

Um fa(r)do tropical: colônia, cultura e poder

A Tropical burden: colony, culture and power

Pedro Argolo *

recebido: janeiro/2015
aprovado: fevereiro/2015

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar a colonização como um fenômeno epistemológico e a sua influência para a produção do conhecimento no Brasil. O fado tropical, que evoca a canção de Chico Buarque, servirá como metáfora para tratar do “fardo” que marca a subjetividade daqueles em outro tempo colonizados: a repetição do padrão hegemônico movida pelo desejo de ser como a Metrópole. Se em alguns a cópia marca um conhecimento produzido sob a marca da colonialidade do pensamento, em outros, como Oswald de Andrade, ela serve como possibilidade de desconstrução e sátira da dependência.

Palavras-chave: Fado, Colonialidade do pensamento, Colonização, Oswald de Andrade.

Abstract: This article aims to think about the colonization as an epistemological phenomenon having large influence on the production of knowledge in Brazil. The tropical “Fado” (a kind of melancholic Portuguese folk music), evoking Chico Buarque’s song, will serve as a metaphor to approach to the burden (“fardo” in Portuguese) that marks the subjectivity of those who were colonized in the past: the repetition of the hegemonic standard driven by the desire to be like the Metropolis. If in someone the imitation means some knowledge produced under the influence of coloniality of thought, in others, like Oswald de Andrade, it serves as a possibility of deconstruction and satire of the dependence.

Keywords: Fado, Coloniality of thought, Colonization, Oswald de Andrade.

* Pedro Argolo. Graduando em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Foi membro bolsista do Programa de Educação Tutorial em Direito (PET-Dir) entre 2011 e 2014. Foi pesquisador voluntário do Programa de Iniciação Científica (ProIC) em 2011-2012 e 2012-2013. Atualmente faz intercâmbio na Universitat Autònoma de Barcelona, Espanha (UAB).

Introdução

Junto com o português Ruy Guerra, Chico Buarque compôs e cantou o “Fado Tropical” que, típico das terras lusitanas, diz:

Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal
Ainda vai tornar-se um imenso Portugal
[...]
Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal
Ainda vai tornar-se um império colonial¹

A poesia dessa música consegue abordar o tema central deste texto: qual o papel que cabe aos países colonizados na modernidade?

Na letra acima, Chico joga com as palavras: as colônias (e os colonos) de outrora e de agora estariam *fadadas* a ser como os países colonizadores (e os próprios colonizadores) a quem devem imitar. Evidentemente, o trecho mostrado está carregado de ironia: o que se procurará discutir ao longo das páginas do texto que se tem em mãos é que na lógica do Poder Colonial, ou melhor, Poder Colonial-Simbólico, como será chamado de agora em diante, o oprimido jamais poderá, de fato, ser como o opressor. A introdução do elemento pessoal (“poder pessoal” diz Marx...) e a própria “aderência” do oprimido ao opressor, usando a linguagem de Paulo Freire, fazem parte da lógica de dominação e de uma exclusão que é ideológica, ou mais ainda, simbólica. Para ilustrar tal processo, o leitor será apresentado às histórias de Pierre Menard, personagem de Jorge Luis Borges, e de Craig, do filme “Quero ser John Malkovich”, que, apesar de narradas de forma bastante distinta, apresentam algumas aproximações em suas histórias.

Esses papéis pré-determinados em uma modernidade/colonialidade fundada na negação do Outro e seu extermínio, e que continua baseado nessa relação de “encobrimento”, acabam por transformar a canção não em um mero “fado”, mas em um “fa(-r)do” tropical. Uma carga que, de tão pesada, motiva reações: Enrique Dussel, Paulo Freire, Walter Mignolo são exemplos dessa combatividade. Pretende-se juntar a esse grupo Oswald de Andrade, Raul Bopp, Mário de

Andrade; o Movimento Antropofágico e a Semana de Arte Moderna vistos, nesse sentido, não apenas como momentos significativos para a literatura brasileira, mas sobre tudo para a filosofia.

A colonialidade também é um fenômeno epistemológico, daí a proposta de Mignolo ser a de uma “desobediência epistêmica”, pois é ela a responsável por minar as estruturas coloniais de poder, de desconstruir as identidades racializadas da política. O grupo da antropofagia, em especial Oswald de Andrade, desafiando os “cães de guarda metodológicos”, na feliz expressão de Bourdieu, possibilitou a construção de uma literatura de rompimento: a substituição de Iracema por Macunaíma, personagem por si só contestador da moral colonizadora; a ousadia no manejo da linguagem e do saber popular; o abandono das formas fixas de se compor poesia; a malandragem. Tudo isso trabalhado de maneira ambígua: Oswald criticava a imagem e, principalmente, a auto-imagem brasileiras ao mesmo tempo em que parecia elogiá-las. .

O leitor da “Poesia Pau Brasil”, antes de adentrar no estilo oswaldiano, depara-se com um curioso prefácio de Mário de Andrade. Neste, escrito em 1925, três anos antes do nascimento de “Macunaíma: o herói sem nenhum caráter”, Mário, apesar dos elogios feitos à obra de seu colega, critica-o sobre tudo pela ausência de preocupação no que diz respeito às formas corretas de se fazer poesia. Oswald que, no dizer de João Ribeiro,

... atacou, com absoluta energia, as linhas, os arabescos, os planos, a perspectiva, as cores e a luz”², é assim referido por Mário: “É pena que O. de A. tenha certa incerteza rítmica. Mesmo nessa canção (canto do regresso à pátria) o 2º verso está capenga prejudicando o ritmo balanceado das redondilhas. O. de A. trabalha turtuveando a matéria lírica. Várias vezes faz vontade da gente concertar a poesia”³.

