contemplações se, consultando cada qual só os deveres dos humanos e as necessidades da natureza, só tivéssemos tempo para a Pátria, para os infelizes para os amigos? (p. 31-32).

Rousseau (2010 [1755]) compreende, assim, a necessidade mútua entre o luxo e as ciências e as artes. Relaciona o luxo com a riqueza e questiona: "e que será da virtude, quando tivermos que enriquecer a qualquer preço?" (p. 33) Evidencia, desse modo, a valoração dos diferentes homens do mundo.

Souza Santos (2007) nos lembra de que aprendemos com nossa epistemologia positivista que ciência e cultura estão separadas. Contudo, como sinalizado no início desta discussão, os pressupostos culturais da ciência são evidentes. Seguindo esse raciocínio, o autor

então diferencia objetividade e neutralidade, sinalizando como podemos e devemos ser objetivos, mas não neutros. Possuímos metodologias próprias das ciências sociais para termos um conhecimento rigoroso e sem dogmatismos, ou seja, objetivo. Por outro lado, as injustiças sociais, que são também injustiças ambientais (o que inclui epistêmicas) são evidentes, e não podemos ser neutros quanto a essa questão (p. 23).

Concordamos novamente com Souza Santos (2010, p.18), quando afirma que nossas perguntas continuam sendo as perguntas de Rousseau e, da mesma forma, qual a contribuição dessa ciência para a felicidade.

(...) há alguma relação entre a ciência e a virtude? Há alguma razão de peso para substituímos o conhecimento vulgar que temos da natureza e da vida e que partilhamos com os homens e mulheres da nossa sociedade pelo conhecimento científico produzido por poucos e inacessível à maioria? Contribuirá a ciência para diminuir o fosso crescente na nossa sociedade entre o que se é e o que se aparenta ser, o saber dizer e o saber fazer, entre a teoria e a prática? (SOUZA SANTOS, 2010, p.16)

Evidencia-se, assim, as perguntas em outros termos: para que e para quem a ciência serve? Souza Santos (2010) nos recorda de que, nas décadas de trinta e quarenta do século passado, fenômeno global da industrialização da ciência, esta passou a ter um compromisso, ou de fato servir os centros de poder econômico, social e político, os quais começaram a ditar as prioridades científicas. Dando continuidade ao seu pensamento, o autor aponta as bombas de Hiroshima e Nagasaki, relacionando assim a ciência e a tecnologia com os interesses militares e econômicos (p.57). Esse é um exemplo triste de nossa história, mas emblemático, de que a ciência não está a serviço da felicidade da humanidade.

Moreira (1982), aproximando-se das questões de Rousseau, questiona os significados do saber instituído para o social no campo da Geografia, mais especificamente da utilidade prática da análise do espaço. O autor dialoga, assim, com Yves Lacoste (2011 [1929]) que a *Geografia-Isso Serve, em primeiro lugar para fazer a guerra*, para a organização do Estado e do poder. Com isso, o mesmo evidencia, como Souza Santos e Rousseau, a impossibilidade da neutralidade, em todos os seus sentidos. Dessa maneira, sinaliza aos geógrafos que necessitamos de uma teoria do espaço que seja, de fato, uma teoria social. Moreira (1982) considera que este seja um projeto prioritário no campo da teoria da transformação social, dialogando assim com Souza (1986).

Ramirez (2009) procura fazer uma análise descolonial dos direitos humanos a partir de Marx. Essa reflexão é um grande exemplo do que observamos anteriormente a partir de Porto-Gonçalves (2006) dentro do pensamento descolonial, de se reconhecer do que se tem de emancipatório dentro do pensamento europeu, reconhecendo, contudo, o seu lugar de enunciação. Assim, torna-se proveitoso um diálogo do pensamento descolonial, dos discursos subalternos com o marxismo, na medida em que o pensamento deste último nasce com um discurso crítico dentro da Europa e, portanto, dentro da subalternidade, mas sem, contudo, se esquecer de que, ainda assim, é europeu.

Ramirez (2009), em sua análise a partir de diferentes textos de Marx, dialoga com o pensamento descolonial a partir do questionamento de Marx sobre o saber e da produção dos conceitos dominantes. O autor, baseado em Marx, questiona o eufemismo hegeliano de que o pensamento, por si só, é uma ação transformadora e argumenta que a aplicação dos conceitos sem uma aplicabilidade social é insuficiente (p. 256). Da mesma forma, o autor faz uma diferenciação entre os pensamentos de Rorthy e Marx. Observa que ambos coincidem quanto à crítica às lin-

guagens instrumentalizadas universais, que impõem critérios particulares, a episteme dos grupos dominadores, para ocultar as contradições sociais. Contudo, Marx questionaria a proposta de Rorthy, acreditando que, com ela, as vítimas (os subalternizados dentro da Europa) ficariam sem referenciais epistemológicos. E traz alguns conceitos, tais como: miséria, riqueza, humanidade, responsabilidade, pobreza, capitalista, proletariado, classe social, marginalizado (p. 257).

Na análise do autor supracitado, Marx argumentaria que os sujeitos vítimas de injustiças sociais, ao não terem categorias epistemológicas com as quais eles se identifiquem e que se pretendam universais, perdem relevância, são assim silenciados.

Moreira (1982), a partir também de um pensamento marxista, compreende mais especificamente que a geografia serve para desvendar máscaras sociais, mais explicitamente para desvendar as relações de classe que produzem o arranjo do espaço.

Dessa maneira, ao nos aproximarmos do pensamento de Marx e Moreira, observamos a proximidade com o questionamento de Rousseau sobre o saber instituído e suas máscaras (MOREIRA, 1982) ou “aparências de todas as virtudes, sem nenhuma delas” (ROUSSEAU, 2010 [1755], p. 22). Da mesma forma, observamos a reflexão sobre a necessária busca de outras categorias que contemplem os grupos subalternizados e que se pretendam universais. Essa é uma das principais defesas que verificamos de um pensamento descolonial. Entretanto, a partir de uma análise marxista, observamos nessa busca uma ênfase nas categorias de classes.

E é para isso que Manuela Boatcã (2009) chama a atenção, enfaticamente. A autora identifica a pluralidade das desigualdades sociais a partir de um pensamento descolonial, evidenciando, assim, que a categoria de classes, e as que giram em torno desta, não dão conta da complexidade das desigualdades sociais. Dessa forma, ela destaca a emergência de categorias analíticas de enfoque nas questões tais como de raça, etnia e gênero.

Seguindo esse pensamento, Souza Santos (2007) acredita que não podemos, então, buscar a solução dos diferentes problemas apontados aqui nessa mesma ciência social. Precisamos, de fato, reinventá-la. Para tanto, precisamos de novas categorias epistemológicas e/ou novos significados. Segundo o autor, nossas categorias são muito reducionistas dentro da riqueza epistemológica inesgotável do mundo: muita realidade e experiência são deixadas de fora, são inviabilizadas e desperdiçadas (p. 25-26). O autor ressalta que precisamos de um novo modo de produção do conhecimento e não apenas um conhecimento novo. Da mesma forma que não precisamos apenas de alternativas, mas de um pensamento alternativo às alternativas. E com isso, precisamos fazer uma reflexão epistemológica, já que a compreensão ocidental dominante de mundo não contempla as diferentes realidades (p.20).

Seguindo esse pensamento, Walsh (2007) argumenta que as ciências sociais devem ser repensadas a partir então de uma pluri-versalidade epistemológica que dialogue com as diferentes e plurais formas de produção do conhecimento frutos de âmbitos extra-acadêmicos e extra-científicos. A autora defende, dessa maneira, que a produção do conhecimento deva ir além dos pressupostos epistemológicos que reconhecem apenas a Academia como o local de produção do conhecimento e dentro dos paradigmas estabelecidos pelo cientificismo ocidental. O problema não é assim apenas reestruturar as ciências sociais, mas por em questão as próprias bases da produção desse conhecimento.

Souza Santos (2007), a partir de um procedimento transgressivo que ele denomina de Sociologia das Ausências, procura compreender como se produz as ausências de outros conhecimentos. O autor identifica assim cinco modos de produção dessas ausências e as relacionam ao conceito de *monocultura*. Primeiramente, ele identifica a *monocultura do saber e*

do rigor como um desses modos, relacionado com a ideia de um saber único, o saber científico ocidental. Tal como qualquer monocultura, destrói todas as outras formas de conhecimento, o que o mesmo define de *epistemicídio*, ou seja, a morte de conhecimentos alternativos (p.29). Outro modo de produção dessas ausências seria a *monocultura do tempo linear*, a história tem um sentido, e os países ditos desenvolvidos estão na dianteira. Essa ideia inclui os conceitos de *progresso*, *modernização*, *desenvolvimento* e, agora *globalização* e *desenvolvimento sustentável* (p.30). O terceiro modo de produção seria a *monocultura da naturalização das diferenças* que ocultam hierarquias. As hierarquias são, assim, consequência de sua inferioridade natural, ao contrário da relação capital-trabalho que a hierarquia é a causa. As diferenças nesse pensamento são naturalizadas e pensadas sempre como desiguais (p.30). O quarto é a *monocultura da escala dominante*, que possui historicamente dois nomes: universalismo e globalização. Criam-se ausências a partir do particular e local. “O global e universal é hegemônico; o particular e local não conta, é invisível, descartável, desprezível” (p.31). E o último é a *monocultura do produtivismo capitalista*, ou seja, a produtividade do trabalho humano ou da natureza é determinada a partir da ideia de produtividade (crescimento) econômica (p.31). Dessa forma, identificam-se cinco formas de ausência: o ignorante, o residual, o inferior, o local ou particular e o improdutivo.

A partir dessas cinco monoculturas e/ou ausências, compreende-se que a mobilização da categoria hegemônica de *desenvolvimento sustentável* no discurso ambiental do COMPERJ não é meramente uma posição ideológica. Os agentes do empreendimento, alinhados aos pressupostos do discurso epistemológico hegemônico da ciência e da filosofia modernas, ao partirem de um “lócus de enunciação universal”, tecnicizam a “questão ambiental” e apagam as diferenças constitutivas do território, transformando-as em desigualdades naturalizadas. Com isso, as próprias verdades e intencionalidades que giram em torno do empreendimento são impostas e as práticas e ações necessárias para sua instalação, legitimadas. Ou seja, a opção por esse discurso é, principalmente, uma estratégia de poder, neste caso, mais precisamente: estratégias de dominação sobre outros povos e sobre a natureza (Foucault).

Contudo, Souza Santos (2007), dando seguimento ao seu pensamento, interpreta essas ausências como desperdício de experiências, ou seja, de saberes, de conhecimento. A Sociologia das Ausências procede pela substituição dessas monoculturas por ecologias: *ecologia dos saberes*, ou seja, que o saber científico possa dialogar com outros saberes, a importância do conhecimento na intervenção da realidade; *a ecologia das temporalidades*, a existência de outros tempos simultâneos ao tempo linear ocidental; *a ecologia do reconhecimento*, depois de eliminadas as hierarquias, as diferenças que restarem são as que valem; *a ecologia da “transescala”*, a necessidade de se trabalhar entre as escalas, articulando escalas locais, globais e nacionais; e *a ecologia das produtividades*, a recuperação e valorização de sistemas alternativos de produção por diferentes povos e grupos sociais (p.32-36).

Portanto, como nos lembra Porto-Gonçalves (2005), a colonialidade do saber revela tanto as desigualdades e injustiças sociais das relações coloniais e imperiais do poder, como o legado epistemológico eurocêntrico insuficiente para a compreensão de nossas realidades e epistemes. Ao contrário do que a ciência moderna nos quer fazer acreditar, também há pensamento, filosofia no resto da humanidade (não ocidental). Os diferentes mundos de vida, povos e culturas são múltiplos e, conseqüentemente, há uma diversidade epistêmica acerca de todo o patrimônio da humanidade. O movimento dos pescadores artesanais da Baía da Guanabara contra o COMPERJ, no acionamento/construção de outro discurso ambiental, busca evidenciar seus mundos, seus conhecimentos e saberes. Analisaremos agora, a partir das categorias mobilizadas pelos mesmos em seu discurso, como esses sujeitos buscam substituir as monoculturas por ecologias e, com isso, fortalecer sua luta na disputa pela Baía de Guanabara.

O alinhamento epistemológico-político dos pescadores artesanais: r-existência

Como observado anteriormente, a diversidade do mundo é inesgotável e, conseqüentemente, não há uma só epistemologia, uma teoria geral. Desta forma, não existe uma solução homogeneizadora para a diversidade e complexidade do “real”. O projeto de civilização ocidental, assim como suas epistemes, não pode ser simplesmente substituído por outras generalizações e verdades já dadas. Devemos pensá-la em sua pluralidade, em emancipações construídas a partir de diferentes grupos subalternizados (SOUSA SANTOS, 2004; RUA, 2007).

Nesta busca, no entanto, diversos movimentos sociais compreenderam que “é necessário criar inteligibilidade recíproca no interior da pluralidade” (SOUSA SANTOS, 2007, p. 39). Em outras palavras, diferentes movimentos sociais, de diferentes grupos de discursos periferizados procuram o que há de comum entre eles, como forma de fortalecerem seus discursos e, conseqüentemente, suas lutas. E é o que observamos na realidade estudada: a articulação dos pescadores artesanais com diferentes grupos sociais nesse contexto histórico-geográfico, a partir da incorporação de uma agenda ambiental em seus discursos. Com isso, diferentes coletivos sociais se unem na luta dos pescadores artesanais, fortalecendo suas estratégias de ação na defesa do direito à diferença, da identidade, da memória e da territorialidade do pescador artesanal, para com isso defenderem o território desses sujeitos: a *Baía da Guanabara*.

A mobilização dos pescadores artesanais das categorias de *território-identidade-memória* em seus discursos ambientais também não é neutra. Por meio desses movimentos/discursos, esses sujeitos politizam a natureza (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 47). Os pescadores em manifestações e audiências referentes ao COMPERJ, qualificam a Baía de Guanabara como “suas casas”, como o “território da pesca” e como a “Mãe dos pescadores”: é o lugar do abrigo, do trabalho e, sobretudo, da vida. É a *terra e água com sentidos*, é a luta por seus territórios e pelas suas territorialidades.

Esse deslocamento da luta pela terra e pela água para a luta pelo território faz com que o conceito de *território* ultrapasse a compreensão Estado-nação, evidenciando as múltiplas territorialidades de um território do Estado (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 34). A centralidade do conceito de *território* no contexto latino-americano, como “uma espécie de catalisador das energias emancipatórias”, não apenas na Academia, mas sobretudo nas lutas de diferentes grupos e sujeitos que reivindicam seus direitos à diferença, as suas identidades, suas memórias, seus direitos aos territórios e às territorialidades, como os indígenas e quilombolas, evidenciam o *lôcus* de enunciação desses sujeitos. Conseqüentemente, o nosso próprio *lôcus* de enunciação (CRUZ, 2011, p. 87). Esses sujeitos incorporam ao debate ambiental as relações de poder, evidenciando o caráter epistêmico-político do debate. E politizam, com isso, a categoria de *território* (PORTO-GONÇALVES, 2012).

O conceito de *território* já nos sinaliza que o centro, o “coração” da preocupação está nas relações de poder: nas disputas pela apropriação e/ou controle da Baía de Guanabara, nos processos de dominação e R-Existência. O território seria “igual à natureza mais cultura através das relações de poder” (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 34) e a plataforma de afirmação de direitos e de autonomia dos diferentes sujeitos (CRUZ, 2011).

Dessa forma, o *território* não é apenas instrumento para interpretação e significação de uma realidade “em devir”, como o próprio é componente dessa realidade. Esse é aqui, principalmente, instrumento de uso, já que intervém nessa realidade “em processo”, participando

e modificando, ou seja, transformando o “real”, que ele mesmo “re-conhece” (HAESBAERT, 2008). Destaca-se aqui o uso do território pelos diferentes grupos e sujeitos (SANTOS, 2005), o território como um importante dispositivo de intervenção social e política. Contudo, esse pode servir tanto para os sujeitos e grupos subalternos, quanto para os grupos e interesses hegemônicos (CRUZ, 2011, p. 87). Daí o acionamento dessa categoria no discurso ambiental dos pescadores artesanais, com significados próprios.

Haesbaert (2007, p. 23), baseado em Milton Santos (2000) e Jean Gottman, diferencia o território para os “atores hegemônicos” e para os “atores hegemonzados”, que podemos com clareza relacionar ao COMPERJ e aos pescadores artesanais da Baía de Guanabara, respectivamente. Nessa distinção, o COMPERJ trata o território como recurso, como acumulação e lucro em seu sistema de produção, ou seja, “um meio para obter um fim”. Os “atores” ligados ao empreendimento não possuem qualquer vínculo com o território. Já o segundo grupo – o dos pescadores artesanais – compreende o território como abrigo, proteção, como vida. Ou seja, nas palavras do autor, “um fim em si mesmo”.

Portanto, se as relações de poder constituídas no território vão da natureza estatal-administrativa e político-econômica até a natureza mais simbólica, estas incluem a própria *identidade* (HAESBAERT, 2007a), a segunda categoria destacada nas falas dos protagonistas na defesa pela Baía de Guanabara, também acionada como um instrumento de poder. Da mesma maneira que politizam o território, esses sujeitos politizam a identidade. O direito de ser, o direito ao território, é o direito de existir e R-existir (PORTO-GONÇALVES, 2006).

Consequentemente, a identidade não é compreendida aqui como fixa e essencialista e é acionada e construída, principalmente como estratégia de luta e/ou resistência (HAESBAERT, 2007a), como possibilidade de transformação social (SAQUET, 2008). A identidade acionada e construída pelos pescadores artesanais em seu discurso ambiental funciona assim como uma estratégia de R-Existência. Uma estratégia que busca dar reconhecimento ao coletivo e fortalecer a luta desses sujeitos pela (re)apropriação de seu território: a Baía de Guanabara. A territorialidade do pescador artesanal da Baía de Guanabara, que ultrapassa as fronteiras físicas de vizinhança, é assim um instrumento político “na construção ou na defesa e/ou manutenção material de espaços de identidade” (HAESBAERT, 2007, p.44).

Dessa forma, a afirmação de suas identidades representa também a luta pela autonomia do coletivo pescador artesanal na gestão de seu próprio território, a partir de sua própria racionalidade, inerente aos seus valores culturais e seus interesses. Seria a gestão “de baixo para cima”, e não como ocorre, “de cima para baixo” (heteronomia), com o domínio do mercado e do Estado (COMPERJ) sobre os povos do mar e sobre a natureza, a partir da imposição de sua própria racionalidade, de suas próprias leis e normas (SOUZA, 2001). Os pescadores artesanais lutam por uma territorialidade autônoma, que segundo Souza (2001, p.163-164), significa a gestão radicalmente democrática do território e a capacidade da defesa do mesmo, incluindo seus próprios simbolismos, em face das ameaças e imposições externas.

Para tanto, os significados de sua identidade vão muito além de uma questão de classe social, “tendo em vista romper com a indiferença e o ‘desconhecimento’ que a massificação (em especial, mas não unicamente, da pobreza) promove” (HAESBAERT, 2007a, p. 4). Ao acioná-la, esses sujeitos reivindicam o *direito à diferença*, negando assim um *lócus* universal. Antes de serem pobres, são pescadores artesanais. Com isso, defendem que a manutenção de sua identidade representa não apenas um direito adquirido, mas a permanência de seus saberes e práticas, fundamentais para o debate ambiental em função de uma “crise ambiental”, uma “crise de um conhecimento universal”, um “conhecimento dominador e/ou colonizador”.

Assim sendo, a busca pela autonomia desses sujeitos também é a busca pela autonomia intelectual (CRUZ, 2011), no resgate de suas histórias, na afirmação e incorporação de seus saberes no conhecimento reconhecido como científico. A luta passa a ser também uma luta por novas ideias, ideologias, de “novas categorias de percepção da realidade, capazes de tornar legítimos o discurso e a ação desses movimentos” (CRUZ, 2011, p. 65). Dessa forma, a afirmação de suas identidades, com seus saberes, práticas é também a luta por suas memórias, terceira categoria mobilizada com destaque em seu discurso ambiental.

Segundo o Mapeamiento Participativo Del Corregimiento El Valle, Bahá Solano, Chocó, Colombia, coordenado por Vladimir Arango (2011), a identidade se vai construindo no processo de transformar, apropriar e habitar o território, dessa forma, é uma prática que se armazena e conserva na memória. É na memória que se encontram os aprendizados, os conhecimentos e saberes necessários para que se possa recriar a cultura e a identidade e, assim, conservar, defender e manter o território coletivo para as futuras gerações (ARANGO, 2011). Daí a importância da *memória* também como categoria de luta. Ao evidenciarem suas memórias, colocam em xeque que a disputa territorial é também uma disputa da própria história. Ou seja, a própria memória é um campo em disputa e, dessa forma, se constitui como um instrumento de poder (KHOURY, 2004, p. 118).

Como Porto-Gonçalves (2006) nos remete, a história não tem um relógio único, devemos nos abrir às múltiplas temporalidades que conformam o território que as conformam. “Se o espaço é apropriado, marcado, grafado (geografado) no processo histórico tendo, assim, uma historicidade, esse fato nos impõe a necessidade de levar a sério essa geograficidade da história, inclusive, no campo das ideias, do conhecimento” (p.39). E é isso que esses sujeitos levantam. A partir de suas memórias, colocam outras racionalidades e relações para com a natureza e o Outro (a do pescador artesanal).

É na ênfase às suas memórias que defendem o seu direito de também dizerem, de também construir suas verdades, a partir de sua história, de sua temporalidade, de seus significados, de suas formas de grafar o mundo, de suas próprias marcas. Dessa maneira, buscam construir um conhecimento que também se constitui como memória (KHOURY, 2004, p.117), reconhecendo assim as tendências que subvertem a ordem (SARLO, 2005) A defesa de suas memórias também é verificada como uma estratégia de luta, como uma ferramenta de poder. Novamente, a ênfase é política. *A memória também é politizada.*

Considerações finais

Compreende-se, assim, que a mobilização das categorias *território-identidade-memória*, com seus significados discutidos anteriormente, no discurso ambiental dos pescadores artesanais da Baía de Guanabara é uma estratégia de R-Existência manifestada como releitura de movimentos mais gerais e das lutas travadas pelos indígenas e quilombolas, assim como de outros sujeitos subalternizados na América Latina, sendo a referência a esses sujeitos explícitas no discurso ambiental desse grupo. Dessa forma, apesar de não partirem de um *lócus universal*, muito pelo contrário, de um *lócus focado na diferença*, a luta desses sujeitos transcende a escala local.

O local e o geral/global aparecem integrados nas escalas de ação desses sujeitos (RUA, 2007a, p.177) em duplo sentido. Primeiro, a luta desses sujeitos é influenciada diretamente por outras lutas no contexto nacional e latino-americano. É compartilhada por outros grupos sociais, são lutas que possuem “origens” similares, quando não as mesmas, e que já são, inclusive, vitoriosas em outros locais. Por outro lado, os pescadores, principalmente a partir de 2012, também saem “gritando ao mundo sua história de luta”, na tentativa tanto de dar maior visibilidade ao próprio movimento, como de interferir nos próprios mecanismos globais.

Observa-se, assim, na luta dos pescadores artesanais da Baía de Guanabara nesse contexto histórico-geográfico, todas as ecologias levantadas por Souza Santos (2007). A partir da mobilização das categorias de *território, identidade e memória* em seu discurso ambiental, eles reivindicam seus saberes, suas temporalidades, seu reconhecimento, suas produtividades, articulando diferentes escalas (“transescala”). O discurso ambiental desses sujeitos politiza, assim, a “questão ambiental”. Politizam a natureza e cultura. Ao abandonarem a concepção predominante que a vê de uma maneira puramente tecnicista, trazem as relações de poder que lhes são implícitas. Dessa forma, as categorias acionadas por esses sujeitos *território-identidade-memória* atuam não somente como ferramentas analíticas, mas principalmente como dispositivos ético-políticos de intervenção no mundo (CRUZ, 2011).

A luta desses sujeitos significa uma política do reconhecimento da diferença. Significa uma luta pela Baía de Guanabara e de seu projeto político para esse território. Significa a permanência e reprodução de seus saberes e práticas, os quais são responsáveis pela existência da vida da flora, da fauna, do homem, dos povos da Baía de Guanabara. São lutas legítimas e dignas, centradas não na dominação de outros povos e da natureza, mas na sua própria reprodução cultural e material. E pelo espírito de respeito às diferenças legítimas pode, ademais, “servir para questionar a legitimidade das próprias regras do jogo econômico e políticas da sociedade atual” (SOUZA, 2004, p. 390), além dos direitos epistêmicos e políticos de existência que lhes foram negados (MIGNOLO, 2006, p. 697).

Referências

- ARANGO, V. **Mapeamento participativo del corregimiento El Valle, Bahía Solano, Chocó, Colombia.** Memórias y conocimientos tradicionales del territorio colectivo afrodescendiente de El Valle, Chocó, Colombia. Medellín/ Colombia, enero de 2011.
- BOATCÃ, M. A desigualdade social reconsiderada – identificando pontos cegos através de “olhares de baixo”. In: **Tabula Rasa.** Bogotá/ Colômbia, N. 11: 115-140, julho-diciembre, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n11/n11a07.pdf>
- CASANOVA, P. Interdisciplina e complexidade. In: **As novas ciências e as humanidades da academia à política.** São Paulo: Boitempo, 2006. p.11-64
- CRUZ, V. **Lutas Sociais, reconfigurações identitárias e estratégias de reapropriação social do território na Amazônia.** Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Niterói: UFF, 2011.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2011 [1971].
- FURTADO, C. **Introdução ao Desenvolvimento:** enfoque histórico-estrutural. 3 ed, revista pelo autor. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- _____. **Criatividade e Dependência na Civilização Industrial.** São Paulo: CÍRCULO DO LIVRO S.A., 1978.
- HAESBAERT, R. Hibridismo, Mobilidade e Multiterritorialidade numa perspectiva geográfico-cultural integradora. In: Ângelo Serpa. (Org.). **Espaços Culturais:** vivências, imaginações e representações. 1 ed. Salvador: EDUFBA, 2008, v. , p. 393-419.

A questão ambiental e os alinhamentos epistemológico-políticos

_____. Território e Multiterritorialidade: Um Debate. In: **GEOgraphia**. Ano IX, nº17. Niterói/RJ, UFF/EGG, 2007, p.19- 45. DOI: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2007.v9i17.a13531>

_____. Identidades Territoriais: Entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAUJO, Federico Guilherme Bandeira de e HAESBAERT, Rogério (org). **Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007, p.33-56.

KHOURY, Y. Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história. In: FENELON, Déa Ribeiro. et al. (Orgs.). **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Editora Olho D'água, 2004, p. 116-138.

LACOSTE, Y. **A geografia** – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra. Tradução: Marua Cecília França. 19. ed. Campinas/SP: Papirus, 1988.

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires/ Argentina, setembro, 2005, p. 8-23. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624092356/4_Lander.pdf

LEFF, E. **Racionalidade Ambiental: a reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira: 2006

_____. **Saber Ambiental**. Petrópolis: Vozes, 2001.

MASSEY, D. **Pelo Espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MIGNOLO, W. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: Boaventura de Souza Santos (org). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado- 2 edição-** São Paulo: Cortez, 2006.p.667-709.

POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, Tradução de Dora Rocha Flaksman. 1989, p. 3-15.

PORTO- GONÇALVES, C. A ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. In: **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis UFSC** vol.9 nº1 jan/jun Florianópolis, 2012, p.16-50. DOI: <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2012v9n1p16>

_____. De saberes e de territórios: diversidades e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: **GEOgraphia**, Revista da Pós- Graduação em Geografia da UFF, Niterói/RJ, Ano VIII – Nº 16, p.41-55, 2006. DOI: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2006.v8i16.a13521>

_____. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires/ Argentina, setembro, 2005, p. 3-5. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624092356/4_Lander.pdf

QUIJANO, A. Colonialidad del Poder y Clasificación Social IN: **Journal of World-Systems Research**, vi, 2, summer/fall, 2000, 342-386 Disponível online: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. Tradução: Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RAMÍREZ, J. Siete tesis sobre la descolonización de los derechos humanos em Karl Marx: un diagnóstico popular para evaluar la calidad de la democracia em América Latina. In: **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.11: 253-285, julio-diciembre 2009. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617332011>

ROUSSEAU, J. Discurso sobre as ciências e as artes. In: **Discurso sobre as ciências e as artes:** discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2010, p. 11-64.

RUA, J. Desenvolvimento, espaço e sustentabilidades. In: RUA, João (org.) **Paisagem, Espaço e Sustentabilidades:** uma perspectiva multidimensional da geografia. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2007, p.143-194.

SANTOS, M. O retorno do território. In: **OSAL: Observatorio Social de América Latina.** Año 6 no. 16 (jun.2005-). Buenos Aires : CLACSO, 2005- . --ISSN 1515-3282. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/D16Santos.pdf>

SAQUET, M. **Abordagens e concepções de território.** São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SARLO, B. Um olhar político. In: SARLO, Beatriz. **Paisagens imaginárias:** intelectuais, artes e meios de comunicação. São Paulo: EDUSP, 2005, p. 55-63.

SOUZA, M. **Mudar a Cidade:** Uma Introdução Crítica ao Planejamento e à Gestão Urbanos. 3ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. Território do Outro, problemática do mesmo? O princípio da Autonomia e a superação da dicotomia Universalismo Ético versus Relativismo Cultural. In: ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Religião, Identidade e Território.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001, p.145-176.

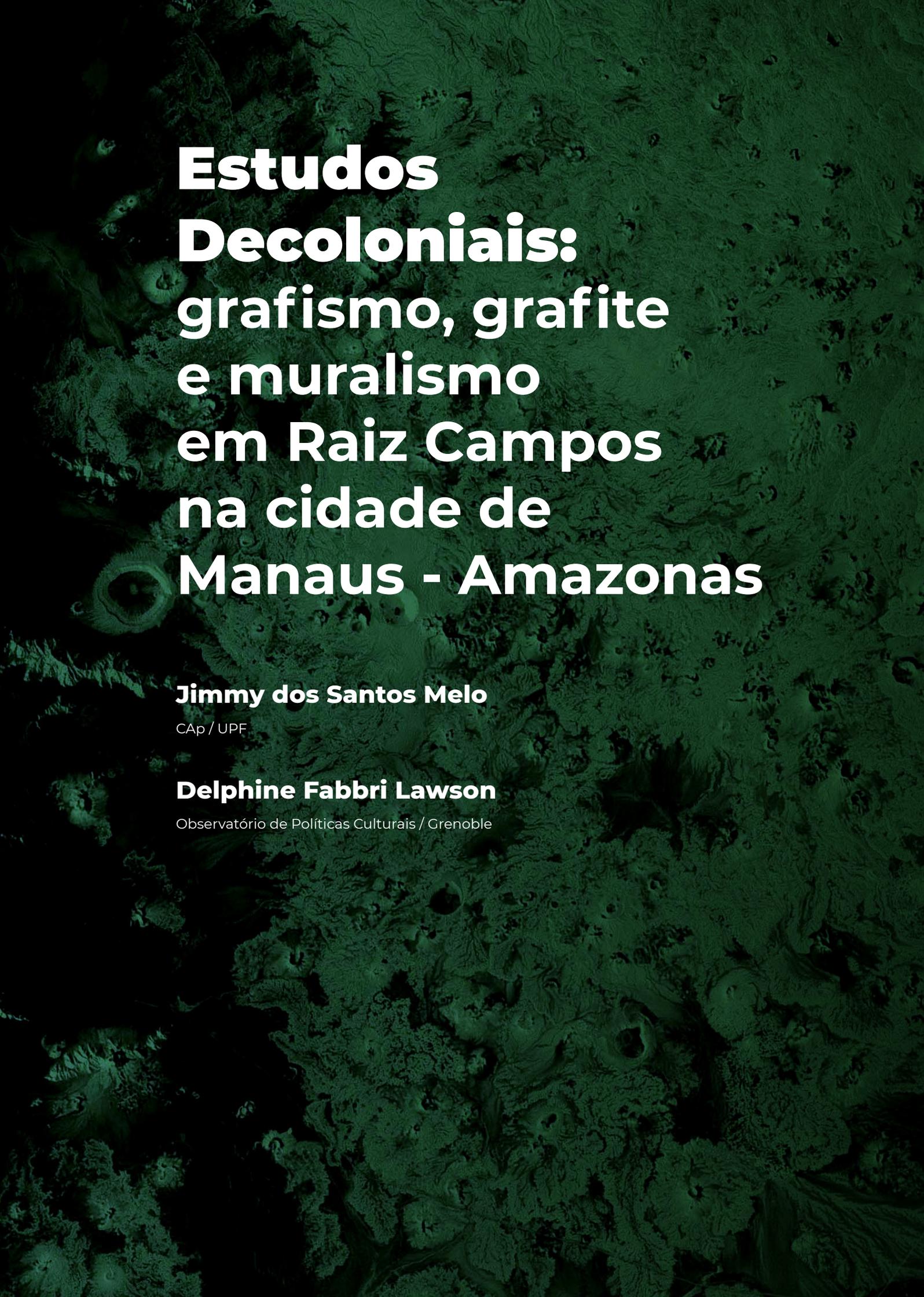
SANTOS, B. **Um discurso sobre as ciências.** 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

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

_____. Do Pós-Moderno ao Pós-Colonial. E Para Além de um e outro. In: **Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais,** Coimbra, 2004. URI: <http://hdl.handle.net/10316/43227>

WALSH, C. ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. In: **Nómadas.** Universidade Central – Colômbia, N. 26: 102-113, abril, 2007. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241011.pdf>

ZHOURI, A; LASCHEFSKI, K. **Desenvolvimento e conflitos ambientais:** um novo campo de investigação. In: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens (Orgs.). **Desenvolvimento e conflitos ambientais.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 11-31.



Estudos Decoloniais: grafismo, grafite e muralismo em Raiz Campos na cidade de Manaus - Amazonas

Jimmy dos Santos Melo

CAp / UPF

Delphine Fabbri Lawson

Observatório de Políticas Culturais / Grenoble

Estudos Decoloniais: grafismo, grafite e muralismo em Raiz Campos na cidade de Manaus – Amazonas

Resumo:

O artigo se propõe a discutir, na perspectiva dos estudos decoloniais, a arte urbana do grafismo, grafite e muralismo nos trabalhos do artista conhecido como Raiz Campos da cidade de Manaus, no estado do Amazonas. Assim, procuramos demonstrar como a arte de rua em espaços urbanos pode ser transformada em lugares de visibilidades aos Povos indígenas, contrapondo-se à desvalorização, a discriminações e a desconstruções dos valores tradicionais dos Povos indígenas.

Palavras-chave: *Estudos decoloniais; povos indígenas; arte urbana.*

Estudios decoloniales: graffitis, pintadas y muralismo en Raiz Campos en la ciudad de Manaus - Amazonas

Resumen:

El artículo tiene como objetivo discutir, desde la perspectiva de los estudios decoloniales, el arte urbano del graffiti, el grafiti y el muralismo en las obras del artista conocido como Raiz Campos de la ciudad de Manaus, en el estado de Amazonas. Así, buscamos demostrar cómo el arte callejero en los espacios urbanos puede transformarse en lugares de visibilización de los Pueblos Indígenas, oponiéndose a la devaluación, discriminación y deconstrucción de los valores tradicionales de los Pueblos Indígenas.

Palabras clave: *Estudios decoloniales; pueblos indígenas; arte urbano.*

Decolonial studies: graffiti and muralism in Raiz Campos in the city of Manaus - Amazon

Abstract:

The article proposes to discuss, from the perspective of decolonial studies, the urban art of graphics, graffiti and muralism in the works of the artist known as Raiz Campos in the city of Manaus, Amazonas state (Brazil). Thus, we try to demonstrate how street art in urban spaces can be transformed into places of visibility for indigenous peoples, in opposition to the devaluation, discrimination and deconstruction of the traditional values of indigenous peoples.

Keywords: *Decolonial studies; indigenous people; urban art.*

Introdução

O artigo em questão procura demonstrar as perspectivas em Estudos Decoloniais para a Arte Urbana em Manaus-AM, a partir das experiências da disciplina: “Interculturalidade crítica, transdisciplinaridade e metodologias decoloniais” ministrada pelo prof. Dr. Elias Nazareno na Universidade Federal de Goiás – UFG, na condição de aluno especial ao curso de Pós-Graduação em História – Faculdade de História – PPGH/FH/UFG e, atualmente aluno de Doutorado em História na Universidade de Passo Fundo – PPGH/UPF.

As discussões ocorreram de maneira virtual de forma síncrona e assíncrona, todas as segundas-feiras durante quatro meses. Além disso, as atividades foram apresentadas de maneira democrática pelo professor, sendo que, cada aluno tinha a liberdade de formar grupos de apresentação com as várias temáticas propostas aos textos dispostos na ementa do curso.

Nesse sentido, cada aluno da disciplina deveria realizar apresentações e discutir temas propostos pelo professor. Desta forma, dentro de suas pesquisas, estes poderiam conhecer as atuais discussões nos conceitos teóricos e metodológicos dos Estudos Decoloniais e, ao final da disciplina, desenvolver a produções textuais, ou, produtos de acordo com os textos discutidos durante o curso.

Diante disso, surgiu a temática de pensar a arte urbana, vinculando-a aos Estudos Decoloniais, no sentido de: pensar a arte urbana do grafismo, grafite e muralismo no trabalho do artista Raí Campos, mas conhecido como, Raiz Campos,¹ no estado do Amazonas, cidade de Manaus e a parceria com Delphine Fabbri Lawson no uso da fotografia e na escrita do texto.

Nesse sentido, procuramos demonstrar como Arte Urbana² em espaços da cidade pode ser transformada em lugares de visibilidades aos Povos indígenas, contrapondo-se a desvalorização, discriminação e desconstrução dos valores tradicionais.

Problematizando os Estudos Decoloniais

O semiólogo e teórico cultural argentino-norte-americano Walter Mignolo, desconstruindo o conceito de colonialidade do poder propõe que: “a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivada” (MIGNOLO, 2005, p. 75).

Diante disso, o autor aborda os sentidos da colonialidade do poder como:

O eurocentrismo torna-se, portanto, uma metáfora para descrever a colonialidade do poder, na perspectiva da subalternidade. Da perspectiva epistemológica, o saber e as histórias locais europeias foram vistos como projetos globais, desde o sonho de um *Orbis universalis christianus* até a crença de Hegel em uma história universal, narrada de uma perspectiva que situa a Europa como ponto de referência e de chegada. (MIGNOLO, 2003, p. 41).

1 Nascido na Bahia aprendeu a arte de desenhar vivendo entre os Povos indígenas Waimiri Atroari no Amazonas. Vive atualmente em Manaus, capital do Amazonas, trabalhando com grafismo, grafite e muralismo. Seu nome artístico de grafiteiro (tag) é RAIZ. Blog. “A Arte na Rua”. Disponível em: <http://www.aartenarua.com.br/blog/entrevista-com-o-grafiteiro-raiz/>. Acesso em: 26 de dez. de 2020.

2 Acredita-se que a Arte Urbana, começou em um Estaleiro Naval com James J Kilroy, em 24 de Dezembro de 1946, escrita na frase “*Kilroy was here*”, traduzida por: “*Kilroy estava aqui*”, e futuramente a frase ganha o personagem que espregueira sobre o muro. Disponível em: <http://www.worldwidewords.org/qa/qa-kill.htm>. Acesso em: 06 de janeiro de 2021.

Nesta mesma disposição e contrapondo-se aos conceitos eurocêntricos, Fanon (2003, p.35-36), vem afirmar que:

O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colonizador limitar fisicamente o colonizado, com suas polícias e seus exércitos, o espaço do colonizado. Assim, para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colonizador faz do colonizado uma quinta-essência do mal. A sociedade colonizada não somente se define como uma sociedade sem valores [...] O indígena é declarado impermeável à ética, aos valores. É, e nos atrevemos a dizer, o inimigo dos valores. Neste sentido, ele é um mal absoluto. Elemento corrosivo de tudo o que o cerca, elemento deformador, capaz de desfigurar tudo que se refere à estética ou à moral, depositário de forças malélicas.

Corroborando com o pensamento de contrapor-se à colonialidade do poder, Walsh (2007), traz a discussão da Interculturalidade nos sentidos de:

Ao problema da “*ciência*” em si; isto é, a maneira através da qual a ciência, como um dos fundamentos centrais do projeto Modernidade/Colonialidade, contribuiu de forma vital ao estabelecimento e manutenção da ordem hierárquica racial, histórica e atual, na qual os brancos e especialmente os homens brancos europeus permanecem como superiores. (WALSH, 2007, p. 9).

Ainda em Walsh (2005), agora conceituando e abordando a Interculturalidade nos Estudos Decoloniais, esta vem afirmar que:

O conceito de interculturalidade é central à (re)construção de um pensamento crítico-outro - um pensamento crítico de/desde outro modo -, precisamente por três razões principais: primeiro porque está vivido e pensado desde a experiência vivida da colonialidade [...]; segundo, porque reflete um pensamento não baseado nos legados eurocêntricos ou da modernidade e, em terceiro, porque tem sua origem no sul, dando assim uma volta à geopolítica dominante do conhecimento que tem tido seu centro no norte global. (WALSH, 2005, p. 25).

Desta forma, problematizando a Interculturalidade em rupturas ao pensamento eurocêntrico, a autora menciona que a Pedagogia Decolonial poderá ser pensada como:

Construção de e a partir das pessoas que sofreram uma experiência histórica de submissão e subalternização. Uma proposta e um projeto político que também poderia expandir-se e abarcar uma aliança com pessoas que também buscam construir alternativas à globalização neoliberal e à racionalidade ocidental, e que lutam tanto pela transformação social como pela criação de condições de poder, saber e ser muito diferentes. Pensada desta maneira, a interculturalidade crítica não é um processo ou projeto étnico, nem um projeto da diferença em si [...]. É um projeto de existência, de vida (WALSH, 2007, p. 8).

E, aprofundando a discussão ao pensamento de Walsh (2007, p.19) aos Estudos Decoloniais em: “gritos, grietas y siembras de vida entretejerer de lo pedagógico y lo decolonial”, temos a abordagem ao pensar em:

Resistir não para destruir, mas para construir, digo eu. Essa é a postura e prática pela qual luto - pela qual alguns de nós lutamos -, uma resistência ética, crítica e digna, contra o autoritarismo dos regimes externos e internos de controle e poder, e para defender a Universidade (estudantes, professores e funcionários,

e o pensamento crítico e plural) propondo sua reconstrução participativa e democrática a partir de dentro (*tradução nossa*)³.

Outro autor discutido para pensar as problemáticas dos Estudos Decoloniais é Arturo Escobar. Antropólogo Colombiano-Americano e Professor de Antropologia em Kenan, Universidade da Carolina do Norte em Chapel Hill, EUA. No artigo intitulado: “Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra. La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América” no livro de Catherine Walsh. “Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir”. Tomo II. Escobar (2007, p.56) coloca que: “pensamiento crítico latinoamericano (PCL)” e assim propõe:

Uma lista das tendências mais notáveis do PCL teria que incluir, entre outras, críticas à modernidade e à teoria descolonial; feminismos autônomos, descoloniais, comunitários e de mulheres indígenas e afro-descendentes; a diversificada gama de debates ecológicos e de economia alternativa, incluindo a ecologia política, a economia social e solidária (ESS), economias comunitárias e comuns; posições autônomas; outras e novas espiritualidades; e diferentes propostas de transições civilizacionais, interculturalidade, pós-desenvolvimento, *Buen Vivir*⁴ e pós-extractivismo. Mais importante ainda, toda genealogia e catálogo do PCL hoje tem, por força maior, de incluir as categorias, conhecimentos e perícia das próprias comunidades e suas organizações como uma das mais poderosas expressões de pensamento crítico (ESCOBAR, 2007, p.57-58, *nossa tradução*)⁵.