Depois, dispara contra a crítica que o “poeta pau Brasil” fez à erudição enciclopédica, já chamada em outro momento do texto de “pueril”: “Preconceitos pró ou contra erudição não valem um derrêis. O difícil é saber saber”⁴.

Negação dos rótulos concomitante ao seu completo elogio. Parece ter sido esta a fórmula oswaldiana de rompimento. A

antropofagia é uma espécie de tentativa de levar tudo ao *limite*. Esse era o jeito de Oswald encarar as coisas boas e as ruins: brincar. Jogar com elas, com seus moldes e fórmulas fixas, até que daquilo que parecia uma rígida armadura não reste nada mais que uma carcaça obsoleta.

Colônia, cultura e poder

Modernidade e colonialidade

A colonialidade é a lógica que se esconde por trás da modernidade e da estrutura do tempo linear que envolve as noções de progresso e evolução⁵. Ainda que na retórica oficial o desenvolvimento e a entrada na modernidade apareçam como forma de superação da colonialidade, esta precisa daquela para se instaurar e se revigorar⁶. Na verdade, a modernidade precisa da “outra face” esquecida e marginalizada, para lembrar Enrique Dussel; necessita da formação de uma exterioridade para manter a identidade de sua reprodução interna. Em função disso, modernidade e colonialidade (ou melhor, modernidade/colonialidade como quer Mignolo) são conceitos que caminham juntos.

A América, inventada e “descoberta”, foi, posteriormente, conquistada e colonizada, quatro categorias que merecem ser diferenciadas.

Colombo atravessou os mares com o claro propósito de atingir as Índias. Quando chegou nestas terras, acreditou realmente ter atingido seus objetivos (e morreu com tal convicção). Como primeiro momento, há, portanto, a invenção do ser descoberto, transformado em asiático: “*O ‘ser-asiático’ – e nada mais – é uma invenção que só existiu no imaginário, na fantasia estética e contemplativa dos grandes navegantes do Mediterrâneo*”⁷. Passa-se ao momento também estético-contemplativo da “descoberta”, parte-se em direção ao novo, ao que era desconhecido, num movimento de certa forma científico. Esse primeiro momento deve ser analisado, pois já revela o desaparecimento do Outro visto como objeto, “encoberto” pelo “si mesmo” europeu:

... a Europa passava a ser uma nova ‘particularidade sitiada’ pelo mundo muçulmano para ser uma nova ‘universalidade descobridora’ – primeiro passo da constituição diacrônica do ego, que depois do ‘ego cogito’ passará para a ‘vontade de poder’ exercida⁸.

Na conquista, tem-se não mais o exame da terra desconhecida, mas a dominação dos povos que aqui existiam; evento que se processa no âmbito prático; é militar, violento. Completa Dussel: “*O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado; subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido [...]*”⁹. A colonização foi um passo dado pelo europeu conquistador nesse processo de sujeição, modernização, civilização dos que aqui viviam. Isso ocorre não como descrito anteriormente (violência pura), mas por meio da dominação do modo como os nativos viviam, através de

... uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política econômica, quer dizer, do domínio dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalhos, de instituições criadas por uma nova burocracia política
...¹⁰

Após o controle dos corpos, há o domínio espiritual (do imaginário); os povos que aqui viviam tiveram que renunciar a sua religião e as suas crenças em nome de um deus vindo do outro lado do Atlântico e com ele toda uma prática de sujeição. Colonização que se dá no nível ontológico, no domínio das subjetividades.

Apesar de aqueles quatro momentos terem lugares e tempos certos, não se trata de um evento pertencente tão somente ao passado. Os índios que deveriam ser cristianizados nos primeiros tempos são os mesmos que devem ser hoje “democratizados” (em nome de um ideal de democracia totalmente ocidental, procura-se legitimar todo tipo de invasão e extermínio), inseridos no capitalismo (desenvolvidos), a quem o discurso dos direitos humanos deve ser aplicado como verdade absoluta. É a colonialidade que surge, ou melhor, que se oculta enquanto ideologia, responsável pelo estabelecimento de relações de poder com o intuito de homogeneizar o mundo através da (re-)produção (para indicar um processo duplo;

produção e reprodução) de um ideal que é eminentemente eurocêntrico. Em uma das muitas passagens de Heidegger acerca da metafísica, o filósofo alemão fala do processo de exclusão do Outro, já que o diferente não é considerado:

A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo¹¹.

Daí ele afirmar que ela é onto-teo-lógica; e completa:

Na medida em que a metafísica pensa o ente enquanto tal, no todo, ela representa o ente a partir do olhar voltado para o diferente da diferença, sem levar em consideração a diferença enquanto diferença¹².

Dos corpos aos discursos: poder simbólico e diferença colonial

Na lógica colonial de poder, não há espaço para o diferente, para o Outro silenciado desde o início do processo de dominação. Os discursos, que são parciais uma vez que produzidos na Europa, são apresentados como universalidades. Tudo deve ser lançado no todo, no geral, para ser afirmado como verdadeiro e o único lócus de enunciação não está localizado nos trópicos. Para usar Walter Mignolo, as histórias e pensamentos locais foram suprimidos (ou reconhecidos como meros localismos) pela lógica colonial que executa desenhos globais; a colonialidade seria também um fenômeno epistêmico. E é a própria ideologia colonial a responsável por produzir as diferenças encarregadas de garantir a “mesmidade e superioridade”¹³ de um sistema assentado nas outras quatro ideologias (cristianismo, liberalismo, conservadorismo e socialismo secular). A “diferença colonial” é também indispensável para a renovação e manutenção do controle. Isso significa que há uma “diferença epistêmica colonial”¹⁴ desde o início e que continua a existir ao longo do processo de difusão colonial.

Não será nenhuma surpresa falar de processos de controle dos discursos e de violência simbólica na modernidade/colonialidade que, já no começo, baseou-se na negação do Outro tido como bárbaro. Interessante é a participação dos conceitos de filosofia e teologia que, incorporados pelos responsáveis da expansão colonial/imperial, ajudaram a negar todo tipo de pensamento que não se enquadrasse na definição ocidental, como o indígena e o africano:

O que os pensadores gregos chamaram de filosofia (amor à sabedoria) e os pensadores aymara, de tlamachilia (pensar bem) são expressões locais e particulares de uma tendência comum e uma energia em seres humanos. O fato de que a ‘filosofia’ se tornou global não significa que também é ‘uni-versal’.¹⁵

A idéia a ser agora afirmada é a de que o Poder Colonial se exerce tal qual Poder Simbólico, uma concepção que está para além da sua mera concepção ideológica, mas que não deixa de salientar seu caráter oculto. Para Pierre Bourdieu, o Poder Simbólico é uma forma de construção da realidade que estabelece uma ordem gnosiológica: “o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer, <uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências>”¹⁶. As produções simbólicas são utilizadas para a integração social; o *consensus* acerca do sentido imediato do mundo social (integração moral) supõe a integralização lógica mencionada.

Essas noções são complementadas pelo sociólogo francês com a abordagem materialista que enfatiza o aspecto político, tratando os sistemas simbólicos como instrumentos de dominação. Nessa perspectiva, os símbolos legitimam a dominação graças à sua característica de instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e conhecimento, garantindo a atuação do poder simbólico. Há como consequência o que o autor chama de “integração real” da classe que domina e a “integração fictícia” da sociedade no conjunto (desmobilização ou falsa consciência dominada), por meio da

cultura dominante. Bourdieu completa afirmando que esse aspecto ideológico “[...] tende a impor a apreensão da ordem estabelecida como natural (ortodoxia) por meio da imposição mascarada (logo, ignorada como tal) de sistemas de classificação e de estruturas mentais objetivamente ajustadas às estruturas sociais”¹⁷.

Com o poder colonial-simbólico se conseguem os mesmos resultados que seriam obtidos através de força física; a assertiva “não há pensamento/filosofia latino-americanos”, ganha o status de *doxa*, verdade indiscutível e afirmada irrefletidamente. Como o discurso não é inocente e reflete, portanto, relações de poder ou é o próprio poder do qual queremos nos apropriar (diria Foucault), a afirmação anterior funciona como prescrição. Se não há filosofia nas terras tropicais, deve haver em outro lugar (Europa e Estados Unidos); cabe aos latino-americanos, portanto, ir buscá-la. O próprio meio social (e acadêmico, frise-se) se estrutura a partir de tal *consensus*, possibilitando que os indivíduos antes colonizados (mas ainda não libertos da colonialidade) executem processos de auto-exclusão, eliminando seus discursos e promovendo a reprodução do ideal fabricado nos países imperiais.

Na teoria de Bourdieu, o sistema educacional assume papel de destaque no contexto de reprodução do capital cultural e da estrutura social de dominação. Para Mignolo, as “diferenças coloniais” foram ocultadas pela modernidade por meio das “diferenças culturais”¹⁸. Na devoração antropágico-oswaldiana que se está fazendo (ou, pelo menos, se tentando fazer) do sociólogo francês, o sistema de ensino participaria da (re-) produção do “capital colonial” e, portanto, das estruturas de dominação mascaradas pela modernidade/colonialidade. O sistema educacional acaba por participar desse processo de dominação, na medida em que incute no oprimido o comportamento de passividade, de acomodação em relação à opressão e da transmissão do “ideal do opressor”.

Há, curiosamente, nesses processos excludentes citados, a introdução, pelos rejeitados, de elementos de ordem pessoal (“poder pessoal” como quer Marx) para justificar o processo de que são vítimas. A análise de escritos aportados tanto por Marx quanto por Enrique Dussel permite, no entanto, que se desocultem as relações simbólico-coloniais de poder. A crítica marxista ao “jovem-hegeliano” Max Stirner é fundamentada, em

determinado momento, em sua concepção filosófica da história, baseada claramente nas idéias de seu mestre alemão. “São Max”, como ironicamente chamado pelo autor de *A Ideologia Alemã*, usa algumas “nomenclaturas históricas”. Na primeira, faz a distinção entre a *criança* (de postura realista, dependente das coisas); o *adolescente* (vinculado ao idealismo, dependente das idéias); o *Homem* (definido como unidade negativa, formada a partir da expressão positiva, possuindo as idéias e as coisas, e da negativa, não estando preso às idéias e às coisas). Na segunda, diferencia o *Negro*¹⁹, identificado com o realismo, com a criança; o *Mongol*, idealismo, adolescente; por último, o *Caucasiano* como unidade negativa de realismo e idealismo, ou seja, o homem. Stirner associa os *Modernos* aos “caucasianos mongólicos”, e aos cristãos, ao espírito²⁰. Tal teoria só demonstra o quão fiel era “São Max” em relação a seu mestre Hegel. Marx faz uma citação direta da *Filosofia da História*:

A África é o país da infância da história. Ao definir o espírito africano (negroide), temos de desprezar totalmente a categoria da universalidade (p. 90) – isto é, a criança ou o negro têm, de fato, idéias, mas ainda não têm a idéia. Entre os negros, a consciência ainda não atingiu uma objetividade sólida, como, por exemplo, Deus, a lei, na qual o homem teria a percepção de seu ser [...] razão pela qual está totalmente ausente o conhecimento de um ser absoluto (grifos não originais)²¹.

Hegel, colocando em termos filosóficos o ideal de superioridade européia, faz uma concessão: os africanos têm idéias sim, mas eles não têm *A* idéia absoluta, verdadeira. Podem-se utilizar outros termos, como “filosofia”; os não europeus podem até ter mitos, cosmologias, mas filosofia não, não são racionais o bastante, não são capazes de enunciar universalidades.

Dussel, além do trecho hegeliano acima, reproduz outros que merecem ser mencionados, como:

A significação ideal superior é a do espírito, que volta a si mesmo, desde o embotamento da consciência. Surge a consciência da justificação de si mesmo, mediante o restabelecimento da liberdade cristã. O princípio cristão passou pela formidável disciplina da cultura; e a

Problemata: R. Intern. Fil. n. especial (2015), p. 67-93
e-ISSN 2236-8612

Reforma lhe dá também em seu âmbito exterior, com o descobrimento da América...O princípio do Espírito livre se fez aqui bandeira do mundo, e a partir dele se desenvolvem os princípios universais da razão...O costume e a tradição já não valem; os diferentes direitos precisam se legitimar como fundados em princípios racionais. Assim se realiza a liberdade do Espírito (grifos não originais)²².

Hegel não apenas desconsidera formas de pensamento presentes em outros lugares que não a Europa em que ele vive, como também fala da necessidade de que eles se desenvolvam com base nos “princípios *universais* da razão” oriundos do Espírito livre (que seria a realização da “liberdade”). Isso é confirmado em outro trecho em que a negação do Outro de que fala Dussel aparece de forma explícita em um sistema filosófico que legitima a dominação ou a hierarquia de Max Stirner:

Porque a história é a configuração do Espírito em forma de acontecimento, o povo que recebe tal elemento como princípio natural... é o povo dominante nessa época da história mundial... Contra o direito absoluto que ele tem por ser o portador atual do grau de desenvolvimento do Espírito mundial, o espírito dos outros povos não tem direito algum²³.

Um fu(-r)do tropical: cumprindo ideais

Em direção às histórias

O argentino Jorge Luis Borges é famoso por conseguir tratar de questões filosóficas interessantes em contos de menos de dez páginas. Seja utilizando personagens intrigantes como Ireneo Funes, “o memorioso” na denominação de seu criador, seja através de uma biblioteca possuidora de todas as obras existentes, a filosofia sempre aparece, ora através de menções diretas, ora por meio de uma investigação atenta das entrelinhas feita por aquele que lê. Com Pierre Menard, Borges não foge a esse aspecto. O personagem propôs a si mesmo uma árdua tarefa: escreveria outro Dom Quixote, ou melhor, o Dom Quixote, exatamente igual ao de Cervantes, repetindo cada palavra empregada pelo autor original, cada linha presente

naquela obra que ele pretendia imitar. Para tal, resolveu que o melhor era ser o próprio Cervantes: aprenderia profundamente o espanhol, recuperaria a fé católica antes perdida e, se preciso fosse, até mesmo travaria batalhas contra turcos e mouros e esqueceria por completo a história europeia entre 1602 e 1918. Sua empreitada era guiada por duas leis contrárias: a primeira permitiria que ele manifestasse sua criatividade e colocasse no papel variações formais ou psicológicas; a outra o obrigava a seguir fielmente o original.

Pierre Menard acaba por produzir um texto em que era possível verificar facilmente os traços de seu predecessor, um palimpsesto, portanto. Numa resposta ao narrador do conto, o próprio Menard diz:

Pensar, analisar, inventar [...] não são atos anômalos, são a respiração normal da inteligência. Glorificar o ocasional cumprimento dessa função, entesourar antigos e alheios pensamentos, recordar com incrédula estupefação o que o doctor universalis pensou, é confessar nossa languidez ou nossa barbárie. Todo homem deve ser capaz de todas as idéias e entendo que no futuro será²⁴.

Para as idéias que serão desenvolvidas ao longo das páginas deste trabalho é igualmente importante o universo fantástico de “Quero ser John Malkovich”, de Spike Jonze. No filme, Craig Schwartz (John Cusack) começa a trabalhar como arquivista em uma empresa localizada no andar 7 e meio de um prédio, o que obrigava seus funcionários a andar encurvados. A influência do absurdo kafkiano é visível desde o começo: em “O Processo”, Joseph K. se depara com uma situação semelhante em que os indivíduos usavam inclusive almofadas sobre suas cabeças. É numa sala deste edifício que Craig encontra uma porta, uma “fossa metafísica” como chamada pelos personagens, que dava acesso a quem nela adentrasse ao *Ser* do ator John Malkovich durante quinze minutos. O enorme prazer experimentado faz com que ele compartilhe tal episódio com outras pessoas e passe a cobrar para que elas possam ter a mesma sensação.