Outra contribuição que podemos propor à perspectiva dos Estudos Decoloniais é o da pesquisadora Caroline Betemps Bozzano, texto que discutimos durante uma das aulas: “Feminismos transnacionais descoloniais: algumas questões em torno da colonialidade nos feminismos”, que aborda como tema central em seu texto a indagação das: “[...] possibilidades de um debate equitativo entre os diferentes feminismos norte-sul, seus diálogos e fricções, de maneira que não se reproduza a violência colonial” (BOZZANO, 2018, p.1). Nesse sentido, podemos pensar respostas e contra respostas ao papel das mulheres indígenas nos Povos indígenas, ainda que, não seja o tema que propõe a problematizar.

Nas diversas possibilidades do ensino de História sobre a ótica Decolonial, analisamos o trabalho intitulado “A decolonialidade como emergência epistemológica para o ensino de história”. Este versava com as subjetividades de “realizar investigações que pudessem colaborar para uma educação voltada para o respeito à diversidade racial [...]”, buscando com isso, demonstrar que: “sujeitos negras e negros possam ser estimulados na formação de suas identidades e os não negros desenvolvam pontes humanas de sensibilidade [...]”, propondo com isso, permitir que esses tornem-se “capazes de confrontar o discurso de que somos uma sociedade miscigenada, resultado do mito da democracia racial” (MÜLLER, T. M. P., & FERREIRA, P. A. B. A. A., 2018, p.2-3).

Ainda temos o texto para as bases das discussões dos Estudos Decoloniais, “Crítica, políti-

3 Resistir no para destruir, sino para construir, digo yo. Esa es la postura y praxis por la cual lucho —para la cual algunxs luchamos—, una resistencia ética, crítica y digna, en contra del autoritarismo de los regímenes externos e internos de control y poder, y para defender la Universidad (lxs estudiantes, docentes y empleadxs, y el pensamiento crítico y plural) proponiendo su reconstrucción participativa y democrática desde adentro.

4 Mantemos sem tradução as palavras Buen Vivir, proposto como visão de mundo por Escobar (2011), entendido por uma distinção da ordem hegemônica dominante em que funda a noção de uma cosmovisão relacional.

5 Un listado de las tendencias más notables del PCL tendría que incluir, entre otras, las críticas a la modernidad y la teoría decolonial; los feminismos autónomos, decoloniales, comunitarios y de mujeres indígenas y afrodescendientes; la diversa gama de debates ecológicos y de economías alternativas, incluyendo la ecología política, la economía social y solidaria (ESS), las economías comunales y los comunes; las posiciones autonómicas; otras y nuevas espiritualidades; y las diferentes propuestas de transiciones civilizatorias, interculturalidad, el posdesarrollo, el Buen Vivir y el posextractivismo. Más importante aún, toda genealogía y catálogo del PCL hoy en día tiene, por fuerza mayor, incluir las categorías, saberes y conocimientos de las comunidades mismas y sus organizaciones como una de las expresiones más potentes del pensamiento crítico.

ca y pedagogía decolonial. Una lectura a contrapelo”, de Sofía Soria. Neste, a autora aborda uma profunda discussão teórica sobre vários autores dos Estudos Decoloniais, e entre os trabalhos problematizados apresenta a teórica Catherine Walsh. Desta maneira, discute o pensamento da autora em um senso crítico, por meio de sua política voltada para as transformações da ordem colonial moderna cujo método e estratégia são a Pedagogia Descolonial.

Desta forma, Soria (2017, p.12-13) declara em seu texto que a problemática da discussão tem como pretensão:

Demarcar uma nova linguagem constitui uma disputa teórica e política, na medida em que novas noções e estratégias argumentativas dão lugar a uma reflexão com vocação crítica, cuja dimensão política é caracterizada pela busca da transformação das estruturas de poder colonial moderna⁶ (*tradução nossa*).

Ainda discutindo as abordagens e estratégias decoloniais, temos a convocação ao texto de Isac Nikos Iribarry, pesquisador da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Psicologia-UFGRS, que problematiza os conceitos da Transdisciplinaridade e suas diversas possibilidades à pesquisa.

Assim, apresenta em sua discussão, a temática de se trabalhar na pesquisa com a Transdisciplinaridade, no sentido de: “promover um diálogo entre diferentes áreas do conhecimento e seus dispositivos, [...]” e, conclui afirmando a: “transdisciplinaridade é, portanto, diálogo e cooperação entre diferentes áreas do conhecimento” na interação entre os diferentes saberes (IRIBARRY, 2003, p. 490).

Um texto importante aos Estudos Decoloniais, que envolverá parte da discussão que busco problematizar, quanto aos saberes dos Povos indígenas e as representações da arte urbana é o artigo “Transdisciplinaridade e interculturalidade: experiências vividas e compartilhadas no curso de educação intercultural indígena-UFG”, de MAIA, T; ARAÚJO, O; NAZARENO, E; publicado em 2019, que pensa os espaços do ensino na perspectiva decolonial.

Os autores discutem as pluriversas possibilidades das aprendizagens aos ensinamentos dos Povos indígenas nas formações Transdisciplinares e Interdisciplinares, e concluem que:

O exercício de construção de conhecimentos em conjunto permitiu a ampliação de práticas e saberes, uma vez que a práxis não se limita à docência ou ao docente, ela é abrangente, extensiva e contínua, [...]. Permitiram a visualização de caminhos para pensar ações e posturas decolonizadoras nas várias aldeias (MAIA, ARAÚJO, NAZARENO, 2018, p. 19).

Na pesquisa de Sílvia Rivera Cusicanqui, que vive em La Paz, onde trabalha como Socióloga e docente da Universidad Mayor de San Andrés, foi proposta uma discussão nas aulas um texto da pesquisadora, apresentado pelo grupo de alunas do doutorado em Artes Visuais da UFG.

Estas discutiram e apresentaram várias perspectivas aos usos e abusos das imagens, e, como essas podem ser repensadas na abordagem em: “Sociología de las imágenes. Miradas ch’ixi desde la historia andina”. Desta forma, podemos propor a autora, as análises decoloniais ao uso da produção do conhecimento que podem nos afastar de textualidades e nos aproximar dos imagéticos, além de levar a valorização da terra e a cultura acadêmica: “Abya Yala” e, conclui:

6 Demarcar un nuevo lenguaje constituye una disputa teórica y política, en la medida que nuevas nociones y estrategias argumentativas dan lugar a un pensamiento con vocación crítica, cuya dimensión política se caracteriza por la búsqueda de transformación de las estructuras del poder moderno-colonial.

É por isso que não precisamos ser fiéis a nenhuma escola - seja ela francesa, gringa ou qualquer outro centro intelectual do Norte - ou ser ovelhas de qualquer rebanho. Mas, obviamente, isso só pode ser feito mantendo nossos pés firmemente no chão. Nossa posição como sujeitos pensantes são marcadas por nossa própria história, pela geografia de nossas colinas e por nossa própria genealogia intelectual, e isso nos permite fazer bom uso da multiplicidade de ideias que nos chegam de fora⁷ (CUSICANQUI, 2015, p.307, *tradução nossa*).

Posto isto, apresentamos até aqui vários autores que foram trabalhados ao longo da disciplina a pensar os Estudos Decoloniais, bem como, além de ter participado da disciplina na apresentação dos capítulos, 9 e 10 do livro “A queda do céu. Palavras de um Xamã Yanomani” de Davi Kopenawa e Bruce Albert, apresentados em “Imagens de forasteiros” e “Primeiros contato”, que teve também a contribuição de uma ex-aluna de mestrado em História, que apresentou seu trabalho dissertativo sobre os capítulos, tendo sido orientada pelo professor Dr. Elias Nazareno.

Nosso grupo discutiu e propôs, a partir dos capítulos estudados, a chegada do homem “branco” e o uso dos “metais”. E, como esses impactaram negativamente a comunidade indígena e ainda assim, levaram consequências desastrosas aos Povos Yanomami no contato com garimpeiros e missionários, além de mostrar as cosmovisões dos indígenas Yanomami ligados ao grupo de Davi Kopenawa.

A partir desses teóricos, procuramos apresentar o grafismo, o grafite e o muralismo na cidade de Manaus, a partir da fotografia do grafite e, a fotografia que o inspirou a fazer o muralismo. O artista de rua, Raiz Campos em seu *Instagram* descreve sua cosmovisão da terra:

Acredito que o planeta Terra é um corpo vivo! Uma mãe! Que também tem as veias que são os rios, a terra que é a carne [...], tem também os vírus e as defesas do corpo. Agradeço imensamente a todas as pessoas que escolhem ser a defesa da terra, os glóbulos brancos que dedicam à vida, o dom, os momentos para proteger esse planeta corpo. Pra isso serve o livre arbítrio, escolher entre ser vírus ou glóbulo! O que você é nesse Corpo Terra?⁸

A autora da fotografia, Delphine Fabbri Lawson⁹, descreve a imagem: “Existir para resistir. Resistir para existir. Respeitar os primeiros povos e sua floresta!”¹⁰. O trabalho de Raiz é uma colaboração entre a fotógrafa e o grafiteiro, já a mãe nativa e seu filho Guarani Mbyá, são da família da fotógrafa por casamento.

Raiz entrou em contato com Fabbri Lawson e, combinaram a escolha de uma das suas fotografias para este lugar, bem como, usar o título da fotografia como frase descrita acima no grafite, como forma de passar uma mensagem, buscando produzir uma sensibilidade artista ao público. Assim, relata Fabbri Lawson:

7 Por eso, no necesitamos ser fieles a ninguna escuela-se a francesa, gringa o de cualquier otro centro intelectual del norte- ni ser ovejas de ningún rebaño. Pero obviamente, eso sólo se puede hacer teniendo muy bien puestos los pies en nuestra tierra. Nuestra posición como sujetos pensantes está marcada por nuestra propia historia, por la geografía de nuestros cerros, y por nuestra propia genealogía intelectual, y eso nos permite hacer un buen uso de la multiplicidad de ideas que nos llegan de afuera.

8 Entrevista autorizada por contato telefônico com o artista de rua.

9 Artista visual e sonora descolonizada, nascida em 1976 na França de pai italiano e mãe inglesa, trabalhadores nômades, e que pensa e vive o mundo com o qual se envolve. Ela cria sua própria metodologia artística de pesquisa-criação na convergência e diálogos entre as culturas outras, espiritualidade, artes, ciências e artefatos de tecnologias inovadoras e sociais e patrimônio cultural e natural tangível e intangível.

10 Exist to resist Resist to exist. Respect the first peoples and their forest! Disponível em: <https://www.instagram.com/delphinefabbrilawson/>. Acesso em: 26 de dez. de 2020. Autorizada em mensagem pelo Facebook em 26 de dez. 2020.

Aceitei a colaboração com a Raiz, só quando a mãe Guarani da foto me deu seu consentimento. Não faço nada sem pedir o acordo dos nativos que eu tire fotos. Faz parte da minha metodologia de criação artística transdisciplinar e interdisciplinar, emanando do encontro entre os campos das artes, com das ciências e dos povos ancestrais, que desenvolvi paralelamente ao mundo da arte contemporânea europeia, que não me convinha na época. Para mim, fazer arte é um diálogo intercultural universal. Minha conexão com os povos indígenas começou com uma imersão na Amazônia (Acre) por vários meses, quando eu tinha 17 anos, como fotógrafa assistente de 2 antropólogos franceses mais de 20 anos atrás. Por a criação com Raiz, em Manaus, Eu tive que participar com a realização do mural e fazer um filme do processo de criação, mas estava na produção de um filme na mesma época na Ásia, eu não podia. Pessoalmente, não recebi nenhum dinheiro por este trabalho, e quando eu recebo, a metade é dada ao nativo da imagem usada. É um acordo de coração e oral que tenho com eles desde muitos anos. Para mim, como europeia branca, é um ato de descolonização e respeito, de compartilharmos junto o resultado do nosso trabalho de resistência. Além disso, o fato de ter sido aceita por uma comunidade indígena como parte deles, eu sou esposa do Tupa Nunes de Oliveira, cacique indígena guarani Mbyá em Marica. Um ativismo artístico pela defesa dos direitos indígenas que também se entrelaça na minha vida privada quem também faz parte do meu vivido processo de descolonização e responsabilidade. Eles são minha família.¹¹

E, no seu Instagram, encontram-se a seguinte mensagem, ao fazer elogios ao trabalho do artista Raiz Campos:

Não se trata apenas de uma foto e um mural. Eles transportam e transformam o espaço e as pessoas que passam por eles pela presença desta mãe Guarani Mbyá e seu filho, mostrando a essência deste povo forte e resiliente. A abertura de uma nova porta de luta e resistência psicotrópica na capital do vasto estado do Amazonas. (Av São Jorge 670). Um grande obrigado ao Guaraní Mbyá, à minha alma e aos meus irmãos de arte.^{12,13}

Assim, partindo das discussões e problemáticas dos estudos decoloniais, buscamos problematizar a imagem que envolve a temática indígena na arte urbana, por meio das discussões já apresentadas em Mignolo (2005) e agora em diálogo com Santos (2014) para as questões metodológicas.

Portanto, desta maneira, os autores procuram contrapor-se às colonialidades do poder e do saber, a partir da pluriversidade do saber, apresentando uma verdadeira ecologia dos saberes, aos subalternizado e silenciados, por meio de uma perspectiva decolonial emancipadora.

Nesse sentido, Santos (2014, p.6-7) aborda as questões que envolvem as Epistemologias do Sul, com as seguintes problemáticas:

Desafio [...]. Talvez dos mais exigentes para as Epistemologias do Sul é o desafio das metodologias. Como é que nós podemos produzir outro tipo de co-

¹¹ Esse trecho do texto foi escrito pela própria fotógrafa, Delphine Lawson para contribuição do texto.

¹² Ce ne sont pas seulement une photo et un mural. Ils transportent et transforment l'espace et les personnes qui les traversent par la présence de cette mère Guarani Mbyá et son fils, montrant l'essence de ce peuple forte et résilient. L'ouverture d'une nouvelle porte de lutte psychotrope et de résistance dans la capitale du vaste État d'Amazonas. Un grand merci aux Guaranis Mbyá, à mes frères d'âme et d'art (Idem).

¹³ A fotógrafa acrescenta posteriormente ao texto: "elogios, sim também, mas originalmente para dar uma definição à nossa colaboração artística. Que ela não se satisfaça apenas em ser uma bela criação, mas que a mensagem dos nativos seja bem transmitida".

nhecimento com as metodologias convencionais? Um é o que nós chamamos o uso contra hegemônico de metodologias convencionais. Podemos fazer as metodologias quantitativas ou qualitativas de recolha de dados desde que, nós saibamos que não estudamos “sobre”, estudamos “com”. Estudar “com” é totalmente diferente de estudar “sobre” e isto não pode ser feito com estas metodologias, temos que inventar outras metodologias.

E, acrescento ainda, o texto: “Hacer decolonial: desobedecer a la metodología e investigación”, no qual temos as seguintes proposições:

Nos fez desviar dos caminhos ontológicos que este movimento traçou, na medida em que propõe afastar-se da epistemologia que privilegia a relação sujeito-objeto, e configurar uma filosofia que se concentra na relação sujeito-sujeito, ou seja, entre um eu e outro eu. Então não é apenas uma questão de reconfigurar as ciências sociais e criar um novo paradigma, mas é urgente descolonizá-las¹⁴ (OCAÑA, A. e ARIAS LÓPEZ, M; 2019, p.4, *tradução nossa*).

Figura 1. Painel inspirado na foto da uma mãe indígena Guarani Mbyá e seu filho na primeira Marcha de mulheres indígenas no Brasília em 2019. Fonte: Raiz Campos – Manaus-AM (2019)



¹⁴ hizo desviarnos de los caminos ontológicos que trazó este movimiento, por cuanto nos propone apartarnos de la epistemología que privilegia la relación sujeto-objeto, y configurar una filosofía que se concentra en la relación sujeto-sujeito, es decir, entre un yo con otro yo. Entonces no se trata solo de reconfigurar las ciencias sociales y de crear un nuevo paradigma, sino que urge decolonizarlas.

Diante do desafio metodológico ao artigo proposto e das ponderações expostas por Santos (2014), buscamos discutir a temática da pesquisa problematizando as lutas dos povos indígenas ao longo dos tempos expressa na arte urbana do grafite com traços do grafismo indígena, apresentados na arte de Rua em Raiz Campos, ao analisar o grafite inspirado pela fotografia de Delphine Fabbri Lawson.

Portanto, temos a pesquisa metodológica com o grafite de Raiz Campos aquilo que Haber (2011, p.29) questiona e nos propõe aos métodos em Estudos Decoloniais: “investigação é seguir as pistas. A pesquisa indisciplinada está seguindo o negativo das pegadas que ainda não estão lá, está escutando o não falado das palavras [...]” e, acrescenta a proposição da investigação: “A metodologia disciplinada é seguir a sequência protocolizada de ações para alcançar o conhecimento, para traçar o caminho a ser seguido” [...], e continua o desafio aos pesquisadores, como o proposto a pesquisa com o grafite, concluindo: “Nometodología¹⁵ é seguir todas aquelas possibilidades que o caminho esquece, que o protocolo obstrui que o método reprime. É conhecimento em movimento, [...]”.¹⁶ Sendo esse o caminho que penso seguir diante da proposição à pesquisa.

Figura 2. Guaranis Mbyá Indigenous Women – Resistir para existir » da artista Delphine FABBRI LAWSON
Fonte: Delphine Fabbri Lawson (2019)



15 Para nometodología faço uso das palavras do próprio autor, ao qual afirma: “Neste texto, é adotada uma posição domiciliar, com a adição do caráter dinâmico do mesmo que mais do que conduzir a uma política de identidade é levar a práxis simbólica política que cria um senso de si mesmo e de mundo” (HABER, 2011, p.25, tradução nossa).

16 Investigación es seguir las huellas. Investigación indisciplinada es seguir el negativo de las huellas que persisten aún no estando, es escuchar lo no dicho de las palabras [...] metodología disciplinada es seguir la secuencia protocolizada de acciones para alcanzar un conocimiento, trazar el camino que se ha de seguir [...] Nometodología es seguir todas aquellas posibilidades que el camino olvida, que el protocolo obstruye, que el método reprime. Es conocimiento en mudanza.

Arte Urbana: grafismo, grafite e muralismo em Raiz Campos na cidade de Manaus.

Pensar na arte urbana em dias atuais tem que remeter aos tempos imemoriais no percurso humano, pois, quando discutimos arte em riscos e rabiscos, formas e traços, desenhos e grafismos, voltamos aos primeiros “riscos” e “rabiscos” das cavernas até aos grandes grafites encontrados em paredes, viadutos, prédios de cidades e, aos novos muralismos (HONORATO, 2009).

De acordo com Araújo (2017, p.12-13) temos “a ideia simples de desenhar em uma parede tornou-se algo extraordinário em um mundo cada vez mais emparedado e murado. Os muros são o suporte, a morada de todos esses grafismos, ícones e memórias de uma metrópole”. Deste modo, podemos inferir que, a necessidade humana em expressar-se por meio da arte, estivera presente em tempos imemoriais no percurso humano, porém, em dias atuais continua presente em nosso meio como forma de resistência. Assim, partindo dessa premissa, podemos trazer algumas definições aos conceitos de grafismo, grafite e muralismo.

De acordo com Vidal (1992, p.84), o grafismo como estética visual pode ser percebido como:

Nas artes gráficas, por outro lado, o estilo formal transmite muita informação a respeito dos produtores e de sua respectiva cultura. Todas as artes, e o grafismo em especial, empregam certas convenções formais para representar objetos, eventos, entidades, processos, emoções, etc. Um observador precisa conhecer o contexto dos estilos para poder ler seus componentes formais.

De acordo com o contexto amazônico dos Povos indígenas das regiões, esses apresentam saberes técnicos na produção de artefatos demonstrando uma adoção de estratégias e de unidades perceptuais. Para isso, os povos indígenas, usam dos grafismos em humanos e nos seus objetos produzidos, para representar ações de intervenção na utilização tanto da técnica, como de uma estética simbólica, na busca de representar múltiplas interpretações (VELTHEM, 2003; FOCK, 1963).

Contudo, embora o grafite de Raiz Campos seja apresentado em Manaus, capital do estado do Amazonas, o artista apropria-se da fotografia do Povo Mbyá Guarani para desenvolver sua arte, segundo o pesquisador Sandro da Silva, pertencente à etnia Mbyá guarani, que mora na Tekoa Genjibre no município de Erval Seco, RS. Há um trabalho intitulado: “Os tipos de grafismos na cultura Mbyá guarani e seus significados na atualidade”, monografia apresentada na Universidade Federal de Santa Catarina – UFC em 2020, que apresenta as localizações e especificações ao Povo Mbyá:

Os Mbyá-Guarani, por sua vez, habitam uma extensa área que compreende as regiões sul, sudeste e centro-oeste do Brasil, além de porções do território argentino e paraguaio. Na publicação do Caderno Mapa Guarani Continental [...], há uma estimativa de que a população Mbyá Guarani no Brasil até 2004/2008 somava um total de 7.000 pessoas, no Paraguai 15.000 e na Argentina 5.500. E, segundo esta mesma fonte, de forma geral, se estima que todos os grupos falantes da língua guarani (Mbyá, Avá Guarani, Kaiowá e Aché) somam uma população de 45.787 pessoas no Brasil, 42.870 no Paraguai e 6.000 na Argentina, somando um total de 94.000 indivíduos. Na atualização da publicação deste material de 2016 [...]. Os dados sobre a população Guarani são os seguintes: Brasil (85.255), Argentina (54.825), Paraguai (61,701), e desta vez foram incluídos também a população dos Guarani que estão na Bolívia, que somam

uma parcela de 83.019 indivíduos. Vale ressaltar que esta é apenas uma estimativa que certamente não inclui os indígenas que estão nas cidades e em retomadas territoriais onde os grupos familiares se instalam de forma precária em beiras de estradas entre outros (SILVA, 2020, p.14).

O autor indígena, ao discutir as tradições do grafismo entre os Mbyá Guaraní, coloca que, antes do sistema de escrita, utilizavam o grafismo como complementação pedagógica. Alguns instrumentos podem ser identificados na cultura, *mbaraka miri* (chocalho), o *takuapu* (instrumento de percussão) e o *mbo'y* (colar), ligando-se ao significado do espírito e também para ter atenção em todos os sentidos da vida dos filhos, demonstrando a identidade e a constelação do universo (DA SILVA, 2020).

Voltando à identidade do Povo Mbyá, temos a construção da sua narrativa fundacional pelo trabalho da antropóloga, Assis Valéria Soares, intitulado: “Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani”, publicado em 2006, pela Universidade do Rio Grande do Sul – UFGRS.

Assim, a autora aborda a criação dos Mbyá

Quando estava concluindo a criação do segundo mundo, Nhanderu Tenonde decidiu fazer um cesto (ajaka) de taquara e imbê para ser produzido e usado pelos Mbyá. Ao fazê-lo aplicou-lhe motivos bem simples, com duas cores: para *pyxyry* (« grafismo escorregado ») e *pira raí nhykã ra'angaa* (« representação denotativa do maxilar do peixe »). Xariã, ao ver o que Nhanderu havia feito, tentou imitá-lo. Contudo, Xariã fez um cesto com motivos bem mais elaborados, associados à pele e à aparência de animais, notadamente às cobras, denominados representação (ra'angaa) da cascavel (mboi xinĩ), da jararaca (mboi jarara) e das asas da borboleta (tanambipepo).

Xariã ficou muito feliz com o que fez. Entretanto, Nhanderu, ao saber que havia sido imitado e que a imitação era muito diferente do que ele havia feito, ficou furioso. Nhanderu toma seu arco e golpeia o cesto uma vez; desta ação teve origem *Guyrapa Rete* (« corpo de arco », isto é, o homem); tomando uma taquara, Nhanderu Tenonde golpeia o cesto pela segunda vez, dando origem, então, a *Ajaka Rete* (« corpo de cesto », ou seja, a mulher). Por fim, lançou um raio no diadema de Xariã, que correu para espantar o fogo destruidor de seu diadema. Enquanto corria, as cinzas que saíam das chamas do cocar transformaram-se em insetos que picam e incomodam os humanos.

Essas formas de cestaria foram herdadas pelos Mbyá, sendo produzidas atualmente por estes. A cestaria cuja forma foi elaborada por Nhanderu é bela e boa, deve ser elaborada para o autoconsumo; ela não se presta a virar mercadoria, artesanato. A cestaria cujo modelo foi produzido por Xariã possui outro valor e pode ser mercadoria – isto é: artesanato para venda (ASSIS, 2006, P.212 A 253).

Portanto, a partir dos significados da identidade do Povo Guarani Mbyá, podemos perceber as relações com o mundo que vivem em seus territórios, além de crenças e valores. Diante disso, o artista Raiz Campos, inspirado na fotografia de Delphine Fabbri Lawson, apropria-se da foto para representar o Povo Mbyá (mãe e filho) em espaços urbanos da cidade de Manaus, demonstrando a luta dos Povos indígenas contra as imposições dos estados nacionais.

De acordo com o pesquisador Lara (1996) em “Grafite: arte urbana em movimento” o grafite, como inscrição urbana, tem suas origens na contracultura que iniciou na década de 1960.

Posto isso, o autor coloca a inscrição urbana como:

Na disputa de territórios, rivalizando com a propaganda, com os pichadores e a própria população. Tais territórios urbanos aparecem como ilhas de liberdade e o que é permitido em alguns lugares não é necessariamente permitido em outros. Além disso, a questão pode ser também abordada por outro ângulo. Com efeito, a arte oficial das galerias e dos museus não pode acompanhar a evolução que se deu na propaganda, no cinema e na televisão. Perdida numa forma elitista e dominada por uma arte conceitual e decadente, que adquire tons enferrujados e pretos, a maioria dos artistas plásticos (incluindo os figurativos) passa ao largo da intenção e da proposta levantadas pela barbárie da rua (LARA, 1996, p. 63).

É com esse espírito rebelde e contracultural que Raiz Campos apresenta e representa sua arte, ao afirmar:

Admiro a visão de mundo dos indígenas e faço questão de compartilhar essa admiração com a cidade. É uma afronta ao sistema que quer que tenhamos outra interpretação dos índios, uma interpretação ignorante e demonização, para que possa se aproveitar desse desconhecimento da sociedade e destruir sua cultura e suas terras¹⁷.

Desta maneira, a arte de grafitar culturas indígenas por meio das experiências vividas dentro da reserva indígena Waimiri Atroari e, além de outras várias vivências realizadas no Alto Solimões e com o Povo Mundurukuo que, na época, fez alertas aos impactos das hidrelétricas no Rio Tapajós na Amazônia. O artista sempre que realiza entrevistas, faz as seguintes marcações identitárias, ao ter nascido na Bahia e residindo em Manaus – AM conheceu o grafite aos onze anos de idade por meio de uma revista de *skate* e das experiências com pai que era pintor. E, mais recentemente, formou em Artes Visuais na Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

A trajetória da vida do artista Raiz e, a vivência com os Povos indígenas começa na infância quando:

Fui criado na vila de mineração Pitinga e minha primeira influência artística foi com meu pai, que trabalhava na mina e era pintor da comunidade, onde desenvolvia quadros em tinta óleo, serigrafia e letreiros. O grafite eu conheci aos 11 anos, em uma revista de *skate* e, desde então, passei a riscar todos os meus cadernos com *tags*, *bombs* e personagens¹⁸.

É assim que Raiz Campos liga sua experiência aos territórios, culturas, valores e de luta dos Povos indígenas, o que fez do artista de rua, uma busca por representação da invisibilidade, do esquecimento e da criminalização dos valores culturais dos diversos Povos Indígenas, por meio da arte do grafite, grafismo e do muralismo. Aos trabalhos de Muralismo encontrados em Raiz Campos, buscamos em David Alfaro Siqueiros, muralista mexicano que manifestou convocatória, enquanto esteve em exílio na Argentina, o qual convoca:

Produziremos, portanto, nas paredes mais visíveis dos lados abertos dos edifícios modernos de arranha-céus, nos lugares mais estratégicos O mesmo vale para os bairros da classe trabalhadora, nas casas do sindicato, em frente às praças públicas e nos estádios esportivos e teatros ao ar livre. Vamos tirar a produção de pinturas e esculturas dos museus -meterias- e de mãos privadas para

17 A Cultura Regional na Arte Urbana do Artista "Raiz". Equipe Arte sem Fronteiras. Disponível em: <https://artese-frontend.com/artista-raiz-campos/>. Acesso em 26. dez. 2020.

18 Obras do grafiteiro e muralista Raiz são exibidas no programa de Tv 'Encontro'. Disponível em: <https://www.acritica.com/channels/entretenimento/news/obras-do-grafiteiro-raiz-sao-exibidas-no-programa-encontro>. Acesso em: 26 de dez. 2020.

torná-las um elemento de máximo serviço público e um bem coletivo, útil para a cultura das grandes massas de pessoas. Vamos quebrar o estreito círculo mortal da pintura de cavalete, para penetrar corajosamente no imenso campo da pintura multiexemplar. Vamos tirar a escultura do absurdo da oficina e do banco giratório, para restaurá-la à arquitetura e à rua em policromia. Vamos libertar a pintura e a escultura do escolástico seco, do academismo e do solitário purismo cerebral da arte, para trazê-los à tremenda realidade social que nos rodeia e já nos feriu de frente¹⁹ (SIQUEIROS, 1933, p. 1-2, *tradução nossa*).

Posterior ao movimento mexicano, na cidade de Nova York - EUA, as *tags* (assinaturas dos grafiteiros), no final da década de 1960 e início de 1970, eram vistas nos muros e metrô da cidade e, portanto, temos nisso o surgimento das

intervenções poético-políticas a assinalar uma outra visualidade contemporânea. Um modo de experimentar a cidade confrontando as relações sócioeconômicas das minorias nos guetos, mas que se davam a partir da investida signífica nos espaços configurados da metrópole (COSTA, 2007, p. 179).

Diante dessas problemáticas apresentadas ao grafismo, grafite e muralismo em Raiz Campos, encontramos as discussões deconcoloniais e, assim, pensar a arte de rua no artista por meio das perspectivas de Estudos Decoloniais.

Gómez e Mignolo (2012, p. 9; 42) corroboram com o pensamento do artista quando afirmam ser possível uma arte de resistência, de intervenção, de insubordinação das regras impostas a sociedade “moderna”:

A globalização, a guerra, a deterioração dos ecossistemas e as necessidades básicas dos diferentes povos estão acelerando o processo de transformação social. Por séculos se estabeleceu uma tática de incorporação dos seres e das dinâmicas econômicas e políticas hegemônicas do ocidente, se pretendeu impor como a única cosmovisão válida, às outras se designou o lugar do passado, mesmo quando estão aqui e agora [...]. Assim, Estéticas decoloniais é uma mostra de “operações com elementos simbólicos” que buscam, por um lado, desmontar o mito ocidental da arte e da estética (descolonizar a arte e a estética) para liberar as subjetividades que, ou bem devem orientar seus fazeres para satisfazer os critérios da arte e da estética, ou bem ficar fora do jogo por não haver cumprido as regras. Por outro lado, é uma mostra que, mediante oficinas, mesas redondas e debates públicos se propõe avançar na conceituação da descolonização da estética e na liberação da aiesthesis (o sentir).

É esse modo de operar na arte, resistindo às forças que se mostram ocultas e visíveis no estado do saber e do poder, que impõe um modo de agir domesticador ao olhar do observador é que podemos analisar em contraposições da arte de Rua, a tentativa de representar as lutas dos Povos indígenas na arte de Campo Raíz: “*a um modo de ser, sentir, pensar e fazer em uma situação determinada, enfrentando em algumas de suas caras ou dimensões a matriz colonial do poder*” na história da arte de rua (GÓMEZ; MIGNOLO, 2012, p. 17).

19 Vamos, pues, a producir en los muros más visibles de los costados descubiertos de los altos edificios modernos, en los lugares más estratégicos plásticamente de los barrios obreros, en las casas sindicales, frente a las plazas públicas y en los estadios deportivos y teatros al aire libre. Vamos a sacar la producción pictórica y escultórica de los museos - cementerios- y de las manos privadas para hacer de ellas un elemento de máximo servicio público y un bien colectivo, útil para la cultura de las grandes masas populares. Vamos a romper el estrecho círculo mortal de la pintura de caballete, para penetrar valientemente e, el campo inmenso de la pintura multi ejemplar. Vamos a sacar la escultura del absurdo del taller y del banco giratorio, para restituirla policromada a la arquitectura y la calle. Vamos a libertar la pintura y la escultura de la escolástica seca, del academismo y del cerebralismo solitario del arte purismo, para llevarlas a la tremenda realidad social que nos circunda y ya nos hiere de frente.

Conclusão

Assim, chegamos ao final do artigo pensando as pluriversas contradições, das disputas de poder e de saber em territórios ameaçados de Povos Indígenas do Brasil, expressos na estética do grafite em Raiz Campos e, como o autor da arte, coloca em seu mural “Resistir para Existir!!!” e, concluimos o texto nas palavras de Walsh (2017, p.29-30) na pesquisa:

Mas eles também são gritos de, de, com, por e para a vida, por e para a re-existência, re-viver e con-viver com justiça e dignidade. São gritos que chamam, imploram e demandam uma ténue sensação de ação, que clamam por práticas não só de resistência, mas também de surto, práticas como pedagogias-metodologias de criação, invenção, configuração e co-construção - do que fazer e como fazer - de lutas, caminhos e sementeiras dentro das fissuras ou fendas do sistema capitalista-moderno/colonial-antropocêntrico-racista-patriarcal²⁰ (*tradução nossa*).

Abya Yala!!!. Como visto na língua do povo Kuna que significa: “Terra madura”, “*Terra Viva*” ou “Terra em florescimento”, ao que nós chamamos de América Latina.²¹ Assim é sentido em que devemos pensar o grafite de Raiz Campos, que denuncia o desflorescimento, as devastações dos Povos Indígenas do Brasil, inspirados no trabalho da fotógrafa e pesquisadora, que atribuí ao paradigma de onde emana a singularidade criativa engajada do artista, os Povos Indígenas da América do Sul.

A sua obra está intimamente ligada aos “encontros” da sua trajetória de vida e aos diálogos interculturais e emocionais que deles emanam e deslizam para uma “história profunda de verdade” que se torna comum e afirma o desejo de produzir juntos outras histórias futuras, outras configurações possíveis de dados reais, científicos, históricos e culturais.

Além disso, sua abordagem iterativa e circular de pesquisa-criação imersiva, sua criação baseia-se fundamentalmente na revelação e emancipação de comunidades invisíveis, bem como no despertar de memórias, de consciência coletiva através das artes. Ela nos convida a renovar nosso olhar sobre os Outros. A artista trata o seu sujeito como seu igual, como um sujeito pleno, movendo-se em direção ao “tu dos outros”, sem construção de contexto, de ficção, mas na captura da troca sutil do momento, até o engajamento que arrisca a vida para denunciar o desrespeito aos direitos humanos, recusando-se a alinhar-se com os modelos dominantes. Uma arte de encontro que pede ao ser humano que o descobre, que considere este mundo e dialoga recíproco com os outros presentes, para alargar os horizontes do futuro tanto aos povos indígenas da floresta como aos outros que aí habitam e, em outros lugares, de forma sensível ou mesmo mística.

Posto isto, concluimos a pesquisa na representação da índia Mbyá pelo grafite. Que na mão pintada de vermelho simboliza o pare, e com a outra segura o filho no braço, demonstrando o pedido de socorro que pesa a todos os Povos Indígenas do Brasil, que ao longo da história colonizadora têm sido vítimas dos massacres, dos desrespeitos aos seus valores tradicionais. Um verdadeiro pedido de Pare! O pare de nos matar! O pare de nos massacrar! E, a celebre frase: “*Resistir para Existir*”!!!

20 Pero también son gritos de, desde, con, por y para la vida, por y para el re-existir, re-vivir y con-vivir con justicia y dignidad. Son gritos que llaman, imploran y exigen un pensar-sentir-hacer-actuar, que claman por prácticas no solo de resistir sino también de in-surgir, prácticas como pedagogías-metodologías de creación, invención, configuración y co-construcción — del qué hacer y cómo hacer— de luchas, caminares y siembras dentro de las fisuras o grietas del sistema capitalista-moderno/colonial-antropocéntrico-racista-patriarcal.

21 Disponível em: ABYA YALA. <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>. Acesso em 05 de jan. de 2021.

Referências

ASSIS, V. **Dádiva, mercadoria e pessoa:** as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

ARAUJO, A. de. **O olhar do grafite como arte, mídia e inserção social:** Análise Semiótica. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XXII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste – Volta Redonda - RJ – 22 a 24 Jun. 2017.

BOZZANO, C. **Feminismos transnacionais descoloniais:** algumas questões em torno da colonialidade nos feminismos. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 2018.

COSTA, L. **Grafite e pixação:** institucionalização e transgressão na cena contemporânea. III Encontro de História da Arte – IFCH /Unicamp, 2007.

Da Silva, S. **Os tipos de grafismos na cultura Mbyá guarani e seus significados na atualidade.** Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Florianópolis, 2020.

ESCOBAR, A. Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra. La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América. In WALSH, Catherine. **Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.** TOMO II. Ediciones Abya-Yala, Serie Pensamiento decolonial, 2017.

ESCOBAR, A. **Una minga para El posdesarrollo.** Signo y Pensamiento. 58 - Puntos de vista, v. XXX, p. 306-312, jan./jun. 2011.

FANON, F. **Los condenados de la tierra.** México: Fondo de Cultura Económica, 2003. FOCK, N. 1963.

GÓMEZ, P; MIGNOLO, W. **Estéticas decoloniales.** Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012.

HABER, A. **Nometodología Payanesa:** Notas de metodologia indisciplinada. Revista Chilena de Antropología, Vol. 23, 2011.

HONORATO, G. **Grafite: da marginalidade às galerias de arte.** Programa de Desenvolvimento Educacional – 2009 - Faculdade de Arte do Paraná. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/1390-8.pdf>. Acesso em: 25 de dez. de 2020.

IRIBARRY, I. **Aproximações sobre a Transdisciplinaridade:** Algumas Linhas Históricas, Fundamentos e Princípios Aplicados ao Trabalho de Equipe. Psicologia: Reflexão e Crítica, 2003, 16(3), pp. 483-490.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. 9. **Imagens de forasteiros** e 10. **Primeiros contato.** In.: A queda do céu. Palavras de um Xamã Yanomani. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.p. 221-253.

LARA, A. **Grafite:** arte urbana em movimento. São Paulo: Programa de Pós Graduação em artes visuais/Universidade de São Paulo, Dissertação de mestrado, 1996.

MAIA, T; ARAÚJO, O; NAZARENO, E. **Transdisciplinaridade e interculturalidade:** experiências vividas e compartilhadas no curso de educação intercultural indígena – UFG (2018). Roteiro, Joaçaba, v. 44, n. 2, p. 1-22, maio/ago. 2019.



MIGNOLO, W. **A colonialidade de cabo a rabo**: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 71-103.

MÜLLER, T; FERREIRA, P. **A decolonialidade como emergência epistemológica para o ensino de história**. *Arquivos Analíticos de Políticas Educativas*, 26(89). <http://dx.doi.org/10.14507/epaa.26.3511>, 2018.

OCAÑA, A; ARIAS M. (2019). **Hacer decolonial**: desobedecer a la metodología e investigación. *Hallazgos*, 16(31), 149-168.

SANTOS, B; MENESES, M. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2014 SIQUEIROS, David Alfaro. Un acontecimiento, una opinión. El XXIII Salón Nacional como expresión social y La pintura en el XXIII Salón. *Crítica*, Buenos Aires, s/p. 20 setembro, 1933.

SORIA, S. **Crítica, política y pedagogía decolonial**. Una lectura a contrapelo. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. ISSN en línea 1851-9490/Vol. 19

www.estudiosdefilosofia.com.ar/ Mendoza/2017/ VELTHEM, L.H. O belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/Assírio e Alvim, 2003. 446 p.

VIDAL, L. **Antropologia estética**: enfoques teóricos e contribuições metodológicas. IN: VIDAL, Lux (org.). *Grafismo indígena*. São Paulo, EDUSP. 1992.

WALSH, C. Interculturalidad Crítica/Pedagogia decolonial. In: **Memórias del Seminario Internacional "Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad"**. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional 17-19 de abril de 2007.

WALSH, C. **Introducción - (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad**. In: WALSH, C. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005. p. 13-35.

WALSH, C. **Pedagogías decoloniales**: Gritos, grietas y siembras de vida: Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial. In WALSH, Catherine. *Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. TOMO II. Ediciones Abya-Yala, Serie Pensamiento decolonial, 2017.

Entre tejidos y canciones: reflexiones sobre prácticas decoloniales de las mujeres andinas

Ana Carla Barros Sobreira

Doutoranda em Linguística Aplicada, IEL / UNICAMP

Entre tejidos y canciones: reflexiones sobre prácticas decoloniales de las mujeres andinas

Resumen:

Este artículo tiene como objetivo hacer algunas consideraciones sobre el tejido que son hechos por las mujeres en la Cordillera de los Andes, más específicamente en el altiplano boliviano, relacionadas con las canciones cantadas durante la confección de los tejidos. Tanto los cantos como la práctica del tejido presentan, en su esencia, las características de un pueblo multiétnico que logra mantener vivo el recuerdo de sus ancestros Incas. Las técnicas de tejido y el canto de las mujeres andinas presentan significados que pueden ser tanto materiales ordenados por el entretendido de hilos y lanas para componer tramas, como del orden simbólico. Esta simbología se sitúa culturalmente, y propone nuevas investigaciones en el ámbito antropológico, lingüístico, artístico, entre otros, que buscan comprender más profundamente las construcciones identitarias, las memorias de los pueblos ancestrales, que persisten y resisten a la colonialidad que aún hoy se mantiene vigente. Trata-se de una investigación etnográfica a nivel de doctorado que está siendo desarrollada en el ámbito del IEL-UNICAMP- CAPES y que tiene como base teórica las Teorías Decoloniales.

Palabras clave: Teorías decoloniales; tejidos andinos; cantos.

Entre tecidos e cantos: reflexões sobre práticas decoloniais de mulheres andinas

Resumo:

Este artigo tem como objetivo fazer algumas considerações sobre a prática de tecelagens que são feitas por mulheres na Cordilheira dos Andes, mais especificamente no planalto boliviano, relacionadas às canções cantadas durante a confecção dos tecidos. Tanto as canções como a prática da tecelagem apresentam, na sua essência, as características de um povo multiétnico que consegue manter viva a memória dos seus antepassados incas. Os tecidos e o canto das mulheres andinas apresentam significados que podem ser tanto materiais, ordenados pelo entrelaçamento dos fios e lãs para compor as tramas, quanto pela ordem simbólica. Este simbolismo está situado culturalmente e propõe novas investigações nos campos antropológico, linguístico, artístico, entre outros, que procuram compreender mais profundamente as construções identitárias, as memórias dos povos ancestrais, que persistem e resistem à colonialidade que existe até hoje. Trata-se de uma pesquisa etnográfica em nível de doutorado que está sendo desenvolvida no âmbito do IEL-UNICAMP-CAPES e que tem como base teórica as Teorias Decoloniais.

Palavras-chave: Teorias decoloniais; tecidos andinos; cantos.

Between fabrics and songs: reflections on decolonial practices of Andean women

Abstract:

This article aims to make some considerations about the fabrics that are made by women in the Andes Mountains, more specifically in the Bolivian highlands, related to the songs sung during the making of the fabrics. Both the songs and the practice of the fabrics, present, in their essence, the characteristics of a multiethnic people that manage to keep alive the memory of the Inca ancestors. The fabric and singing techniques of Andean women present meanings that can be both material ordered by the interweaving of threads and wool to compose wefts, and the symbolic order. This symbolism is culturally situated, and proposes new investigations in the anthropological, linguistic, artistic fields, among others, that seek to understand more deeply the identity constructions, the memories of the ancestral peoples, which persist and resist the coloniality that still exists today. This is an ethnographic research at the doctorate level that is being developed in the field of the IEL-UNICAMP-CAPES and that has the Decolonial Theories as its theoretical basis.

Keywords: *Decolonial theories; andean fabrics; songs.*



Tejer en los Andes no es solo tejer, es sostener un diálogo con el origen. Es un sistema de comunicación muy eficiente entre el inicio de la vida y este instante presente. Tejer es atrapar la información del cosmos, reconociéndose uno en lo divino, y manifestarse con aparente simpleza en un complejo manto andino.