Dois aspectos chamam a atenção na obra. O primeiro é que a realização ontológica de Craig se dá apenas quando ele

consegue adentrar no mundo de Malkovich: é quando ele consegue obter a satisfação sexual com a desejada Maxine, quando consegue se realizar profissionalmente (por ironia, sua profissão era a de controlador de fantoches). O segundo, por sua vez, ocorre quando o próprio Malkovich entra na abertura que dava acesso a ele mesmo: é então que ele se depara com um mundo de identidade, todos os rostos são como o dele. O desejo de todas as pessoas foi enfim realizado: todas puderam ser como John Malkovich, inclusive o próprio Malkovich.

Tanto o texto de Borges quanto o filme citado, ainda que lidem com temáticas diferentes, apresentam algumas aproximações, o que se tentará mostrar nas páginas que se seguem.

A colônia e o culto: o “Complexo de Macunaíma”

A linguagem não está isenta das relações que se processam no campo dos fenômenos. Explica Alfredo Bosi: “As palavras cultura, culto e colonização derivam do mesmo verbo latino colo, cujo particípio passado é cultus e o particípio futuro é culturus”²⁵. Em Roma, “colo” era empregado no sistema verbal do presente para denotar alguma incompletude ou transição. É desse termo de que deriva colônia, a indicar o espaço que se ocupa, sujeitando terra ou povo, de forma que tanto na colonização que se limita ao povoamento (eu moro) quanto naquela em que existe, de fato, a exploração do solo (eu cultivo), aquele vocábulo se faz presente. O termo Cultos, por sua vez, apresentava dois usos interessantes. Se empregado como adjetivo verbal, significava o tratamento do solo feito por sucessivas gerações de agricultores, trazendo “[...] em si não só a ação sempre re-proposta de colo, o cultivar através dos séculos, mas principalmente a qualidade resultante desse trabalho e já incorporada à terra que se lavrou”²⁶. O sentido tanto de cultivo do solo quanto o de culto dos mortos era obtido quando usado como substantivo.

Nesse resgate etimológico, Bosi mostra o processo de restauração e dialetização da cultura, do culto e do cultivo feitos pelo processo de colonização. Na linha teórica do que foi escrito até aqui neste texto, essa abordagem lingüística permite que se veja que esse processo de domínio colonial está para além de um

simples fato pertencente a um passado estático; está longe de ser um mero controle sobre os corpos dos nativos ou ocupação do solo das terras en-cobertas. Já no seu princípio, esteve, ao contrário, sustentado em um processo de negação do Outro, desenvolvendo-se também no nível do imaginário, no nível cultural. Os nativos tiveram que substituir seus deuses e cultos por o Deus verdadeiro, pelo Espírito Absoluto de Hegel e formas de culto a ele ligados (puderam, enfim, deparar-se com a Ideia!). Explica:

A colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do colo: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais. Mas os agentes desse processo não são apenas suportes físicos de operações econômicas; são também crenes que trouxeram nas arcas da memória e da linguagem aqueles mortos que não devem morrer. Mortos bifrontes, é bem verdade: servem de agulhão ou se escuda nas lutas ferozes do cotidiano, mas podem intervir no teatro dos crimes com vozes doridas de censura e remorso (grifos não originais)²⁷.

Os deuses e os fantasmas, usados para justificar o extermínio dos povos que aqui existiam, continuam sendo constantemente lembrados pelos “donos do poder” para que os dominados permaneçam dentro da lógica da colonialidade, que se faz presente não só no nível econômico, mas epistemológico. Pierre Menard vive sob a sombra de Cervantes e pior: seu projeto não é escrever uma obra *sua*, expor suas idéias de forma autêntica, mas reescrever (ou repetir!) a obra do “*doctor universalis*”, o padrão de qualidade estabelecido pela lógica de poder colonial-simbólica da qual não se pode fugir sem ser excluído dos círculos intelectuais. O azar de Menard é não ter, como Craig, uma portinhola que lhe dê acesso direto ao ser de Cervantes; é forçado, dessa forma, a mimetizá-lo, esquecendo-se de suas características pessoais para incorporar as do outro hierarquicamente superior. Todos devem *ser* como Cervantes, ou melhor, todos devem *querer ser* como Cervantes;

.. esse ... é o segredo da felicidade e da virtude: amarmos o que somos obrigados a fazer. Tal é a

finalidade de todo o condicionamento: fazer as pessoas amarem o destino social de que não podem escapar²⁸.

O acesso às idéias, ou à idéia, fica reservado a um tempo outro, já que “Todo homem deve ser capaz de todas as idéias e entendo que no futuro será”, como disse o personagem de Borges. Na linearidade temporal afirmada pela estrutura colonial-simbólica de poder, a realização ontológica do oprimido (sempre “atrasado” em relação ao opressor) fica reservada a um ponto bem distante no horizonte infinito.

Há a transformação do colonizado em hospedeiro do colonizador, fenômeno típico da conquista. Como coloca Paulo Freire, o conquistador [...] *imprime sua forma ao conquistado que, introjetando-o, se faz um ser ambíguo*²⁹, de tal maneira que quanto [...] *mais se acentua a invasão, alienando o ser da cultura e o ser dos invadidos, mais estes quererão parecer com aqueles: andar como aqueles, vestir à sua maneira, falar a seu modo*³⁰.

Em vez de um “ser para-si” o oprimido é transformado em um “ser para-outro”.

Sendo Cervantes o *único* dotado de universalidade, originalidade (ou “rigor científico”, argumento bastante freqüente), o “complexo de Macunaíma” é uma enfermidade de que certamente padecem aqueles oprimidos na lógica do Poder Colonial-Simbólico, pois “[...] *na medida em que os invadidos vão reconhecendo-se ‘inferiores’ necessariamente irão reconhecendo a ‘superioridade’ dos invasores*”³¹. O personagem de Mário de Andrade é o melhor exemplo de como isso se opera; ele é a personificação das vítimas da Modernidade apontadas por Enrique Dussel, da “outra face” esquecida pela Modernidade, mas que com suas vidas ajudaram a erigir o sistema capitalista sobre o qual ela se assenta. Macunaíma, “[...] *preto retinto e filho do medo da noite [...]*”³², é engenhosamente construído por seu criador a partir de uma oposição entre “arcaico” e “moderno”.

Ao perder o “muiraquitã”, um amuleto que havia ganhado de Ci, a Mãe do Mato, o herói vai a São Paulo tentar recuperá-lo. Para adentrar na “civilização moderna”, o indiozinho tem que se lavar, alienar seu próprio ser:

Quando o herói saiu do banho estava branco loiro e de olhos azuizinhos, água lavara o pretume dele. E ninguém não seria capaz mais de indicar nele um filho da tribo retinta dos Tapanhumas³³.

Mesmo o leitor menos perspicaz é capaz de compreender a carga “simbólica”, para lembrar Bourdieu, presente neste trecho. O herói, mesmo sendo a “outra face” esquecida, ignorada, é que deve se travestir, já que não se ajusta aos padrões “normais”. Afinal, a “culpa” é dele por não ser “civilizado. Esse é o custo inevitável da “modernização”, esta sim inocente.

Uma sociedade de base cristã-européia, exemplo do que há de mais “moderno” e “civilizado”, deve ser o ideal buscado pelos povos “bárbaros”. Vei, a Sol, representante na obra das sociedades tropicais, resolve se vingar de Macunaíma por ele não se ter “amulherado” com uma das “filhas da luz”. Tentando seduzi-lo, a deusa usa a Uiara, “[...] *uma cunhã lindíssima, alvinha [...]*”³⁴ (grifos não originais), bem européia. Para poder “brincar” com ela; no entanto, o piá teria que atravessar um lago: “*Macunaíma sentia o frio da água, retirava o dedão*”³⁵ (grifos não originais). Apesar do receio, o personagem pula na água e, então, descobre a armadilha. É atacado e destroçado pela linda e europeizada menina: “*Estava sangrando com mordidas pelo corpo todo, sem perna direita, sem os dedões [...], sem orelhas sem nariz sem nenhum dos seus tesouros*”³⁶ (grifos não originais). Sem seu amuleto, sem seu ser, sem aquilo que lhe dá razão de ser, resta ao protagonista “*ir brilhar do brilho inútil das estrelas*”³⁷.

Eis aí uma enfermidade que não é exclusivamente brasileira: é latino-americana. O fascínio pelo “frio”, o entesouramento do “alvo europeu” são características de todos aqueles inseridos na (melhor, excluídos da) modernidade/colonialidade. O “herói sem nenhum caráter” havia deixado sua consciência na beira do rio Negro e voltou para buscar:

... deu uma chegadinha até a boca do rio Negro pra buscar a consciência deixada na ilha de Marapatá. Jacaré achou? Nem ele. Então o herói pegou na consciência dum hispano-americano, botou na cabeça e se deu bem da mesma forma³⁸.

É a superioridade do outro-dominador tomada como *doxa*, portanto, naturalizada, mediante a inferiorização do eu-dominado. A concepção de “aderência” de Paulo Freire, segundo a qual os oprimidos têm no opressor seu ideal de ser humano a ser perseguido, é curiosamente apresentada na história por meio da união carnal entre Macunaíma e a Uiara. Não há um processo de admiração, esclarece Freire, pois, nesse caso, os oprimidos conseguiriam exteriorizar o opressor, mas de introjção das prescrições colonizadoras, de característica alienadora: “*Por isto, o comportamento dos oprimidos é um comportamento prescrito. Faz-se à base de pautas estranhas a eles – as pautas dos opressores*”³⁹.

A antropofagia e a desobediência epistêmica

Desobedecendo as regras do jogo colonial

Seguindo suas reflexões acerca da modernidade/colonialidade, Walter Dignolo propõe a desobediência epistêmica como opção descolonial. Seria necessário um “desencadeamento epistêmico” para que a crítica à lógica da dominação moderna não se limitasse àquelas que eram feitas dentro do próprio sistema e que, de uma forma ou de outra, estavam vinculadas a uma das ideologias dominantes: Marx, Nietzsche, Foucault, Derrida⁴⁰. Tratando a descolonização como impulso para o pensamento, chega-se a uma “*otredade paradigmática*”, dando voz àqueles que foram silenciados pelo pensamento hegemônico moderno. Dignolo explica:

El giro des-colonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida (economías-otras, teorías-políticas-otras), la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento del encantamiento de la retórica de la modernidad, de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia⁴¹.