Mariana Tschdi

Introducción

Este artículo tiene como objetivo hacer algunas consideraciones sobre el tejido que son hechos por las mujeres en la Cordillera de los Andes, más específicamente en el altiplano boliviano, relacionadas con las canciones cantadas durante la confección de los tejidos. Tanto los cantos como la práctica del tejido presentan, en su esencia, las características de un pueblo multiétnico que logra mantener vivo el recuerdo de sus ancestros Incas.

Hasta la época de la colonización española en las Américas, las culturas andinas generalmente no usaban el lenguaje escrito y vivían en un mundo rodeado de sonidos. Incluso el imperio Inca, con una población aproximada de 10 (diez) millones de personas, se organizó sin la presencia del alfabeto escrito. Sin embargo, presentaban sus propios sistemas de comunicación, como los *Khipus* que circulaban entre ellos y eran dispositivos mnemotécnicos que solo eran interpretados por las familias que recibían el mensaje enviado.

Vale la pena señalar aquí que el primer estudioso que encontró significado en la lectura de los *Khipus* fue Leland Locke (1912), quien logró descifrar un sistema numérico decimal que indicaba números de diferentes valores, según el tipo de nudo y su posición. Hasta la fecha, se han inventariado 923 *Khipus* en 88 museos de América del Sur, América del Norte y Europa. También existe un proyecto de base de datos donde se registra en una red central, la descubierta de *Khipus* en cualquier parte del mundo.

Así, cuando nos topamos con artefactos Incas como los *Khipus* y las *Saltas*, observamos que, en muchas comunidades originarias del altiplano boliviano, la práctica del tejido es una actividad que forma parte de la construcción de la memoria social de hombres y mujeres que viven en la región. Las *Saltas* Andinas, por ejemplo, transmiten una visión cosmogónica del lenguaje, es decir, una forma de ciencia y filosofía oral centrada en la cosmovisión indígena de la Cordillera de los Andes. En esta visión, según Menezes de Souza (2020), el lenguaje está constituido por dos ejes, a través de la metafóricidad (metáfora) y la contigüidad (metonimia). En el ámbito lingüístico, la metonimia asume la función de significante, en la que se verifica una parte entre dos significantes, construyendo una sustitución, donde en la cadena un significante ocupa el lugar del otro.

En este contexto, la percepción sensorial típica de la población indígena de los Andes puede retratarse como si se tratara de una especie de magia, que, para nosotros, que usamos el alfabeto escrito, dificulta la experimentación de vivencias y relaciones con la naturaleza. Este sentimiento de lo sensible se puede observar en las teorías sobre fenomenología desarrolladas por Merleau-Ponty, en las que el autor habla de abstracciones literarias y de la relación participativa con las cosas y con la tierra, una reciprocidad sentida, que es análoga a la conciencia animista de personas de comunidades orales indígenas (ABRAM, 1996).

En el contexto del pensamiento andino, el cosmos es un ser vivo en su totalidad. Es un organismo que nutre, pero necesita ser alimentado constantemente. Entre los hombres, los

dioses y la naturaleza (que también es divina), existe un compromiso constante de reciprocidad. En la *challa*, donde se le da coca y alcohol a la *Pachamama*, se practica una forma de nutrir la tierra, porque al alimentarla también proporciona alimento. Cuando no hay nutrición, restitución de fuerzas o riquezas perdidas, se produce el agotamiento y la Pachamama cobra su debido precio, exige lo que es legítimamente suyo, como podemos ver en la siguiente cita, “De todo paciente que murió y que no apareció para estar enfermo decían que la tierra se lo había comido y para evitar más víctimas le hacían muchas ofrendas” (PAREDES, 1971, p. 127). En el pensamiento andino, el ser humano debe nutrir a los dioses y debe mantener la reciprocidad.

Destacamos que este texto defiende los usos sociales del lenguaje como prácticas decoloniales, es decir, observando la producción de semiosis por diferentes sujetos en diferentes contextos, creyendo que existen diferentes formas de comunicación que trascienden el dominio del lenguaje alfabético escrito. Imágenes, sonidos, sentidos se pueden combinar para producir significados, y como la heterogeneidad es parte de la constitución de los sujetos y precede a su propia existencia, presenta una carga de construcciones históricas, sociales y comunitarias, entre otras, expresadas por diferentes lenguajes.

Así, en este texto buscaremos tejer algunas reflexiones sobre este mundo mágico andino, mostrando que la percepción de los sentidos puede diferir entre culturas, y debe ser observada en sus contextos y condiciones de producción, ya que las culturas siguen siendo sistemas de representaciones colectivas. Tejer y cantar como prácticas sensoriales puede verse como prácticas sociales situadas, observando los usos que hacen los sujetos y sus funciones en sus grupos específicos (MARINHO, 2010).

Para que la lectura de este texto sea más fluida, dividimos el artículo en cinco apartados, a saber: 1. Esta introducción, en la que dirigimos al lector a las proposiciones a desarrollar en el cuerpo del texto; 2. Un segundo apartado, donde esbozamos algunas consideraciones sobre las percepciones de significados a la luz de la cosmovisión andina; 3. La tercera sección, en la que nos dedicamos a discutir el tejido y canto de canciones de mujeres del altiplano boliviano, como una práctica sensorial interconectada; 4. El cuarto apartado que provoca tensiones entre las prácticas de las mujeres como forma de mantener una memoria cultural y, por tanto, una forma de resistencia a la colonización española, y un último apartado donde realizamos nuestras observaciones finales. En el cuerpo del texto, el lector encontrará fotografías de nuestras viajes y estudios que estamos realizando para componer el corpus de una investigación etnográfica a nivel de doctorado en el IEL-UNICAMP- CAPES,¹ y que están relacionadas con el desarrollo de teorías y reflexiones que presentamos en este artículo.

La percepción de los sentidos en la cosmovisión andina

Cuenta una leyenda inca que Viracocha fue a Tiahuanacu, provincia de Collasuyo, y talló las naciones que soñaba crear en grandes piedras. Terminado su labor, ordenó a dos de sus sirvientes que se memorizaran los nombres que él había pronunciado y que salieran a los valles y montañas, por todo el país, enviando a la gente a procrear y multiplicarse. Los sirvientes obedecieron y se fueron gritando las órdenes de Viracocha por toda la superficie de la tierra. Y Viracocha también hizo lo mismo. Y toda la gente vino de todas partes y habitaron los Andes, y convirtieron las tierras Incas en un poderoso imperio. Sin embargo, hubo personas que no quisieron obedecer la voz de Viracocha y se convirtieron en seres inanimados. La voz de Viracocha, según la leyenda, fue la voz del creador que, con la fuerza del sonido de su discurso, hizo crecer las plantas y los árboles y el mundo le obedeció.

¹ CAPES- Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – UNICAMP – Universidade de Campinas – SP – IEL- Instituto de Estudos Linguísticos



Esta leyenda sigue viva hasta el día de hoy en las montañas de los Andes, y la gente cree que Viracocha es el Inca que mueve las rocas y hace hablar a las montañas. El idioma quechua en sí se llama *Runa Simi*, la “boca del hombre”, lo que nos recuerda que las palabras pronunciadas por el hombre están imbuidas de la presencia física del hablante. Hablar es dar a luz, crear espacios para compartir. El ritmo del habla es el mismo ritmo de la respiración, y este sigue siendo el ritmo de la vida. Por otro lado, en la cosmología andina, el habla también tiene el poder de provocar guerras. Al escuchar la llamada de Viracocha, otro dios, Pacha Camac, se niega a obedecerle, callándose. Su mensaje fue claro, como un dios que hizo temblar la tierra y podía exterminar a todos, incluido Viracocha, mejor callarse.

En la cosmovisión andina lo inmediato, es decir, el presente está involucrado por lo interno y lo externo, por la objetividad y subjetividad, por lo animado y lo inanimado. El presente interactúa con el pasado y el futuro, haciendo de todas las temporalidades un “ahora” en el discurso. En los Andes, el pasado puede adaptarse a las necesidades del presente, lo que relega al olvido hechos y acontecimientos que no tienen significado para los seres vivos del ahora y son enviados a un tiempo mítico, y pueden interactuar con los seres del mundo presente a través de simbologías y rituales, y a través de las voces de los chamanes que los invocan.

El futuro también se comunica con los seres del presente, los *Wacas* (los lugares sagrados), son oráculos a través de los cuales los habitantes de los Andes reciben la voz del futuro. Aquí Viracocha sigue hablando con su gente sobre el futuro y les da lecciones de protección contra los males futuros.

Ni la temporalidad ni la espacialidad son barreras para la producción de narrativas en la cosmología andina. Al mencionar el espacio, es posible observar en las historicidades sobre el imperio Inca que los mensajes fueron llevados por la pampa por los *chasquis* (los mensajeros), quienes hacían sus paradas en lugares específicos. Cuando un chasqui se acercaba al rincón donde se suponía que debía detenerse, pasaba el mensaje al siguiente mensajero. Los Incas transmitían información entre ellos utilizando el quechua como idioma oficial, y así integraron todo un imperio a través de un sonido común.

El énfasis en la oralidad, sin embargo, no significa que en las culturas andinas no se utilizaran otros medios sensoriales como forma de comunicación. Muy cerca de la audición y el habla está la visión, uno de los sentidos más importantes que utilizan las comunidades originarias de los Andes. Se puede observar, por ejemplo, que la información se almacenaba a través de la visión, no solo en los *Khampus*, que mencionamos al inicio de este texto, sino también en las túnicas, cerámicas y vestimentas andinas. El tejido constituye la base analógica entre todas las actividades que realizan las mujeres, que también incluye el canto. Los diseños en las Saltas, las repeticiones, los reflejos, las simetrías se pueden encontrar tanto en la confección de tejidos, como en la cerámica, en la arquitectura urbana, en las coreografías, en la música y en las canciones.

Una de las deidades Incas, Tata Inti, el dios del sol, se revela a sí mismo principalmente a través de la luz, y las formas de las luces se expresan en muchas de las narrativas de artefactos andinos. La luz revela a los *Wacas*, que anteriormente se pensaba que eran seres repulsivos. A través de la luz del sol puedes hablar con el futuro. La percepción visual también es muy importante hasta el día de hoy en la división de la tierra, herencia de los *Inkañan* (los caminos incas), y que podemos ver en los caminos y jardines ecológicos a lo largo de la Cordillera de los Andes.

CÔTADORMA IORITEZORERO
TAVANTISVIOQVIPOC
CYRACA-COM DOR-CHAVA



un haber y haber con haber

Figura 1. – Los Khipus andinos. Fuente: AYALA, 2005, p. 332.

EL OTA VO ÍNGA VIRACOCHAÍNGA



Figura 2. Viracocha retratado por Guaman Poma de Ayala. Fuente: AYALA, 2005, p. 16

La cultura Inca integra el cosmos a través de diferentes sentidos, la voz habla a las personas y a la Pacha, y mantienen una relación recíproca. Es un matrimonio que simboliza la permanencia y la estabilidad y que expresa una síntesis entre lo sagrado y lo material.

Figura 3. Waca no caminho de *Cala Cala*, estado de Oruro-BO Fuente: Colección de la autora.



Figura 4. Caminos Incas y jardines ecológicos en las montañas de Oruro – BO. Fuente – Colección de la autora.



Los tejidos y las canciones

Muchos eruditos clásicos creen que la palabra “persona” deriva del latín “personare” y que literalmente significa “sonar a través”. Según Ingold (2008), esta afirmación nos lleva a pensar en la noción del aspecto visible de la persona, especialmente el rostro, que expresa un ser interior y que se revela a través de la voz, es decir,

Al hablar, la voz “suena a través”, de adentro hacia afuera; cuando se escucha, penetra inversamente de afuera hacia adentro. Donde la visión pone a uno y al otro frente a frente, dejando que cada uno construya la representación interna del estado mental del otro a partir de su apariencia exterior, la voz y el oído establecen la posibilidad de una auténtica intersubjetividad; de una comunión participativa del yo con el otro a través de la inmersión de la corriente sonora. La visión, en esta concepción, define la individualidad del yo en oposición a los demás: la audición define al yo socialmente en relación con los demás (INGOLD, 2008, p. 5).

La producción de *Saltas Andinas* hechas por mujeres es, por tanto, parte de una construcción multisensorial. En otras palabras, los significados y comprensiones de los mundos adquiridos en la construcción de sus identidades se expresan a través de un lenguaje cosmogónico extraído de sus experiencias sensoriales. Las mujeres, al tejer, cantan a los animales, a sí mismas, a sus esposos, a la *Pacha*, es decir, a su entorno, como si fueran criaturas inspiradas en los espíritus, capaces de mediar el *Ucku Pacha* y el *Haman Pacha*, y los espíritus de la tierra, el agua y el aire. Es un ciclo de canciones que según Whitten (1987) convierte a las mujeres en mediadoras entre los mundos y las conduce a través de la biosfera utilizando los espíritus de la naturaleza. Pueden enviar canciones a hombres y espíritus desde lo alto, a través de nubes o periquitos del cielo y a través de los ríos a sus destinos. “Estas canciones se cantan para hombres ausentes, ya sea para convocarlos o para hacerles algún daño” (WHITTEN, 1987, p. 66).

Para comprender un poco la cosmología andina, cabe señalar que es la base esencial de los significados de los arquetipos simbólicos e ideológicos del pensamiento cultural andino. Para los pueblos andinos, el mundo es una totalidad viva donde el todo es más que la suma de sus partes y donde cualquier evento está inmerso en otros eventos y cada parte refleja el todo, construyendo así una holografía andina.

Como expresión del ordenamiento mítico del universo, hay una confluencia de tres mundos, el *Haman pacha*, el mundo superior, donde viven los dioses, las grandes montañas, las ranas, los montes, los árboles, los dioses andinos, los guardianes de las ciudades, y eso está representado por el cóndor. El *Kay pacha*, el mundo provisional, del aquí y ahora, y que está representado por el puma, y el inframundo el *Ucku pacha*, que simboliza la raíz y todo en la tierra se alimenta de este inframundo. Es el mundo de los muertos, de los antepasados que está simbolizado por la serpiente. La articulación de estos tres mundos constituye el cosmos, el universo, y nosotros, hombres y mujeres humanos, animales, etc., así como los seres no humanos, participamos en este universo como un solo ser.

Podemos comparar este ciclo ecológico con una observación realizada por Gow (1975) al realizar un levantamiento etnográfico en Cusco, Perú,

Aquí, bajo Tierra Santa, en lo profundo de la tierra, vive. La tierra vive. Y en él vivimos todos ... Cuando morimos desaparecemos en la tierra; ella nos absorberá. El cabello crece a partir de él. Este es el pasto y esta es la lana para los animales. Los animales se alimentan de este pasto (GOW; GOW, 1975, p. 154).



Figura 5. Señora tejedora en Oruro-BO. Fuente: Colección de la autora

La reciprocidad descrita en la cita anterior resalta las relaciones entre el todo y las partes en un logo universal, que se expresan en la composición de los dibujos realizados por mujeres en las Saltas andinas. Las urdimbres y tramas que son elementos básicos del tejido son formas de arte, pero también formas de expresiones lingüísticas, en las que participan las mujeres tejedoras para mantener la memoria cultural del pueblo Inca.

Los cantos de las tejedoras de los Andes, del altiplano boliviano, traducen palabras mágicas de fecundación y reproducción. Las mujeres usan su voz y palabras como fertilizantes para la *Pacha* en que beben la *Chicha de Maiz*. Según Arnold y Yapita (1992), al cantar los productos que comen, literalmente arrojan nuevas semillas de palabras para futura germinación y reproducción y para que tengan suerte en la siembra y cosecha. Según los autores, las mujeres conducen el canto y el tejido a través de un proceso de “propagación” a través de la canción, donde el líquido de sus voces borrachas se mezcla con la sangre y el aire y produce los sonidos de los colores.

Así, estas mujeres producen un lenguaje de colores, que se expresan en sus tejidos, en sus voces, que envían aliento a sus animales en el campo, que despiertan los espíritus del aire, las piedras mágicas de las montañas, la luna que aclara las noches más oscuras, desde las lu-

ciérnagas que brillan en la oscuridad y llegan de distintos colores a la lana de los animales. Para la mujer andina, hay espíritus capaces de teñir el pelaje de los animales, el *Churir Khuyiri* “remite de pitos” y el *Piluchiri* “los que proveen el pelaje y la lana”.

También observamos que cantar y tejer implican experiencias sensibles en las mujeres artesanas que evocan sensaciones de cómo se percibe el mundo a través de los ojos, el oído y el tacto. Esto ocurre en un espacio envolvente, donde las mujeres se encuentran inmersas en lo visible y lo (in)visible, en su lugar, pero también en un no lugar haciéndose eco de las nociones de Zuckerkandl (1962), es “una inspiración del Ser, acción y pasión tan débilmente discernibles que es imposible distinguir entre lo que se puede ver y lo que no se puede ver. (p. 162-178)” Y, por tanto, este espacio sensorial de producción de semiosis puede verse desde el ángulo de las teorías de Merleau-Ponty (2013) en su Fenomenología de la Percepción, donde el autor presta especial atención a la visión de los sonidos. Las mujeres tejedoras de los Andes expresan a través de la sinestesia, una visión a través de los sonidos, es decir, hacen eco de la vibración del sonido con todo su ser sensorial (MERLEAU-PONTY, 2013).

Así, la construcción de la metafísica de los sonidos, colores y canciones de las mujeres constituye una comunicación continua en los múltiples y diferentes niveles del universo andino, en un complejo flujo y reflujo de sentidos, en una ecología acústica propia de su entorno altiplánico, y que mantiene viva una cultura ancestral. Estas mujeres participan en la construcción de memorias culturales que se transmiten de madre a hija y se mantienen a través del tejido y el canto. Estos recuerdos “se desarrollan a partir de las relaciones familiares, escolares y profesionales. Mantienen la memoria de sus miembros y de sus antepasados, y suman, unifican, diferencian, corrigen y limpian” (BOSI, 1987, p. 330). Y así, como ser cenestésico, la mujer andina presenta en el cuerpo, a través de sus cantos y tejidos, una acción global conectada por el ser y el estar en el mundo.

Una práctica decolonial

Los patrones gráficos y de imagen que tejen las mujeres en las Saltas Andinas no solo son representaciones de la realidad en la que se insertan, transmiten, como la voz que canta las canciones, su brillo, como un patrón de luz. Es a través de este sesgo que buscamos entender cómo los patrones de tejido andino alineados con las canciones cantados por las mujeres podrían verse acústicamente. Howes (1991) nos invita a observar cada imagen desplegada en las Saltas, no solo como un diseño geoméricamente fijo, sino como interpretaciones de una realidad mucho más compleja, que, según él, llegan a palpitar.

Los dibujos de las *Saltas*, al mezclar las canciones y los aromas de las *Chichas* que ingieren las mujeres, sin duda, producen una experiencia multisensorial. Es en este sentido que las técnicas empleadas por las tejedoras dan sentido a su mundo como construcción cultural de la realidad, manteniendo viva la memoria de los pueblos ancestrales. De esta manera, las mujeres andinas entrelazan experiencias sensoriales con el entorno en el que viven, como una práctica social heterogénea, ya que comparten entre sí sus diversas sensaciones al cantar y tejer juntas. Los sonidos de las canciones perpetúan un compromiso continuo entre el cantante, el receptor y el entorno que ha resistido y (re)existido a los tiempos de la colonización.

Y en cada rincón y en cada tejido, la visibilidad de cada mujer, sus identidades, y por qué no decir su propia existencia como persona, se refuerzan a través de la mirada de cada una. Aquí surge nuevamente la idea de reciprocidad, que ya comentamos al inicio de este artículo, donde podemos observar en el trabajo de las mujeres la misma intercambiabilidad de percepción de significados que mantienen con el cosmos. Es como si se tratara, según Stravinsky (1936), de los diversos ges-

tos y movimientos de las distintas partes del cuerpo produciendo significados, y que intercambian sensaciones, construyen identidades y promueven la memoria de los pueblos. Y así, cuando la tela se forma con la lana de la vicuña, de la alpaca o de la llama, la superficie se transforma en interfaces quechuas, la *Runa Simi*, o la boca de Viracocha, que habla directamente a las tejedoras.

Ahora podemos entrar en un pensamiento decolonial que nos hace cuestionar cómo las personas de diferentes culturas perciben el mundo que les rodea y por qué aún persiste la preponderancia de unos sentidos sobre otros. El pensamiento etnocéntrico hegemónico utilizado al pensamiento grafocéntrico, ignora la formulación de otro tipo de pensamientos, que van más allá de los sentidos a los que estamos acostumbrados.

Los mensajes expresados en las *Saltas* andinas y las canciones cantadas por las mujeres de los Andes son parte de un proceso cognitivo que nos lleva a entender cómo las personas construyen significados y dan sentido a su mundo, yendo en contra de la cultura europea. En el corazón de este enfoque, cuando pensamos en un movimiento epistemológico de resistencia contra el pensamiento colonizador europeo, también pensamos en un nuevo giro que introduce fracturas en el pensamiento moderno. Las mujeres andinas, son parte de la construcción del pensamiento fronterizo acuñado por Mignolo (2003), como se destaca en la siguiente cita,

El pensamiento de frontera, desde la perspectiva de la subalternidad colonial, es un pensamiento que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero que no puede ser sometido a él, incluso si ese pensamiento moderno es de izquierda o progresista. El pensamiento de frontera es el pensamiento que afirma el espacio donde el pensamiento fue negado por la modernidad, desde la izquierda o desde la derecha. (MIGNOLO, 2003, p.52)

Y este pensamiento de frontera busca incorporar los temas indígenas, sus formas de leer el mundo, sus formas de percepción y sensorialidades, como en una escuela revitalizada por el vicepresidente y sociólogo boliviano Álvaro García Linera. Este pensamiento se asocia a la lógica decolonial cuando aspira a romper con la lógica monológica de la modernidad, que traza una línea abismal entre los pensamientos que no encajan en los moldes colonizadores. Esta es la sugerencia de Catherine Walsh de utilizar el término descolonización sin “s” que busca diagnosticar la colonialidad del ser, el conocimiento y el poder. No estamos aquí, sin embargo, negando las creaciones realizadas por el Norte Global, sus percepciones o formas de ver el mundo, sino que tratamos de presentar lo que se está creando genuinamente en el Sur, a través de prácticas, experiencias, pensamientos, conceptos, teorías y percepciones milenarias, y que ha sido silenciadas por líneas de pensamiento hegemónicas. Las tejedoras andinas, son parte de un movimiento mundial en marcha que busca la refundación y la descolonización epistemológica.

Consideraciones finales

Este artículo buscó presentar algunas reflexiones sobre el tejido y el canto de las mujeres de la Cordillera de los Andes, sus percepciones sensoriales y sus formas de ver el mundo, como prácticas decoloniales que parecen vinculadas a un movimiento decolonizador. Estas mujeres, sin la pretensión de ofrecer respuestas definitivas, forman parte de movimientos sociales que, a través de sus mensajes expresados en las *Saltas* Andinas y en las canciones que cantan, resisten la colonialidad y reclaman procesos de descolonización. Ellas forman parte de una subversión ancestral ya denunciada por los dibujos de Guamán Poma de Ayala en su *Diario Grafico*, y se unen también a la necesidad de dar visibilidad a las voces subalternas ubicadas en el Sur Global.

Se trata de buscar el reconocimiento de seres invisibilizados por la hegemonía, presentando los

períodos olvidados o borrados de nuestra historia, evidenciando una construcción perenne de identidades originarias de los Andes y que han resistido la línea abismal construida por los procesos colonizadores.

Las técnicas de tejido y canto de las mujeres andinas presentan significados que pueden ser tanto materiales, ordenados por el entretendido de hilos y lanas para componer tramas, como del orden simbólico. Esta simbología se sitúa culturalmente, y propone nuevas investigaciones en el ámbito antropológico, lingüístico, artístico, entre otros, que buscan comprender más profundamente las construcciones identitarias, las memorias de los pueblos ancestrales, que persisten y resisten a la colonialidad que aún hoy se mantiene vigente.

Referencias

- ABRAM, D. **The Spell of the Sensuous: perception and language in a more-than-human World.** Vintage Books. New York. A Division of Random House. Inc. 1996.
- ARNOLD, D.Y.; YAPITA, J.D. Simillt'ana: pensamientos compartidos acerca de algunas canciones a los productos de un ayllu andino. In. **Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales.** La Paz. Hisbol y ILCA. P. 109-173. 1992.
- AYALA, G. P. de. **Nueva Corónica y Buen Gobierno.** Lima. Fondo de Cultura Económica. 2005.
- BOSI, E. **Memória e Sociedade Lembrança dos Velhos.** São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. 1987.
- GOW, D.D.; GOW, R. La alpaca en el mito y el ritual. In. **Allpanchis Phuturinqa.** Cusco. Vol. 8 p. 141-174. 1975.
- HOWES, D. Olfaction and Transition: an essay on the ritual uses of smell. **The Canadian Review of Sociology and Anthropology.** Vol. 24. N.3. p. 398-416. 1991.
- INGOLD, T. Pare, olhe, escute! Visão, Audição e Movimento humano. **Ponto Urbe Online.** Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP. 3. 2008.
- MARINHO, M.; CARVALHO, G.T. **Cultura escrita e Letramento** (Org.) Belo Horizonte. Editora da UFMG. 2010.
- MENESES DE SOUZA, L. M. **Fala em Banca de Defesa de Dissertação.** PPGEL-IEL-UFU. 2020.
- MERLEAU-PONTY, M. **Phenomenology of Perception.** Londres. Routledge. 2013.
- MIGNOLO, W. **Historias locales/diseños globales: colonialidade, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.** Madrid. Akal. 2003.
- NAVAZ, L.; CASTILLO, R. **Descolonizando el feminismo: teorías y practicas desde las márgenes.** Madrid. Catedra. 2008.
- PAREDES, M. R. **Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia.** 3ª edición. Editora Isla. La Paz. Bolivia. 1971.
- SANTOS, B de. S. (Org.). **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais.** Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2005.

SANTOS, B. de. S. **Conhecimento Prudente para uma vida decente:** um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo. Cortez. 2006.

SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (Orgs) **Epistemologias do Sul.** São Paulo. Cortez. 2010.

STRAVINSKY, I. Jue de Cartes. **Ballet.** 1936. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=buN80D1hFYM> Acesso em 20 de junho de 2021.

URIOSTE, G. Hijos de Pariya Qaqa: la tradición oral de Waru Chiri. Vol.2. **Syracuse.** New York. Maxwell School of Citizenship and Public Affairs. p. 181. 1983.

WALSH, C. (Ed.) **Pedagogías decoloniales:** prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Quito. Ecuador. Ediciones Abya-Yala. 2003.

WHITTEN, N. E. Jr. **Sacha runa.** Etnicidad y adaptación de los Quichua hablantes de la Amazonia Ecuatoriana. Quito: Ediciones Abya-Yala. 1987.

Zuckerland, E. Molecules as Documents of Evolutionary History. **Journal of Theoretical Biology.** 8. p. 357-366. 1962.



Reconstruções metodológicas e/ou metodologias a posteriori¹

María Eugenia Borsani

Universidad Nacional del Comahue

Tradução:

Marcos de Jesus Oliveira

UNILA

¹ Originalmente publicado em *Astrolabio*, n. 13, 2014. Permissão cedida gentilmente pelos editores e pela autora a quem a revista agradece.

Reconstruções metodológicas e/ou metodologias a posteriori

Resumo:

É uma pesquisa cuja linha epistêmico-política seja a perspectiva decolonial compatível com as metodologias de pesquisa canônicas? É possível descolonizar a metodologia? Não é indispensável? Preocupações com este teor deram origem a este escrito. Ele percorre algumas propostas referentes aos inconvenientes metodológicos que surgem no âmbito da pesquisa decolonial.

Palavras-chave: *reconstruções metodológicas; decolonialidade; cinismo epistêmico.*

Reconstrucciones metodológicas y / o metodologías a posteriori

Resumen:

¿Es compatible una investigación cuya línea epistémico-política sea la perspectiva decolonial con las canónicas metodologías de investigación? ¿Es posible decolonizar la metodología? ¿No es acaso indispensable? Inquietudes de este tenor dan origen a este escrito. El mismo recorre algunos planteos referidos a los inconvenientes metodológicos que se presentan en el marco de investigaciones decoloniales.

Palabras clave: *reconstrucciones metodológicas; decolonialidad; cinismo epistémico.*

Methodological reconstructions and / or methodologies a posteriori

Abstract:

Is compatible with canonical methodologies a research whose epistemic-political line is the decolonial perspective? Methodology may be decolonized? Is it perhaps necessary? Some of these concerns give rise to this paper. It runs some proposals related to the methodological problems that arise in the context of decolonial research.

Keywords: *methodological reconstructions; decoloniality; epistemic cynisims.*





É bom lembrar constantemente o fato de que é possível escapar da ciência como a conhecemos hoje, e que podemos construir um mundo no qual ela não desempenhe nenhum papel. (Atrevo-me a sugerir que tal mundo seria mais agradável de contemplar, tanto material quanto intelectualmente, do que o mundo em que vivemos hoje). (FEYERABEND, 1987, p. 134).

Tempos de crise e questões metodológicas

Pode-se argumentar que as preocupações metodológicas surgem em tempos em que nos vemos mergulhados em crises profundas de sentido nas quais é preciso encontrar um bom rumo para direcionar o conhecimento da melhor forma e na busca de encontrar respostas ótimas. Parece ter algo a ver com o que ocorreu na segunda metade do século passado no cenário europeu com respeito ao surgimento da hermenêutica filosófica e o questionamento desta em relação ao protagonismo atribuído às questões metodológicas em tempos de crise do humanismo, se é que pode ser denominada de alguma maneira.

Sem dúvida, nesse cenário, houve uma resposta crítica muito forte ao império metodológico, e nem é preciso dizer que uma marca foi deixada por Paul Feyerabend em “Contra o método”, que embora tenha sido questionado por muitos fanáticos da objetividade, da verdade e da neutralidade da ciência moderna, foi muito bem recebido por quem estava longe de afiançar tais considerações.

“Verdade e Método” foi o título do livro marcante de Hans-Georg Gadamer, aquele que foi inicialmente intitulado pelo autor como “Compreender e Acontecer”, no momento de entregá-lo à impressão em 1959. Foi finalmente alterado mais por critérios editoriais do que estritamente filosóficos. Mais além de que “método” apareça em seu título, a hermenêutica não é uma abordagem que localiza o problema do método no cerne de sua proposta. Pelo contrário, uma das operações nodais da proposta de Gadamer – uma referência inevitável da hermenêutica contemporânea e testemunha privilegiada da trajetória da filosofia de todo o século 20² – é realizar uma mudança na importância atribuída a questões de ordem metodológica e pensar uma espécie de, senão reparação, sim, reabilitação da tradição romântica, a que teve que permanecer sufocada e ofuscada pelo império da ciência moderna, suas obsessões metodológicas e sua subjugação de todos os tipos de conhecimento que não se aplicariam ao que ela prescreveu. O autor argumentou em vários lugares que o ponto de partida de sua hermenêutica foi justamente a crítica do metodologismo prevalente em meados do século passado, “ao metodologismo da era da teoria do conhecimento” (GADAMER, 1992, p. 320).

Luís Enrique de Santiago Guervós, prestigioso intelectual de Málaga, conhecedor como poucos da obra de Gadamer, argumenta a respeito desta perspectiva hermenêutica, que ela é “um testemunho claro e um catalisador do estado de crise em que se encontra o pensamento atual” (1987, p. 6). Gadamer escreve em um momento de crise indiscutível que impacta o interior das ciências humanas e sociais; contexto que afeta a intelectualidade enraizada no coração da Europa de meados do século XX.

Nas primeiras páginas de “Verdade e Método”, Gadamer indica claramente que não propõe uma metodologia ou uma normativa do compreender. Expressa – enfatizando-o em itálico no texto original, o que não é um dado menor – que:

² Gadamer nasceu em Breslau em 11 de fevereiro de 1900 e morreu na cidade alemã de Heidelberg em 12 de março de 2002, aos 102 anos.

[A] hermenêutica desenvolvida aqui não é tanto uma metodologia das ciências do espírito quanto à tentativa de chegar a um acordo sobre o que são de fato tais ciências para além da autoconsciência metodológica, e sobre o que as vincula a toda nossa experiência do mundo. (GADAMER, 1991, p. 25)

Tem-se perpetuado uma espécie de sobreposição ou de confusão entre o conceito de método e o de compreensão, como se este último fosse o instrumento metodológico próprio da hermenêutica. A hermenêutica não pretende apresentar um protocolo metodológico nem se posiciona como superadora de outras metodologias das ciências sociais e humanas em geral.

O escopo do conceito *Verstehen* é infinitamente mais amplo, abrangente e transcendente do que a ideia de método. Em outras palavras, o experiencial da compreensão torna o fenômeno da compreensão absolutamente irreduzível ao método científico, uma vez que o transcende absolutamente. A hermenêutica ou, para ser mais preciso, a neo-hermenêutica filosófica contemporânea se distancia da hermenêutica tradicional. Neste sentido, o autor aponta que enquanto a primeira enfatizou o desenvolvimento metodológico, o mesmo não acontece com a hermenêutica filosófica, que nunca tentou se posicionar como uma doutrina metodológica (GADAMER, 1998).

Porque esta introdução se refere à hermenêutica, uma vez que não é o assunto que nos preocupa. Pois bem, é que se percebeu na proposta da hermenêutica filosófica uma proposição esperançosa que nos afastava das exaustivas exigências metodológicas, uma vez que nos autorizou a argumentar que não existia um método hermenêutico único e, se aplicados corretamente, todos os métodos possibilitaram, finalmente, dar resultados ou frutos hermenêuticos, como bem argumentou Gadamer. No entanto, apesar do fato de que a abordagem neo-hermenêutica foi para muitos bálsamo contra o ataque do cientificismo em meados do século passado, os debates metodológicos promovidos a partir desta tradição parecem, senão ter vencido a batalha, ter mantido a mesma vitalidade de antes e nada faz pensar que é possível evitar a armadilha metodológica sempre que se engaja em um trabalho investigativo. É necessário dar conta da metodologia a ser adotada – com uma precisão que se sabe ser impossível de ser cumprida – tornando explícito o critério de seleção aplicado para escolher esta ou aquela perspectiva.

Tempos de crise civilizatória e preocupações urgentes de época

Hoje também estamos em tempos de enorme tremor de certezas, tempos de inquietação, tempos de crise de raiz da modernidade (QUIJANO, 2012), momentos de colapso do Ocidente para alguns e de crise civilizacional para os outros.

Edgardo Lander tem se dedicado a estudar a atual crise civilizacional incorporando uma informação abundante e irrefutável a este respeito. Em vários de seus escritos incorpora o tema “tempo”: isto é, as questões do presente não podem ser passadas às gerações futuras para sua resolução, precisamente porque o que está em sério risco é a própria possibilidade de existência de gerações futuras, de não deter o curso insano de acontecimentos atuais que colocam a própria vida em suspenso, pelo menos a vida de humanos, sem dúvida.

Que implicações teria assumir que estamos em uma época histórica decisiva, num ponto de inflexão tal que se não conseguirmos como humanidade nas gerações presentes impedir o avanço destes dispositivos de destruição sistemática de culturas e vida, não haveria garantia futura?

Esta consideração sobre a concepção de tempo e sua disponibilidade se baseia em duas condições de nossa época indicadas acima. Os cálculos e projeções dos vários modelos sobre o futuro do planeta podem variar e estar sujeitos a controvérsias, mas não há dúvida de que os atuais padrões civilizacionais não são sustentáveis e que estão minando as condições que tornam a vida possível. Quanto tempo nos resta antes que esses processos destrutivos sejam irreversíveis? Obviamente, não é muito... (LANDER, 2006, p. 24)

Os textos de Lander têm um teor exortativo dirigido em grande medida aos intelectuais, a quem ele adverte que mergulharam em uma espécie de sonambulismo que os impede de analisar a serviço de quem e para que conhecer, como a ciência e a pesquisa científica são atualmente apoiadas, quais são as perguntas urgentes a responder etc.

Nestes dias com tais marcas de época nos vemos envolvidos com questões metodológicas que se apresentam em termos de preocupação e que exigem algum tipo de resolução. Esta pode muito bem consistir em propor já um afastamento de instâncias nas quais nos reconhecemos como intelectuais cínicos que querem se acomodar a protocolos de pesquisa, que antecipadamente consideramos como fora de nossas possibilidades e interesses políticos e intelectuais. No entanto, respondemos obedientemente sempre que a exigência institucional assim o impõe e é aí que nos desenvolvemos com certa dose de cinismo. Se ecoarmos o que foi levantado por Lander, o momento da investigação só pode ser aquele que, sem demora, sem adiamentos, se ocupe de indagar quais as condições que tornam possível que o diagnóstico apresentado pelo autor não se agudize, e de ser possível, como mudar as atuais condições do trabalho investigativo que nos desperta da imperturbável letargia intelectual em que, em sua opinião (com a qual concordo), estamos imersos.

Sabe-se que nós que desenvolvemos nossa atividade de investigação no interior de instituições universitárias estamos periodicamente sujeitos a uma exigência incontornável que consiste em nos expor a uma avaliação rigorosa na qual devemos dar conta da metodologia aplicada em nossas investigações. Chegados a este item, nos formulários elaborados segundo um protocolo que não apresenta grandes inconvenientes para as ciências “duras”, mas que apresenta fissuras nas ciências pejorativamente chamadas “brandas”, os pesquisadores do campo das ciências sociais e humanas tornam-se acrobatas e malabaristas quando se trata de lidar com essas planilhas. Seu desenho tem pouco ou nada a ver com a investigação em humanidades, com o que acontece no processo de investigação propriamente dito e com o que nos acontece enquanto investigadores, o que nos atravessa experiencialmente na nossa prática profissional, muito menos quando o que nos passa tem a ver com a dor e com as urgências mundanas em que nossas vidas são perdidas.

É comum ver consignada, na seção de metodologia, a apresentação do tema a ser investigado dissecado em seções, sequências, momentos. Sem dúvida, não é um obstáculo menor ao cumprimento desta exigência, sem a qual pareceria que nenhuma investigação que valesse a pena seria viável, pondo em causa o rigor daquilo que ainda não começou a acontecer, daquilo que ainda não colocamos em marcha. Ou seja, devemos antecipar quais passos daremos, que caminho traçamos para nós mesmos, qual é o roteiro traçado e quais “avanços” (palavra infeliz por replicar a lógica moderna sustentada na ideia de progressão e acumulação de conhecimento) se esperam obter. Assim, com o avanço da atividade investigativa, devemos dar conta de qual será o procedimento a adotar, o que equivale a dizer que devemos antecipar, quase exatamente, qual será o rumo a seguir, qual o modo de abordagem de tais e quais variáveis, antecipando dificuldades etc. Sem dúvida, esta é uma tarefa impossível uma vez que não supõe a investigação a ser levada adiante propriamente dita, mas sim um relato conjectural do que será

no futuro, os resultados obtidos, *sem ainda os termos obtido*, o que torna o item problemático, pois se soubéssemos de antemão, escrupulosa e meticulosamente que coisa procuramos encontrar, não nos aventuraríamos em um trabalho exploratório investigativo, visto que envolveria claramente um absurdo, visto que já teríamos o conhecido.

Pelo que foi dito, entendo que é urgente fazer uma discussão sobre qual metodologia adotar (ou não) aqueles de nós que recusamos as metodologias habituais por várias razões. No presente caso, a crítica dos requisitos metodológicos claramente não reside no modelo e/ou desenho de suas formas, tampouco na negligência das peculiaridades das ciências sociais e humanas. Nossas discrepâncias não vão por aí e, conseqüentemente, o desgosto com as atuais exigências no que diz respeito à metodologia. O problemático está na condição de colonizado, o que equivale a dizer que é fruto de uma imposição colonial em conformidade com os padrões de conhecimento euro-centrados. Essa imposição responde a uma padronização do conhecimento com a pretensão de universalidade e neutralidade, segundo um universo reduzido de problemas que é o que as ciências sociais e humanas modeladas a partir dos padrões ocidentais, reconhecem como tais. Portanto, nossa preocupação, desgosto ou mal-estar não se sustenta senão na dimensão colonial da metodologia, no alerta de que é mais uma área entre tantas nas quais se tem feito sua a colonialidade do saber e continua a fazê-lo. É nesse sentido que é interessante explorar propostas que busquem uma ação descolonizadora da metodologia. Digo dimensão colonial da metodologia porque ela se sustenta em várias ficções, tais como a pretensão de objetividade e o indispensável abstencionismo valorativo do pesquisador em busca da neutralidade, sustentada na ocultação deliberada da corpo-biografia do pesquisador típico da geopolítica do conhecimento moderno, sobre o qual foi construída nossa academia ocidental e colonial.

Interessa, portanto, revisar diferentes trabalhos ocupados em tematizar a metodologia decolonial, ou melhor, os problemas que vêm surgindo no marco do vínculo conflitivo entre decolonialidade e metodologia. Deve-se dizer que os autores dessas obras são antropólogos/as, arqueólogos/as. Podem perder tematizações deste teor no campo filosófico, mas também se sabe que a Filosofia é uma das áreas que apresenta maior resistência à perspectiva decolonial, ignorando até mesmo seu alcance filosófico. No entanto, é um bom sintoma de que as questões e problemas extravasam seu próprio campo “objetual”, disciplinar, é um excelente sintoma que *Teorias sem disciplinas* nos são apresentadas, (este último em alusão direta ao título da compilação de Santiago Castro-Gómez e Eduardo Mendieta de 1998), borrando as bordas das áreas do saber, priorizando problemas e teorias sem patrocínio disciplinar.

Cinismo epistêmico ou insubordinação metodológica

Em um sentido amplo, “método” se refere a caminho, curso ou via; no sentido de que nos ocupamos estamos mais próximos da ideia de procedimento. É muito comum notar uma confusão interessante entre a metodologia de pesquisa (que é uma análise teórica sobre o método) e o método em si. As metodologias tradicionais são o produto de “convenções” epistemológicas, onde, pode-se dizer, a comunidade epistêmica de referência refere-se a certos procedimentos metodológicos ligando-os com patrocínios inconfundíveis de importância: chame-o de método arqueológico, genealógico³, desconstrutivista, etnográfico, pesquisa-ação participati-

3 Santiago Castro-Gómez apoia amplamente a genealogia foucaultiana, como apropriado recurso metodológico para estudos sobre modernidade/colonialidade no contexto colombiano. Adiciona a essas contribuições as de Deleuze & Guattari. Esclarece que faz uma “pesquisa transdisciplinar, que não se preocupa tanto em manter a fidelidade a certos cânones, mas em se apropriar de certos conceitos e métodos para propor uma análise da mobilidade que pode oferecer um outro olhar fértil para Bogotá no início do século 20”. (CASTRO-GÓMEZ, 2009, p. 19)

va, leitura reversa, etc. (a lista é extensa e continua). Quer dizer, dá a impressão de que é sempre necessário mergulhar na cobertura de certa tradição que funciona como uma espécie de garantia de rigor e serve ao propósito de ter que dar conta da metodologia utilizada em nosso trabalho investigativo e qual é a tradição e/ou escola que corresponde como referencial teórico e, conseqüentemente, quem é a pessoa que se torna uma referência insubstituível de pesquisa e, então, legitima nossa procedimento de investigação.

No entanto, às vezes, e devido à complexidade de certos problemas, nenhuma das metodologias canônicas são suficientes, então somos obrigados a realizar uma série de combinações, conforme o caso, ou, como é o que promovemos neste artigo, uma mudança na centralidade da metodologia e uma recusa crítica da conformação/construção do canônico, enquanto tal.

No entanto, em protocolos de pesquisa raramente nos expandimos desafiando o seu desenho, pelo contrário, é muito mais habitual do que se possa pensar, o fato de perceber que o cumprimento deste requisito responde mais a um formalismo do que a um ato sincero de declaração epistêmica.