Para essas teorias dentro da modernidade/colonialidade, o ano de 1492 não representa um problema filosófico. O encobrimento da América e dos povos que aqui viviam e suas

implicações econômicas, culturais, políticas, epistemológicas que ainda permanecem como desafio, são um problema capaz de suscitar reflexões para suas vítimas: os latino-americanos. Estes, ao contrário, necessitam da problematização do domínio colonial para desconstruir as identidades raciais e patriarcais formadas pelo discurso do opressor. Para tanto, é necessário “aprender a desaprender”: desvincular-se...

... dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento” e “[...] substituir a geopolítica de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente [...], pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada)⁴².

Esse processo de libertação seria uma contradição se justamente aqueles que foram os maiores afetados pela colonização não pudessem se manifestar e tivessem que manter seu silêncio (algo que já ocorre no sistema atual). Não há uma negação de todo pensamento gerado em terras européias e norte-americanas; isso seria apenas a substituição de um universalismo por outro; a reprodução da identidade continuaria a acontecer. Trata-se, por outro lado, da possibilidade de discursos divergentes, que os silenciados possam se manifestar, que o discurso do que é hoje oprimido possa ser pronunciado autenticamente, autonomamente. Partindo da dialogicidade, Ernani Maria Fiori, no prefácio da “Pedagogia do Oprimido” e inspirando-se em Paulo Freire, diferencia o discurso pessoal daquele que é mera repetição da fala alheia:

... a expressão do mundo consubstancia-se em elaboração do mundo e a comunicação em elaboração. E o homem só se expressa convenientemente quando colabora com todos na construção do mundo comum – só se humaniza no processo dialógico de humanização do mundo. A palavra, porque lugar do encontro e do reconhecimento das consciências, também o é do reencontro e do reconhecimento de si mesmo. A palavra pessoal, criadora, pois a palavra repetida é monólogo das consciências que perderam sua identidade, isoladas, imersas na multidão anônima e submissas a um destino

que lhes é imposto e que não são capazes de superar, com a decisão de um projeto⁴³.

Nessa perspectiva teórico-libertadora, a crítica que o padre Bartolomé de Las Casas dirige à barbárie praticada pelos conquistadores europeus, exterminando cruelmente as populações indígenas que habitavam estas terras, é importante, embora ainda não represente o desenvolvimento pleno da teoria. Guaman Poma de Ayala, no entanto, é citado como exemplo de uma crítica à modernidade/colonialidade dirigida desde o ponto de vista do oprimido. Numa teoria que se pretende dialógica e não universalista, ambos os pontos de vista devem poder conviver: é importante, contudo, que, mesmo aquele que fala a partir da colonialidade, tenha o direito a uma existência discursiva. Até mesmo o discurso europeu pode participar, sendo re-criado, re-inventado. Mignolo, por exemplo, propõe que a definição heideggeriana de *aletheia* (verdade), como “*o aberto e o livre na reintegração do ser*” seja reescrita; a noção de verdade seria substituída pela libertação des-colonial: “*es lo abierto y libre en la des-colonialidad del ser*”⁴⁴. Assim, diz-se que: “*O pensamento descolonial é a estrada para a pluri-versalidade como um projeto universal*”

De Alencar à Semana de Arte Moderna: Iracema, Macunaíma e antropofagia

As teorias de Mignolo e Freire são, evidentemente, revolucionárias. Ao pretender uma mudança das subjetividades envolvidas no processo de domínio, dando-lhes a possibilidade de pronunciar seus discursos autonomamente, ambos lançam bases para a construção de uma práxis libertadora (o Poder Colonial-Simbólico não é capaz de resistir à tomada de consciência e à ação com vistas à mudança). Nesse ponto do texto, pretende-se buscar uma aproximação entre essa “filosofia praxica” e o Movimento Antropofágico e a Semana de Arte Moderna, pertencentes à primeira geração do Movimento Modernista brasileiro. O fato de que foram movimentos pequeno-burgueses, constituídos por membros da elite e, muitas vezes, com uma ideologia mais de inclusão na retórica moderna do que propriamente sua contestação, não será ocultado. Isso, no

entanto, não diminui o valor que ambos tiveram para a contestação das escolas literárias que existiram no Brasil até 1922. Foram extremamente significativos a inclusão da linguagem popular na poesia e nos romances produzidos nesse período, a eliminação da retórica balofa, o uso do folclore e dos mitos genuinamente nacionais, a ousadia no abandono do engessamento da métrica e da rima. Há uma mudança: passa-se da literatura da índia-quase-branca Iracema para o do malandro-antropófago Macunaíma.