Desta forma, embora não gostemos de nos reconhecer no referido espelho, muitas vezes nos envolvemos em atos de cinismo epistêmico, conforme o expressamos nas linhas acima, sacrificando nossas próprias convicções pelo lucro que cumpre o requisito metodológico. Não estou querendo dizer que toda metodologia deve ser descartada, estou dizendo que existem casos em que cumprimos o requisito sabendo que o próprio pedido é um ato gerado pelos comissários do conhecimento, a quem a nossa investigação rechaça devido à sua inegável marca colonial. Nessas ocasiões, a conformidade com a metodologia responde mais a um requisito formal do que a honestidade do processo investigativo e o que acontece conosco na realização da tarefa como pesquisadores.

Zulma Palermo tem abordado a questão do papel das universidades diante de um olhar decolonial e da possibilidade de uma pedagogia decolonial desenvolvida dentro dessas casas de “altos” estudos. Em “A universidade latino-americana na encruzilhada decolonial” afirma eloquentemente que:

[A] contradição entre o que é dito e o que é feito permanece como um dos maiores obstáculos para produzir pelo menos um começo de mudança nos processos de produção de conhecimento, mesmo naqueles atores que estão mais conscientes do nível de colonialidade intelectual dentro do qual realizam sua prática. Produz-se, então, uma lacuna até agora intransponível entre a pesquisa, regida por paradigmas fortemente hegemônicos e hierárquicos, sua transposição para a sala de aula tanto no nível de graduação e como no de pós-graduação e, ambas tangencialmente separadas do “mundo” das pessoas que não são mais as destinatárias dessas práticas ou, em casos excepcionais, para sê-lo de modo muito indireto (PALERMO, 2010, p. 61).

Mesmo quando se tem certeza de estar mergulhado naquele campo de contradições, não é um sentimento agradável, mas é auspicioso na medida em que epistemicamente esperançoso. Esse saber sobre a contradição se transforma em condição de possibilidade porque existe a consciência da colonialidade intelectual e, conseqüentemente, voltada para o empreendimento descolonizador, o giro, o desprendimento.

Portanto, aqueles de nós que usamos a perspectiva/projeto decolonial, que temos encontrado nela o espaço da crítica radical ausente para nossas realidades e nossos pesares e encontrado aí um alcance propositivo, entendemos que, quanto à metodologia, interessa em maior medida o deslizamento/desprendimento em busca de desmontar o destaque que vem tendo

de acordo com tratamentos espelhados em protocolos de pesquisa euro-centrados regulados a partir das administrações hegemônicas do conhecimento, a partir das feitorias do conhecimento segundo os primados da colonialidade do conhecimento. Tal deslizamento envolve um ato de transgressão epistêmica e de insubordinação⁴.

A chamada a *Interdisciplinar as ciências sociais* e humanidades indisciplinadas (este também em alusão direta ao título de um texto, neste caso a compilação feita por Catherine Walsh, Freya Schiwy e Santiago Castro-Gómez de 2002) é uma premissa decolonial que surge do quadro latino-americano na procura de desobedecer ao modelo de legitimação do conhecimento segundo o molde colonial. Nesse sentido:

Indisciplinar significa abrir as fronteiras das ciências sociais que cercam a produção e distribuição de conhecimento, e as “regiões ontológicas” do social, político e econômico. (...) Além disso, propõe romper com as tendências modernistas das ciências sociais que dividem e distanciam o sujeito e o objeto de conhecimento para, assim, repensar a relação entre sujeito e estrutura. (WALSH, SCHIWY e CASTRO-GÓMEZ, 2002, p. 13-14)

Essa é a trilha traçada por Walter D. Mignolo (2010) que preconiza uma ação de *Desobediência epistêmica*, entendendo por tal uma mudança no posicionamento em relação ao conhecimento e ao mundo, ou seja, uma mudança (uma derrubada) em relação ao que importa hoje, que contribui para a construção de uma razão decolonial, para a qual é imprescindível uma torção em relação à concepção moderna de razão e racionalidade, em busca de ir ligando, vinculando globalmente vários esforços de descolonização que se desprendem, isto é, se desvinculem criticamente do horizonte imperial. De acordo com Mignolo:

O pensamento crítico de fronteira nos fornece um método para protagonizar uma reviravolta decolonial, bem como a conexão entre projetos decorrentes da ferida colonial que agora podem ser concebidos e explorados no reino das diferenças coloniais e imperiais. O pensamento crítico de fronteira é, então, o método que conecta a pluriversalidade (diferentes histórias coloniais presas na modernidade imperial) com o projeto universal de desprendimento do horizonte imperial... (2010, p. 122)

Mignolo fala sobre método, mas, na minha opinião, a proposta se refere a procedimento político-epistêmico, uma vez que não está explicitando a metodologia de pesquisa a ser adotada em uma investigação decolonial; não é isso que se está apresentando, mas sim uma mudança política epistêmica que propõe essa perspectiva e, nesse sentido, as novas genealogias para inspecionar e recorrer. Esse “como” que envolve a dimensão da conversação que iremos desenvolver mais adiante à luz da indicação que diz respeito a uma mudança nos termos da conversa e não apenas no conteúdo, que não faz nada além de replicar a colonialidade.

Nometodologia

Em uma linha que não entra em conflito com o que foi dito (mesmo que o autor cite Walsh) encontramos “Nometodologia payanese: notas de metodologia indisciplinada”, artigo do arqueó-

⁴ É-me mais correto falar de insubordinação do que de indisciplina, embora possam ser usadas como sinônimo, parece que toda vez que usamos a palavra disciplina ou disciplinarização - para ser, precisamente, disciplinados com o que é estipulado pelo protocolo acadêmico - devemos necessariamente citar Michel Foucault como se ele fosse o dono da palavra, então seria ótimo quando em algum momento você puder encontrar um substituto terminológico para evitar tal elogio.

logo Alejandro Haber. O autor indica que a metodologia decolonial é uma área vaga, urgindo que a metodologia ela mesma seja submetida à razão decolonial para, justamente, realizar um trabalho investigativo fora da disciplinarização e institucionalização do conhecimento na academia eurocentrada. Celebro a proposta de Haber, o que incorre às vezes em prosa irônica para desmascarar a tarefa investigativa, prestando atenção não só à “coisa” investigada, mas também à tarefa do pesquisador e à representação sociocultural deste atividade. A pesquisa indisciplinada ou nometodologia “[D]escoloniza as armas de investigação disciplinada. (...) é uma conversa situada que penteia a disciplina a contrapelo” indagando sobre o invisível, o ausente, o que fica como um traço, por “aquilo que só aparece de soslaio do protocolo metodológico” (HABER, 2011a, p. 9).

Em outras palavras, esta nometodologia coloca no centro da cena o que foi colocado como uma nota marginal. É esse mesmo exercício que tentamos fazer com o próprio trabalho de Haber e, nessa direção, paramos em dois lugares que poderiam ser considerados marginais em um texto, mas que têm uma densidade substantiva. Quero dizer, a epígrafe que é extraída de Julio Cortázar, significativamente do “Discurso do não método, método do não discurso, e assim vamos”⁵ e para a nota no final do texto n.º 9. É muito engenhoso o exercício da intertextualidade praticado por Haber, localizado como título que abre para o texto. Enquanto Descartes se posicionou como um paladino do método, do rigor intelectual e das regras para direcionar o espírito, Haber, sustentado na paródia de Cortázar, adota, se você quiser, uma atitude também com uma certa dose de ironia do moderno, do hiper-moderno empreendimento cartesiano. A epígrafe escolhida ilustra e condensa de uma forma maravilhosa aquilo sobre o que é o artigo, jogo de linguagem mediante, se desloca ludicamente da negação do método, ao método que nega o discurso (sobre o método), e assim vamos, em uma marcha difícil de capturar com antecedência.

Na nota no. 9 no final do documento (não no rodapé da página que torna a leitura mais ágil) Haber reitera a natureza manifesta de sua escrita e expressa, em relação às experiências de pesquisa e metodologia e assumindo a epígrafe, que: “aproximamo-nos tanto quanto podemos, como na vida. Nesse sentido, este texto não inclui uma propedêutica metodológica por se tratar de um manifesto contrário a uma propedêutica” (HABER, 2011a, p. 32). Parece muito gráfico o que diz, é o que acontece conosco na pesquisa, onde nada é tão sequenciado como pensamos, nada é tão programado quanto temos inicialmente imaginado, nada é puro e o produto de etapas antecipadas. Para sempre há uma cota de improvisação, de andamentos incertos, de surpreendente, de imprevisto, e que ótimo por ser assim, pois é central para que a investigação continue em um andar impaciente, inquieto.

Não é, então, uma propedêutica, no sentido de que não é um instrutivo inicial ou qualquer coisa dessa natureza, é um manifesto onde se assentam as bases do que é apresentado como a mais forte convicção quanto à exigência da indisciplinada metodológica, o que coloca também em tensão o próprio campo disciplinar, aquele que se constituiu segundo os primados da ciência ocidental moderna, de acordo com os critérios de legitimação do conhecimento científico e compartimentalização do mesmo em áreas.

Pode-se pensar que o fato de dar um caráter manifesto a sua abordagem nometodológica produz uma espécie de blindagem dada seu caráter, vale a pena reiterar, de manifesto. Entendo que é um exercício inteligente aquele que faz Haber, lançando as bases do que ele considera ser uma ação de insubordinação metodológica.

⁵ Entendo que é esclarecedor transcrever a epígrafe na íntegra: “O melhor: não começar, ir até onde puder. Nenhuma cronologia, embaralhe tão misturado que não valha a pena. Quando houver datas na parte inferior, eu as colocarei. Ou não. Lugares, nomes. Ou não. Em qualquer caso, você também decidirá o que deseja. A vida: pedir carona, auto-shop, hitchhiking: dê ou não dê, assim como os livros são as estradas. Aí vem um. Isso nos leva, nos deixa plantados?”, Julio Cortázar, “Discurso do não método, método do não discurso, e assim vamos”.

Para encerrar esta seção, Haber diz:

Indisciplinar a metodologia consiste em indiscipliná-la a partir de seus pressupostos: a relação de objetivização/subjetivização, a linearidade temporal da sequência de produção, a distribuição topológica do conhecimento teórico e do mundo, e a autonomia prática do conhecimento de relações sociais/vitais (2011a, p. 17)

Ou seja, a indisciplina ou insubordinação pode ser entendida como um tipo de inversão da modalidade que normalmente é estabelecida na prática investigativa, isto é, deixar de ser quem estamos indo em direção à “realidade” para os fins de realizar uma ação de investigação, mas ser permeável ao que está acontecendo e aparecendo à medida que nos permitimos ser questionados por aquilo que foi pré-configurado como um problema investigativo. Isso não é pouca coisa, porque questiona primazias epistêmicas modernas em relação a um “para cima do conhecimento” e uma “descida ao mundo”. Basta referir à forma como nos referimos às universidades como “casas de altos estudos”, uma vez que o conhecimento está acima, em relação ao mundo comum. A insubordinação também afeta esta metáfora espacial, uma vez que o lugar onde a sabedoria, os conhecimentos, os saberes, ou como que quer que os chamemos, não estão nos claustros que costumam dar as costas ao mundo, mas no mundo, ou melhor, nos mundos. Assim, torna-se ainda digno de ser tematizada a forma como a referida pré-configuração do problema de investigação chega a uma encruzilhada aberta ao questionamento.

Metodologia e aporia

A seguir uma referência do ano de 2011, por ocasião dos encontros periódicos que realizamos a partir do Centro de Estudos e Atualização em Pensamento Político, Decolonialidade e Interculturalidade – CEAPEDI– da Universidade Nacional de Comahue. Em referida ocasião, Sebastián Garbe, jovem antropólogo da Universidade de Viena, apresentou um trabalho dando conta das dificuldades muito diversas que encontrou em seu próprio campo de estudo quando teve que explicar a metodologia de uma perspectiva decolonial. No momento da troca, expressei que tal preocupação nos leva a um exemplo que, no mínimo, podemos chamar de aporético. Ou seja, estamos em face de uma aporia ao tentar dar conta da chave metodológica decolonial precisamente porque as imposições metodológicas respondem a uma exigência investigativa e uma certa concepção de conhecimento que é o mesmo que a decolonialidade rejeita. A ideia de aporia foi acolhida por Garbe na publicação “Aporias metodológicas da virada decolonial” (2012, p. 217), onde ele explicou a dimensão aporética todas as vezes que tentamos conciliar as metodologias tradicionais com a decolonialidade.

Resumidamente, mas de forma substantiva, o autor exhibe na parte final do trabalho três pontos em busca de descolonizações metodológicas, que como antropólogo lhe interessa: o primeiro refere-se ao conceito de cultura e especificamente à distinção entre diferença cultural e diferença colonial, afiançando claramente esta última opção; a segunda, aderindo à proposta de pensamento de fronteira de Mignolo, promover uma metodologia diferente que realmente consiga mudar não o conteúdo da conversa, mas os seus termos. Isso tem sido muito citado e continuo a afirmar o potencial subversivo que comporta, visto que o que é subvertido é o “como” da conversa, a saber: Mignolo está dizendo – vamos falar em outros termos, ou seja, não mais a partir do paradigma etnocêntrico onde há um espaço para aquilo concebido como alteridade, outridade, desqualificados morais, políticos e epistêmicos, mas em um espaço que, construído como uma fronteira, os termos da conversa nos coloquem a todos em condições

idênticas, habitando todos esse espaço de fronteira e sem hierarquias epistêmicas ou de qualquer tipo, em busca daquilo que interculturalidade crítica, nas mãos de Catherine Walsh, vem advogando: simetria epistêmica, desierarquização do conhecimento, sem invisibilizar práticas de dominação, opressão, que operaram desde a imposição de padrões europeus nesta parte, ou seja, com a exibição da diferença colonial.

Este último merece uma digressão: nos últimos anos, a interculturalidade vem a adjetivar uma grande quantidade de áreas que, em suma, muitas vezes fazem o mesmo, borrando seu potencial disruptivo crítico. Walsh afirma claramente que enquanto isso está acontecendo, ainda estamos instalados em um matriz colonial que pensa a interculturalidade como mera fusão e/ou hibridez, distorcendo assim a mudança crítica que o intercultural implica em relação à visão hegemônica. É assim que ele se expressa:

A interculturalidade não pode ser reduzida a uma simples mistura, fusão ou combinação híbrida de elementos, tradições, características ou práticas culturalmente distintas. Nem deve ser entendida como uma forma de intervenção do melhor de dois ou mais mundos possíveis ou reduzida a enunciados como “sociedade intercultural”, “educação intercultural”, “democracia intercultural”, “Estado intercultural”, que, em geral, apenas sugerem a diversidade existente. Em vez disso, representa processos dinâmico e dual ou multidirecional, repleto de criação e tensão e sempre em construção; processos enraizados em lacunas culturais reais e atuais... (WALSH, 2009, p. 47)

Agora, o leitor pode se perguntar qual é a relação que essa prática adjetivante mantém ou como isso afeta questões metodológicas. Caberia, então, dizer que seria inútil chamar a metodologia de intercultural agora, e continuar naquele curso infinito e infeliz de vários adjetivos que caem em ouvidos surdos, uma vez que não são sustentados em uma práxis intercultural genuína, que não é algo dado, mas uma prática político-epistêmica que é construída em seu fazer e não antes de seu exercício. Assim, uma mera enunciação do intercultural já não resultaria suficiente para sair da lacuna na qual nos achamos, que é, precisamente, colocar em tensão o metodológico em chave decolonial. Garbe eloquentemente argumenta que “[n]ão carece ao antropólogo ou a outro intelectual relatar as lutas de descolonização dos setores subalternizados e interpretá-los como metodologias!” (2012, p. 227).

Por fim, o autor propõe tematizar a universidade como um campo que tem sido pensado como um espaço único e privilegiado de produção de conhecimento, e resgatando a transdisciplinaridade e a transculturalidade como questões importantes e que fazem o metodológico. Parece-me importante que isso aparece em um dos três pontos indicados por Garbe visto que nos permite vinculá-lo à ideia de conversa levantada por Haber, mesmo quando este não está em seus levantamentos bibliográficos.

Sobre a importância da conversa em outras condições, Haber se explica em “Arqueologia, fronteira e indisciplina”, ali ele afirma que:

A recapitulação da colonialidade tem pouco a ver com as intenções políticas ou éticas de indivíduos que fazem arqueologia. Mesmo quando se busca um diálogo horizontal, esse diálogo já está enquadrado em uma linguagem particular (um jogo de linguagem) que deveria ser linguagem natural que descreve o mundo (a posição hegemônica). Minar o lugar hegemônico a partir do qual a arqueologia disciplina as relações com o passado e seus vestígios envolvem ouvir e aprender com os relacionamentos subordinados ao passado e seus vestígios, mudar o domicílio da escrita, e desenvolver posições para indisciplinar a arqueologia a partir de sua metafísica disciplinar (2011b, p. 9).

Jogo de linguagem, relações dialógicas, primazia dos encontros comunicacionais, conversacionais e sociais foram tópicos abordados por filosofias hermenêuticas desde meados do século passado (H. G. Gadamer, J. Habermas, R. Rorty) e não são propostas novas no âmbito da referida perspectiva. Nesse sentido, a hermenêutica poderia nos apresentar a nós como um recurso metodológico interessante, desde que se tenha plena consciência de que a ação interpretativa deve orbitar em torno do fator colonial, isto é, que todo ato e todo desempenho da inteligência dos mundos têm que ser reparados no desdobramento da colonialidade, uma questão não contemplada pela hermenêutica intraeuropeia euro-centrada e suas propostas metodológicas correspondentes com reivindicação universal. Muda o quão prolífica pode resultar a prática conversacional se essa atividade gira em torno da colonialidade.

Nem é preciso dizer que Haber fala sobre o que acontece na arqueologia, mas o levantado pelo autor ultrapassa o campo estritamente disciplinar, questão que vale a pena celebrar e também pode ser usada para pensar em outras possibilidades para as ciências sociais e humanas também moldadas pela colonialidade e cultivada à sombra do abrigo epistêmico do Ocidente, que é o mesmo, isto é, projetado de acordo com a matriz de poder colonial (Mignolo). Possibilidades outras que até contribuem para obscurecer os limites disciplinares, tornando-os difusos, como apontamos nos parágrafos acima.

Volto ao caráter aporético do metodológico em chave decolonial. Isso não deve ser entendido aqui como uma situação de certa conjuntura epistêmica, isto é, que hoje, levando em conta a recente data do decolonial, uma metodologia relacionada a essa perspectiva ainda não foi consolidada como se as metodologias fossem uma espécie de menu à la carte a ser desenhada segundo o “objeto” investigativo. Ou expresso de outra forma: uma vez que a decolonialidade apareceu em nosso horizonte teórico, exigimos de forma urgente conformar uma metodologia de acordo com os primados conceituais da teoria. Este não é o ponto, se por aporia queremos dizer um paradoxo insolúvel, problema sem solução, ou instância à qual é inerente seu caráter problemático e polêmico, não pode senão, adentrados em território decolonial, nos apresentar a exacerbação do metodológico como aporético, precisamente porque responde a um formato de conhecimento que é eurocêntrico por excelência e torna-se, senão incompatível, imperativa a busca de outras metodologias ou de mudanças para a burocratização do conhecimento que nos obriga a ações de cinismo epistêmico, como nos referimos acima. Estou muito interessada na abordagem de Garbe em termos de aporias, que embora não seja uma exploração acabada (nem pode ser precisamente por causa de seu caráter aporético), refere-se mais a um problema que tem uma preocupação epistêmica genuína e uma autorreferencialidade.

Metodologia e proximidade

Finalmente, uma breve menção a um texto sobre metodologia decolonial das mãos de Julia Suárez Krabbe. A autora é antropóloga, também atravessada por uma geo-corpo-bio-política que a leva da Colômbia, seu país natal, para Dinamarca, na Roskilde Universitet (ao contrário de Garbe: da Áustria para Argentina, na Universidade de Buenos Aires). Seu artigo “Na realidade: rumo a metodologias de pesquisa decoloniais” começa expressando a violência inerente aos pressupostos metodológicos das práticas antropológicas.

Como nos casos indicados acima, ela reconhece o caráter colonial que até dá origem à própria disciplina e tenta uma análise referida a metodologias decoloniais. Embora não seja colocado em termos de aporia, recorre, se quiser, a questões que não são muito diferentes daquelas que Haber e Garbe, mencionados anteriormente, vêm fazendo. O núcleo de sua proposta é

romper com a distância teórica que parece ser um baluarte na atividade de pesquisa propondo, ao contrário, a proximidade metodológica; isso aparece como um critério que a aproxima de uma metodologia decolonial. Essa proximidade proporciona aprendizado na área que implica, como vem se propondo na decolonialidade, um esforço para desaprender o que foi aprendido em busca de novos conhecimentos e “gerar gradualmente novas [teorias e ideias de cientificidade] com os sujeitos com quem se trabalha” (SUÁRÉZ KRABBE, 2011, p. 199). Nesse sentido, a ideia de proximidade subjaz uma crítica da separação e do distanciamento sujeito/objeto, dualismo característico da ciência moderna, inaugurado com a filosofia cartesiana como horizonte fundacional da modernidade.

Suárez Krabbe está interessada em perspectivas metodológicas que possibilitem a sobreposição da pesquisa com critérios emancipatórios ou libertários, seguindo nisso a Lewis Gordon, Frantz Fanon, Enrique Dussel e Orlando Fals Borda, entre outras referências privilegiadas em sua obra.

Sem um fim em mente

Essas últimas linhas não começam em forma de fechamento, é exatamente isso que não temos no caso em questão, felizmente e não como uma espécie de falha, não há possibilidade de um único desenho e/ou protocolo metodológico quando se trata de abordagens decoloniais. E é assim porque a decolonialidade compromete o legado moderno de conhecimento em que as metodologias têm desempenhado um papel protagonista e disciplinador, apresentando-nos como garantia de conhecimento rigoroso ou algo parecido.

Sem apresentá-los como se fosse uma invariância ou algo assim, identificamos dois últimos momentos em que as perguntas sobre as metodologias, pesquisas e conhecimentos surgem em meio à crise de ordem diferente, mas crise finalmente. A segunda, a dos nossos dias, em seu caráter terminal e raiz. Então, voltamo-nos às possibilidades de insubordinação metodológica como possibilidade que neutraliza o cinismo epistêmico em que incorremos no quadro de atividades investigativas em instâncias que requerem padronização do conhecimento. É por isso que bebemos em Palermo, que nos revela esse estado de contradição entre a nossa reflexão e o nosso trabalho, que embora seja representada para a autora como um obstáculo para a produção do conhecimento, consideramos, no entanto, que o conhecimento da contradição por causa da insubordinação e/ou indisciplina. Em seguida, inspecionamos diferentes abordagens para o problema metodológico em chave decolonial: Haber, Garbe e Suárez Krabbe - quem em maior ou menor medida bebem em Mignolo, Walsh, Lander, Escobar e outras referências da perspectiva da modernidade/colonialidade - todos alcançados por preocupações, senão idênticas, muito próximas: colocar em tensão a própria práxis investigativa em virtude de sua dimensão colonial. Enquanto Haber levanta a nometodologia, Garbe acentua a dimensão aporética e Suárez Krabbe propõe a aproximação e/ou proximidade metodológica a fim de tematizar os critérios de validação do conhecimento em antropologia.

Resta então reiterar que não há protocolo metodológico decolonial, a metodologia decolonial é, neste caso, uma reconstrução para posteriori da investigação que só pode ser explicitada depois de concluída a investigação.

Nesse sentido, entendemos que, o que se apresenta como metodologia, não pode deixar de ser o resultado de um trabalho hermenêutico em retrospecto, fato diante de nossas inconsistências e contradições com as quais encontramos diariamente na vida investigativa, colocando o eixo da atividade interpretativa na dimensão colonial, que é justamente a questão considerada na busca da mudança/desprendimento decolonial. Isto é, podemos apresentar um meticuloso

trabalho de reconstrução do atuado, mas não podemos pré-determiná-lo, não é possível se quisermos sair de protocolos de conhecimento e padronizações. Não é possível se entendermos que a prática decolonial urge, entre outras coisas, para reverter a lógica investigativa, a fim de se relacionar com as urgências mundanas e descer do pódio da ciência tão moderna quanto colonial.

É neste sentido que a seção que abre estas reflexões, que embora não tenha sido concebida em um ambiente decolonial, serve aos efeitos do pensamento de conhecimento, conhecimento e metodologias em uma chave disruptiva crítica.

Referências

- CASTRO-GÓMEZ, S.; MENDIETA, E. (Comps.). **Teorías sin disciplina** (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). México: Porrúa, 1998.
- CASTRO-GÓMEZ, S. **Tejidos oníricos: Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- CORTÁZAR, Julio (1994). **Salvo el crepúsculo**. Madrid: Alfaguara, 1994.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, L. E. **Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer**. Málaga: Universidad de Málaga, 1987.
- FEYERABEND, P. K. **Contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento**. Barcelona: Ariel, 1987.
- GADAMER, H.-G. **Verdad y Método I**. Salamanca: Sígueme, 1991.
- GADAMER, H.-G. **Verdad y Método II**. Salamanca: Sígueme, 1992.
- GADAMER, H.-G. **El giro hermenéutico**. Madrid: Cátedra, 1998.
- GARBE, S. Aporías metodológicas del giro decolonial. En: DÍAZ, M. E. y PESCADER, C.r (Comps.). **Decolonizar el presente: Ensayos críticos desde el sur (217-230)**. Roca: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue, 2012.
- HABER, A. Nometodología payanesa: Notas de metodología indisciplinada. **Revista de Antropología**, 23, 9-49, 2011a.
- HABER, A. Arqueología, fronteira e indisciplinada. **Revista Habitus**, 9, 5-16, 2011b.
- LANDER, E. Tendencias dominantes de nuestra época ¿Se nos agota el tiempo? **Versión parcial de la Conferencia en la XXII Asamblea General de CLACSO/IV Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales**, Río de Janeiro, 25 de agosto, 2006.
- MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- PALERMO, Z. La universidad en la encrucijada decolonial. **Otros Logos**. Revista de Estudios Críticos, 1, 43-69. Disponible en línea en: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0001/Palermo.pdf> (Consultado el 03/02/2011), 2010.
- QUIJANO, A. Pensamientos y prácticas de(s)/coloniales. 'Bien vivir': entre el 'desarrollo' y la descolonialidad del poder. **Viento Sur**, 122, 46-56, 2012.



SUÁREZ KRABBE, J. En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales. **Revista Tabula Rasa**, 14, 183-204. Disponible en línea en: <http://www.redalyc.org/pdf/396/39622094008.pdf> (Consultado el 05/03/2014), 2011.

WALSH, C. **Interculturalidad, Estado, Sociedad**: Luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala, 2009.

WALSH, C.; SCHIWY, F.; CASTRO-GÓMEZ, S. (Eds.). **Indisciplinar las ciencias sociales**: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala, 2002.

Nas redes sociais a imagem do lazer de espetáculo atualiza o imaginário cultural ao tempo que enaltece a utopia do belo

Juliana Ayres Tonel

Doutoranda em Comunicação Social / UNIP

Mauricio Ribeiro da Silva

PPGCOM / UNIP

Sandra Helena Maia

Doutoranda em Comunicação Social / UNIP

Nas redes sociais a imagem do lazer de espetáculo atualiza o imaginário cultural ao tempo que enaltece a utopia do belo

Resumo:

Este artigo discute a comunicação mediatizada vinculada em redes sociais que oculta o que não se quer ver, supervalorizando a beleza e a estética e camuflando a pobreza e a miséria, nas organizações de destinos turísticos. Nesse universo híbrido que surfa entre real e digital, as imagens que seguem representando marcas destino apontam para a continuidade de processos que atualizam o imaginário cultural para o lazer espetáculo. Este artigo traz à tona o imaginário da colonização e dos zoológicos humanos e objetiva demonstrar que esses temas nunca deixaram a mídia. Para tanto, analisa-se a teoria da imagem e imaginário de Baitello Jr, Contrera e Sodré vis a vis ao estudo de mosaicos que representam os destinos Amazonas, Rio de Janeiro e São Paulo, constituídas no Instagram.

Palavras-chave: *mídia; imaginário; comunicação; distopia; imagem.*

En las Redes Sociales, la imagen del entretenimiento de espectáculo actualiza el imaginario cultural al mismo tiempo que exalta la utopía de lo bello

Resumen:

En este artículo se analiza la comunicación mediatizada vinculada en las redes sociales que esconde lo que no se quiere ver, sobrevalorando la belleza y la estética y camuflando la pobreza y la miseria, en las organizaciones de los destinos turísticos. En este universo híbrido que navega entre lo real y lo digital, las imágenes que siguen representando las marcas destino apuntan a la continuidad de procesos que actualizan el imaginario cultural para el entretenimiento espectáculo. Este artículo saca a la luz el imaginario de la colonización y de los zoológicos humanos, y tiene como objetivo demostrar que estos temas nunca han salido de los medios de comunicación. Por tanto, se analiza la teoría de la imagen y lo imaginario de Baitello Jr, Contrera y Sodré vis a vis a el estudio de mosaicos que representan los destinos de Amazonas, Río de Janeiro y São Paulo, creados en Instagram..

Palabras clave: *medios de comunicación; imaginario; comunicación; distopía; imagen.*

On Social Networks the image of spectacle leisure updates the cultural imaginary to the time that extends the utopia of beautiful

Abstract:

This article discusses mediatized communication linked to social networks that hides what one does not want to see, overvaluing beauty and aesthetics and camouflaging poverty and misery in tourist destination organizations. In this hybrid universe that surfs between real and digital, the images that continue to represent destiny brands point to the continuity of processes that update the cultural imagination for leisure and spectacle. This article brings to light the imaginary of colonization and human zoos and aims to demonstrate that these themes have never left the media. For that, the theory of image and imagery of Baitello Jr, Contrera and Sodré is analyzed vis a vis the study of mosaics that represent the destinations of Amazonas, Rio de Janeiro and São Paulo, constituted in Instagram.

Keywords: *media; imaginary; communication; dystopia; image.*



Introdução

A construção da imagem de marcas ou destinos turísticos nas redes sociais parece transportar o sujeito para os anos 1930 que, como afirma Morin (2011a), marcava o início da cultura de massas focalizando o lazer-espetáculo como forma de entretenimento e, de certa forma, estilo de vida. Para Morin (2011a), a cultura alimenta a vida concreta e o imaginário, ligando presente, passado e futuro, de modo a definir a humanidade; interferindo nesta, segundo “épocas e sociedades”. Assim, a partir de um conjunto de normas, símbolos, mitos e imagens, “[...] uma cultura orienta, desenvolve, domestica certas virtualidades humanas, mas inibe ou proíbe outras” (Morin, 2011a, p. 5), estruturando instintos e emoções. E embora muito tenha se desenvolvido na linha do tempo, inclusive, com incremento da tecnologia, a complexidade humana parece continuar em segundo plano. Dessa forma, a cultura de massa, mesmo no contemporâneo, aponta, por exemplo, para a padronização do humano em diferentes setores da economia, como no turismo, que apresenta destinos paradisíacos, enquanto imagem representada do éden. Nesse sentido, afirma Morin (2011) que o sujeito está voltado para o consumo e assim se deixa levar por todo tipo de bens e serviços. Segundo o autor, isso já contamina a viagem e a hospitalidade: “O turismo é menos a descoberta do outro, a relação física do planeta, do que um trajeto sonambúlico guiado num mundo semifantasma de folclores e monumentos. A diversão moderna mantém o Vazio que ela quer evitar” (MORIN, 2011b, p. 84).

A civilização afigura nas “ruínas de tudo o que o progresso destruiu, ele próprio doravante em ruína, há uma busca de verdades perdidas” (MORIN, 2011b, p. 87). Nesse cenário, contaminado pelos “furacões da mídia”, como afirma Flusser, os processos midiáticos continuam a orientar a sociedade integrando real e virtual, de modo a estimular a identificação do sujeito à produção e ao consumo, parecendo ser possível a volta ao paraíso perdido em destinos fakes, “hospitais” e organizados na lógica do capital. Isto é, todos com um mesmo traço de conforto, segurança e acolhimento fabricados para minimizar potenciais riscos e manter o traço de aventura, para aqueles que podem pagar. Nessa circunstância, atualiza-se também o imaginário em torno da hospitalidade¹ que, se no arcaico era tida como dádiva, agora é direcionada para o mercado como potencial experiência de consumo, o que separa em polos opostos os povos civilizados e selvagens; ou desenvolvidos e subdesenvolvidos; pobres e ricos, como nos lembra Cortina (2017, p.115): “Realmente, la hospitalidade incondicionada necessita concretarse em leyes para no quedar em mera utopia, pero es ella que da sentido a las leyes condicionadas”.

Essa polarização promove o desacerto e o desentendimento que se distancia de tudo o que abraça as diferenças, a luta do século “[...] não é apenas uma luta entre impulsos civilizados e impulsos bárbaros, é também uma luta entre esperança coletiva de sobrevivência e riscos de morte coletivos” (MORIN, 2011b, p.97).

Nesse contexto, o lazer espetáculo que aquece o turismo parece ganhar contorno atualizando e reduzindo o imaginário cultural: “A indústria cultural persegue a demonstração à sua maneira, padronizando os grandes temas romanescos, fazendo clichês dos arquétipos em estereótipos” (MORIN, 2011a, p. 16).

Consequentemente, vive-se na atualidade em direção aos ecos do passado metamorfoseados e remodelados para entregar o consumo, a estética, a beleza e o final feliz, que acabam por obliterar os subterrâneos da cultura, que carregam o imaginário midiático e movem o sujei-

¹ “A hospitalidade é gesto de compensação, de igualização, de proteção, num mundo em que o estrangeiro originalmente não tem lugar. [...] O convite, a acolhida, a caridade, a solidariedade, parecem ser formas vizinhas e derivadas de uma forma inicial de hospitalidade” (Grassi, 2011, p. 45).

to para o mais do mesmo: situações retificadas da vida simulada e a experiência potencial que se inicia no virtual e pode ou não se tornar concreta. Como nos lembra Morin (2011a, p.56), ao tratar da cultura industrial e do homem burocrático nas sociedades mais evoluídas, “[...] enclausurado no meio técnico, na maquinaria monótona das grandes cidades, o homem sente necessidade de evasão, e sua evasão procura a selva, a savana, a floresta virgem quanto os ritmos e as presenças da cultura arcaica”.

E para atender a essa demanda de volta à origem, roteiros de safaris e exposições de todos os tipos passam a fazer parte da industrialização cultural que tematiza o lazer espetáculo, tornando-o utopia turística para aqueles que se aventuram, sem abrir mão da sensação de “bem-estar”: “A vida de férias se torna uma grande brincadeira: brinca-se de ser camponês, montanhês, pescador, lenhador, de lutar, correr, nadar” (MORIN, 2011a, p. 64).

Nessa conjuntura, enredados pela economia das redes sociais que, em parte, são alimentadas de forma colaborativa, sujeitos encontram nos meios de comunicação digitalizados novas formas de consumo de imagens que representam o paraíso perdido. De fato, esse trânsito no virtual tem sido incrementado (VALENTE, 2020) em função das novas tecnologias e ainda do comércio on-line que se faz presente. Comércio este que de um lado facilita a vida em diferentes campos, como na saúde, educação, economia, entretenimento, lazer; e de outro apropria-se desta mesma vida para existir. Em 2020, por exemplo, os brasileiros passaram quase 5 horas / dia em redes sociais², para todo tipo de atividade, o que reforça a questão de como esses novos aplicativos são direcionados para a socialização e a diversão que ativam o consumo.

Isto posto, buscamos responder por que os processos midiáticos que divulgam destinos turísticos, enquanto lazer espetáculo, enaltecem a natureza paradisíaca esquecendo-se do humano e remontando ao imaginário cultural da época da colonização e dos zoológicos humanos, quando os relatos do novo mundo estigmatizavam nativos, vistos então enquanto selvagens, portanto, primitivos.

De volta aos anos 1500 e acompanhando os relatos dos descobridores encontra-se o mesmo tom de edenização dos destinos que ainda hoje fazem parte dos processos comunicacionais turísticos no contemporâneo. De fato, o imaginário europeu em torno das descobertas e das Américas, desde o início, tecia possibilidades e fantasias ao redor do novo mundo. As experiências das descobertas, nesse sentido, como afirma Souza (1986), começavam antes da viagem. Baseada na cultura do ouvir, a viagem era construída a partir de promessas importantes, que aparentemente ainda hoje ecoam no imaginário midiático, “[...] tudo quanto se via era filtrado pelos relatos de viagens fantásticas, de terras longínquas, de homens monstruosos que habitavam os confins do mundo desconhecido” (SOUZA, 1986, p. 21).

Havia seguramente um contraste que apartava a terra boa e os selvagens que ali habitavam. “A floresta era majestosa, cheia de vida e cor; o rugido difuso das cachoeiras, as praias virgens de areias faiscantes, os rios explosivamente piscosos [...]” (BUENO, 2020, p.7).

Staden (2020), no entanto, destacava não mais a paisagem, mas sim, o selvagem. Em suas palavras, “[...] É um povo hábil, maldoso e sempre pronto para perseguir e comer os inimigos (STADEN, 2020, p. 133). Em suas viagens ao Brasil, o autor ressaltou a crueldade do povo narrando suas aventuras, como forma de alimentar o imaginário europeu e gerar curiosidade e repulsa: “[...] uma terra de selvagens, nus e cruéis comedores de seres humanos, situada no Novo Mundo da América [...]” (STADEN, 2020, p. 15).

² Matéria do site Cuponation, que pesquisa o tempo que o brasileiro gasta nas redes sociais por dia. Ver referências.

Assim, dentro dessas narrativas, o surgimento dos Zoológicos Humanos parece ter mesmo se tornado relevante enquanto possibilidade de interação com o povo das terras longínquas, como que a educar os europeus e a reforçar sua superioridade, como destaca Andreassen (2015, p. 34), “[...] Exhibitions of so-called exotic people were held in most large European cities. The majority of international research of these human exhibitions has portrayed them as part of a larger European colonial project”.

Dentro desse contexto, seja na relação com os descobridores ou com os visitantes das então exposições de humanos, o selvagem manteve o status de inferioridade, e portanto, passível de ser apagado da paisagem, e a terra boa, status de exuberância e beleza, de modo a ganhar destaque enquanto cenário paradisíaco, excelente opção para o turismo e o lazer espetáculo que ainda enxerga no nativo o exótico e na terra o éden. Essa mesma orquestração parece ativar os processos comunicacionais do turismo apoiando regimes de visibilidade e invisibilidade étnico racial e espacial, que mantém a exibição de humanos em seu “habitat” como possibilidade de espetáculo, por exemplo, em atividades como Favela tour no Brasil, ou nos Safaris na África. Estes programas atuais aparentemente criam nas redes simulacros da vida que representam experiências concretas. Estas, ao que tudo indica, se estruturam entre os safaris e os zoológicos humanos que desde a Roma antiga apartam civilizados e selvagens dentro da cena e da experiência hospitaleira.

Face ao exposto, o objetivo desta pesquisa é discutir como a imagem de destinos que chama para o lazer é constituída de modo a supervalorizar a beleza e a estética, invisibilizando nativos, sua cultura e história. Como ilustra Baitello Jr. (2012, p.52), as imagens que estão em rede representando destinos são versões reduzidas do mundo e de seus habitantes, são recortes empacotados e simulados para a aventura, romance, drama e todo tipo de diversão, “[...] as janelas sintéticas são recortes de tempo e de espaço, molduras que apresentam experiências e vivências”.

Essa redução enfeitiça o olhar e gera magia para a imagem que representa marcas-destinos virtuais com potencial para se tornar realidade. Estas parecem atuar para a manutenção do consumo em prejuízo da imaginação que poderia criar novas e mais ricas possibilidades de compreensão do mundo e do humano. Para Baitello Jr. (2012, p. 115), “[...] passar por imagens é, de certo modo, a inversão de um desfile. [...] E o mais incrível é que elas sabem com detalhes quem somos, quanto somos, como somos, nós que passamos”.

As imagens de destinos lazer que, de alguma forma, remetem ao Éden digitalizado mostram o movimento das redes sociais, que mais do que vender sonhos prontos, poderia atuar para ampliar o olhar da diversidade, da cultura, dos mitos e ritos locais, reduzindo a invisibilidade étnica que intensifica a distopia calcada em estereótipos que se contrapõem ao humano. É nesse mundo distópico habitado pela imagem virtual que o sujeito deixa de refletir sua humanidade e de imaginar o melhor dos mundos, para acomodar-se, ou melhor, consumir e, de certa forma, ser consumido, pelo cenário imposto. De fato, “[...] quando as imagens exógenas extrapolam e ocupam também, obsessivamente, os espaços em que vivemos, elas nos coíbem a vida interior, impõe-nos padrões, medidas, atitudes, induzem-nos a ser e a fazer coisas sem tempo para tomar as decisões” (BAITELLO JR., 2012, p. 95).

As imagens que ilustram destinos

Definiu-se para o recorte deste artigo a análise de conteúdo de imagens postadas na plataforma Instagram. Dentro dos aplicativos das redes sociais, o Instagram se destaca por ser uma ferramenta visual, com conteúdo exclusivamente imagético. A plataforma conta hoje com 1,2 bilhão de usuários ativos pelo mundo e carrega imagens postadas por aqueles que querem compartilhar experiências. Construída para incrementar a socialização e o compartilhamento de vivências, experiências

e imagens, o Instagram ocupa o terceiro lugar, em número de usuários, atrás do Facebook com 2,7 bilhões de usuários e o YouTube com 2,2 bilhões de usuários. Posicionada também no segmento de comércio online, tem o perfil de sua audiência formado por pessoas com 34 anos ou menos.

Antes de decidirmos pela plataforma Instagram, foram elencadas outras plataformas de reservas como TripAdvisor³, Booking.com⁴, Facebook e Google, entre outras, que foram descartadas para este estudo. Observou-se que as plataformas de serviços ou de socialização estão desde os anos 2000 também inseridas no comércio online, apontando para a inexistência de barreiras no virtual do que é entretenimento, socialização ou comercialização. As plataformas hoje abarcam todo tipo de relacionamento e transação, ou seja, permanecem focadas na produção / consumo de conteúdo, serviços ou produtos culturais, mesclando o compartilhamento com anúncios comerciais.

Para cada destino, foram observadas 107 imagens, totalizando 321 postagens. Estas foram analisadas e agrupadas em quatro grandes temas, de acordo com o que se apresentou: paisagens (monumentos, obras de arte, fotos artísticas, pôr do sol); visitantes (em atividades ao ar livre, interagindo com cenário, experimentando o destino); flora e fauna (exposição da natureza exuberante e de animais próprios da região); eventos (anúncios, encontros, desfiles, festas, apresentações, shows, gastronomia); nativos (moradores em situações do dia a dia, ou interagindo com visitantes). A seguir, um quadro que demonstra a ocorrência de imagens para os temas elencados:

Quadro 1. Ocorrência de imagens para os temas elencados. Fonte: Autores

Imagem	Amazonas	Rio de Janeiro	São Paulo
Paisagem	44	55	83
Visitantes	42	49	0
Eventos	15	1	24
Flora e fauna	6	2	0
Nativos	0	0	0

O resultado apresentado demonstra que, nos mosaicos de imagens no Instagram, levando em conta as 107 últimas postagens, para cada destino, em julho de 2021, há uma prevalência para imagens-cenário, higienizadas e belas dentro de sua plasticidade. Para os destinos Amazonas e Rio de Janeiro, destacam-se paisagens naturais e visitantes em atividades ao ar livre. No destino São Paulo, o foco está para imagens das grandes avenidas, prédios e monumentos em contraste com parques e eventos. Neste destino, quando as pessoas são retratadas, elas aparecem em segundo/terceiro plano, dificultando a identificação do morador/visitante.

Via de regra, anúncios, eventos e gastronomia, embora em menor porcentagem, aparecem retratados nos destinos Amazonas e São Paulo, e não se destacam no destino Rio de Janeiro.

Em todos os destinos, não são priorizadas imagens de nativos, flora e fauna. Não são também contempladas outras características e/ou situações dos destinos incluindo qualquer questão problema, que são, ao contrário, abundantes na mídia jornalística, sejam notícias positivas ou negativas, referentes, por exemplo, ao empreendedorismo, vida cultural, folclore, natureza exuberante, arte; ou ainda violência, tráfico, pobreza, miséria, reservas indígenas, desmatamento; ou temas relativos à vida em comunidade, grandes centros, favelas etc. Nas imagens da página visit Amazonas, índios aparecem em uma única postagem, mas paramentados para um evento/espetáculo.

³ Centro de Mídia. Sobre o TripAdvisor. Maior plataforma de viagens do mundo. 463 milhões de viajantes / mês.

⁴ Lista completa: 7 melhores sites para divulgar e promover seu hotel.



visitamazonas

Follow



1,522 posts

26.8k followers

2,578 following

Visit Amazonas

Viva a experiência Amazonas | Live the Amazonas experience 🇧🇷



Use a hashtag #VisitAmazonas | Show us your moments in here tagging #VisitAmazonas

open.spotify.com/playlist/6X0xMm2LHfL4gsPwhRpruV?si=8o3...

POSTS

REELS

VIDEOS

TAGGED

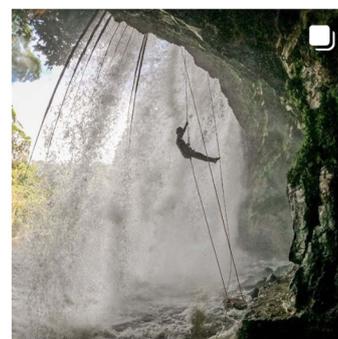
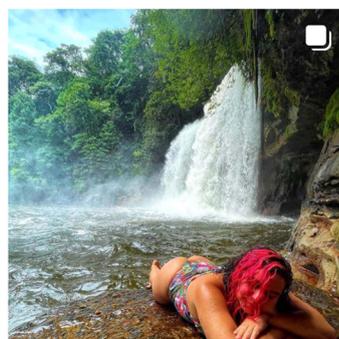
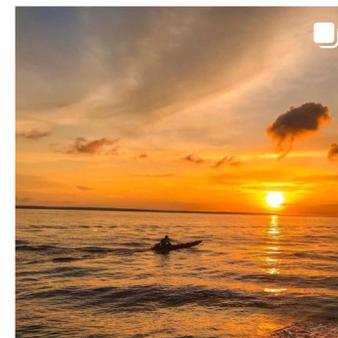
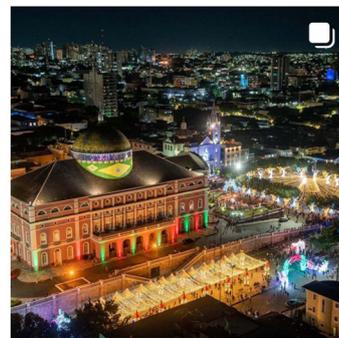
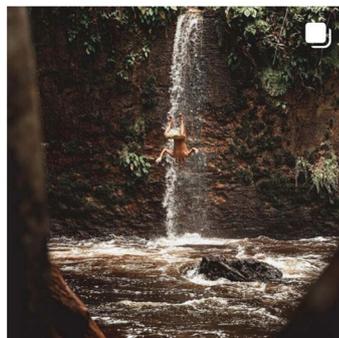
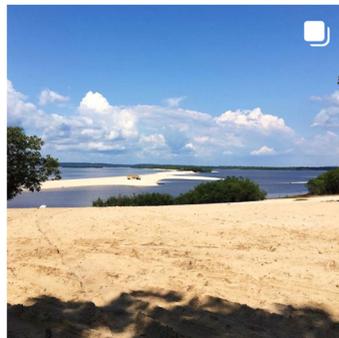
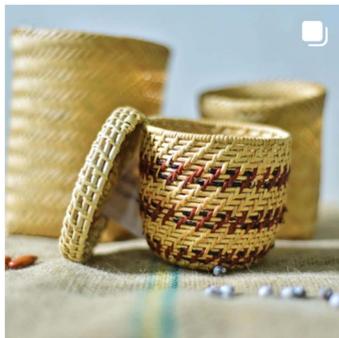


Figura 1. Amazonas. Fonte: Instagram



visit_sao_paulo

Follow



213 posts

2,219 followers

218 following

Visit São Paulo

Arts & entertainment

Sharing the best things to do and see in our beautiful São Paulo city. Tag your photos of #visitsaopaulo with @visit_sao_paulo to share then with us!

POSTS

VIDEOS

TAGGED

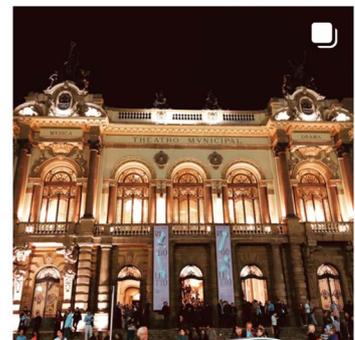
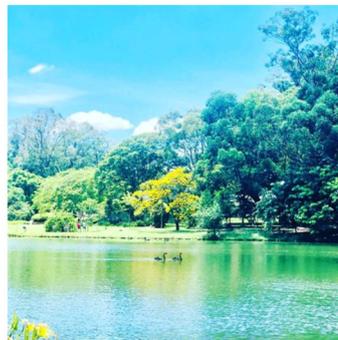


Figura 2. São Paulo. Fonte: Instagram



visit.riodejaneiro

Follow



149 posts

934 followers

42 following

Visit Rio de Janeiro BR

Tour Agency

Rio de Janeiro

Photographer

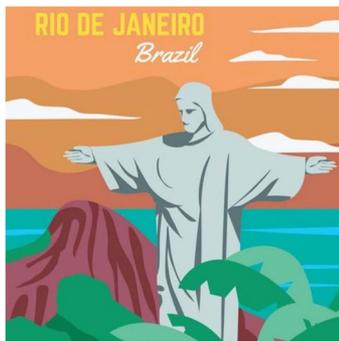
Beach Hiking Goodvibes

Use #visit.riodejaneiro

POSTS

VIDEOS

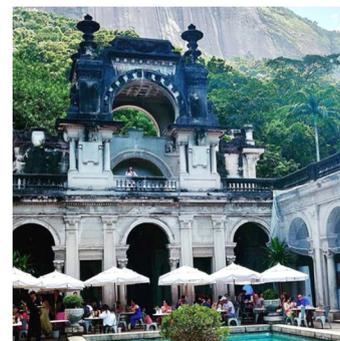
TAGGED



sandrabbz13



myawesomedestinations



alexstegaru



Figura 3. Rio de Janeiro. Fonte: Instagram

De fato, as imagens veiculadas nestas páginas na rede social não deixam muito espaço para a apresentação da diversidade e cultura local e de como vivem os nativos. Aparentemente, eles não contam quando a questão é “viagem ou lazer espetáculo”. Por isso, quando retratados estão no papel de personagens “exóticos”, como eram retratados os colonizados nos anos 1.500; ou como eram exibidos os selvagens nos Zoológicos Humanos no final do século XIX; ou como até este momento são apresentados os então “selvagens” em safaris e em programas como “favela-tour”. Os pacotes de lazer e entretenimento mostram “como” viver como um local, mas não se esforçam, ao que tudo indica, para levar o visitante a viver “com” este. Esta, de fato, poderia ser uma possibilidade enriquecedora de troca e socialização. Destarte, os destinos turísticos virtualizados têm sua imagem reduzida de modo a representar o que está na superfície, no que vem pronto e em excesso, no que não abre possibilidades de uma imersão cultural; só possível quando o virtual encontra o concreto, ou o sujeito se abre à imaginação, como nos lembra Eliade (2012):

Ter imaginação é gozar de uma riqueza interior, de um fluxo ininterrupto e espontâneo de imagens. [...] Ter imaginação é ver o mundo na sua totalidade; pois as Imagens têm o poder e a missão de mostrar tudo o que permanece refratário ao conceito. Isso explica a desgraça e a ruína do homem a quem – falta imaginação –; ele é cortado da realidade profunda da vida e de sua própria alma (ELIADE, 2012, p. 16).

Por isso, Sodré (2019, p.10) vai afirmar que: “Cultura nenhuma experimenta, é certo, um acesso imediato ou direto ao real. Há sempre uma mediação, entendida como processo simbólico que organiza as possibilidades existenciais do grupo”. Assim, o não pensamento simbólico encorpa os estereótipos e a estigmatização das relações. Como Eliade (2012), ao tratar do homem e seus símbolos, e Contrera (2011) que, ao refletir sobre a Mediosfera, que envolve os processos midiáticos e o conseqüente esvaziamento do simbólico, reforça o efeito destes sobre a indústria cultural do entretenimento: “Essa passividade da cultura do espetáculo, que podemos considerar condição básica para a sociedade do consumo, em várias de suas formas, pode ser considerada a atividade oposta às práticas criativas e regeneradoras em sua essência” (CONTRERA, 2011, p.76).

Isto é, essa vida cômoda, de aparências, econômica, num mundo desencantado e homogeneizado das telas digitais aponta para o condicionamento do sujeito que, sentado, se contenta a consumir e ser consumido em conexões mais e mais frequentes, ao invés de tecer, contextualizar, socializar, viver e experimentar a sacralidade da vida, própria do humano e não a imagem. Acredita-se que, em razão disso, na sociedade mediada, o divertir-se a qualquer custo, aqui e agora, em atividades ou destinos de lazer espetáculo, quando constituídas nos processos online, como mercadoria de consumo, desencantam e, tornam o movimento pelo planeta vazio e descartável: “Essa sociedade da informação total, dromológica, é a mesma da mercadoria total, do delivery e do comércio 24 horas. Nada pode parar porque o dinheiro não pode parar de girar, e em torno dele e de seus meios, gravitamos nós” (CONTRERA, 2011, p.77).

Quer-se crer que no mundo virtual a digitalização dos destinos, como observado nas imagens e posts analisados na rede, enreda a todos para “surfear” nas ondas da e-hospitalidade⁵,

5 E-hospitalidade. Conceito cunhado pela autora e que corresponde ao acionamento do imaginário, em torno do acolhimento e da dádiva, que vem sendo acionado a partir da apropriação de elementos culturais que remontam às raízes da hospitalidade no arcaico. Presentes nas narrativas e discursos dos usuários do sistema, a imagem virtual comprova que as imagens da hospitalidade promovidas em rede constituem e atualizam o imaginário cultural, promovendo a confiança e o resgate da ideia de aconchego e amizade e do simbolismo das trocas originárias que inflam o sentimento de solidariedade e reciprocidade, estabelecendo a e-hospitalidade – lugar onde virtual e concreto se mesclam. Disponível em: <http://repositorio.unip.br/programa-de-pos-graduacao-stricto-sensu-em-comunicacao/o-fenomeno-comunicacional-airbnb-uma-investigacao-das-imagens-e-do-imaginario-constituido-da-e-hospitalidade/> Acesso em: 20 nov.2020.

que simula a vida e contribui para a construção de marcas destino que nem sempre podem ser concretizadas no mundo material. Nestes, ao que tudo indica, só há espaço para o belo, a terra boa, o consumo. Continuam invisíveis os nativos, a cultura local, a história, mitos e ritos que formam o povo e que enriquecem a diversidade.

Considerações Finais

Num contexto virtual, percebe-se que imagens divulgadas do lazer espetáculo, que representam destinos paradisíacos, atuam para ocultar o que não se quer ver, consolidando regimes de invisibilidade étnico racial e visibilidade espacial que instituem marcas destino, como produtos culturais forjados em escala industrial, característicos da cultura de massa.

Esses destinos têm sido assim, homogeneizados, higienizados, embelezados e embalados para o turista ou o viajante de modo a distanciá-lo da realidade latente e das diferenças culturais que poderiam enriquecer o sujeito e ampliar o olhar humano, para o que se entende por diferente, isto é, o outro dentro da sua riqueza natural. Nesse contexto, o turismo deixaria de ser consumo para ser integração com o outro e com a terra.

Distante dessa realidade, o movimentar-se pelo planeta, a partir do universo online, traz rastros da cultura de massa que, ao tratar o lazer como produto cultural, tira deste a possibilidade da hospitalidade que remonta ao arcaico e que é abundante em amor e solidariedade, temas escassos no mundo onde impera o capital, o consumo e a imagem.

Nesse universo, o tema do artigo parece consolidar-se quando a questão é voltada para a comunicação de um mundo utópico onde só o que é belo sobrevive nas imagens, tornando tudo o que se opõe à estética, à "natureza", ou ao "selvagem", como possibilidade de estranhamento e inferioridade. De fato, essa temática que é abundante nos processos comunicacionais que edenicizam destinos remontam aos tempos da colonização e dos zoológicos humanos que, desde os anos 1.500, apartava civilizados, selvagens e paraíso criando um véu que impacta o imaginário midiático de modo a não permitir o aprofundamento para o que é cultura, ritos, mitos e história de povos para além do ocidente. Desse modo, levando em conta que só se pode amar aquilo que se conhece; assim como só se pode exercer a empatia quando há compreensão do outro em amplitude, valorizando a comunicação que vincula e gera laços; nas redes sociais o sujeito se distancia da sua humanidade ao deixar de compartilhar o que conta, isto é: a vida.

Nesse sentido, o invisível, ou seja, o que não é mostrado, continua a orientar o consumo e o lazer nas redes. O tempo investido, de fato, aponta para a preservação da imagem e da conexão que esvaziam a vida. Acredita-se, no entanto, que os processos comunicacionais que incrementam as atividades de entretenimento e lazer dentro do turismo possam ser revistas para se tornar uma alavanca capaz de abraçar diferentes culturas dentro de processos em que prevaleçam a alteridade, a diversidade e a comunicação humana; fazendo reviver os preceitos da hospitalidade que vê no outro o igual e, no planeta, o último paraíso.

Para tanto, seria importante privilegiar o social, a sociabilidade que vai muito além do consumo e do espetáculo e compreender a comunicação como oportunidade de encontro e vínculo que se orienta pelo humano.

Referências

- ANDREASSEN, R. **Human Exhibitions**. Race, Gender and Sexuality in Ethnic Displays. Routledge Taylor & Francis Group. London and New York: 2015.
- BAITELLO JR, N. 2012. **O pensamento sentado**. Sobre glúteos, cadeiras e imagens. São Leopoldo-RS: Unisinos.
- BUENO, E. **Como era gostoso Hans Staden**: Um livro para devorar. Apresentação: STADEN, Hans. Duas viagens ao Brasil. L&PM Pocket Descobertas. Reimpressão. Porto Alegre, RS: 2020
- CONTRERA, M. **Mediosfera**: meios, imaginário e desencantamento do mundo. 2. ed. Porto Alegre: Imaginalis, 2011
- CORTINA, A. **Aporofobia, el rechazo al pobre**. Un desafío para la democracia. Barcelona: Paidós. 2017
- CUPONATION. **Ranking dos países que passam mais tempo no celular**. Disponível em <https://www.cuponation.com.br/insights/temponasmidias-2021> Acesso em: 7 jul. 2021.
- ELIADE, M. **Imagens e Símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes. 2012.
- GRASSI, M. Transpor a Soleira. In: MONTANDON, Alain. **O livro da hospitalidade acolhida do estrangeiro na história e na cultura**. São Paulo: Senac. 2011.
- INSTAGRAM. **visitamazonas**. 1472 publicações, 25,7 mil seguidores, 2604 seguindo. Disponível em <https://www.instagram.com/visitamazonas/> Acesso em: 7 jul.2021.
- INSTAGRAM. **visit_sao_paulo**. 213 publicações, 2297 seguidores, 237 seguindo. Disponível em https://www.instagram.com/visit_sao_paulo/ Acesso em: 7 jul. 2021.
- INSTAGRAM. **visit.riodejaneiro**. 149 publicações, 734 seguidores, 40 seguindo. Disponível em <https://www.instagram.com/visit.riodejaneiro/> Acesso em: 7 jul.2021.
- INSTAGRAM. Distribution of Instagram users worldwide as of April 2021, by age group. Disponível em: <https://www.statista.com/statistics/325587/instagram-global-age-group/> Acesso em: 7 jul.2021.
- KOUTSOUKOS, S. S. M. **Zoológicos Humanos**. Gente em exibição na era do imperialismo. E-book. Campinas: Editora Unicamp. 2020.
- MENDES, V. Lista completa: 7 melhores sites para divulgar e promover seu hotel. **Newhotel**. Publicado em: 12 jun.2018. Disponível em: <https://newhotel.com.br/lista-completa-7-melhores-sites-para-divulgar-e-promover-seu-hotel/> Acesso em: 7 jul.2021.
- MONTANDON, A. **O livro da hospitalidade acolhida do estrangeiro na história e na cultura**. São Paulo: Senac. 2011.
- MORIN, E. **Cultura de Massas no Século XX**. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2011a.
- MORIN, E. **Terra Pátria**. 6. ed. Porto Alegre: Sulina. 2011b.
- OFICINA DA NET. **As 10 maiores redes sociais em 2021**. Publicado em: 1 jun.2021. Disponível em <https://www.oficinadanet.com.br/post/16064- quais-sao-as-dez-maiores-redes-sociais>. Acesso em: 20 maio. 2021.
- SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**. A forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Mauad. 2019.



SOUZA, L. **O diabo e a Terra de Santa Cruz:** feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Cia das Letras, 1986

STADEN, H. **Duas viagens ao Brasil.** Porto Alegre, RS: L&PM Pocket Descobertas, 2020.

TRIPADVISOR. Centro de Mídia. Sobre o TripAdvisor. Maior plataforma de viagens do mundo. 463 milhões de viajantes / mês. Publicado em: 12 nov.2019. Disponível em: <https://tripadvisor.mediaroom.com/br-about-us>. Acesso em: 7 jul.2021.

VALENTE, J. **Repórter da Agência Brasil:** Brasil é o 3º país em que as pessoas passam mais tempo em aplicativos. Publicado em: 16 jan.2020. Disponível em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-01/brasil-e-o-3o-pais-em-que-pessoas-passam-mais-tempo-em-aplicativos>. Acesso em: 7 jul.2021.

‘Reading the signs of my body’: Shakira, lugar e raça¹

Leo Name

¡DALE!, FAUFBA

1 Este texto resulta de anos de trocas intelectuais e afetos. As primeiras poucas linhas pelas quais fiz menção a certa “inventividade racial” nas imagens de Shakira estão em minha tese de doutorado, de 2008, para o Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPG/IGEO-UFRJ). Se não contasse, à época, com a orientação de Gisela Aquino Pires do Rio, que foi firme, mas afetuosa, e, principalmente, aberta às minhas invenções, talvez a artista colombiana fosse cortada do texto final. Depois disso, Shakira passou a habitar algumas de minhas aulas na Escola de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal Fluminense (EAU-UFF), no curso de Geografia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e no Programa de Pós-Graduação em Literatura Comparada da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (PPGLC-UNILA) – respectivamente nas disciplinas Teoria e História do Urbanismo, em 2009 e 2010, Geografia do Mundo Contemporâneo, entre 2009 e 2013, e Geopolítica da Imagem, de 2017 a 2018, nas quais um conjunto muito rico de estudantes, com afeto e afinco, comigo se aventuraram por discussões sobre as dimensões espaciais, de gênero e etnoraciais de figuras midiáticas (Shakira e outras). Foram particularmente especiais Liebert Rodrigues, Rafael Alves, João Valerio, Lelê Galhardo, Diogo Braga, Gabriela Duarte, Nathalia Vieira, Valquíria Aciole, Mayara Rangel, Ana Flávia Romão, Iata Anderson, Matheus Bartholomeu, Cláudio Limani, Camilla Thomé, Natasha Muniz, Bárbara Oliveira de Paulo, Kellvin de Andrade, Victor Azevedo, Líbia Castañeda, Ariane Braga, Aquésia Maciel, Maíra Gamarra, Raquel Stern (*in memoriam*) e Mijael Aguirre (*in memoriam*). O artigo também reflete a sólida parceria, desde 2001, com a socióloga Bianca Freire-Medeiros, que tanto me ensinou sobre imagens e capital móvel; e o diálogo, desde 2011, com Maria Alice Nogueira, sagaz pesquisadora da mobilidade como potência em anúncios publicitários.

‘Reading the signs of my body’: Shakira, lugar e raça

Resumo:

Pretendo analisar parte do conjunto de imagens relacionadas à cantora Shakira, compreendendo-a como uma personagem geográfica e indagando sobre seu papel na enunciação de um movediço sentido global de lugar e de um inconstante sentido global de “raça”. Para a tarefa, a partir de movimentações epistêmicas, debato com os escritos anti-coloniais, pós-coloniais e decoloniais a respeito da ideia de “raça” e certa literatura sobre a narração de lugares, entrelaçando-os à torrente de imagens tecnicamente reprodutíveis que inunda e transcorre o globo. Assim, trato “raça” como performatividade, linguagem e imagem e alinho o debate sobre “imagem” com o debate etnoracial. Conduzo essa argumentação com o auxílio de montagens de imagens, uma narrativa visual não linear.

Palavras-chave: *Shakira, imagem, raça, lugar, personagem geográfica.*

‘Reading the signs of my body’: Shakira, lugar y raza

Resumen:

Me propongo analizar parte del conjunto de imágenes relacionadas con la cantante Shakira, entendiéndola como un personaje geográfico e indagando sobre su papel en la enunciación de un movedizo sentido global del lugar y un cambiante sentido global de la raza. Para la tarea, a partir de movimientos epistémicos, debato con escritos anticoloniales, poscoloniales y decoloniales sobre la idea de “raza” y cierta literatura sobre la narración de lugares, entrelazándolos con el torrente de imágenes técnicamente reproducibles que inunda y recorre el mundo. Así, trato la “raza” como performatividad, lenguaje e imagen y alineo el debate sobre “imagen” con el debate etnoracial. Hago mis argumentos con la ayuda de composición de imágenes, una narrativa visual no lineal.

Palabras clave: *Shakira, imagen, raza, lugar, personaje geográfico.*

‘Reading the signs of my body’: Shakira, place and race

Abstract:

I intend to analyze part of the set of images related to the singer Shakira, understanding her as a geographical character and inquiring about her role in the enunciation of a unstable global sense of place and a shifting global sense of race. For the task, based on epistemic movements, I debate with anti-colonial, post-colonial and decolonial writings about the idea of race and certain literature on the narration of places, intertwining them with the torrent of technically reproducible images that floods and runs through the globe. Thus, I treat “race” as performativity, language and image and align the debate on “image” to the ethnoracial debate. I conduct this argument with assemblies of images, a non-linear visual narrative.

Keywords: *Shakira, image, race, place, geographic character.*

Figura 1.
 Montagem:
Indianertypen
 aus Colombia und
 Ecuador (1888).
 Fonte: Schlenker
 ([2012] 2019).

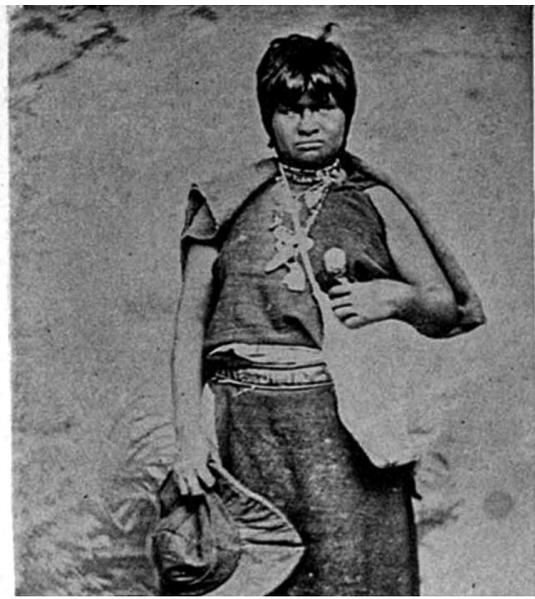
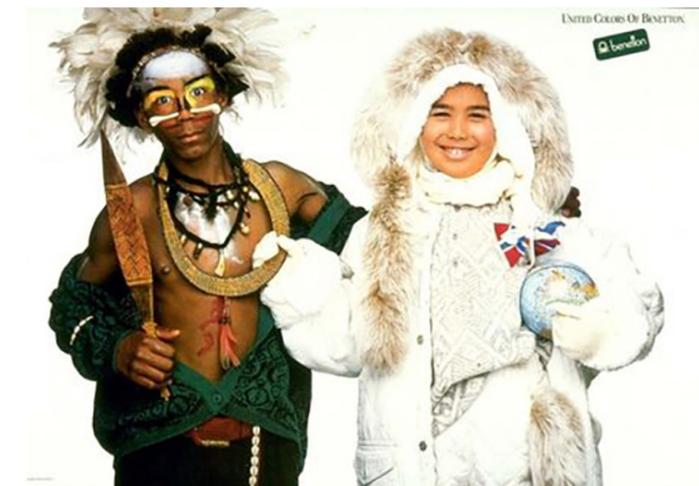
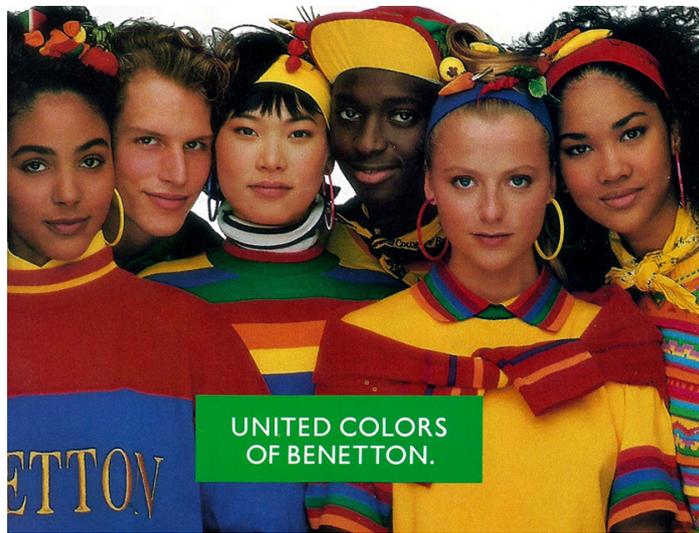
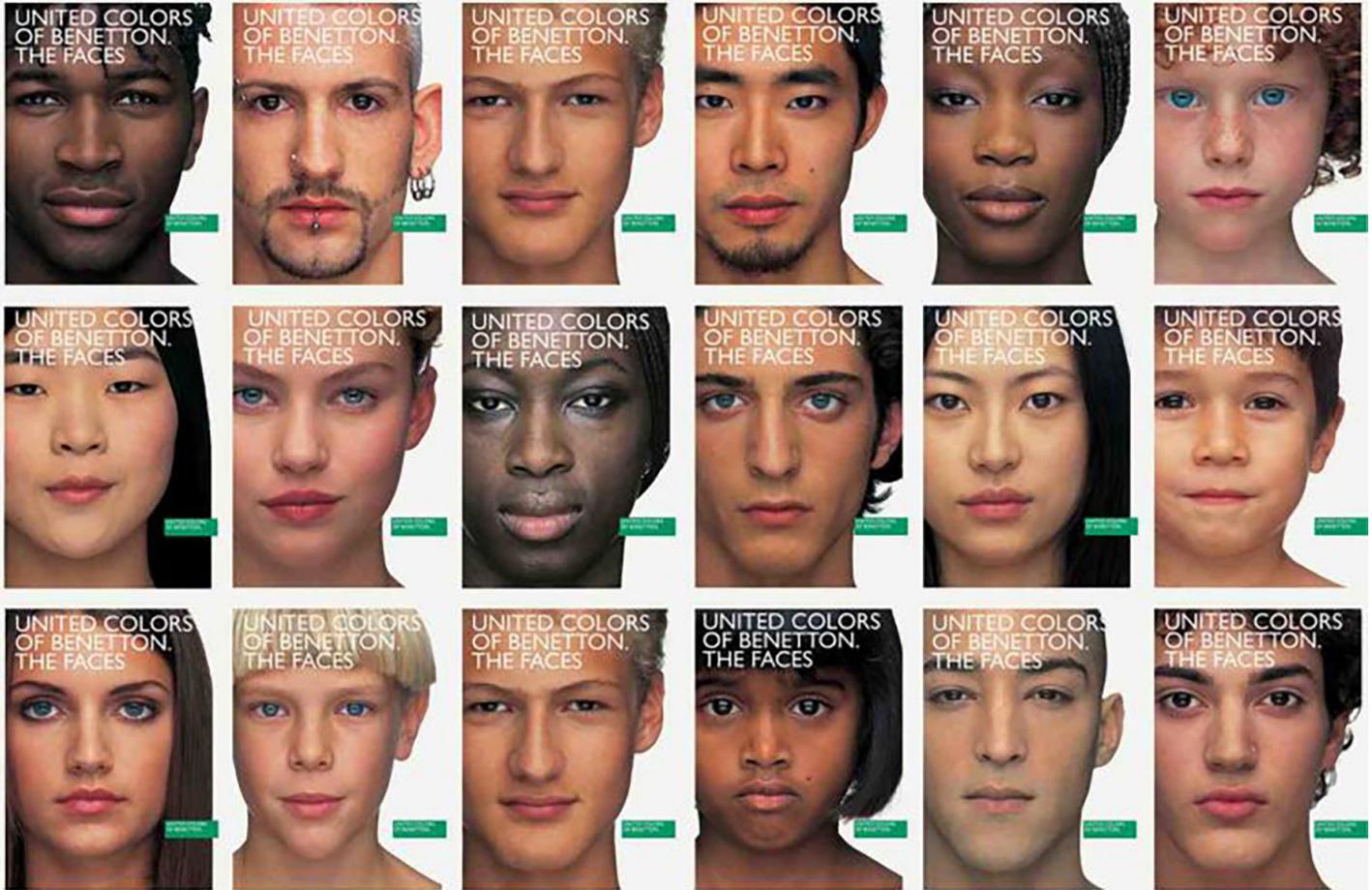
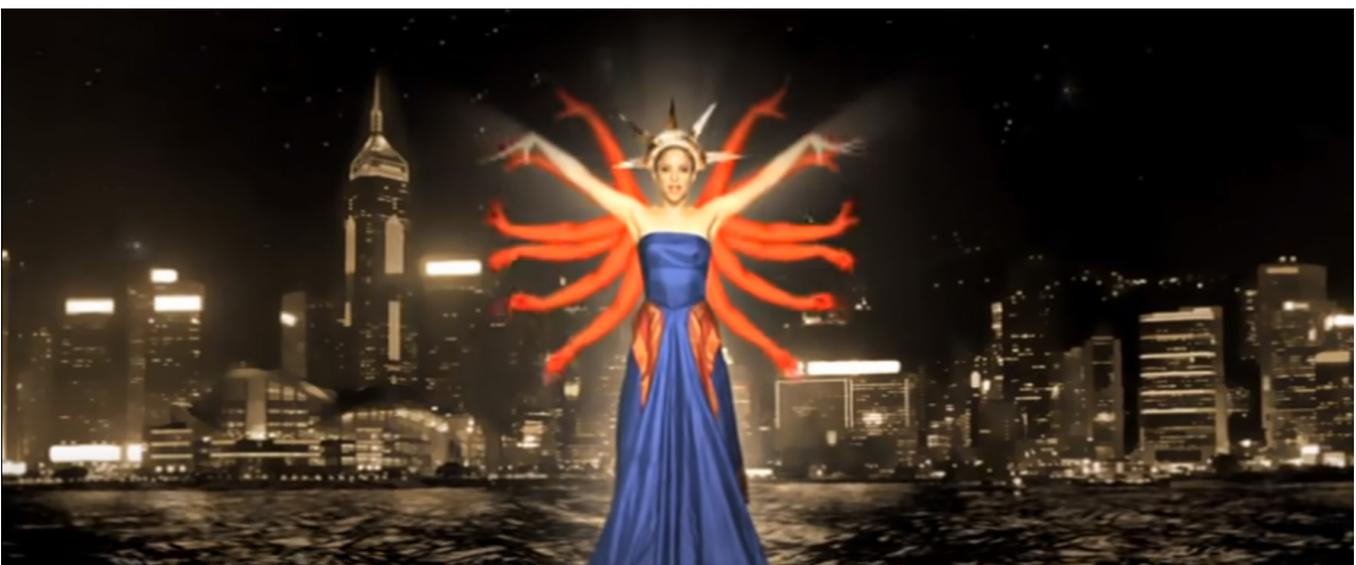
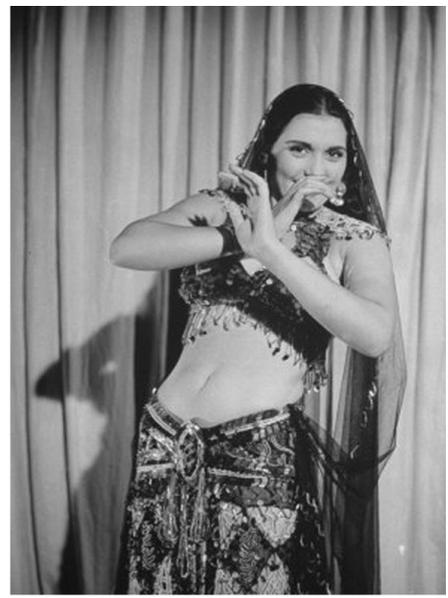


Figura 2.
 Montagem: *Archives*
 de la Planète
 (1914-1931). Fonte:
 Musée Albert-Kahn,
[http://collections.
 albert-kahn.hauts-
 de-seine.fr](http://collections.albert-kahn.hauts-de-seine.fr), 2021.



Figura 3. Montagem: The United Colors of Benetton (c. 1985-1995). Fonte: www.lipstickalley.com (2021)/Pinterest (2021).





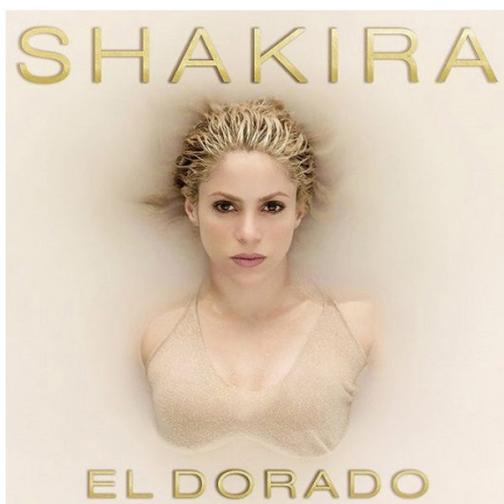
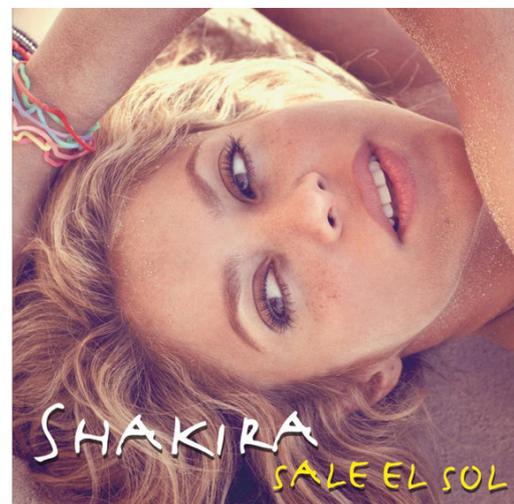
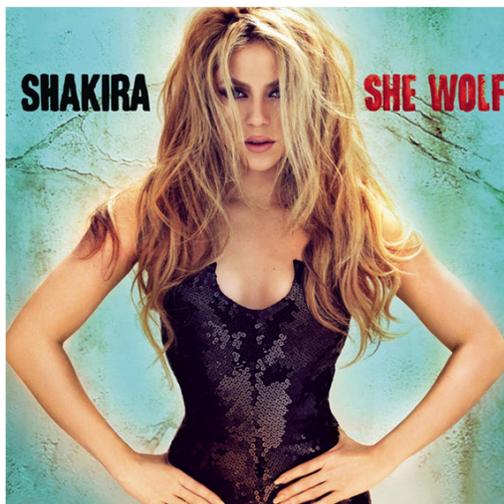
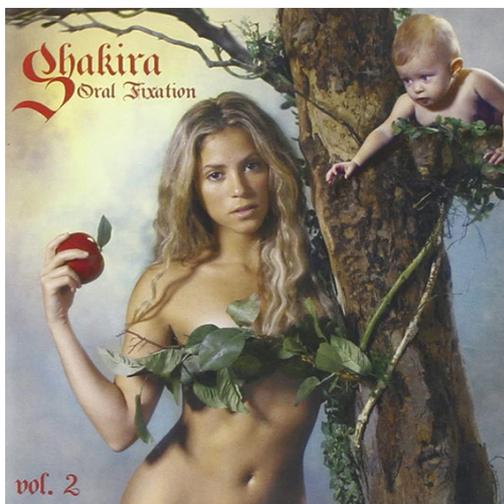
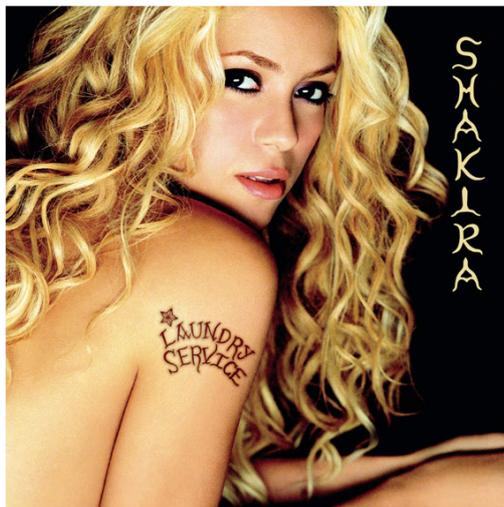
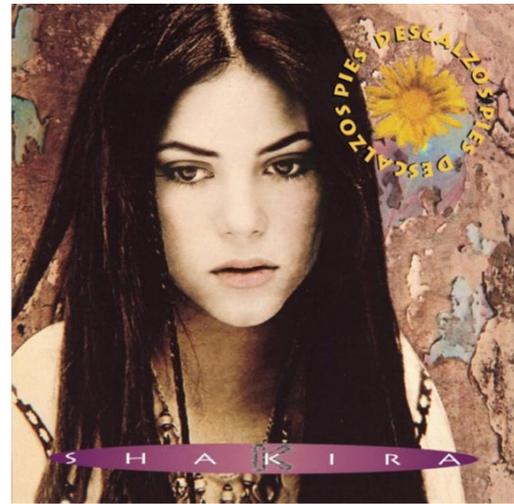
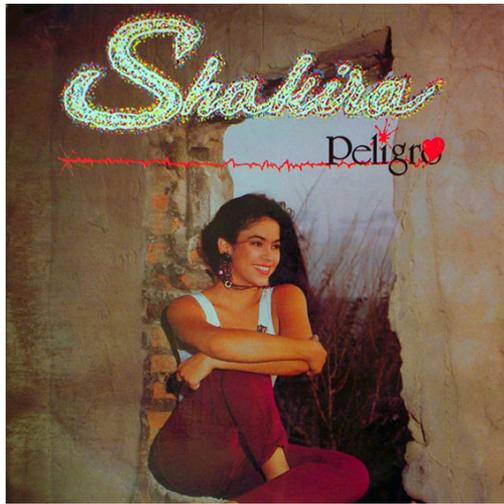
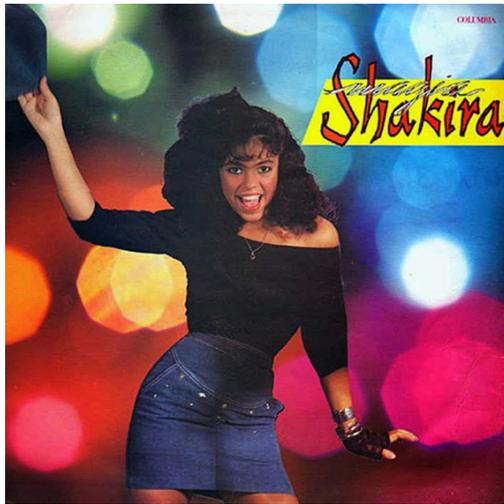


Figura 4. Na página anterior, Montagem de dançarinas orientais. Na primeira linha: a estadunidense La Meri, a russa Ida Rubinstein e a egípcia Taheyya Kariokka. Na segunda, terceira e quarta linhas: a colombiana Shakira em *Ojos Así*, *Hips Don't Lie* e *Give It Up to Me*. Fonte: Bracco (2020)/YouTube (2021).

Figura 5. Montagem: capas de álbuns de Shakira. Fonte: Wikipédia (2021).



Figura 6. Montagem: Shakira e a natureza. Nas duas primeiras linhas: mar, deserto, lama e montanha gélida em *Whenever, Wherever*. Na terceira linha: primavera e inverno de *Estoy Aquí*. Na última: afresco tropical e "sereia" respectivamente em *Can't Remember to Forget You* e *Chantaje*. Fonte: YouTube (2021).

Figura 7. Montagem: Pele negra, Shakiras brancas. Na primeira linha: Shakira com Dizzee Rascal (*Loca*) e Black M (*Comme Moi*). Logo abaixo: com Rihanna (*Can't Remember to Forget You*) e Beyoncé (*Beautiful Liar*). Na última: frame de *She Wolf* e a foto de Grace Jones por Jean-Paul Goude. Fonte: YouTube (2021)/jeanpaulgoude.com (2021).

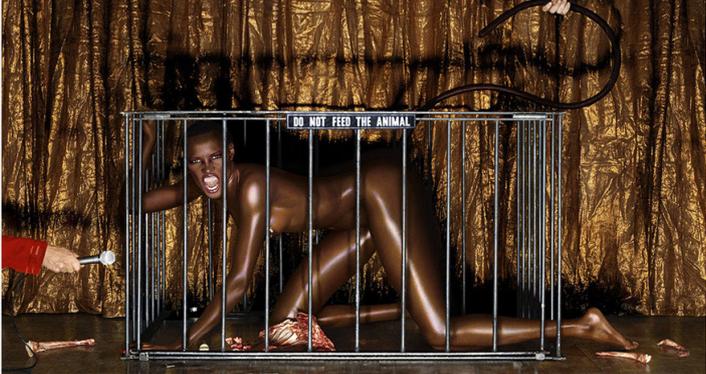


Figura 8. Nesta página, Montagem: United Colors Around Shakira. Imagens de *Un Poco de Amor*, *Dare (La La La)* e *La La La (Brazil 2014)*. Fonte: YouTube (2021).

Figura 9. Na página seguinte, Montagem: Is this time for Africa? Frames de *Waka Waka*. Fonte: YouTube (2021).

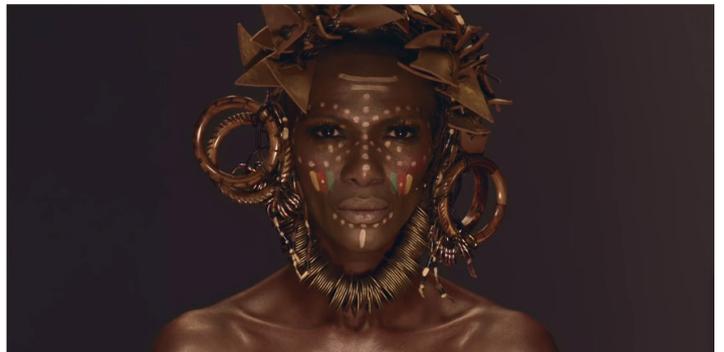




Figura 10. Nesta página, Montagem: Retratos 1. Fotografias capturados dos videoclipes *Un Poco de Amor* e *Waka Waka*.
Fonte: YouTube (2021). Comparar com Figura 1 e Figura 3.

Figura 11. Na próxima página, Montagem: Retratos 2. Fotografias capturados do videoclipe para a música *La La La (Brazil 2014)*.
Fonte: YouTube (2021). Comparar com Figura 2 e Figura 3.





Introdução: Shakira, personagem geográfica

É 2 de fevereiro de 2020. No Hard Rock Stadium, em Miami, Shakira abre o show do intervalo do Super Bowl, a final do campeonato de futebol americano, em um sensualíssimo traje vermelho, do qual vai despiando peças pouco a pouco. Seus cabelos e pele claros contrastam com os de dançarinas e dançarinos que a acompanham: quase a totalidade é de ascendência africana e com cabelos mais escuros. Ela referencia seu passado de *rockera colombiana*, tocando guitarra e bateria, assim como sua origem etnorracial e sua trajetória global, cantando em espanhol e inglês, coreografando ritmos caribenhos e a dança do ventre e, por uma vez, ululando a *zaghrouta* de mulheres árabes. Acena a outras geografias nos movimentos sob uma percussão africana e no dueto final, com Jennifer Lopez, de *Waka Waka (This Time for Africa)* – tema da Copa do Mundo de 2010 da África do Sul, de inspiração camaronesa. J.Lo surgira no meio da apresentação sobre uma grande maquete do Empire State Building, juntando-se a um corpo de baile de mais variada paleta de cores de pele e cabelo e em figurinos mais sóbrios. Sua performance homenageia o jazz *a la Broadway*, com estiramentos de pernas e acessórios de mão, luzes como as de *nightclubs* e a *pole dance* de inferninhos de strip-tease. E se não emite muitas palavras em espanhol, ao final de seu número e ao som de *Born in the USA*, ela veste uma capa em que, de um lado, pode se ver a bandeira de Porto Rico, onde nasceram seus pais, e, do outro, a dos Estados Unidos.

Parto deste espetáculo de doze minutos das duas artistas, de imagens massivamente transmitidas e reproduzidas em escala planetária,² narrando alguns de seus fragmentos que me permitem divergir de parte da imprensa que, à época, ao defini-lo como uma “celebração da latinidade” com sutis protestos às políticas de imigração de Donald Trump, afirmou que Shakira e J.Lo valeram-se de um mesmo *Latin flavor*, que lhes seria comum (EVELYN, 2020; G1, 2020; KIRKLAND, 2020; NATHOO, 2020; UOL, 2020). Alguns dos elementos da apresentação, de fato, concederam a ambas um reforço do papel que a intelectual polonesa Katarzyna Marciniak (2007) chamou de “estrangeira palatável”: mulher que tem sua beleza racializada, sexualizada e exotizada, mas ao mesmo tempo enquadrada em padrões corporais e comportamentais mais ocidentalizados e dóceis. Não acredito, porém, que Shakira e J.Lo sejam “latinas” intercambiáveis ou que tenham representado ou performado uma mesma “latinidade”.

É premissa deste trabalho que a definição e a percepção de “raça” ensejam elucubrações que precisam considerar, ao mesmo tempo, mobilidades geográficas e deslocamentos epistêmicos. “Raça” é uma invenção em acordo com o que conhecimentos doutos ou do senso comum compreendem como diferença, inferioridade ou exclusão, mas cujo significado não é fixo, variando de contexto a contexto e de lugar a lugar. Junto com toda sorte de violências, opressões e discriminações, “raça” também mobiliza narrativas, imagens e imaginações – um sem-número de representações, enfim. Além disso, “raça” se institui no uso de linguagens, no acionamento de enunciados e através de performatividades (MAHTANI, 2002; GROSGOUEL, 2012; NAME, 2019).

Uma segunda premissa tem em conta que Shakira e J. Lo, artistas globais das indústrias fonográfica e audiovisual, são diferentes “personagens geográficas”, conceito já trabalhado por mim em outras ocasiões (NAME, 2008; 2013; 2016). “Geográfica” é a personagem que não se restringe a um tipo social ou pessoa ilustre voltados a revisar períodos ou eventos históricos, nem a uma construção estética restrita à obra literária que sirva de artifício para a condução da narrativa (WILLIAMS, 1964; CANDIDO, 1976; BRAIT, 1985; CORDEIRO, 2009). As personagens geo-

² O Super Bowl é transmitido pela CBS, canal aberto, com retransmissão em vários países. As imagens de cada espetáculo também são transmitidas e armazenadas no canal do YouTube da National Football League (NBS). O show de Shakira e J.Lo pode ser visto em https://www.youtube.com/watch?v=pILCn6VO_RU.

gráficas articulam ações e acontecimentos com lugares e paisagens (BOONE, [2000] 2011), que podem ser traduzidos à escala de seu corpo – e, em muitos casos, da “raça”. Relacionando-se a unidades imagéticas significantes de certa iconicidade hermenêutica, participam de montagens, desmontagens e remontagens de um ou mais conjuntos de imagens, que podem ser de diferentes conjunturas históricas e contextos geográficos e que, necessariamente em diálogo, catalisam e compartilham significados – sobre lugar e “raça”, inclusive – sedimentados uns sobre outros (BARRIENDOS, [2011] 2019; CAÚLA, 2019; ver também: RODRIGUES, 2016; MOREIRA, 2017; GÓES, 2018). Nesse cotejamento, importam menos a linearidade temporal e a apreensão de uma totalidade de eventos e valem mais os “intervalos relacionais entre os fatos passados e o presente” (ALMEIDA JR.; JACQUES; SILVA, 2020, p. 25), capazes de desenhar narrativas visuais produtoras de alteridades ou identificações.

Neste texto, centrarei minha atenção em Shakira. Inspirando-me nos versos de *Hips Don't Lie*, que dizem que no seu corpo podem ser “lidos” sinais, pretendo analisar parte de seu patrimônio imagético. Argumento que Shakira é uma personagem geográfica que aciona geografias imaginativas: sobre a América Latina e a Colômbia, por certo, mas também sobre o Oriente e o Mundo Árabe, por exemplo. Por isso, indagarei sobre o papel dessa artista latino-americana, caribenha, colombiana, *costeña* da região de Barranquilla e de ascendência libanesa, na enunciação (sobretudo a partir de produtos midiáticos audiovisuais) de um movediço “sentido global de lugar” – entendido nos termos do emaranhamento entre local e global proposto pela geógrafa britânica Doreen Massey ([1991] 2000) – e, também, de um inconstante “sentido global de raça”.

Para a tarefa, debatarei com escritos anticoloniais, pós-coloniais e decoloniais a respeito da ideia de “raça”, normalmente pouco acionados no debate sobre imagens e produtos midiáticos, com raras exceções (cf. NAME, 2016; BARRIENDOS, [2011] 2019; LEÓN, [2012] 2019; SCHLENKER, [2012] 2019; BRACCO, 2020). Tais deslocamentos epistêmicos – tratar “raça” como performatividade, linguagem e imagem; trazer a “imagem” para o debate etnoracial – acompanham as mobilidades da própria literatura que narra os diferentes lugares e, especificamente, da torrente de imagens tecnicamente reproduzíveis que inunda e transcorre o globo, de cuja produção Shakira participa. Ao longo do trabalho, trago à argumentação imagens de distintas fontes, montando com elas uma narrativa visual não linear. Finalmente, a comparação com J.Lo será retomada na conclusão.

“Raça”, corpo e lugar na era de sua reprodutibilidade técnica

Intelectuais anticoloniais como os martinicanos Aimé Césaire ([1950] 2020) e Frantz Fanon ([1952] 2008) ou o tunisiano Albert Memmi ([1957] 2007) evidenciaram o exercício sádico e gozoso da violência colonial racista, justificada em discursos sobre a missão de civilizar quem não era “branco”. Igualmente apontaram que quem recebe inferiorização pela “raça” também pode tanto incorporar os atributos desumanizadores proferidos por outrem a seu respeito quanto tentar reproduzir os comportamentos normalizados pelo racismo. No entanto, o jamaicano Stuart Hall ([1995] 2013) e o peruano Aníbal Quijano (1992; 1999; 2000), sociólogos respectivamente filiados à pós-colonialidade e à decolonialidade, criticaram certa reificação da “raça” subjacente mesmo nestas e em outras abordagens notadamente antirracistas. Para ambos, é capital compreendê-la como significante, criação mental ideológica ou categoria discursiva³ que organiza sistemas classificatórios, estabelecendo com outras noções arrolamentos mutáveis de significado e, assim, desenhando hierarquias e subalternidades.

³ É por isso que Quijano opta por quase sempre usar *aspas* para se referir à “raça”, o que aqui repito.

“Raça”, portanto, não é um dado ontológico da realidade: é relacional e situado a escritas de poder de cada tempo e lugar. Não se limita, pois, à classificação taxonômica alistada a “uma questão de aparência, de pele e de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico” (MBEMBE, [2013] 2018, p. 13) – embora seja este o significado de maior pregnância. Na América Latina, por exemplo, percebe-se “raça” como traço fenotípico, enquanto que, nos Estados Unidos e em parte da Europa, complementa-o considerações sobre “linhagem” – ao ponto de que “a miscigenação, ainda que geracionalmente remota, significa a contaminação do sangue e a inevitável exclusão da pessoa da categoria *branco*” (SEGATO, 2007, p. 76, *itálico no original*). Assim, se feministas há muito vêm apontando que “gênero” é uma instável invenção com base na materialidade do corpo e enunciada e endereçada através de discursos, linguagens e performatividades, “raça” também o é (BUTLER, [1990] 2007; LUGONES, 2008; 2010; ver também: QUIJANO, 1999) – muito embora, obviamente, alguns corpos tenham menor margem de manobra que outros para mover-se entre ou defender-se de tais designações. E sendo “raça”, como “gênero”, mormente instituída por percepções sobre o corpo e a aparência, em sua apreensão e decodificação tem mais peso o que é *visual* – algo bastante relevante no contexto contemporâneo de imagens seriadas em massiva circulação.

São notórios os argumentos de Walter Benjamin ([1931] 1985a; [1939] 1985b) sobre a reprodutibilidade técnica e industrial de imagens ter convertido a percepção contemplativa, ritualística e intelectualizada de obras de arte autênticas em percepção distraída de múltiplas cópias. Para o autor, essas imagens perderiam sua “aura”, um conceito cuja acepção – a composição “de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais próxima que esteja”, análoga a “observar [...] uma cadeia de montanhas no horizonte” (BENJAMIN, [1931] 1985a, p. 101) – mantém-se na tradição ocidental e ocularcêntrica que converte o espaço em paisagem e o corpo em retrato. Nesse sentido, se a cópia sempre fora possível, manualmente e em menor escala, tendo a reprodutibilidade mecânica apenas aumentado quantidades e valores de exposição, quem sabe a aura relacione-se menos com a unicidade autêntica e mais com o deslocamento espaciotemporal dessa imagem reproduzível (e do que nela está representado) em relação ao seu sítio de criação ou registro (NAME, 2013, p. 59-66). E, por isso, talvez a aura, na verdade, tenha se agigantado (OTTE, 2001).

Há que lembrar que à época dos escritos de Benjamin circulavam imagens de antigos inventários coloniais – como é o caso, por exemplo, do *Indianertypen aus Colombia und Ecuador*⁴ (Figura 1). Também faziam sucesso – misturando o entretenimento para elites branco-burguesas, sua curiosidade geográfica e a classificação taxonômica com base em paisagens-tipo e tipos humanos – desde álbuns com fotografias colecionáveis e intercambiáveis a repositórios de imagens como os *Archives de la Planète*⁵ (Figura 2). A qualidade e a credibilidade destes suportes, bem como dos agentes envolvidos em sua produção, garantiram a circulação destas coleções. Entretanto seus valores residem menos na unicidade ou na fidelidade à realidade e mais na acumulação, na classificação e na permuta de suas imagens, como também na sua comparação com outras imagens

⁴ Datado de 1888, tratava-se de um inventário colonial com retratos de indígenas do que atualmente é o território do Equador: de frente e de perfil e acompanhados de descrições catalográficas antropométricas. O teórico decolonial Alex Schlenker ([2012] 2019), alemão radicado no Equador, examina o uso de luzes e sombras que, nessas imagens, realçava traços fenotípicos no contexto de uma retórica com vistas à subalternização. Sugiro sua leitura em paralelo à análise que a antropóloga estadunidense Deborah Poole ([1997] 2000, p. 135-176) faz de retratos colecionáveis de indígenas da região andina, feitos em estúdio e de estéticas e significados bem semelhantes, voltados ao entretenimento de elites europeias e latino-americanas oitocentistas.

⁵ Sob a coordenação do geógrafo Jean Brunhes e financiados pelo banqueiro Albert Kahn entre 1909 e 1931, os *Archives de la Planète* referem-se a 72.000 autocromos, 180.000 metros de filmes, 4.000 pranchas estereoscópicas e um número significativo de imagens panorâmicas, embasadas por conceitos da geografia humana francesa – *milieu* e *genre de vie*. Seu tema principal era o retrato de pequenos grupos no cotidiano de vilarejos ao redor do mundo. Cf. Castro (2006).

de outros acervos de outros contextos geo-históricos. Pondo-as em relação, veem-se equivalências e diferenças entre corpos e entre paisagens, reduzidos a *dados visíveis* mediados pelo prazer escópico e cuja onipresença é generalizada pela mobilidade e pelo efeito serial (LEÓN, [2012] 2019).

As análises do teórico palestino pós-colonial Edward Said ([1978] 2007) e do geógrafo cultural estadunidense John Kirtland Wright ([1947] 2014) prestam auxílio à inserção destas imagens em um debate sobre distinções, muitas vezes hierárquicas, poderem exprimir-se por meio de narrativas sobre lugares: para além de suas coordenadas geográficas e materialidades, Oriente, África, América Latina, Caribe ou Trópicos, por exemplo, são *enunciados* cujos relatos e imaginações geográficas sobre clima, fauna, flora e paisagem podem entrelaçar-se a relatos e imaginações sobre “raça” (cf. PRATT, [1992] 1999; ARNOLD, [1996] 2000; SHELLER, 2003; COSGROVE, 2005; DRIVER; MARTINS, 2005; MIGNOLO, [2005] 2007; MUDIMBE, [1988] 2019). Montagens, desmontagens e remontagens embasadas em um ou mais destes enunciados travam inevitável diálogo tanto com a geografia como disciplina quanto com seu traslado ao senso comum e à cultura visual massificada (CHEVALIER, 1989; COSGROVE, [1989] 1998). Podem, ademais, produzir o “efeito Benetton” (GIROUX, 1993): não só traduzir questões multiétnicas e multiculturais como mera diferença estética (por vezes “paisagística”), mas também produzir novas mercadorias – várias vezes sob a égide de imaginários coloniais e imperiais ainda presentes (NAME, 2008; 2013; 2016) (Figura 3).

Destarte, se o corpo também é um lugar, à escala de maior aproximação (PÉREZ, 2009), e significantes sobre corpo e lugar são atravessados por significados de “raça” (e vice-versa) – que se expressam visualmente –, ao chamado “sentido global de lugar” (MASSEY, [1991] 2000), aberto, poroso e fragmentado, atravessado por uma constelação de processos e relações sociais e ambientais interconectados, dinâmicos e provisórios, sobrepõe-se um “sentido global de raça” (OSLENDER, 2004; MCKITTRICK, 2011). Para o delineamento das várias combinações de ambos, importa quem representa o “quê”, além do “quem” e do “onde” que é representado.

¿Estoy aquí? – The United Colors of Shakira

Escritos acadêmicos a respeito de Shakira (CEPEDA, 2003; 2008; CELIS, 2007; 2012; GONTOVNIK, 2010) apontam o conteúdo abertamente politizado do início de sua carreira, na Colômbia e nos fins da década de 1990, quando canções e videoclipes⁶ abordavam temas como o papel da mulher na sociedade, os direitos civis e a corrupção na política.⁷ Contrastam-no com o romantismo da carreira da adolescente de antes e, também, com o investimento expressivo em sensualidade de depois, desde quando ela se lança internacionalmente, em 2001. Assinalam, além disso, que suas complexas origens etnoraciais e geográficas, assim como suas condições de imigrante nos Estados Unidos e artista do *star system* global, tensionam convenções sobre “latinidade”: em verdade, certa “identidade transiente”, com base na mobilidade por multiterritorialidades e multietnicidades e convertida a capital simbólico,⁸ se expressaria em parcerias e estilos musicais, fusões de ritmos, figurinos e coreografias que tanto acionam quanto (re)desenham os repertórios de geografias imaginativas – incluindo a dança(rina) oriental e, mais especificamente, a dança(rina) do ventre.

⁶ Todos os videoclipes citados neste trabalho estão disponíveis no canal oficial de Shakira no YouTube. Cf. <https://www.youtube.com/channel/UCYLNGLIzMhRTi6ZOLjAPSmw>.

⁷ Dois exemplos emblemáticos são *Se quiere, se mata*, canção e videoclipe do álbum *Pies Descalzos* (1995), cujo tema é o aborto; e *No Creo*, videoclipe para a canção de *Dónde Están los Ladrones?* (1998), lançado em 1999, no qual Shakira junta-se a um protesto de rua com pessoas de diferentes etnias e classes sociais, depois de por três vezes passar por um cartaz em que se lê “*Das capita!*” e com o rosto de Karl Marx.

⁸ Para uma extraordinária análise da mobilidade como conceito e potência em anúncios publicitários e, portanto, como um tipo de capital simbólico embalado como imagem, paisagem e produto para consumo, ver os trabalhos de Nogueira (2015; 2017; 2018).

A pesquisadora argentina Carolina Bracco (2020) argumenta que as muitas imagens em circulação de dançarinas orientais – incluindo aquelas que reduzem mulheres árabes a dançarinas do ventre – resultam, em parte, de ações no passado colonial interessadas em elevar e legitimar a cultura europeia no mesmo passo do controle de territórios e corpos colonizados; e, além disso, do desejo de homens – em sua maioria branco-burgueses, heterossexuais e em geral europeus ou estadunidenses – que com tais mulheres estabeleceram relações fantasiosas ou efetivas (SAID, [1978] 2007). Não obstante, Bracco aponta que este conjunto de imagens foi engendrado, também, por homens árabes interessados no domínio destes corpos femininos racializados, bem como por mulheres, tanto ocidentais quanto orientais: estudiosas da dança, atrizes do teatro ou do cinema e bailarinas profissionais ou amadoras – além, é claro, de artistas globais como Shakira. No trânsito de ajuizamentos morais, trajés de uma ou duas peças e movimentos de mãos, barrigas e quadris, inventa-se e reinventa-se o que nestas dançarinas é “típico” e “tradicional” – dialógica, coletiva e por vezes conflitivamente (Figura 4).

Referências à dança e à cultura árabes, contudo, não estavam presentes no início da carreira de Shakira. Na Colômbia, ela se inseria no então crescente movimento do rock latino, ocasionalmente agregando influências do *folk* local. Não à toa, em muitos de seus primeiros videoclipes, como *Pies Descalzos*, *Sueños Blancos* (1996) e *No Creo* (1999), veem-se cabelos escuros, maquiagem pesada, guitarra, microfone, bateria e aparelhagem de som que situam a artista em certo sentido de *global rocker*.⁹ Porém há uma acentuada inflexão a partir do lançamento de *Ojos Así*. Essa faixa, do álbum *Dónde Están los Ladrones?*, de 1998, contém versos em árabe e sonoridades do Oriente Médio e obteve êxito tamanho a ponto de abrir portas para o mercado internacional.¹⁰ No vídeo lançado no ano seguinte, imagens de Shakira com cabelos vermelhos e roupas básicas, em um palco onde ela faz movimentos de dança árabe junto a uma multidão e um enorme terceiro olho de néon, intercalam-se a outras em que, com pinturas de cobras nos braços e de linhas vermelhas na cabeça, ela incorpora a dançarina do ventre à frente de um fundo caleidoscópico (Figura 4).

Era a primeira vez que se mostrava a cantora e compositora colombiana também como árabe e dançarina. A partir de então, a dança árabe reaparece sob novas roupagens em outros videoclipes e registros visuais de shows. No vídeo para *Hips Don't Lie* (2006), por exemplo, em que há participação do rapper haitiano Wyclef Jean, Shakira alterna duas versões de dançarina do ventre à releitura de trajés da dança “típica” e do carnaval *barranquilleros*. Mais recentemente, as referências têm sido mais amplamente “orientais”: no videoclipe de *Girl Like Me* (2021), por exemplo, os falsetes e os movimentos de mãos da cantora, que acompanham a banda The Black Eyed Peas, são alusivos à Bollywood; ao passo que em *Give It Up to Me* (2009), ela se reveza entre uma *hot hip-hop girl* que dança sob versos de Lil Wayne e batidas de Timbaland e uma fusão entre deusa hindu e Estátua da Liberdade (Figura 4).

A despeito do uso reiterado da dançarina oriental, as imagens que Shakira lança sobre si frequentemente desorientam. Comparando-se as capas dos primeiros álbuns colombianos com as daqueles depois lançados para o mercado internacional – a partir de *Laundry Service* (2001) –, vê-se uma adolescente de madeixas crespas tornando-se uma jovem que alterna seus

⁹ *Pies Descalzos*, *Sueños Blancos* apresenta imagens da cantora no meio de um deserto, com fotografia saturada. São muito parecidas com as do videoclipe *You Oughta Know* (1995), da canadense Alanis Morissette, àquele momento uma referência feminina do rock global com quem Shakira era várias vezes comparada. Cf. Diego (2001, p. 14, 69, 121).

¹⁰ Entre 1999 e 2003, *Ojos Así* alcançou a primeira posição nas paradas de vinte países, incluindo Brasil, Bolívia, Espanha, México, Porto Rico e Romênia. A canção venceu o Grammy Latino de melhor interpretação vocal pop feminina, em 2000, mesmo ano em que seu videoclipe ganhou o prêmio da audiência do MTV Video Music Awards dos Estados Unidos.

cabelos escuros entre o liso e o rastafári e, depois, uma mulher adulta de pele e cabelos crescentemente mais claros. A mais contundente dessas evocações visuais da “brancura” (também presente no Super Bowl e em muitos videoclipes) talvez esteja na capa de seu mais recente trabalho de estúdio: *El Dorado* (2017) – cujo título, aliás, também se refere à lenda que atçou a cobiça de conquistadores europeus, outrora narrada por indígenas do que atualmente é o território da Colômbia (Figura 5).

Se o corpo de Shakira relaciona-se à sugestão de um lugar imaginário que já se quis colonizado, não é de admirar que algumas imagens apresentem-na como parte de uma natureza mística e indomável. No videoclipe de *Whenever, Wherever* (2001) – seu *début* audiovisual na carreira internacional e como loura –, ela surge como uma sereia do fundo do mar para transitar por paisagens-tipo: deserto por onde caminha entre cavalos, mangue raso sobre o qual rasteja e montanha de picos gélidos do alto de onde se lança novamente ao mar. Pareada a esses extremos naturais, a cantora dança com movimentos sensuais e bruscos, atirando-se ao chão e mexendo bastante os quadris, algo bem distinto da coreografia, bem mais contida, de *Ojos Así*. Anos antes, contudo, no vídeo de *Estoy Aquí* (1995), já víamos Shakira em meio à natureza: pôr do sol, queda de folhas secas, neve e muitas flores representam as quatro estações. A exuberância natural relacionada a seu corpo ganha ares sobre-humanos em *Can't Remember to Forget You* (2014), que mostra Shakira junto a um afresco de paisagem tropical que em sua presença cria vida; e mais uma vez ela parece uma sereia em *Chantaje* (2016) (Figura 6).

Mantendo certo senso multicultural e multiterritorial, Shakira muitas vezes lançou duas versões (e, eventualmente, dois videoclipes) de uma mesma canção: em espanhol, para o mercado *hispanohablante* e, em inglês, para o internacional.¹¹ Não abandonou referências ao rock e às sonoridades orientais, mas pouco a pouco incorporou o hip-hop, o rap, o reggae, ritmos latinos – reggaeton, cumbia e tango –, o eletropop e o dance hall (BBC NEWS, 2005; CHADHA, 2006; FAZE, 2011). A cantora também fez parcerias com artistas de diferentes lugares e etnias que são referências desses estilos musicais: quase sempre homens, alguns deles também participando dos videoclipes.¹²

Assim, em ocasião do “esquema epidérmico racial” (FANON, [1952] 2008, p. 105) que converte corpos a imagens bidimensionais, o rapper britânico de ascendência ganesa e nigeriana Dizzee Rascal e o parisiense Black M, por exemplo, respectivamente em *Loca* (2010) e *Comme Moi* (2017), servem não só como óbvia oposição de gênero, mas também como contraponto etnoracial à artista. Complementam essa evocação *visual* de “raça” vídeos como os de *Can't Remember to Forget You*, em que jogos de cenários, luzes, figurinos, coreografias e tons de cabelo e pele, potencializados pela edição e pela fotografia das imagens, apresentam a “latina” Shakira em insistente contraste com a “negra” barbadense Rihanna; e *Beautiful Liar* (2006), no qual *mise-en-scènes* semelhantes operam para que a confundamos com a afro-estadunidense Beyoncé. Finalmente, é óbvia a referência acionada por *She Wolf* (2009) nas imagens do alvíssimo corpo nu de Shakira contorcendo-se em uma jaula: a artista toma o lugar do corpo negro andrógino da modelo e atriz jamaicana Grace Jones na controversa e famosíssima fotografia do francês Jean-Paul Goude, de 1982 (Figura 7).

Ao longo de sua carreira, portanto, Shakira vem reiteradamente se montando e remontando como personagem geográfica, lançando imagens e significados relacionados ao

¹¹ *Whenever, Wherever/Suerte* (2001), *Objection (Tango)/Te Aviso, Te Anuncio (Tango)* (2002), *She Wolf/Loba* (2009), *Did It Again/Lo hecho está hecho* (2009), *Waka Waka (This time for Africa)/Waka Waka (Esto es Africa)* (2010), *Rabiosa* (2011), *Can't Remember to Forget You/Nunca me Acuerdo de Olvidarte* (2014) e *La La La* (2014) foram faixas gravadas em inglês e espanhol para as quais também se produziram videoclipes nas duas línguas. Algumas faixas de poucos álbuns receberam versões em português, mas para elas não foram produzidos videoclipes específicos.

¹² Além dos que menciono ao longo do corpo deste texto, eis alguns outros: Alejandro Sanz (cantor romântico madrileno), Gustavo Cerrati (*rockero porteño*), Pitbull (rapper de Miami), Santana (multi-instrumentista mexicano), Maluma (cantor de pop latino de Medellín) e Carlos Vives (cantor, ator e compositor colombiano).

rock ocidental, ao Mundo Árabe e à América Latina. Nesse sentido, chamam atenção três de seus vídeos musicais: *Un Poco de Amor* (1996), feito para a primeira canção de Shakira com versos em inglês; *Waka Waka (This time for Africa)* (2010); e *La La La (Brazil 2014)* (2014). Suas narrativas, voltadas a representações da diversidade, reforçam a proposta de contraste epidérmico recorrentemente acionada pela artista e, em simultâneo, exibem um conjunto de Outros que são partes de um todo de sentido global.

No primeiro, com a participação do cantor colombiano de reggae Howard Glasford, Shakira dança em meio a mãos humanas e tecidos, ambos coloridos (Figura 8). Logo perceberemos tratar-se de uma metáfora visual sobre outras “cores”, na medida em que surgem, em enquadramento de perto e com um fundo neutro acinzentado – que fazem com que traços fisionômicos se sobressaiam –, um garoto negro, uma menina indígena e uma mulher caucasiana (Figura 10). Outras imagens mostram a cantora e o cantor dançando com várias pessoas de diferentes gêneros, idades e etnias, em harmonia entre si e com a natureza. A essa narrativa visual que ao mesmo tempo emula *good vibes* e evoca tanto linguagens publicitárias e do mundo *fashion* quanto estéticas de antigos inventários coloniais (ver novamente a Figura 1 e a Figura 3), agregam-se versos edificantes sobre a busca por amor “*from Brasilia to Medellin*”, “*from Aruba to Panama*” e “*from Kingston to Providenceland*”.

A faixa *Waka Waka* envolveu-se em suspeitas de plágio e seu videoclipe foi acusado de apropriação cultural – entre outros motivos, por ter uma latino-americana, para muitos “branca”, representando um evento que ocorreria na África do Sul ainda assombrada pelo *apartheid*.¹³ Suas imagens mostram campeonatos mundiais do passado revezando-se com *takes* em um estúdio, onde uma alvíssima e louríssima Shakira dança tendo ao fundo e às vezes desfocadas pessoas de ascendência africana com vestimentas multicoloridas e instrumentos de percussão. Conforme o videoclipe avança, tomadas dos rostos dos futebolistas Lionel Messi, Gerard Piqué, Daniel Alves, Idriss Carlos Kameni e Rafael Márquez, mais uma vez com estética semelhante à da taxonomia colonial, buscam indicar diferentes nacionalidades (e fenótipos) da Copa do Mundo (Figura 9; comparar com a Figura 1). Ao final, na imensa e diversa aglomeração formada no estúdio, uma gama de amplitudes epidérmicas, fantasias e adereços – de dançarinas em trajes de carnaval a um dragão chinês – parecem querer narrar bem mais que o continente africano: toda a diversidade do mundo pronta para o consumo.

La La La (Brazil 2014), com a participação do cantor brasileiro Carlinhos Brown, é uma nova versão para a canção e o vídeo *Dare (La La La)* (2014), visando à publicidade de uma marca de iogurte durante a Copa do Mundo do Brasil.¹⁴ Nas imagens, outra vez em um estúdio de fundo neutro, atabaques, dançarinas de carnaval e traves de futebol dão à audiência algum sentido de orientação, enquanto Shakira interage com uma águia, um tigre e um elefante, por exemplo. A câmera – de novo! – enquadra rostos bem de perto: de jogadores de futebol, mas também de anônimas e anônimos. No que parece uma tentativa de abranger leque maior de diversidades etnorraciais e localizações geográficas, imagens que poderiam estar em uma capa da *National Geographic* ou em um autocromo dos *Archives de la Planète* mostram tipos humanos: “nativo” americano,

¹³ *Waka Waka* tem um refrão praticamente idêntico a um trecho da música *Zangalewa* (1986), da banda camaronesa Golden Sounds. Inicialmente, os representantes da cantora negaram o plágio, mas depois fizeram um acordo de direitos com a banda. Shakira canta *Waka Waka* com o grupo musical sul-africano Freshlyground, de composição multiétnica, mas seus integrantes aparecem em meros segundos do videoclipe e não receberam créditos na gravação. Cf. Portal Pop Line (2010), Reis (2010) e Garrido (2018).

¹⁴ *La La La (Brazil 2014)* teve maior projeção que o tema oficial da Copa do Mundo do Brasil, *We Are One (Ole Ole)*, com interpretação de Pitbull, Jennifer Lopez e a brasileira Cláudia Leitte. O vídeo da canção de Shakira, contudo, rendeu-lhe mais uma acusação de plágio – supostamente teria copiado a estética das imagens de *Iron* (2011), do músico e diretor francês Woodkid. Cf. Martins (2014).

andino com lhama, russo na neve, indiano em *tuk-tuk*, entre outros. Bandeiras nacionais não só flamulam como estampam de paredes e objetos a bochechas, testas, pálpebras, pescoços, lábios, torsos e abdomens (Figura 11; comparar com Figura 2 e Figura 3). E retomando a metáfora das “cores” (também anteriormente acionada, aliás, no videoclipe original de *Dare*), mais ao final do vídeo Shakira movimenta-se em câmera lenta enquanto, ao fundo, fumaças de várias colorações e vindas de todas as direções vão se misturando (Figura 8): um mundo onde diversidades se unem.

Tais imagens de *La La La* são, talvez, a mais potente síntese audiovisual do sentido global de lugar e “raça” acionado pela artista. *The United Colors of Shakira*: onde não há conflitos, apenas contrastes entre tonalidades, figurinos, adereços e epidermes; onde tudo é belo, sem fronteiras espaciais ou étnicas e, por isso, mistura-se harmoniosamente. Um mundo multiétnico e multiterritorial, de boas intenções, muita sensualidade e alta rentabilidade. E onde, principalmente, “raça”, lugar e alteridade são parte tanto da performance quanto do produto.

Considerações finais

Há alguns anos, Shakira declarou: “eu sou uma fusão entre preto e branco, entre pop e rock, entre culturas, entre meu pai libanês e o sangue espanhol de minha mãe, o folclore colombiano e a dança árabe, que amo, com a música estadunidense” (FAZE, 2011). A afirmação sugere certa consciência a respeito de sua condição de não possuir um *estoy aquí* fixo, restrito à Colômbia, à América Latina ou até mesmo a um sentido amplo de latinidade: seu patrimônio visual contém representações de muitos lugares *más allá*. Assim, neste trabalho, deslocando o debate sobre a ideia de “raça” para o centro da análise sobre a reprodutibilidade técnica de imagens, apresentei Shakira como personagem geográfica que se move por um sentido global de lugar e “raça”.

Em sua carreira na Colômbia, Shakira prescindia da representação como “latina” (talvez por àquela altura somente vislumbrar mercados locais) e sobre si construía a imagem pretensamente “universal” de roqueira – na verdade, aspirante a uma “brancura”, possível de assim ser assimilada em seu país. Outrossim, tentou reforçar tal “brancura” na carreira internacional, como indicam capas de álbuns e outros momentos de cabelos muito amarelos e peles muito pálidas. Contudo, a emersão da dançarina do ventre na passagem entre a carreira local e a global, deu espaço a uma racialização que fundiu a “árabe” libanesa à “latina” de Barranquilla. Assim se abriram caminhos, por um lado, para uma miríade de alteridades geográficas convertidas em imagens e significados sobre Oriente, Mundo Árabe, Bollywood, Trópicos e África, manejados para o consumo escópico – no mais das vezes, suavizador de contradições e conflitos; por outro lado, para que um conjunto de estratégias cosméticas, fotográficas e digitais, por exemplo, tentasse rumar a uma almejada *universalidade como “brancura”*, permanecendo, contudo, em uma *estrangeridade* que é *espacial e racialmente movediça*, ainda que palatável.

Por outras palavras, as imagens de Shakira evocam especificidades da América Latina (e do Oriente) e de ser “latina” (e “árabe”), mas também generalidades albergadas no comparatismo com outros lugares e etnicidades. É desse emaranhado de imagens de circulação global, que tomam as mobilidades e as multiterritorialidades como capital simbólico, que surge tanto a sereia loira para o mercado internacional quanto a menção a Eldorado que reinsere a cantora no território latino-americano e, sobretudo, nos imaginários coloniais de antanho sobre abundância e conquista. Talvez, por isso, no cotejamento feito nas montagens e entre as montagens para este artigo – entre parte do patrimônio imagético de Shakira e outras imagens de outros contextos, como as de fotografias de antigos inventários coloniais e de anúncios publicitários mais recentes –, perceba-se éticas, estéticas e visualidades comuns.

Retorno, finalmente, às imagens do Super Bowl. O espetáculo exemplifica que o que talvez possa haver de bastante semelhante entre Shakira e J.Lo é o fato de que ambas estão inseridas em mercados fonográficos e audiovisuais hegemônicos regidos pelas regras, percepções e sentidos fincados na Europa e, sobretudo, nos Estados Unidos; e, ao mesmo tempo, regendo suas imagens que rumam para todos os demais lugares. No show, além disso, os significados não estavam somente circunscritos a sua proposta narrativa, tampouco às cantoras: dialogavam com outras representações sobre gênero, “raça” e lugar – que, aliás, tantas vezes e há muito aportam nos corpos de outras tantas artistas globais. No entanto, se a J.Lo parece ter sido atribuído um estatuto etnoracial e geográfico mais estável, de *US latina* – de quem, afinal, tem pais porto-riquenhos, mas nasceu em Nova York e, por isso, pode literalmente portar as bandeiras de Porto Rico e dos Estados Unidos –, a Shakira conferiram-se traços multiculturais, multiétnicos e multirraciais, transnacionais e transmigrantes.

As representações da personagem geográfica que é Shakira são, pois, mais instáveis. E, mais importante, são cada vez mais alusivas a *quaisquer* diferenças tangentes a “raça” e lugar. Qual será, então, o próximo Outro que o corpo e as imagens de Shakira irão representar?

Referências

- ALMEIDA JR., D. L. de A.; JACQUES; P. B.; SILVA, R. M. da. Narrar por relações I: O fragmento, o intervalo, a imaginação. In: JACQUES, P. B.; PEREIRA, M. da S. (org.). **Nebulosas do pensamento urbanístico** (Tomo 3: Modos de narrar). Salvador: Edufba, 2020, p. 22-49.
- ARNOLD, D. **La naturaleza como problema histórico**: el medio, la cultura y la expansión de Europa. Mexico: Fondo de Cultura, [1996] 2000.
- BBC NEWS. Shakira proud of Arab background. **BBC News**, 4 nov. 2005.
- BARRIENDOS, J. A colonialidade do ver: rumo a um novo diálogo visual interepistêmico. **Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 1, p. 38-56, (2011) 2019.
- BENJAMIN, W. Pequena história da fotografia. In: **Obras escolhidas**: magia, técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, (1931) 1985a, p. 91-107.
- BENJAMIN, W. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: **Obras escolhidas**: magia, técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, (1939) 1985b, p. 165-196.
- BOONE, E. H. Las estructuras de la historia. In: **Relatos en rojo y negro**: historias pictóricas de aztecas y mixtecos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, (2000) 2011, p. 80-103.
- BRACCO, C. A invenção das dançarinas orientais. **Redobra**, v. 6, n. 15, p. 177-203, 2020.
- BRAIT, B. **A personagem**. São Paulo: Ática, 1985.
- BUTLER, J. **El género en disputa**: el feminismo y la subversión de la identidad. Buenos Aires: Paidós, (1990) 2007.
- CANDIDO, A. A personagem do romance. In: CANDIDO, A.; ROSENFELD, A.; ALMEIDA PRADO, D. de; GOMES, P. E. S. (org.). **A personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 51-80).
- CASTRO, T. Les Archives de la Planète: a cinematographic atlas. **Jump Cut**, n. 48, 2006.

- CAÚLA, A. **Trilogia das utopias urbanas**. Salvador: Edufba, 2019.
- CELIS, N. Las “verdades” de Shakira: corporalidad y caribeñidad en un fenómeno global. **Aguaita**, n. 17-18, p. 9-32, 2007.
- CELIS, N. The rhetoric of the hips. Shakira embodiment and the quest for Caribbean identity. In: FULANI, I. (org.). **Archipelagos of sound**. Kingston: University of West Indies Press, 2012, p. 191-213.
- CEPEDA, M. E. Shakira as the idealized, transnational citizen: a case study of Colombianidad in transition. **Latino Studies**, v. 1, n. 2, p. 211-232, 2003.
- CEPEDA, M. E. When Latina hips make/mark history: music video in the “new” American studies. **Women & Performance: a journal of feminist theory**, v. 18, n. 3, p. 235-252, 2008.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, (1950) 2020.
- CHADHA, M. Shakira’s hips Bollywood bound? **BBC News**, Malasia, 4 set. 2006.
- CHEVALIER, M. Géographie et paragéographies. **L’Espace géographique**, p. 5-17, 1989.
- CORDEIRO, M. R. Considerações sobre a teoria e o método histórico-literário. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, v. 11, n. 14, p. 141-172, 2009. **BBC News**, Mumbai, 4 set. 2006.
- COSGROVE, D. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo das paisagens humanas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: Eduerj, (1989) 1998, p. 92-123.
- COSGROVE, D. Tropical and tropicality. In: DRIVER, F.; MARTINS, L. **Tropical visions in an age of Empire**. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 196-217.
- DIEGO, X. **Shakira**: woman full of grace. New York: Fireside, 2001.
- DRIVER, F.; MARTINS, L. (org.). **Tropical visions in an age of Empire**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- EVELYN, K. Super Bowl show’s Latino flavor and political edge hits home with audience. **The Guardian, News**, 3 fev. 2020.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, (1952) 2008.
- FAZE. Shakira cover story: cultural fusion. **Faze**, 16 dez. 2011.
- G1. Super Bowl 2020: Shakira e Jennifer Lopez celebram latinidade no show do intervalo. G1, **Pop & Arte**, 2 fev. 2020.
- GARRIDO, M. Shakira y su “Waka Waka”: fútbol, amor y plagio. La tercera, **Culto**, 14 jun. 2018.
- GIROUX, H. A. Consuming social change: the “United Colors of Benetton”. **Cultural Critique**, n. 26, p. 5-32, 1993.
- GÓES, A. M. **Boto Cor-de-Rosa, uma narrativa sobre gênero, raça e violência**. 2018. Dissertação (Mestrado em Literatura Comparada) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, 2018.
- GONTOVNIK, M. Rastreado a la Shakira transnacional en su camino a la globalización. **Zona Próxima**, n. 13, p. 142-156, 2010.
- GROSGOUEL, R. El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? **Tábula Rasa**, n. 16, p. 79-102, 2012.
- HALL, S. Raça, o significante flutuante. **Revista Z Cultural**, v. 8, n. 2, (1995) 2013.

KIRKLAND, J. Shakira and Jennifer Lopez's Super Bowl Halftime Show quietly criticized Trump's immigration policies. **Esquire**, 3 fev. 2020.

LEÓN, C. Imagem, mídias e telecolonialidade: rumo a uma crítica decolonial dos estudos visuais. **Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 1, p. 58-73, (2012) 2019.

MAHTANI, M. Tricking the border guards: performing race. **Environment and Planning D: Society and Space**, v. 20, n. 4, p. 425-440, 2002.

MARCINIAK, K. Palatable foreignness. In: MARCINIAK, K.; IMRE, A.; O'HEALY, Á. (org.). **Transnational feminism in film and media**. New York: Palgrave Macmillan, 2007, p. 187-205.

MARTINS, M. Shakira ofusca 'We Are One' e é acusada de plágio. TV Foco, **Análises**, 25 abr. 2014.

MASSEY, D. Um sentido global de lugar. In: ARANTES, A. A. (org.). **O espaço da diferença**. Campinas: Pápiros, (1991) 2000, p. 176-185.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, (2013) 2018.

MCKITTRICK, K. On plantations, prisons, and a black sense of place. **Social & Cultural Geography**, v. 12, n. 8, p. 947-963, 2011.

MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, (1957) 2007.

MIGNOLO, W. D. **La idea de América Latina**. Barcelona: Geodisa Editorial, (2005) 2007.

MOREIRA, T. de A. **O espaço público da cidade de Salvador/BA no cinema do início do século XXI**. 2017. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, (1988) 2017.

NAME, L. **Por uma geografia pop: personagens geográficos e a contraposição de espaços no cinema**. 2008. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.

NAME, L. **Geografia pop: o cinema e o Outro**. Rio de Janeiro: Apicuri/Editora PUC-Rio, 2013.

NAME, L. Geografia e imagens: notas decoloniais para uma agenda de pesquisa. **Espaço e Cultura**, n. 39, p. 59-80, 2016.

NAME, L. Aníbal Quijano depois do dependentismo: notas inconclusivas sobre colonialidade, raça e a atualização do debate sobre centro e periferia. **Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 2, p. 118-133, 2019.

NATHOO, Z. J.Lo and Shakira highlight diversity on the Super Bowl half-time stage. CBC, **Entertainment**, 3 fev. 2020.

NOGUEIRA, M. A. F. **Mobilidade em potência e discurso publicitário na sociedade contemporânea globalizada: Brasil, 1982-2014**. 2015. Tese (Doutorado em História, Política e Bens Culturais) – Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 2015.

NOGUEIRA, M. A. F. Do movimento à mobilidade: uma análise semiótica da comunicação publicitária de marcas globais de automóveis. **Intexto**, n. 41, p. 112-124, 2018.

NOGUEIRA, M. A. F. Trecos móveis: a mobilidade em potência e o novo papel social dos objetos na publicidade das marcas. **Signos do Consumo**, v. 13, n. 1, p. 72-81, 2021.

OSLENDER, U. Fleshing out the geographies of social movements: Colombia's Pacific coast black communities and the 'aquatic space'. **Political Geography**, v. 23, n. 8, p. 957-985, 2004.



- OTTE, G. A reprodutibilidade técnica da obra cinematográfica – representação ou clonagem: uma análise crítica de um conceito básico de Walter Benjamin. **Aletria: Revista de Estudos de Literatura**, v. 8, p. 285-298, 2001.
- PÉREZ F., I. **Espacio, identidad y género**: aproximaciones teóricas. Sevilla: Arcibel Editores, 2009.
- POOLE, D. **Visión, raza y modernidad**: una economía visual del mundo andino de imágenes. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, (1997) 2000.
- PORTAL POP LINE. Representante de Shakira assume que “Waka, Waka” é plágio de uma música africana. **Pop Line**, 01 jun. 2010.
- PRATT, M. P. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru: Edusc, (1992) 1999.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, p. 11-29, 1992.
- QUIJANO, A. ¡Qué tal raza! **Ecuador Debate**, n. 48, p. 141-151, 1999.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (org.) **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 201-246.
- REIS, M. Banda multirracial promete fazer o mundo dançar na abertura da Copa. G1, **África do Sul 2010**, 18 mai. 2010.
- RODRIGUES, L. Os mapas jornalísticos sobre as Unidades de Polícia Pacificadora como representação visual do favelismo. **Espaço e Cultura**, n. 39, p. 179-204, 2016.
- SAID, E. W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, (1978) 2007.
- SCHLENKER, A. Rumo a uma memória decolonial: breves apontamentos para indagar sobre o acontecimento por trás do acontecimento fotográfico. **Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 1, p. 74-91, (2012) 2019.
- SEGATO, R. Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales. In: ANSION, J.; TUBINO, F. (org.). **Educar en ciudadanía intercultural**: experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas. Lima: PUCP 2007, p. 63-89.
- SHELLER, M. **Consuming the Caribbean**: from Arawaks to zombies. London: Routledge, 2003.
- UOL. Hit de Shakira da década passada é primeiro lugar nos EUA após Super Bowl. Uol, **Música**, 4 fev. 2020.
- WILLIAMS, R. Culture is ordinary. In: **Culture and society**. London: The Hogart Press, 1968.
- WRIGHT, J. K. Terrae incognitae: o lugar da imaginação na geografia. **Geograficidade**, v. 4, n. 2, p. 4-18, (1947) 2014.

A educação dos militares na Venezuela

Ana Penido

Programa San Tiago Dantas (UNESP / Unicamp / PUC)

Elio Colmenarez

Missão Venezuelana na ONU

Lucas Scaldaferrri

Graduado na UFBA



A educação dos militares na Venezuela

Resumo:

O pressuposto deste artigo é que a educação dos militares é uma variável chave para promover a consolidação da democracia na América do Sul. Essa potencialidade, porém, encontra entraves no corporativismo das Forças Armadas, na proximidade com os Estados Unidos, na carência de projeto político e de força social na área de defesa por parte das organizações da sociedade civil, entre outros determinantes. O objetivo deste trabalho é explorar essa ideia a partir da análise de uma experiência concreta: a formação das Forças Armadas venezuelanas e seu processo de profissionalização, com particular atenção às escolas militares. Metodologicamente, priorizou-se a contextualização das transformações do treinamento militar no contexto do país, mas o texto reúne elementos históricos, normativos, doutrinários e entrevistas com militares venezuelanos; abrangendo um longo período histórico, que vai desde as guerras pela independência até os dias atuais. Conclui-se que as Forças Armadas venezuelanas estiveram envolvidas com a política geral ao longo de sua história, e seu processo de profissionalização deu-se simultaneamente.

Palavras-chave: Educação dos militares; profissionalização; participação política; Venezuela.

La educación militar en Venezuela

Resumen:

El supuesto de este artículo es que la formación de los militares es una variable clave para promover la consolidación de la democracia en América del Sur. Este potencial, sin embargo, encuentra obstáculos en el corporativismo de las Fuerzas Armadas, en la proximidad de Estados Unidos, ante la ausencia de un proyecto político, y fortaleza social en materia de defensa por parte de las organizaciones de la sociedad civil, entre otros determinantes. El objetivo de este trabajo es explorar esta idea a partir del análisis de una experiencia concreta: la formación de las Fuerzas Armadas venezolanas y su proceso de profesionalización, con especial atención a las escuelas militares. Metodológicamente se dio prioridad a la contextualización de las transformaciones en el entrenamiento militar en el contexto del país, pero el texto reúne elementos históricos, normativos, doctrinales y entrevistas con militares venezolanos; que abarca un largo período histórico, que va desde las guerras por la independencia hasta la actualidad. Se concluye que las Fuerzas Armadas venezolanas han estado involucradas con la política general a lo largo de su historia, y su proceso de profesionalización se ha dado de manera simultánea. Existen varias tensiones por las transformaciones implementadas por la revolución bolivariana, pero no apuntan a una menor participación política.

Palabras clave: Educación militar; profesionalización; participación política; Venezuela.

Military Education in Venezuela

Abstract:

The assumption of this article is that the formation of the military is a variable key to promote the consolidation of democracy in South America. This potential, however, encounters obstacles in the corporatism of the Armed Forces, in the proximity of the United States, given the absence of a political project and social strength in defense matters on the part of civil society organizations, among other determinants. The objective of this work is to explore this idea from the analysis of a concrete experience: the formation of the Venezuelan Armed Forces and their professionalization process, with special attention to the military schools. Methodologically, it prioritizes the contextualization of the transformations in military training in the context of the country, but the text brings together historical, normative, doctrinal and interviews elements with the Venezuelan military; which spans a broad historical period, ranging from the wars for independence to the actuality. It is concluded that the Venezuelan Armed Forces have been involved with general politics throughout their history, and their professionalization process has taken place simultaneously. There are several tensions due to the transformations implemented by the Bolivarian revolution, but they do not point to less political participation.

Keywords: *Methodological reconstructions; decoloniality; epistemic cynisims.*

Introdução

A Venezuela tem uma população de quase 31 milhões de pessoas, distribuídas em 912 mil quilômetros quadrados, e que produzem um PIB de 185 bilhões de dólares. Para defender-se, tem um efetivo de 365 mil militares (65 militares a cada 10 mil habitantes). 21 % desse efetivo é composto por mulheres, que têm acesso a todas as especialidades da formação militar. A título de comparação, o único país que tem um contingente similar é o brasileiro. O serviço militar é considerado um dever cidadão, mas não há recrutamento obrigatório, podendo ser exercido em tempo integral ou parcial, mantendo-se outra profissão (RESDAL, 2016).

A educação dos militares carrega consigo a memória política e militar de um país. Ela é baseada em aspectos formais e informais, variando conforme os empregos das forças e o regime político do país. Este artigo oferece um sobrevoo sobre o processo educacional venezuelano, mas antes de prosseguir, cabem dois breves comentários.

O sistema de recrutamento das forças armadas venezuelanas (FFAA) impunha um conjunto de critérios para o acesso às suas academias profissionalizantes de natureza educacional, física e mesmo social (como a comprovação de filiação dentro do matrimônio), o que levou a conformação dos militares como elites ou mesmo castas¹ dentro da sociedade venezuelana, algo alimentado pela endogenia que se manteve por gerações.

O segundo tema é a conformação de subgrupos internos às FFAA. Em virtude da estrutura de formação e ascensão na carreira, se desenvolvem dentro das FFAA grupos formados por militares da mesma idade, que estudam juntos, têm a mesma patente, compõem equipes esportivas, compartilham histórias e até mesmo relações familiares, uma rede que mantém contato e se apoia mutuamente. Mesmo pautadas pela hierarquia, portanto verticalmente, as relações políticas no campo militar ocorrem também de forma horizontal, particularmente em situações de crise. É dessa maneira que se transmitem ideias, análises e posições políticas.

O predomínio militar nas instituições estatais atuais não é uma exceção, mas sim a maioria da história venezuelana. Harnecker (2003) considera mecanicista a leitura dos militares como o corpo repressivo do Estado burguês, propondo, ao invés de generalizações, a análise de cada Exército na situação concreta em que está inserido. Este artigo se debruça sobre uma situação concreta específica, a formação das FFAA venezuelanas.

O exército patriota e o exército libertador na luta pela independência

A independência venezuelana pode ser dividida em dois períodos, protagonizados, respectivamente, pelo Exército patriota e pelo Exército libertador. Não é apenas uma diferença semântica. O Exército patriota², formado pela burguesia nacional (*criolla*), formou-se durante o rompimento com a metrópole espanhola. A atual Venezuela é a precursora das lutas pela independência na região, embora fosse uma colônia de importância secundária.

¹ Casta é um grupo social fechado que se reproduz de forma endógena e cujos membros levam vida social diversa e, enquanto possível, separada do resto da sociedade. Tem importância política porque os privilégios sociais e/ou poder político podem ser distribuídos aos indivíduos pertencentes a tais grupos (BOBBIO, 2010).

² Sobre o entendimento de Pátria no meio militar sugerimos a leitura do artigo 'Sobre o Patriotismo Castrense', cuja autoria é do professor Manuel Domingos Neto (2019).

Em seu território, implantou-se uma burguesia que vivia das rendas da exploração da terra para o mercado internacional – origem de Simon Bolívar - e do empréstimo das costas, ilhas e barcos venezuelanos para a pirataria, que os usavam como ponto de descanso, fonte de produtos comercializáveis e espaço de organização dos ataques às rotas caribenhas. Essa relação com a pirataria deixou como memória um rico comércio; várias perdas territoriais, com as ilhas; e a opressão da população negra, indígena e mestiça que trabalhava na agropecuária. Legou também uma experiência militar, pois para se proteger dos piratas, as elites territoriais manejavam armas e tinham a capacidade de organizar milícias locais, que eram compostas por mestiços e negros mas comandadas pelos brancos (CARUSO, 2017).

O Exército patriota viveu o caudilhismo e muitas divisões internas. Seu auge foi em 1814, quando dois exércitos patriotas derrotaram os espanhóis, Bolívar pela frente ocidental. Porém a ofensiva espanhola retirou da burguesia branca o domínio das terras, que, sem anos, foram usadas livremente pela população camponesa, majoritariamente mestiça. Com o triunfo dos patriotas, estes supunham retomar o domínio das terras para si, mas a população mestiça que as controlavam ofereceu resistência. Surge então um caudilho, Jose Tomás Boves, que organiza e lidera um Exército de milhares de camponeses que enfrenta o, naquele momento já quase vitorioso, Exército patriota. Esse exército camponês destrói cidades, saqueia e assassina a população branca (mais de 70% da burguesia branca foi assassinada), vence o exército patriota e a administração seguiu em mãos espanholas (PIETRI, 1962).

A metrópole não tinha, entretanto, domínio militar, e, com medo das massas camponesas, enviou para a colônia um contingente militar sob o comando de Pablo Morillo. Em resistência, emergiria um novo caudilho, José Antônio Páez, que deu unidade às milícias e venceu o exército espanhol, se sagrando presidente por três mandatos.

Cabe pontuar que, com autorização do monarca espanhol, existia desde 1761 uma Academia Militar de Matemáticas. Posteriormente, entre 1810 e 1812, funcionou a Academia Militar de Matemática³ e a Escola Naval em Caracas, todas interrompidas pela guerra de independência (BLANCO, 2015), e substituídas por academia Militares de Campanha que, por ordem de Bolívar, deveriam ser estabelecidas em todas as capitais (ARCAY, 2012).

A derrota sofrida pelo Exército patriota operou uma mudança política profunda em Bolívar. O general seguiu pelas Antilhas, quando visitou duas repúblicas independentes de origens distintas: a Jamaica e o Haiti. A primeira era uma ilha dominada por piratas que mantinham o regime escravocrata e sob tutela inglesa, basicamente um entreposto comercial⁴. Nela, as condições da população eram piores que nas colônias espanholas. Por sua vez, o Haiti foi a primeira república independente e negra. Conquistou sua independência da França e estava submetido a intenso bloqueio econômico pela Europa e pelos EUA.

A partir dessa experiência, Bolívar passou a defender não apenas a independência política, mas uma guerra de libertação pela formação de um novo país chamado Colômbia, que agrupasse as antigas colônias dos territórios que hoje equivalem a Cuba, Porto Rico, Colômbia, Venezuela e Panamá. Defendia também a formação de um novo povo através da mestiçagem da população indígena, negra e branca como base para uma nova condição humana, política e cultural (BOLÍVAR, 2015).

3 O Exército venezuelano assume 1811 como a de criação da Academia Militar, portanto ainda antes da independência, mas a escola foi muitas vezes descontinuada e retomada com diferentes parâmetros, sendo a última criação em 1909.

4 Os traficantes portugueses traziam escravos do Brasil para os Estados Unidos, e as ilhas das Antilhas eram paradas obrigatórias em que a carga (seres humanos escravizados enfermos) era aliviada na ida para os EUA. Na volta, vendiam a baixos preços o que sobrasse.

Bolívar retorna à Venezuela com uma expedição multinacional e multiétnica, com o apoio do governo haitiano, e lá impõe a unidade baseada na sua força política, na força das armas e do dinheiro. Se une a Páez, e libertam as planícies venezuelanas. A abolição é decretada, e as terras ficam sob o domínio dos camponeses, sob a condição de que estes se somem ao Exército Libertador que continuará a guerra contra o exército espanhol. Este novo exército é composto majoritariamente por camponeses venezuelanos, mas também conta com voluntários estadunidenses e europeus. As milícias eram formadas por “elementos oriundos das camadas subalternas – desde indígenas e negros em busca de liberdade, até os mestiços em geral e as esposas e companheiras desses soldados” (CARUSO, 2017, p.29).

O conflito com os EUA deita raízes ainda nessa época. Bolívar ordenou um contingente para atacar e libertar a Flórida do domínio espanhol como parte do plano para libertar Cuba e Porto Rico, e o ataque obteve sucesso. Entretanto, essa conquista foi perdida para os EUA, que recuperam a Flórida e a devolvem aos espanhóis, que posteriormente venderiam aquele pedaço de terra para os estadunidenses. Os EUA também vendiam armas para os espanhóis, furando o bloqueio de Bolívar, que confiscou barcos estadunidenses, que por sua vez ameaçaram, mas não retaliaram⁵. A partir daí, Bolívar aponta um imperialismo nascente ao Norte que constituía um entrave para o surgimento de uma potência na América do Sul, enfrentamento que lhe rendeu o *status* de precursor do anti-imperialismo no continente. Bolívar também defendia que um militar nunca deveria dirigir suas armas contra a própria população, e que a democracia era um sistema político que deveria proporcionar a felicidade máxima ao povo (CHÁVEZ, 2007).

Em termos atuais, o exército libertador cruzou fronteiras para libertar outros quatro países além da Venezuela (Colômbia, Equador, Panamá e Peru), criou um novo (Bolívia) e lutou para libertar outros três (Flórida, Cuba e Porto Rico). Esse exército não foi derrotado militarmente, mas politicamente. As brigas e o divisionismo, alimentados pela Europa e pelos EUA, impediram. Para salvar seu projeto, Bolívar instituiu uma ditadura em 1828 e em 1830 renunciou ao governo para garantir a aprovação da Constituição⁶. No exílio, derrotado e desmoralizado, vê desaparecer a ideia da grande Colômbia, que se divide em vários países.

A partir de 1865, sua figura é apresentada como Pai da Pátria, mas sua produção intelectual seguiu pouco conhecida. O povo venezuelano, muito antes de Hugo Chávez reivindicá-la, já conhecia se orgulhava dessa história, que deu origem a anedotas e mitos, inclusive religiosos.

As raízes do exército venezuelano assentadas no poder político

O exército venezuelano não é herdeiro direto do exército libertador. Aproveitando-se da guerra e com o apoio de Páez, a burguesia venezuelana retirou o controle da terra dos camponeses e separou o país da Colômbia de Bolívar. Os conflitos militares não cessaram. Não se estabeleceram exatamente ditaduras, pois manteve-se o parlamento e o judiciário, mas foram sucessões de revoltas coordenadas por caudilhos militares informais, representantes das diferentes elites econômicas. Os oficiais e soldados do exército libertador foram desmobilizados, e muitos nem retornaram para a Venezuela.

⁵ Existem cartas diplomáticas a respeito assinadas pelo embaixador dos EUA (IRWIN; LANGUE, 2004).

⁶ Segundo a Constituição de 1830, o território da Colômbia ocupava o que hoje são territórios da Venezuela, Colômbia, Panamá, Equador, Bolívia, o norte do Chile, o sul da Costa Rica, mais da metade da Guiana e parte dos estados de Roraima, Amazonas e Acre no Brasil.

Os filhos da burguesia estudavam na Europa e EUA, e a classe média na Colômbia, Peru e México. Ao regressarem, não se incorporavam a um exército formal, e sim constituíam seus próprios exércitos ou milícias a depender do seu poder econômico e influência política. Suas patentes não significavam um estágio da carreira, mas o tamanho da tropa miliciano que conseguiram mobilizar e dirigir em uma revolta, mesmo sem experiência em combates. A carreira militar e a política estavam imbricadas.

Esta fase de revoltas internas se divide politicamente em dois momentos, ambos instáveis. O primeiro, se inicia em 1830, com a separação da Venezuela e vai até o fim à Guerra dos Cinco Anos⁷ e da era Páez, em 1863. Durante essa guerra ocorre uma nova revolta camponesa contra o latifúndio, liderada pelo General Ezequiel Zamora, um comerciante (e não um militar) que esteve vinculado às várias insurreições contra o governo e é lembrado como o general dos homens livres.

Zamora entendia que era necessário forjar o venezuelano sob a cultura das armas, no sentido de ser treinado militarmente para resistir a qualquer tipo de tirania, e para garantir que os interesses dos mais desfavorecidos fossem defendidos. (...) Contudo, com a sua morte no decorrer da guerra as forças federais foram perdendo a conexão com as forças populares e acabaram consolidando-se por meio da conciliação e construção de um estado liberal (PEDROSO, 2018, p.56).

Seu exército, mal armado mas com bom conhecimento do terreno, venceu o exército conservador, porém Zamora foi assassinado por seus parceiros do Exército federalista, incomodados com a sua liderança crescente e com a radicalidade do seu programa de reforma agrária (FERREIRA, 2006). Assim, a história se repetiu: o setor vitorioso do conflito militar, quando tentou estruturar um exército formal, foi destruído por revoltas.

A segunda fase começa com a liderança de Guzmán Blanco (presidente por três mandatos), que ressalta os feitos de Bolívar, seja por convicção ou por oportunismo. A última revolta militar, no início do século passado, tem características políticas e econômicas, e não tanto militares, e foi liderada pelo General José Cipriano Castro, um comerciante, primeiro presidente constitucional, governando de 1899 a 1908. Ocorre em virtude da valorização do petróleo, e da ida dos seus recursos para o Estado. Surgem conflitos entre as burguesias antigas (agropecuária) e novas (financeiras petroleiras) que se formavam. Castro desejou reordenar a distribuição e manejo da renda petroleira, questionando concessões (majoritariamente controladas pela Shell). Os banqueiros organizaram uma 'revolução libertadora', financiada e armada pelo capital internacional, que se tornou uma guerra civil. Diante da resistência do governo Castro, em 1902, as potências europeias ordenaram o bloqueio dos portos venezuelanos. Os EUA, que a princípio não tomaram partido, interveio para propiciar um diálogo entre as partes envolvidas, e favorecer a Standard Oil, quebrando a hegemonia da Shell e compartilhando da hegemonia política e econômica que o petróleo proporcionava⁸. Um acordo foi firmado e Castro derrotou a 'revolução libertadora', sendo o primeiro a organizar um Exército Nacional orientado sob um comando. A Academia Militar é reativada em 1903 e é promulgado um novo código militar em 1904 (BLANCO, 2015).

⁷ Os autores caracterizam como grupos em disputa conservadores x liberais ou centralistas x federalistas. O segundo termo é mais adequado, pois expressa o choque entre a centralização do Estado e o domínio local das burguesias agrícolas, enquanto o primeiro dá a entender orientações políticas incorretas.

⁸ Para conhecer o impactos do petróleo nas disputas políticas venezuelanas ver a tese de Carolina Pedroso (2018).

O início do processo de profissionalização

O general Juan Vicente Gómez, vice-presidente de Castro, deu um golpe e instaurou a primeira ditadura petrolífera da Venezuela que durou 27 anos (1908-1935), apoiada pelos EUA (PEDROSO, 2018). Como seus antecessores, o general não teve formação militar. Durante a ditadura, as instituições de Estado foram estruturadas, inclusive as militares, como as academias de formação. Gómez acabou com o caudilhismo, inclusive seus partidários.

Quanto à educação militar, como outros países latino-americanos, a formação teve influência europeia. Porém a Venezuela, sem recursos, teve que adotar um método indireto, recebendo uma missão chilena (anteriormente formada pela Prússia) para fundar sua Escola Militar e Naval em 1907. No início, a educação era comum durante o primeiro ano e depois os alunos eram separados pelas escolas de cada força. A formação durou primeiro três anos, depois quatro e enfim cinco, num processo que perdurou até 1970 (GIANTOMASI, 2019).

A concepção prussiana indireta legou uma rígida separação hierárquica; um espírito de casta; uma instrução automatizada; uma obrigação aos princípios da hierarquia, disciplina e subordinação; e uma noção de que o Estado está acima de todas as coisas, inclusive da vontade popular, e de que as FFAA são as guardiãs desse Estado (ORTEGA, 2006).

Os primeiros oficiais formados vinham das últimas rebeliões militares, portanto tinham experiência prática, mas não formal. Apenas na década de 1920 surgem quadros jovens cuja formação foi estritamente profissional, nas academias venezuelanas. Na década de 1940, se inicia a construção de grandes fortes militares e em todos eles se instala uma missão dos EUA, que substituiu a influência europeia. Essa presença física, junto com o envio de oficiais para os EUA, perdurará até a eleição de Chávez (GIANTOMASI, 2019).

Ortega (2006) pontua que essas missões viam a América Latina como um apêndice da defesa hemisférica dos EUA. Nesse sentido, muitos dos planos militares venezuelanos haviam sido feitos por outros, e com o objetivo de defender os interesses das grandes nações. Nesse planejamento “não somos mais do que uma reserva estratégica, já que carecemos de treinamento e material indispensável” (ORTEGA, 2006, p.107). Esse período também é marcado pela compra de material de guerra obsoleto pela Venezuela de fornecedores estadunidenses.

Entretanto, ainda que a formação e a profissionalização das FFAA tenham mudado completamente quando comparadas ao século anterior, uma característica se manteve: a atividade militar e o exercício do governo permaneceram intimamente ligados. Como o governo era uma ditadura militar e os partidos políticos eram ilegais, muitos cargos eram ocupados por oficiais. Por isso, parte da formação militar visava o exercício administrativo.

Gómez faleceu em 1935, e foi sucedido por governos de militares egressos da academia, que governaram um país convulsionado pela exigência de liberdades democráticas e benefícios sociais oriundos da imensa renda petrolífera, além do turbulento ambiente internacional que antecedeu a 2ª Guerra Mundial.

A Venezuela mantinha níveis de analfabetismo altos, inclusive entre as classes abastadas, e um desenvolvimento abaixo da média regional. Porém para Furtado (2008), a Venezuela era, entre os países da América Latina, aquele com mais condições de superar o subdesenvolvimento em virtude da abundância de recursos financeiros. Essa realidade se refletia no ambiente militar, pois os oficiais formados no exterior ressentiam-se do seu atraso diante de outras nações, em especial dos EUA. Nos anos 1940, esses oficiais criaram um agrupamento interno chamado União Patriótica Militar (UPM), que exigia reformas.

A crise política levou o governo militar de Angarita a buscar uma saída civil para o governo, mas não houve acordo com o principal partido de oposição – Ação Democrática (AD), fundado em 1941. Este se alia à UPM e, com a anuência das companhias petrolíferas, dá em outubro de 1945 um golpe cívico militar e instala uma Junta Revolucionária de Governo formada por civis, mas com apoio da UPM. Este foi um período de liberdades democráticas e de um plano de desenvolvimento acordado com as petrolíferas, prevendo industrialização massiva, construção de rodovias e eletrificação do país. Em 1946, foi criado o Ministério da Defesa, muito antes dos seus pares latino-americanos.

Ocorreram eleições, as primeiras populares, e foi eleito o candidato da AD, Rómulo Gallegos, um reformista que rapidamente entrou em conflito com as elites venezuelanas (seu governo não durou o ano de 1948 completo). As petrolíferas, junto com a UPM, avaliaram que a democracia civil exigia um povo politicamente mais maduro, e um novo golpe é dado, assumindo uma junta militar e colocando fim ao breve governo civil.

Entretanto, existiam divergências internas entre tendências das próprias FFAA, e o presidente da República, general Carlos Delgado Chalbaus foi assassinado, sendo substituído por outro general, Marcos Pérez Jiménez, presidente de 1952 a 1958. Seu governo reprimiu e perseguiu todas as divergências políticas, inclusive nas fileiras castrenses, mas no plano econômico foi um desenvolvimentista. Ele se baseava ideologicamente numa versão venezuelana do positivismo, que identificava que “a Venezuela é um animal que precisa ser ‘domesticado’ por um homem forte, a fim de corrigir seu caráter violento, preguiçoso e desordenado” (PEDROSO, 2018, p.76-77).

No âmbito militar, o governo Pérez modernizou e desenvolveu as FFAA, dando foco à profissionalização. Entretanto, continuaram os pré-requisitos estreitos para a entrada nas academias militares, mas as famílias de classe média, inclusive trabalhadoras que ascendiam junto com o *boom* petrolífero, aspiravam para seus filhos a carreira (GIANTOMASI, 2019).

O autoritarismo gerou insatisfação na população civil e nos meios militares. Os EUA, junto com as petrolíferas, buscaram uma saída política para a situação, reunindo a oposição para negociar uma transição ordenada do governo militar para um “sistema de conciliação de classes travestido de democracia liberal (PEDROSO, 2018, p.80). Entretanto, teve início uma insurreição popular, desta vez urbana⁹ e o comando militar pede a renúncia do general Pérez, substituído pelo Almirante Larrazábal. Essa manobra não detém as manifestações populares por um governo civil, e ocorre uma sucessão de golpes e contragolpes dos quais, ao fim, sobra apenas o Almirante Larrazábal, que renuncia ao cargo e a sua condição de militar para lançar-se à disputa presidencial com o apoio de partidos de centro-esquerda.

É firmado o Pacto de Punto Fijo, entre as lideranças dos três maiores partidos, mas na prática, o período de 1958-1998 pode ser considerado bipartidário, marcado pela conciliação entre as elites. A inclusão das FFAA no pacto é feita de forma profilática, para evitar novas recaídas golpistas (VILLA, 2000).

Quem vence as eleições é a AD, cuja militância havia dirigido boa parte da luta contra a ditadura, mantendo uma posição contrária ao domínio dos EUA. Entretanto, o governo firma alianças com as petrolíferas, o que faz com uma parte da sua base (civil e militar) forme o Movimento de Esquerda Revolucionária (MIR), que se declara marxista e opta pela guerra de guerrilhas inspirado por Fidel. Entre 1961 e 1962 promovem três levantes militares e depois vão para

⁹ A organização Junta Patriótica convocou uma greve geral em janeiro de 1958 que foi duramente reprimida pelo governo e deixou um saldo de 300 mortos (Maringoni, 2004, p.121)

as montanhas, mas nos anos 1970, diferente de alguns dos seus vizinhos, o país já praticamente não tinha movimentos armados. Mesmo assim, a doutrina militar será fortemente marcada pela contrainsurgência no período posterior à década de 1960, particularmente para os oficiais que cursaram a Escola das Américas.

A pretensa despolitização da profissão

Desde Bolívar até Larrazábal, a atividade militar esteve estreitamente ligada à carreira política. Bolívar concebeu o exército libertador como o suporte fundamental da nação por nascer, e, dessa maneira, considerava correta a aspiração política dos militares. Mas em 1958, depois de décadas de ditaduras militares e petroleiras, havia um profundo questionamento sobre o exercício do governo pelos militares, pois isso acabava por tornar as FFAA um suporte para aspirações políticas. A esse desgaste, somaram-se os levantes à esquerda, usados como justificativa para promover uma depuração interna.

Dessa maneira, surgiu uma oportunidade para implementar um plano de despolitização das FFAA que encontrou pouca resistência. As FFAA deveriam:

Ser o suporte da defesa e da soberania nacionais. Não poderiam estar a serviço de uma parcela determinada, e deveriam responder aos princípios de hierarquia, disciplina, obediência e não deliberância. Seria uma instituição apolítica, não porque fosse indiferente aos destinos da democracia, mas porque não poderia participar do debate político-partidário cotidiano. (MARQUEZ, apud BLANCO, 2015, p.12)

Entre as medidas administrativas tomadas com esse objetivo, segundo Blanco (2015) destacam-se: 1) Imposição de um limite de tempo para a carreira militar de 30 anos. Independentemente da patente alcançada, ao completar o tempo máximo, o militar iria compulsoriamente para a reserva. 2) O militar reformado mantinha todos os privilégios econômicos e sociais alcançados durante a carreira, mas perdia seus privilégios políticos e alguns de natureza militar, como a utilização do uniforme ou o ingresso em áreas de uso restrito. 3) A ascensão na carreira foi regulamentada e impediu-se a cristalização do Alto Comando, constantemente renovado. O oficial permanecia quatro anos em uma patente antes de obter o direito à promoção. Se isso não ocorria no quarto ano, poderia esperar mais dois anos, caso contrário, deveria pedir baixa voluntariamente. 4) A exceção do Ministério da Defesa e de algumas atividades correlatas na segurança e manutenção da ordem interna, proibiu-se o exercício de cargos públicos por militares na ativa. As exceções seriam designadas pelo presidente da república. 5) Ficou proibida todo tipo de manifestação política ou de opinião, inclusive o voto. 6) As atividades dos militares foram separadas das demais atividades públicas, e só mantinha contato com a população em situações de emergência. As ações de ordem interna ficaram a cargo da Guarda Nacional.

A sétima e talvez mais polêmica questão se refere à ascensão na carreira. As patentes intermediárias (tenente, capitão, major e comandante) eram propostas pelo Alto Comando, mas aprovadas pela Comissão de Defesa do Congresso da República. A ascensão às patentes mais altas (tenente-coronel, general de divisão, general de brigada e general maior) eram propostas pela Comissão de Defesa ao Presidente da República. A Comissão de Defesa era formada por deputados designados pelo presidente do Congresso, que na prática correspondiam aos nomes dos principais partidos. Em outros termos, a ascensão dependia da concordância da direção dos partidos políticos, configurando a subordinação da ascensão militar ao executivo e ao legislativo, gerando um tipo de *lobby*.

A carreira militar era bem remunerada, mas o distanciamento político também afastou as classes altas e médias das fileiras. No final dos anos 1960, poucas pessoas se sentiam atraídas pela carreira militar, e novas modificações foram feitas do período de 1971 a 1975. A principal delas é que a partir de 1974, a academia militar passa a equivaler ao nível universitário, como parte do Plano Andrés Bello¹⁰ (GIANTOMASI, 2019). A Lei 30.348/1974 eleva os institutos de formação de oficiais à categoria de Instituto de Educação Superior, com o aval do Conselho Nacional de Universidades, dos quais os oficiais saíam com o diploma de Artes e Ciências Militares (BLANCO, 2015).

A permanência na carreira após o curso não era obrigatória, e aqueles que permaneciam obtinham a patente de tenente (a primeira entre os oficiais intermediários). Entre os conteúdos ministrados na escola, foram incorporados estudos de engenharia, economia, administração, história, psicologia, direito, ciência política clássica (em particular sobre democracia e teorias desenvolvimentistas) e pensadores sobre a realidade venezuelana. O pensamento sobre estratégia militar também diversificou-se, indo de Clausewitz a Mao Tse Tung, mas destaca-se a possibilidade de um inimigo externo interessar-se por riquezas naturais. Cabe pontuar, a formação especificamente militar não foi prejudicada, mantendo-se como 50% do currículo dos cadetes (GIANTOMASI, 2019).

Domingo Irwin e Frédérique Langue (2004) apontam que esses militares consideravam a direção civil incapaz coordenar a superação da pobreza venezuelana, pois estava corrompida e era a corruptora da organização militar, que usavam como um meio para se manter no poder. A falta de bem-estar material da população era entendida como um perigo para a nação, algo típico da profissionalização de países subdesenvolvidos segundo Stepan (1978).

Muitas disciplinas eram ministradas por professores universitários civis, e vários militares se aprofundaram em alguns conteúdos nas Universidades por iniciativa pessoal¹¹. Em termos educativos, a educação civil e militar era vista de forma integrada e articulada, e não como algo dissociado ou moralmente diferente (GIANTOMASI, 2019). Se manteve o regulamento disciplinar militar, mas foram eliminados todos os pré-requisitos para o ingresso na academia, inclusive os físicos.

A geração de Hugo Chávez é a primeira a se formar na nova Academia Militar Venezuelana. Essa geração foi mal vista pelas anteriores e tinham sua capacidade para diagnosticar e solucionar problemas subestimada pelos seus superiores, que os consideravam bacharelescos e passaram a refreá-los usando arbitrariedades (MUÑOZ, 1998).

Dessa maneira, a carreira militar¹² passou a ser considerada uma grande oportunidade por estudantes pobres (ORTEGA, 2006), e dado seu nível universitário, ganhou *status* no país. A educação universitária na década de 1970 era majoritariamente gratuita, mas não havia crescido na proporção da população e estava restrita a alguns centros. Contraditoriamente, a academia militar se converteu em uma Universidade sem muitas exigências, que oferecia moradia e alimentação, e não obrigava a permanência na carreira. Por outro lado, o ensino era tão exigente quanto qualquer outra carreira, o que somado à disciplina militar e ao exercício físico, levava a altas taxas de deserção. Dos 375 aspirantes que ingressaram em 1971 na Academia, apenas 75 se formaram. Quem permanecia na carreira era em virtude das possibilidades de ascensão social, da camaradagem com os colegas, e continuavam a formação nas Universi-

¹⁰ O Plano Andrés Bello era um Plano Educativo Integral para todas as escolas de formação de oficiais, recebendo um nome distinto a cada instituição (GIANTOMASI, 2019).

¹¹ Hugo Chávez é mestre em Ciência Política pela Universidade Simon Bolívar.

¹² Cabe pontuar que esse comentário refere-se principalmente ao Exército. A entrada das classes populares na Marinha e na Aeronáutica foi posterior.

dades civis, que frequentavam junto com os demais estudantes regulares. Podiam usar uniformes inclusive, sendo vedado o porte de armas pela Lei das Universidades. Mesmo durante os protestos estudantis da década de 1980, seguidos de enfrentamentos com a polícia e que redundaram em vários mortos, os militares seguiram frequentando as Universidades. Eles se sentiam alheios a situação e assim eram vistos pelos demais estudantes. Nesse sentido, Ramón Silva, em entrevista a Harnecker (2003) pontua que era comum nas FFAA os oficiais terem duas ou até três profissões.

Uma vez que saem da Academia Militar como licenciados em Ciências e Artes Militares, a maioria dos oficiais em seu tempo livre vai para as Universidades. Isso também nos permitiu trocarmos coisas com o mundo civil, com o que estão pensando as pessoas 'de fora', as pessoas das nossas gerações. Você consegue capitães que, além da sua licenciatura na Academia Militar, são engenheiros mecânicos, engenheiros civis, professores de educação física, de matemática, administradores comerciais, contadores públicos, alguns são técnicos superiores (HARNECKER, 2003, p.33).

Outra questão que o mesmo oficial recorda é sobre a desconfiança e até mesmo restrições impostas pelos comandantes a alguns conteúdos. "Marx, Lenin, a história socialista e a história da democracia cristã eram proibidas, ainda que fossem matérias obrigatórias dentro dos programas de estudos elaborados pelo Conselho Nacional de Universidades" (HARNECKER, 2003, pg.22).

Também data desse período a criação do Instituto de Altos Estudos em Defesa Nacional e a promulgação de uma nova Lei Orgânica de Segurança e Defesa, em 1976 (BLANCO, 2015). Até que veio o Caracazo, e houve outra mudança profunda.

O Caracazo e a ascensão de Chávez

O Caracazo foi um levante social contrário à adoção de um pacote de medidas econômicas neoliberais pelo governo Pérez, com propostas comuns a outras implementadas na América Latina. Durante o Caracazo, o governo perdeu o controle de várias cidades, inclusive Caracas, atacadas por manifestantes violentos, alguns armados. O governo suspendeu garantias e decretou o toque de recolher, mas a Guarda Nacional não conseguiu conter os protestos. O governo recorreu, então, ao Exército, encontrando-o mudado (COLMENAREZ, 1989).

Os oficiais convocados encontram uma população enraivecida em um território que não era inimigo, e sim onde moravam seus familiares e mantinham fortes laços sociais e culturais. Sua experiência e formação militares não incluíam enfrentar manifestações ou o uso de armamentos de baixa letalidade ou gás lacrimogêneo. No início, tentaram negociar com as pessoas que saqueavam os grandes armazéns de alimentos, mas alguns oficiais acabaram organizando os saques para impedir a violência e a destruição. Outros, não conseguiram conter a população e dispararam, o que aumentou a confusão, pois eram oficiais atuando sozinhos, de baixas patentes e sem comunicação com o comando (COLMENAREZ, 1989).

Quando chega a ordem de abrir fogo por parte do comando, alguns obedecem, outros não. Em meio ao massacre, são eles mesmos que recebem a responsabilidade de recolher os mortos. O povo volta para as suas comunidades pobres, e de lá dispara contra o Exército. É emitida uma ordem para metralhar os bairros e cortar a eletricidade. Os dados dos mortos variam

entre 372 a 5000 mortos¹³, inclusive dentro de casa (HARNECKER, 2003, p.2). O Caracazo durou vinte dias, e durante ele, os oficiais conheceram o ódio da população, algo novo para essa geração. Com isso, quebrou-se a moral da baixa e média oficialidade do Exército e gerou-se uma significativa insatisfação com o sistema político estabelecido.

Essa era uma geração mais jovem que Chávez, que já pertencia a outro agrupamento interno militar, o Movimento Bolivariano Revolucionário (MBR-200), fundado clandestinamente pelo futuro presidente em 1983 e inspirado em Simón Bolívar, Simón Rodríguez (Samuel Robinson) e Ezequiel Zamora (CHÁVEZ, 2007). Este agrupamento questionava a subordinação da ascensão na carreira militar ao sistema político que considerava corrupto. O futuro presidente exerceu por muitos anos a docência na academia militar, e por isso influenciava muitos oficiais mais jovens. O MBR-200 já tinha membros nas patentes intermediárias e no comando de unidades na época do Caracazo, mas era pequeno. Seu discurso encontrou-se com o descontentamento dessa oficialidade, que passou a tê-los como referência.

A culpa pelo Caracazo foi atribuída aos dirigentes estudantis. Entretanto, dada a insatisfação dentro da caserna, esses dirigentes passaram a ser procurados para conspirações políticas contra o governo. No início, as desconfianças eram recíprocas, mas com o tempo, se formou uma aliança cívico-militar que serviu de base para Chávez alguns anos depois. O golpe de 1992 foi militar, mas mostrou aos grupos civis a profunda fissura que existia dentro do Exército. Cabe pontuar, era uma fratura horizontal, que dividia os postos superiores dos inferiores. No golpe de 1992, a maioria vinha das baixas patentes (MENDES, 2010).

Além do MBR-200, que tinha membros definidos e unidade ideológica, surgiu o COMACATE, sigla formada pelas patentes militares que apoiavam as manifestações – comandantes, majores, capitães e tenentes. Esse grupo repudiava o sistema político e o uso do Exército no Caracazo, abrangendo diferentes opiniões políticas e mantendo baixa organicidade. Foi o apoio do COMACATE que motivou o MBR-200 a passar a ação concreta. A derrota do golpe de 1992 levou a perseguições políticas, mas o Alto Comando julgou a questão militar superada, e Chávez foi libertado da prisão e reformado da carreira. Passou então a percorrer o país, insistindo que o processo de decomposição social e política pelo qual passava a Venezuela inevitavelmente levariam a novas insurreições que arrastariam o Exército. Outro ponto relevante é levantado por Harnecker (2003). Segundo a autora, os oficiais pró ou contra o golpe foram unânimes em reconhecer a postura de Chávez de assumir publicamente sua responsabilidade pelo atos cometidos, algo pouco comum. Embora derrotada militarmente, a ação construiu uma opinião pública favorável ao futuro presidente.

Chávez lançou-se candidato e seu discurso antissistema mostrou-se um fenômeno eleitoral de tal monta que mesmo uma fraude foi descartada pela oposição petroleira, temerosa de um novo Caracazo. Ele assume em 1998 diante de forte crise social, e sua primeira medida é organizar um plano de atenção aos bairros populares para a construção de escolas, ruas, centros de saúde, água, eletricidade e alimentação, chamado Plano Bolívar 2000, para o qual convoca “o único aparato presente em todo o território nacional com uma estrutura central capacitado para cumprir a missão era a Instituição Militar” (HARNECKER, 2003, p.1). O presidente emprega amplamente as FFAA, principalmente os setores de logística, infraestrutura e saúde. Os oficiais intermediários que comandavam as tropas do Plano Bolívar eram os mesmos que, 12 anos antes e nas baixas patentes, haviam reprimido as comunidades durante o Caracazo, e percebiam a mudança qualitativa nas relações civis militares.

13 Essas cifras são confusas pois após o ocorrido, o governo falou em 372 mortos, mas no ano seguinte começaram a ser descobertas fossas com muitos cadáveres. O comitê de familiares das vítimas fala em aproximadamente 5200 mortos e 7000 feridos.

Entretanto, o Comando Militar era crítico às atividades de assistência, considerando que estas poderiam rebaixar o *status* militar. Esses oficiais eram contemporâneos de Chávez, e resistiam a ideia de se subordinar a um oficial que fora expulso do Exército com a patente intermediária de tenente-coronel. Ciente da situação, o presidente puniu disciplinarmente três generais que pediram uma mudança de governo; nomeou, pela primeira vez, um civil como Ministro da Defesa; e alterou as promoções das FFAA. Segundo Neves (2010, p.66), no primeiro ano de governo, Chávez realizou a maior promoção da história, com 262 promovidos.

Além do Plano Bolívar, desde o início, a estratégia chavista era revisar a legalidade existente através da Assembleia Nacional Constituinte. O'Donnel (1988) discute a questão das transições inacabadas na América Latina dos regimes autoritários para a democracia, uma vez que o novo arcabouço legal ainda guardava questões dos anteriores, quando não cláusulas para proteger o passado das mudanças. Nesse sentido, Chávez usou sua força de recém-eleito para revisar essas normas, refundando uma institucionalidade capaz de possibilitar as medidas posteriormente tomadas. Nesse sentido “a defesa da Constituição passa a significar a defesa das mudanças iniciadas por Chávez” (HARNECKER, 2003, p.2). As mudanças também chegaram ao nome das FFAA e à legislação militar.

A Força Armada Nacional Bolivariana, organizada pelo Estado, regida pelos princípios de integridade territorial, cooperação, solidariedade, concorrência e corresponsabilidade, tem a missão de garantir a independência e a soberania da Nação, assegurar a integração territorial, a segurança da Nação, a participação ativa no desenvolvimento nacional, a cooperação na manutenção da ordem interna e a defesa do exercício democrático da vontade popular (RES-DAL, 2016, p. 212).

Destacam-se as funções de preparar e organizar o povo para a defesa integral; apoiar os distintos níveis e ramos do Poder Público na execução de tarefas vinculadas nos âmbitos social, cultural, geográfico, ambiental, econômico; e contribuir para preservar ou restituir a ordem interna, diante de graves perturbações sociais, após a decisão do/a Presidente da República. Subordinadas ao Ministério da Defesa para cumprir essas missões estavam as quatro forças venezuelanas, cabendo à Guarda Nacional a ordem interna.

Os dois golpes de 2002 contra Chávez

Além da oposição militar, Chávez uniu todo o poder político contra ele: os partidos de direita, empresários, representantes dos setores econômicos, o alto clero, a burocracia sindical, a liderança intelectual. Chávez, que dez anos antes golpeou, foi golpeado. Mas a fissura dentro do Exército se evidencia, e mesmo com o apoio do Alto Comando Militar ao golpe, a oficialidade intermediária se opunha e exigia respostas dos seus superiores (CARUSO, 2017).

Enquanto isso, cresciam os distúrbios populares nos bairros que a Guarda Nacional não conseguia controlar, mas os oficiais militares se recusaram a atuar nesse cenário. Em suma, não havia comando e ao tentarem adotar medidas disciplinares para o recuperarem, a unidade militar perdeu-se. Os oficiais legalistas foram para os bairros onde já tinham relações derivadas do Plano Bolívar 2000. Alguns o fizeram sozinhos, outros levaram suas unidades¹⁴ e até mesmo armamentos. Chegaram a se posicionar para tomar Miraflores (CARUSO, 2017).

¹⁴ Padrino López, hoje ministro da Defesa, era um coronel que se levantou contra o golpe em 2002 e fugiu com sua tropa para os bairros.

As escolas militares foram importantes nesse processo de resistência dos oficiais legalistas. Para Martínez “quando ocorreu o golpe eu era subdiretor da escola de formação de oficiais da Guarda Nacional da Venezuela, e tive conhecimento de que a intenção dos generais golpistas era convencer os cadetes e levá-los para as ruas para conseguir que o presidente se rendesse e aceitasse a renúncia.” Martínez traçou a mesma estratégia, resistir ao golpe usando os alunos das escolas para tomar o Ministério da Defesa (apud HARNECKER, 2003, p.102).

Quando ficou evidente a divisão militar, alguns generais mudaram de posição e se declararam contrários ao golpe, e em dois dias a maioria das unidades já haviam se manifestado contrária. A resistência militar termina, Chávez é resgatado por intervenção da Aeronáutica e devolvido à presidência. Decidiu não retaliar os golpistas, e foi criticado pelos seus subordinados, que pediam a remoção de todo o Alto Comando militar. Embora os generais voltassem às suas funções, sua capacidade de comando foi sabotada pelos oficiais intermediários. Segundo Neves (2010), Chávez aposentou apenas 43 militares de alta patente e suspendeu 100 de nível intermediário. “Outra postura respeitosa em relação aos militares foi a lista de promoções seguinte, que respeitou a hierarquia das Forças Armadas, o que angariou apoio entre os setores neutros do exército” (NEVES, 2010, p.68). Em resumo, a unidade cívico-militar se fez concreta antes mesmo de tornar-se uma doutrina.

Ainda em 2002, os setores golpistas, com apoio do Alto Comando, convocaram um *lockout* que começou pela produção petroleira (adotando inclusive táticas de sabotagem), mas paralisou empresários, bancos e comércio. A própria população, com o apoio do Exército, retomou esses bens, localizando e atacando armazéns de alimentos. Os militares forneciam a logística de distribuição (DAMASCENO, 2010).

Durante o *lockout*, o país foi dividido em regiões de defesa integral (REDI). Em cada REDI as autoridades militares e administrativas civis foram integradas, junto com representantes de organizações populares. Em um ambiente de bastante tensão, forjou-se uma forte aliança entre militares chavistas e organizações populares, que depois se desenvolveriam em Forças Armadas Nacionais Bolivarianas (FANB) e no partido fundado pelo presidente.

Novas doutrinas e formas organizativas

As FANB, refundadas e rebatizadas para estarem em consonância com a Constituição de 1999, têm basicamente três pilares. O primeiro, o fortalecimento do poder militar da nação; o segundo, o aprofundamento da unidade cívico-militar; e o terceiro, o fortalecimento da participação popular na defesa nacional (BLANCO, 2015, p.35). Cabe pontuar que essa unidade cívico-militar comporta tanto a unidade entre civis e as FFAA, quanto entre as quatro forças. Quanto às premissas, além das já tradicionais obediência, disciplina e subordinação, agregou-se a união cívico-militar e a unicidade das FFAA (BLANCO, 2015, p.35).

Esses pilares divergem da maioria dos países sul-americanos, onde o poder militar é associado a armamentos em maior quantidade e tecnologicamente mais recentes, e ocorre a separação entre civis e militares, cabendo a defesa da nação aos segundos. Na Venezuela, esse pensamento, considerado exógeno, é criticado, pois parte de uma concepção de guerra e dos sistemas de defesa dos países provedores de armamentos (BLANCO, 2015).

Chávez (2007) usa a imagem de árvore de três raízes para resgatar heróis da independência venezuelana, tentando construir uma doutrina autóctone. À primeira raiz, Chávez dá o nome de Robinsoniana (o preceptor de Bolívar). A ele é atribuída a ideia de “Onde iremos buscar modelos? A América espanhola é original. Originais devem ser suas instituições e seu gover-

no. E originais, os meios de fundar um e outro. Ou inventamos ou erramos” (Simón Rodríguez, 1842, apud CHÁVEZ, 2007, p.15). Também vem daí a concepção de democracia participativa, a necessidade de uma “consulta prévia e geral sobre como satisfazer os desejos dos homens” (CHÁVEZ, 2007, p.23). A segunda raiz é a bolivariana, crítica às leis herdeiras de velhos despotismos, defensora da integração regional e revolucionária. A terceira raiz é a zamorana, responsável pela insurreição camponesa e fortemente antioligárquica, falava também em eleições populares (CHÁVEZ, 2007, p.18).

Mas a nova doutrina tem também inspirações temporalmente mais recentes. A mudança nas FANB deriva de uma leitura geopolítica e da escolha da estratégia da guerra popular prolongada como a melhor defesa para um país com o porte da Venezuela. Esse é um tema bastante amplo, mas que pode ser sintetizado como o entendimento de que a melhor defesa de um país é o seu povo, capaz de vencer um estado imperialista invasor através de uma guerra de desgaste com protagonismo popular. O povo é correponsável pela defesa da soberania nacional, e em virtude disso, deve ser envolvido na política de defesa desde o processo de planejamento até sua execução. “O Exército deve fundir-se com o povo, de maneira que este veja nele o seu próprio exército” (TSÉ-TUNG, 2002, p. 111).

Esta estratégia está consolidada na Constituição de 1999, em que a defesa nacional está a cargo de todos os venezuelanos de maneira prática, através das milícias. A recíproca é verdadeira, e as FFAA passam constitucionalmente a serem empregadas em assuntos não militares, além de receberem o direito de voto. Essa unidade cívico-militar está clara nas REDI, criadas durante o *lockout* e nas milícias populares.

As REDI, compostas e dirigidas por civis e militares, tinham atribuições amplas como distribuição de alimentos, operação do sistema de saúde e educação, fornecimento combustível e gás, transporte de passageiros e carga, retomada de fábricas e lojas fechadas, desbloqueio de estradas. É nesse processo que surge a ideia de criação das milícias como quinto componente das FANB (Lei Orgânica das FANB, 2011).

Na Venezuela, o Ministério do Poder Popular para a Defesa, rebatizado em 2007 pela Lei 5836, subordina quatro componentes – Exército, Marinha, Aeronáutica e Guarda Nacional – e um corpo especial – as milícias. As milícias são compostas por voluntários (não remunerados) civis que recebem treinamento militar e se juntam à defesa nacional, sendo organizada em corpos de combatentes, na maioria dos casos relacionados às atividades sociais (milícias operárias, pescadoras, ou por local de trabalho) ou territoriais, com voluntários de diferentes origens de um mesmo local. Quem organiza o treinamento e a educação dos milicianos são os oficiais das FANB. Seu efetivo é próximo dos números das forças oficiais, e está sob o comando direto do Presidente do ponto de vista operacional, e do Ministério do Poder Popular para a Defesa por aspectos administrativos. A milícia tem seu próprio Comando Geral e Estado Maior, composto pela Reserva Nacional (cidadãos fora do serviço militar ativo), e pelas milícias propriamente ditas (BLANCO, 2015, p.48 e 49).

São atribuições das milícias: 1) Alistar, organizar, treinar, instruir e equipar as unidades da milícia; 2) Estabelecer vínculos permanentes entre a FFAA e o povo venezuelano, para contribuir com a garantia da defesa integral da Nação; 3) Organizar e treinar a milícia territorial e os corpos combatentes para executar as operações de defesa integral, destinadas a garantir a soberania e independência nacional; 4) Participar e contribuir no desenvolvimento da tecnologia e da indústria militar; 5) Orientar, coordenar e apoiar nas áreas da sua competência os Conselhos Comunais, ajudando no cumprimento das políticas públicas; 6) Contribuir e assessorar a conformação e consolidação dos Comitês de Defesa Integral dos Conselhos comunais, forta-

lecendo a unidade cívico-militar; 7) Receber, processar e difundir a informação dos conselhos comunais e instituições do setor público e privado para a elaboração dos planos, programas e projetos de desenvolvimento integral e de mobilização nacional; 8) Coordenar com os órgãos, entes e repartições públicas e privadas a conformação e organização dos corpos combatentes; 9) Supervisionar e adestrar os corpos combatentes, que dependem operacionalmente do Comando Geral Nacional da Milícia Bolivariana (RESDAL, 2016).

Portanto, as FANB estão altamente integradas no processo bolivariano, contribuindo para a educação formal e informal da população. Na Venezuela, existe apenas um sistema nacional de educação, e a educação dos militares está subordinada a ele, compartilhando, portanto, dos mesmos valores e princípios da educação em geral. Segundo a Lei Orgânica da Educação (2009), a função da educação militar é:

orientar o processo de formação, aperfeiçoamento e desenvolvimento integral dos e das integrantes da FANB mediante os processos educativos sustentados pelos valores maiores do Estado, éticos, morais, culturais e intelectuais que têm como fundamento o pensamento e a ação do nosso Libertador Simón Bolívar, Símon Rodríguez e Ezequiel Zamora, os precursores e as precursoras, os heróis venezuelanos e heroínas venezuelanas (Lei Orgânica da Educação, 2009, artigo 30).

Essa lei geral é materializada no Plano Integral de Educação Militar, sistematizado por Blanco (2015, p. 47) em 7 objetivos: 1. Aprofundar e acelerar a conformação do novo Pensamento Militar Bolivariano. 2. Aprofundar e acelerar a nova Estratégia Militar Nacional, para fortalecer e acelerar os planos de Defesa Nacional. 3. Consolidar a nova Doutrina Militar Venezuelana, inspirada nas bases filosóficas e no pensamento educativo social e humanista do Libertador Simón Bolívar, Simón Rodríguez e Ezequiel Zamora. 4. Aprofundar e acelerar novos modelos organizativos, estratégicos, curriculares e pedagógicos, para alcançar um alto nível educacional e cultural na FANB. 5. Promover o desenvolvimento de um indivíduo íntegro e humanista, alinhado aos elementos da ética, da democracia social e participativa, da cultura, da solidariedade e da igualdade, conjugadas com a liberdade, a justiça e a corresponsabilidade. 6. Promover o desenvolvimento de investigações científicas, tecnológicas e humanistas em atenção às próprias capacidades da organização. 7. Estimular o pensamento crítico, criativo e libertador nos marcos da defesa da soberania nacional.

Desde 2006 as escolas são orientadas pelo Plano de Estudos Simón Rodríguez, que além das questões já pontuadas, deu um novo tratamento para a formação de suboficiais, que passaram a ser formados na Escola Técnica Militar, em cursos de quatro anos a nível de graduação, e da qual saem com o título de Oficial Técnico (BLANCO, 2015).

As escolas de cada uma das Forças e a dos oficiais técnicos têm unidade programática ao redor da Universidade Militar Bolivariana da Venezuela, criada em 2010. Os cursos duram quatro anos, e um novo plano de estudos, denominado Simón Bolívar, foi adotado, cuja principal questão é a integração e unidade entre as FANB (BLANCO, 2015).

As escolas de Armas e Serviços restritas tradicionalmente a cada Componente responsável pelos processos de capacitação, profissionalização e atualização dos militares foram transferidas para a Universidade Militar Bolivariana, com o propósito de centralizar todo o sistema educativo militar, compartilhando os requisitos intelectuais para a ascensão e garantindo a apreensão da doutrina militar bolivariana (BLANCO, 2015, p.16).

A lei de criação da Universidade aponta como propósitos da instituição: 1) consolidação da unicidade das FFAA, proporcionando um currículo conformado por um tronco comum que serve de plataforma acadêmica às instituições reunidas nela; 2) fortalecer e acelerar a doutrina militar bolivariana; 3) fortalecer e acelerar a integração cívico-militar sob o princípio da responsabilidade; 4) promover e atuar ativamente na integração regional e caribenha em matérias de segurança (Lei 379.289/2010).

Na carreira, existem ainda dois momentos de cursos, o curso Avançado, para o grau de capitão, e o curso de Comando e Estado Maior Conjunto, para o grau de tenente-coronel. Cada força tem a sua escola superior de guerra, unidas doutrinariamente pelo Instituto de Altos Estudos de Defesa Nacional.

Chávez dava grande relevância aos militares que se dedicavam aos estudos. Em seu Alô presidente (2009, p.11) falou especificamente sobre a batalha das ideias e a FANB. “Cada quartel tem que ser uma escola hoje, e isso é obrigatório, uma escola de ideologia, do Projeto Nacional Simón Bolívar, de discussões.” Em outras palavras, a educação política não deveria ocorrer apenas nas escolas, embora essas sejam as mais importantes.

Devemos seguir incrementando os níveis educativos dos nossos cadernos, nossos oficiais, muito estudo, ainda que cada um faça os seus estudos individuais, é preciso revisar os estudos, as escolas, as academias. Vamos elevar o nível acadêmico, a exigência, o estudo, o nível dos materiais de estudo, todo esse poço de ‘guachos’ velhos que eram os mesmos dos manuais gringos, mal traduzidos, com desenhos, e nos obrigavam a estudar isso. Vamos estudar e gerar novos conhecimentos, investigar a doutrina estratégica, tática, técnica, logística (CHÁVEZ, 2009, p.16).

Por fim, alguns oficiais entrevistados por Harnecker (2003) relatam que continuaram frequentando a Escola das Américas, e tendo boas experiências de trocas com colegas de outros países, chegando a ministrar disciplinas sobre desenvolvimento e subversão, com argumentos calcados na correlação entre a justiça social e a paz.

Considerações gerais

Pode-se apontar uma tendência da cultura militar venezuelana ao pretorianismo, ou em outros termos, à participação política e ao protagonismo das organizações militares na vida do Estado. Desde Bolívar até 1958, o executivo foi coordenado diretamente por militares (em distintos regimes de governo) e mesmo o legislativo tinha forte presença militar. Em 1945, quando tem início o que é considerado um ‘breve respiro democrático’, foi através de um golpe civil-militar e as FFAA continuaram tendo um poder de tutela sobre o governo. Embora se pedisse a castidade política aos oficiais desde a década de 1960, dada a velocidade e quantidade em que a participação política militar se dá desde o final da década de 1980, pode-se afirmar que isso era uma ficção. Em resumo, em mais de 200 anos de independência, os governantes militares somam cerca de 140 anos, exceção feita, aos períodos de 1945-1948, 1958-1999, e ao atual governo Maduro. Nesse sentido, a Constituição de 1999 parece mais realista, reintegrando alguns direitos políticos às FFAA como o de opinião, sendo vedada a insubordinação; o direito de exercício de cargos públicos, desde que autorizados pelo Alto Comando; e o direito de voto.

A partir da imagem de Maquiavel (2000), aponta-se que Chávez foi um homem com *virtú* a quem a *fortuna* sorriu. É correto pensar que a história seria diferente caso ele não fosse um militar, mas também deve-se pontuar que ele foi expulso em uma patente intermediária,

e construiu sua campanha baseada em intensa atividade política de oposição civil. Ao mesmo tempo, o Chávez eleito não é o mesmo no final da vida, e procuramos apontar alguns elementos do contexto socio-político que foram impactando essa trajetória e, por conseguinte, as FFAA na Venezuela.

O processo de transformações intensas pelo qual passa o país não é consensual, ou tranquilo. Existem críticas dos próprios militares a alguns pontos específicos da educação castrense que merecem ser mencionadas. Para Osorio (2001), as novas instruções são geradas muito rapidamente, de maneira que antes de se apreender a mudança anterior, uma nova já chegou, as vezes contendo elementos contraditórios com a anterior. A principal mudança é, sem dúvida, a mudança para a estratégia de defesa através da guerra popular prolongada, que deu origem à criação da milícia bolivariana como corpo especial.

Ficam evidentes alguns desconfortos com a unificação das demandas para as FANB, pois cada uma das forças recebe as transformações de maneiras distintas, uma vez que têm culturas historicamente diferentes. Segundo Blanco (2015), o Exército e a Marinha já trabalhavam com a ideia de flexibilidade, mas na Aeronáutica, parecem ter ocorrido problemas de acomodamento, e algumas unificações foram entendidas por parte dos oficiais como invasão de *expertises*, e por isso teriam levado a decisões inadequadas.

Outro ponto que parece suscitar algum grau de conflito é a hierarquia. Blanco (2015, p.18) fala em liberalismo. “Mesmo quando um subalterno considere uma ordem um abuso, ele deve cumpri-la, e 48 horas depois tem o direito de reclamar, podendo seu superior ser sancionado ou não”. De fato, na nova organização, a base da pirâmide castrense conhece seus direitos e busca a igualdade de oportunidades. A mudança no discurso doutrinário e na estrutura educacional os trouxe a um patamar mais alto, e a hierarquia passou a ser mais exigida, tendo que lançar mão da persuasão para que suas decisões sejam cumpridas.

Cabe levantar também a confusão existente entre a lealdade ao chavismo e a lealdade ao bolivarianismo. Chávez pertencia a um partido político. Ainda que as FANB tenham recebido o direito de voto, deverão se subordinar ao presidente eleito para defender a soberania nacional, seja ele chavista ou não. A lealdade ao chavismo, acima do bolivarianismo, poderia originar dilemas doutrinários e até mesmo a fragmentação institucional. “É certo que o chavismo resgatou o ideário bolivariano, mas Bolívar não é Chávez, e nem Chávez é Bolívar” (BLANCO, 2015, p.150). O que existe de comum entre os dois é a busca da igualdade, da justiça, a luta anti-imperialista, o soberano como fruto do poder popular e o compromisso com a integração latino-americana e caribenha. Tratando-se apenas de Bolívar, Beltrán assinala (1991) que a memória resgatada de Bolívar é sempre a da sua juventude triunfante, sendo ‘minorizado’ o seu fim de vida, sozinho e detestado (apud BLANCO, 2015, p.152).

Uma quinta dimensão é a diversidade das ações em que as FFAA são empregadas: economia, saúde, moradia, energia e muitas outras, além da própria defesa da nação. Cabe atenção sobre como essa diversidade não prejudicaria a profissionalização das FFAA no que tange a sua finalidade principal: a defesa nacional.

Apontamos também que essas mudanças são levadas a cabo no sistema educativo militar por agentes formados e capacitados na doutrina tradicional, e que portanto, eles são simultaneamente transformados e transformadores, o que gera contradições.

Por fim, desde que a FANB foi criada, a deserção de oficiais ativos foi inferior a 1%. Aqueles que abandonam a carreira não parecem fazê-lo pelas críticas acima pontuadas, e sim pelas expectativas ou medos criados pelas próprias famílias. Uma vez que os militares são identifica-

dos como um dos sustentáculos do chavismo, eles e suas famílias são constantemente foco da oposição (inclusive com ataques físicos), que predomina na classe média, com a qual se identificam. As famílias não se sentem integradas aos seus ambientes, sendo portanto a coerção social a principal justificativa para o abandono da carreira.

Neste texto, algumas questões foram tratadas muito brevemente. Entretanto, esperamos ter oferecido um panorama geral sobre as FFAA venezuelanas e seu processo de formação.

Referências

- AGUILAR, R. F. P.; CAMARGO, J. F. E. **Influencia que tuvo la Academia Militar de Venezuela en la formación del Tcnel. (Ej) Hugo Rafael Chávez Frías**, Comandante de la rebelión militar del 4 de febrero de 1992. Tesis de licenciatura. Caracas: AMV, 2008.
- ARCAY, J. P. **Academia Militar del Ejército Libertador, cuna de la Revolución Bolivariana**. 3ra ed. Caracas: Producción editorial Jacinto Pérez Arcay, 2012.
- Atlas Comparativo de Defesa na América Latina e Caribe. Edição 2016 / Marcela Donadio, Samanta Kussrow. Buenos Aires, **RESDAL**, 2016. Disponível em: <https://www.resdal.org/assets/atlas-2016-esp-completo.pdf> Acesso em: 29 jul. 2020.
- BOBBIO, N. **Dicionário de Política**. Brasília, Editora UNB, 2010.
- BOLÍVAR, S. **Independência e Unidade Latino-Americana** – Escritos políticos. Traduzido pelas Brigadas Populares e Marcha Patriótica. Rio de Janeiro: Editora Consequência, 2015.
- CARUSO, D. **Decifrando a revolução bolivariana** – luta de classes na Venezuela contemporânea. Tese de doutorado. PPG em História (UFF), 2017.
- CHÁVEZ, H. Aló Presidente Teórico número 4, **Todochávez**, 2 jul. 2009. Disponível em: <http://todochavez.gob.ve/todochavez/6289-alo-presidente-teorico-n-4> Acesso em: 29 jul. 2020.
- CHÁVEZ, H. **El libro azul**. Caraca: Ediciones Correo del Orinoco, 2013.
- COLMENAREZ, E. **La insurrección de febrero – una análisis para la lucha revolucionaria**. Caracas: Ediciones La Chispa, 1989.
- DAMASCENO, F. **Luta operária e participação popular na Venezuela: estudo sobre a resistência dos trabalhadores – o paro petroleiro de 2002**. Tese de doutorado. PPG em História (UFU), 2010.
- DOMINGOS, M. Sobre o Patriotismo Castrense. In: Dossiê os militares e a política. **Revista Perseu**, 2019. Disponível em <http://revistaperseu.fpabramo.org.br/index.php/revista-perseu/article/view/314>
- FERREIRA, C. **Ideologia bolivariana: as apropriações do legado de Simon Bolívar em uma experiência de povo em armas na Venezuela. O caso da Guerra Federal (1858-1863)**. Dissertação de mestrado. PPG em História, UFRGS, 2006.
- FURTADO, C. **Ensaio sobre a Venezuela: subdesenvolvimento com abundância de divisas**. Rio de Janeiro: Contraponto: Centro Internacional Celso Furtado, v. I, 2008.
- GIANTOMASI, S. **Profesionalización de las Fuerzas Armadas de Venezuela**. Influencia del

Plano Andrés Bello em la promoción de Simón Bolívar en la academia militar de Venezuela. 1971-1975. Dissertação de mestrado. PPG em Integração Contemporânea da América Latina (UNILA), 2019.

HARNECKER, M. **Militares junto al pueblo**. Rebelión, 2004. Disponível em: <http://www.rebelion.org/docs/97069.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2020.

HUNTINGTON, S. **O Soldado e o Estado**. Rio de Janeiro, Bibliex, 1996

IRWIN, D.; FRÉDÉRIQUE, L. (Org.). **Militares y sociedad en Venezuela: un manual sobre las relaciones civiles y militares**. Control civil y referencias metodológicas sobre la historia inmediata. Cuando la calle arde y el aula reflexiona. Caracas: UCAB, 2003.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. Trad., prefácio e notas, Lívio Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

MARINGONI, G. **A Venezuela que se inventa: Poder, Petróleo e Intriga nos Tempos de Chávez**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

MUÑOZ, A. B. **Habla el Comandante**. 2da. ed. Caracas: Fundación Cátedra Pio Tamayo, 1998.

NEVES, R. **Cultura política e elementos de análise da política venezuelana**. Brasília: FUNAG, 2010.

O'DONNELL, G.; SCHMITTER, F.; WHITEHEAD, L. (Orgs.). **Transição do regime autoritário: Sul da Europa**. São Paulo: Vértice, 1988.

PIETRI, J. **Historia de la rebelión popular de 1814**. Caracas: EDIME, 1962.

PEDROSO, C. **Entre o bolivarianismo e a adesão à hegemonia: a relação da Venezuela e Estados Unidos durante o chavismo (1999-2013)**. Tese de doutorado. PPG em Relações Internacionais San Tiago Dantas (UNESP, Unicamp, PUC-SP), 2018.

STEPAN, A. **The Breakdown of Democratic Regimes**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

TSÉ-TUNG, M. **O livro vermelho**. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2002.

UGUETO, O. J. M. **La Educación de las Fuerzas Armadas: una nueva perspectiva**. Fuerzas Armadas de Venezuela: Órgano del Ministerio de Defensa, Caracas, n. 259, oct., nov., dic.1973.

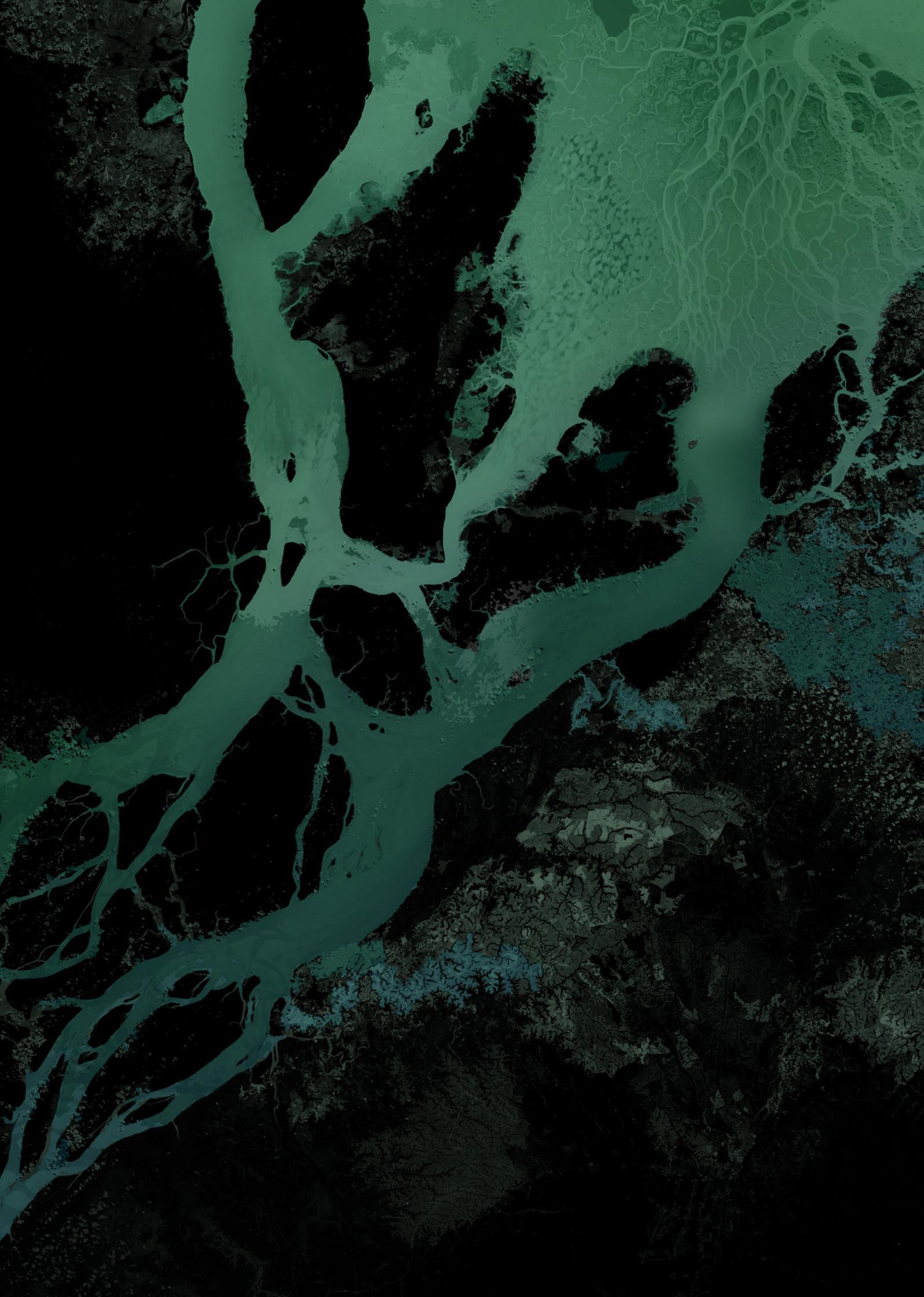
VENEZUELA. [Constitución (1999)] **Constitución de la República Bolivariana de Venezuela**. Caracas: Presidencia de la República, 2013.

VENEZUELA. **Decreto N° 1.685**, por el cual se declaran institutos militares universitarios los que en él se expresan, del 7 de marzo de 1974. Gaceta Oficial de la República de Venezuela 30.348, Poder Ejecutivo, Caracas, 9 mar. 1974.

VENEZUELA. **Ley Orgánica de Educación** (2009) Gaceta Oficial N° 5.929 Extraordinario de fecha 15 de agosto de 2009.

VENEZUELA. **Ley Orgánica de la Fuerza Armada Nacional Bolivariana** (2011). Gaceta Oficial N° 6.020 Extraordinario del 21 de marzo de 2011 Decreto con Rango, Valor y Fuerza de Ley Orgánica N° 8.096 09 de marzo de 2011.

VILLA, R. Venezuela: o projeto de refundação da república. In: **Revista Lua Nova**, n° 49, São Paulo, 2000. P. 135-253.





Resenha

El Desarrollo a Escala Humana: un grito premonitorio y una salida contrahegemónica desde y para la América Latina¹

Alex Bastián Poque

NEPAM / UNICAMP

¹ Reseña a: MAX-NEEF, M. A.; ELIZALDE, A.; HOPENHAYN, M. Desarrollo a escala humana: conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones. 2. ed ed. Barcelona: Icaria, 1998.





El Desarrollo a Escala Humana es un clásico de su tiempo. Escrito por el economista y ecologista Manfred Max-Neef, el sociólogo Antonio Elizalde y el filósofo Martin Hopenhayn, la obra es publicada por primera vez en 1986 bajo el título *Desarrollo a Escala Humana: una opción para el futuro*, en la revista *Development Dialogue*, editada por la Fundación Dag Hammarskjöld. Cabe señalar que, el escrito es fruto de un trabajo colaborativo, donde, además de los autores, participaron profesionales de Chile, Uruguay, Bolivia, Colombia, México, Brasil, Canadá y Suecia, especialistas en múltiples disciplinas tales como economía, sociología, psiquiatría, filosofía, ciencia política, geografía, antropología, periodismo, ingeniería y derecho.

Luego de su primera publicación, el texto es acrecentado con algunas reflexiones de Max-Neef, abriendo paso una reversión llamada *El Desarrollo a Escala Humana: Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Esta reseña hace referencia a la segunda edición de este nuevo escrito, publicada en España mediante la colaboración de las editoras Nordan e Icaria en 1998.

El Desarrollo a Escala Humana: Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones está compuesto por dos partes; la primera de ellas, *El Desarrollo a Escala Humana*, consta de cuatro capítulos: *Relectura de la crisis latinoamericana: crisis y perplejidad*, *Desarrollo y necesidades humanas*, *Desarrollo y autodependencia*, y *La problemática no resuelta de la articulación micro-macro*. Luego, la segunda parte del libro contiene dos capítulos que -como se ha señalado previamente- presentan algunas ideas propias de Manfred Max-Neef, ellos son: *Sobre la poda del lenguaje (y otros ejercicios inusuales) para comprender el progreso social*, y *Una manera estúpida de vivir*.

El principal argumento para reseñar esta obra en 2020 está fundado en la conmemoración de un año del fallecimiento de Manfred Max-Neef, el primer latinoamericano en recibir el premio *Right Livelihood Award* (1983), también conocido como el *Premio Nobel Alternativo*. Desde su actuación como intelectual y académico, su desenvolvimiento estuvo enfocado en la promoción y diseño de *alternativas sistémicas* contrahegemónicas orientadas al fomento de un desarrollo económico al servicio del ser humano, poniendo gran énfasis en las estructuras sociales de pequeña escala y el cuidado del medio ambiente. Siquiera un esbozo de su trayectoria no cabe en pocas líneas, no obstante, la recuperación de los cinco elementos que componen su propuesta para *una nueva economía* podrían suplir en parte aquel vacío, pues, abren una ventana dentro de un escenario actual de oscuridad que urgentemente requiere de la luz de alternativas (MAX-NEEF, 2010):

1. La economía es para servir a las personas, y no las personas para servir a la economía.
2. El desarrollo es respecto de la gente y no de objetos.
3. Crecimiento no es lo mismo que desarrollo y el desarrollo no requiere necesariamente de crecimiento.
4. Ninguna economía es posible en ausencia de servicios ecosistémicos.
5. La economía es un subsistema de un sistema grande y finito, la biosfera, por lo tanto, el crecimiento permanente es imposible.

El Desarrollo a Escala Humana plantea que recursos, estructuras, herramientas y elementos propios de los espacios locales (micro) son extremadamente valiosos, y, asimismo, deben constituir la base para un progreso sustentado en la satisfacción de las necesidades humanas. No obstante, deben tejerse articulaciones efectivas con niveles superiores (macro), de manera que, exista apoyo recíproco -por ejemplo, por parte de los Estados hacia emprendimientos locales- y flujo de experiencias; pero, procurando erradicar todo tipo de cooptación desde lo macro hacia lo micro. De la misma forma, la solidificación de estructuras locales permi-



te hacer frente sinérgicamente a los desafíos globales que enfrentan las sociedades actuales, cada vez más interconectadas.

Cuando se habla de necesidades humanas, los autores distinguen entre dos tipos: axiológicas y existenciales. Pese a que, dependiendo de cada comunidad estas puedan cambiar, ejemplos de categorías que agrupan las necesidades axiológicas son aquellas orientadas a la: *subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad*. Por otro lado, las necesidades existenciales pueden ser agrupadas en las categorías: *ser, tener, hacer, estar*. Luego, distintos elementos satisfactorios pueden hacer frente a dichas necesidades, por ejemplo, *tener* amistades satisface parte de la necesidad axiológica *afecto*, haciendo al mismo tiempo, un cruzamiento con la satisfacción de parte de las necesidades existenciales asociadas al *tener*.

Un ejercicio interesante es trasladar la obra de Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn al mundo del 2020. A pesar de haber transcurrido más de tres décadas desde su primera publicación, el diagnóstico socioeconómico del mundo desde una óptica sensibilizada por lo *humano y su entorno* es tan lúcida que hasta resulta premonitorio. Sólo por mencionar algunos hitos a modo de contextualización, para finales de la década del ochenta aún no despegaba en forma masiva la tecnología digital, las fuentes energéticas renovables no convencionales eran escasamente empleadas, la palabra *sustentabilidad* recién comenzaba a ser protagonista de las políticas ambientales globales y los países de América Latina y el Caribe salían de crueles y extensas dictaduras que daban paso a gobiernos democráticos (muchos de ellos de tendencia económica (neo) liberal).

Aplicando el razonamiento de Max-Neef et al. 1998, es posible ver al ser humano del 2020 como un individuo empobrecido en un amplio espectro de las dimensiones humanas, pues, ya no sólo es afectado por una pobreza relativa a las necesidades axiológicas preciosas para la *subsistencia*; ahora, además, se evidencian la falta de *protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad*. En efecto, este escenario es constituido, entre otros elementos, por sistemas de salud pública precarizados, gobernantes que desconocen la urgencia del cuidado por el medio ambiente y jornadas laborales extenuantes que impiden el flujo de las sanas redes de comunicación. En esta línea, Byung-Chul Han señala que el ser humano de hoy ha sido objeto de un sistema que le agobia, impidiendo una actuación social que se extrapole más allá de sus ocupaciones laborales y de su rol como agente consumidor (HAN, 2017).

Tres elementos pueden hoy testear algunos de los postulados de Max-Neef et al. 1998: las crisis económicas, los estragos del COVID-19, y los movimientos sociales latinoamericanos de los últimos meses. En relación con la primera componente, la *Crisis Subprime* de 2008 evidencia lo que ya es advertido en *El Desarrollo a Escala Humana*, el peligroso poder del capital financiero y sus extraordinarios flujos hacia los Estados Unidos como eje global. Tanto es así, que más de veinte años después de escrito el libro de Max-Neef et al. 1998, el economista Yanis Varoufakis bautiza aquel fenómeno desde un paralelismo con la mitología griega; para él, la gigante bola financiera localizada en Norteamérica llegó a ser El Minotauro Global. Según la analogía de Varoufakis, esta bestia, aposentada en el cénit del consumo, se alimentó largas décadas con el flujo de capital que llegaba a Wall Street, en desmedro de países que, desde el extremo opuesto del vaso comunicante (también llamada periferia), enviaban el preciado sustento (VAROUFAKIS, 2016).

En marzo de 2020, la Organización Mundial de la Salud (OMS) declara que el brote de la enfermedad por coronavirus 2019 (COVID-19) es una pandemia. A partir de ahí, tanto el virus como los efectos y estragos causados por este, no sólo han cruzado fronteras, sino que han dejado de manifiesto, una vez más, que el mundo actual no resiste seguir siendo analizado desde perspectivas únicas ni reduccionistas, y que la *transdisciplinariedad* con que se aborden las



problemáticas se torna un factor decisivo a la hora de hallar respuestas apropiadas. Asimismo, se devela que soluciones mecanicistas, tradicionales y ortodoxas continúan mostrando resultados erráticos y un empeoramiento de la calidad de vida humana. En este sentido, vale la pena recuperar el siguiente fragmento de Max-Neef et al. 1998:

La humanización y la transdisciplinariedad responsables son nuestra respuesta a las problemáticas y son, quizás, nuestra única defensa. Si no asumimos el desafío, nadie será inocente. Todos seremos cómplices de generar sociedades enfermas. Y no hay que olvidar aquello que América Latina ha aprendido a costa de mucho dolor; que... si «en el país de los ciegos el tuerto es rey»; en «las sociedades enfermas son los necrófilos los que detentan el poder» (MAX-NEEF; ELIZALDE; HOPENHAYN, 1998, p.48).

Tal parece que Max-Neef y sus colaboradores no erraban, puesto que, en los últimos años, América Latina y sus múltiples rostros han padecido el actuar de estructuras políticas y económicas hegemónicas que han abandonado el respeto por la integridad humana, los colectivos y su ambiente; al mismo tiempo que, no han conseguido proponer soluciones *transdisciplinarias*, ni tampoco han abrazado un compromiso *humanizador*. Así, los pueblos han adolecido, debiendo enfrentar crudas *patologías colectivas*, y, en consecuencia, se han visto gobernantes indolentes detentando el poder.

No obstante, las leyes de la termodinámica no fallan, la energía absorbida por los pueblos en forma de dolores algún día acaba por ser liberada. Así, en octubre de 2019, dos meses después del fallecimiento de Manfred Max-Neef, el pueblo chileno vivió el – en palabras del historiador Gabriel Salazar – “*reventón social*” más extendido, violento y significativo de toda su historia (SALAZAR, 2019). El pueblo salió a las calles bajo la consigna de exigir dignidad, un trato igualitario y denunciando un sistema que ahoga el desenvolvimiento humano. De la misma manera, similares acontecimientos han sido vistos durante los años 2019 y 2020 en Ecuador, Colombia, Bolivia, Perú y Guatemala, entre otros países de la región. La cobertura de las necesidades humanas no sólo no estaba siendo mínimamente efectiva, aún más, el ser humano latinoamericano estaba siendo transversalmente empobreciendo. Estructuras políticas y económicas altamente jerarquizadas (y/o piramidales) han perdido todo tipo de sensibilidad y relacionamiento efectivo con los ciudadanos, las micro asociaciones y los *lugares*².

Como última reflexión, mas no menos importante, es necesario retomar el estímulo de Max-Neef para el pensar América Latina desde la propia América Latina, abriendo paso para la abolición del *pensar norteño para la acción sureña*. Es un error buscar no sólo respuestas, sino la validación de ellas en lugares e individuos que poco pueden conocer de las reales problemáticas que afligen a los distintos pueblos del continente americano, su lenguaje, sus lugares y su cosmovisión.

A modo de cierre, vale señalar que lo que hace a una obra ser magistral es la persistencia y prolongación de su validez con el paso del tiempo. Así, observar *El Desarrollo a Escala Humana* desde una perspectiva histórica, permite reconocerla como un diagnóstico urgente, un grito premonitorio y, aún hoy, como una salida a un escenario humano y medioambiental crítico. “*Una sociedad sana debe plantearse, como objetivo ineludible, el desarrollo conjunto de todas las personas y de toda la persona*” (MAX-NEEF; ELIZALDE; HOPENHAYN, 1998).

² Para una reflexión sobre los “lugares” desde una mirada decolonial, ver (ESCOBAR, 2005).



Referencias

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. In: LANDER, E. (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

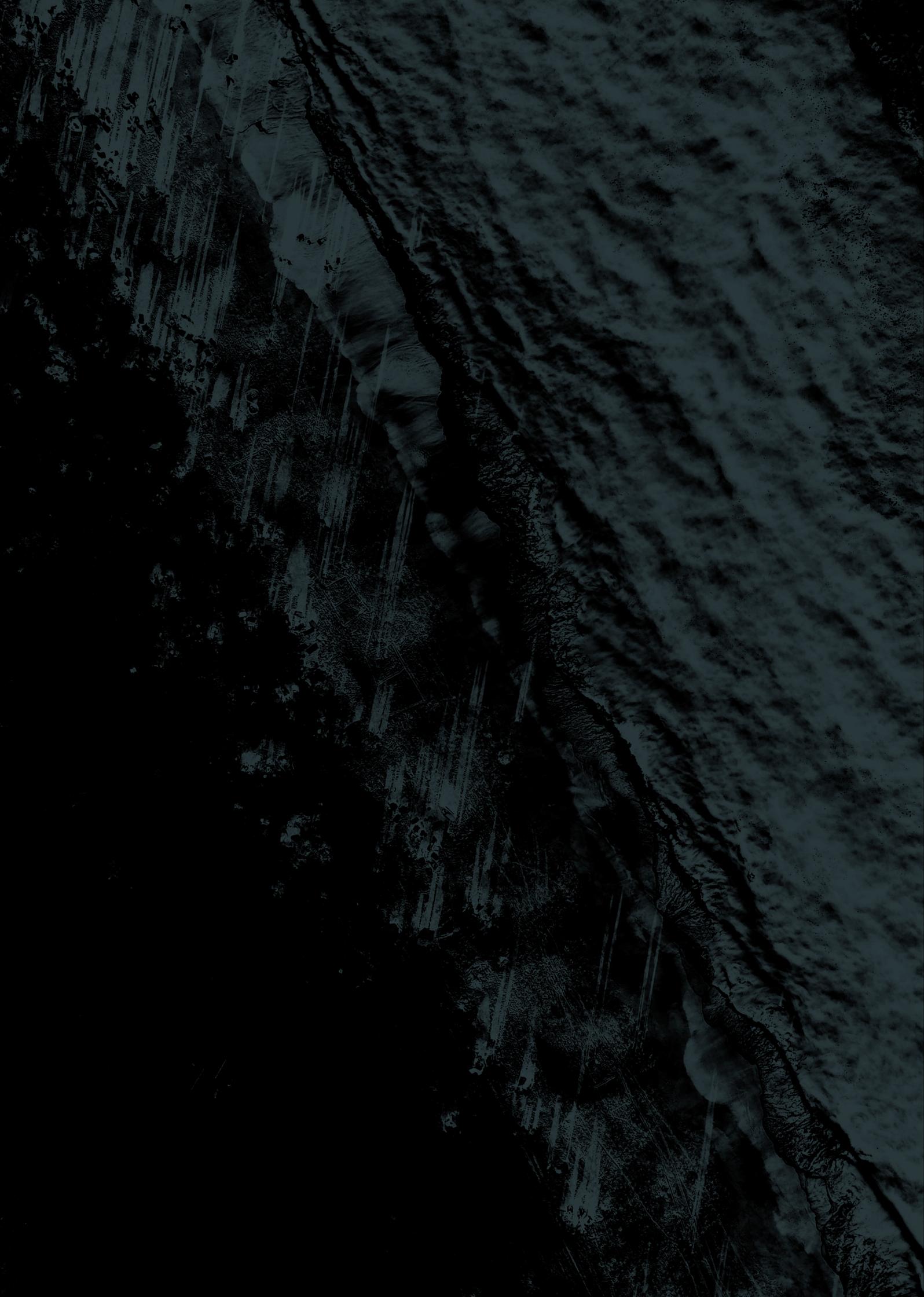
HAN, B.-C. **Sociedade do cansaço**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

MAX-NEEF, M. The World on a Collision Course and the Need for a New Economy: Contribution to the 2009 Royal Colloquium. **AMBIO**, v. 39, n. 3, p. 200–210, maio 2010.

MAX-NEEF, M. A.; ELIZALDE, A.; HOPENHAYN, M. **Desarrollo a escala humana: conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones**. 2. ed ed. Barcelona: Icaria, 1998.

SALAZAR, G. **El «reventón social» en Chile: Una mirada histórica** | Nueva Sociedad. Disponível em: <<https://nuso.org/articulo/protestas-Chile-estudiantes-neoliberalismo/>>. Acesso em: 26 nov. 2020.

VAROUFAKIS, Y. **O minotauro global**. A verdadeira origem da crise financeira e o futuro da economia global. Tradução: Marcela Wernek. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.



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