Na história de José de Alencar, as descrições de Iracema assumem tons idealistas (em um ideal que é, evidentemente, branco). Ela se apaixona perdidamente pelo colonizador em uma nítida romantização da conquista. Na literatura de tipo romântico, é comum que o autor siga uma espécie de padrão ideal dos sentimentos. Dado o contexto histórico em que tais obras foram produzidas, isso não é mera obra do acaso. Explica Antônio Cândido:

Uma sociedade jovem, que procura disciplinar a irregularidade da sua seiva para se equiparar às velhas sociedades que lhe servem de modelo, desenvolve normalmente certos mecanismos ideais de contensão, que aparecem em todos os setores. No campo jurídico, normas rígidas e impecavelmente formuladas, criando a aparência e a ilusão de uma ordem regular que não existe e que por isso mesmo constitui o alvo ideal. Em literatura, gosto acentuado pelos símbolos repressivos, que parecem domar a eclosão dos impulsos. É o que vemos, por exemplo, no sentimento de conspiração do amor, tão freqüente nos ultra-românticos. É o que vemos em Peri, que se coíbe até negar as aspirações que poderiam realizá-lo como ser autônomo, numa renúncia que lhe permite construir em compensação um ser alienado, automático, identificado aos padrões ideais da colonização. N'O Guarani, a força do impulso vital, a naturalidade dos sentimentos, só ocorre como característica dos vilões ou, sublimados, no quadro exuberante da natureza -, isto é, as forças que devem ser dobradas pela civilização e a moral do conquistador (grifos não originais)⁴⁵.

Os adocicados índios de Alencar dão lugar ao bárbaro de Oswald de Andrade e ao matreiro Macunaíma que, em vez de morrer de amores pela figura do colonizador, prega-lhe peças

(mesmo que ainda seja fascinado pelo “frio”). Apesar de esse protagonismo dos heróis sem nenhum caráter ter sido iniciado já por Manuel Antonio de Almeida nas suas “Memórias de um Sargento de Milícias”, é com o personagem de Mário de Andrade que a “dialética da malandragem”, como quer Antônio Cândido, adquire expressão maior: ele gravita entre a ordem e a desordem; não está preso ao moralismo burguês e com uma comicidade tipicamente brasileira apresenta a existência para além da norma.

Oswald não espera e, já no início de sua “Poesia Pau Brasil”, brada “Contra o gabinetismo” e o “enciclopedismo” e apresenta sua proposta: “*A língua sem arcaísmos. Sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros*”⁴⁶. O português elitista e cheirando a mofo é reinventado com o uso da linguagem popular; a sonoridade das palavras e o próprio jeito de falar do brasileiro aparecem estilizados na poesia oswaldiana:

O gramático

*Os negros discutiam
Que o cavalo sipantou
Mas o que mais sabia
Disse que era
Sipantarrô*⁴⁷

A mudança do ponto de vista da linguagem também está presente no seguinte poema, cujo nome já é bastante significativo:

Pronominais

*Dê-me um cigarro
Diz a gramática
Do professor e do aluno
E do mulato sabido*

*Mas o bom negro e o bom branco
Da Nação Brasileira
Dizem todos os dias
Deixa disso camarada
Me dá um cigarro*⁴⁸

Não há a preocupação com as regras parnasianas; esta poesia importada e nada brasileira é deixada no passado. O objetivo agora é fazer uma “poesia de exportação”:

Canto do regresso à pátria

*Minha terra tem palmares
Onde gorjeia o mar
Os passarinhos daqui
Não cantam como os de lá*

*Minha terra tem mais rosas
E quase que mais amores
Minha terra tem mais ouro
Minha terra tem mais terra
[...] (grifos não originais)⁴⁹*

A sátira ao romantismo da “Canção do Exílio” de Gonçalves Dias é explícita. É interessante a contraposição que se faz entre os elementos terra e ouro, sugerindo uma ordem temporal entre eles. A terra que antes tinha mais ouro, agora tem mais terra.

O elemento folclórico aparece de forma explícita na obra de Raul Bopp e no Macunaíma de Mário de Andrade. No primeiro, os castelos europeizados e as vestes pomposas são trocados pelo ambiente da floresta amazônica, “*onde a serra se amontoa onde correm os rios de águas claras entre moitas de mulungu*”⁵⁰; as fadas e os duendes cedem lugar a Cobra Norato. No poema de Bopp, a floresta é intensamente viva, seus animais falam, suas árvores e arbustos se movem, tudo para recriar poeticamente o entorno do Amazonas:

*A floresta se avoluma
Movem-se espantalhos monstros
riscando sombras estranhas pelo chão
Árvores encapuçadas soltam fantasmas
com viagens do lá-se-vai
Lá adiante
o silêncio vai marchando com uma banda de música
Floresta ventriloqua brinca de cidade [...] ⁵¹*

Foi Macunaíma quem inventou o futebol (é isso o que Mário de Andrade diz) e, se não criou algumas das mais

populares expressões do “brasileiro falado” (diferente do “português escrito”), esteve presente nas situações que possibilitaram seu surgimento:

Então passou Caiuanogue, a estrela-da-manhã. Macunaíma já meio enjoado de tanto viver pediu pra ela que o carregasse pro céu. Caiuanogue foi se chegando porém o herói fedia muito.

- Vá tomar banho! ela fez. E foi-se embora.

Assim nasceu a expressão ‘Vá tomar banho’ que os brasileiros empregam se referindo a certos imigrantes europeus⁵².

Foi desobedecendo àquilo que era considerado “ideal” de literatura que a primeira geração do Modernismo pode inaugurar uma nova forma de se escrever na história literária do Brasil.

Bourdieu, na sua proposta de uma Teoria Reflexiva, propõe que seja seguida a fórmula do escritor Gustave Flaubert: “pintar bem o medíocre”. O escritor francês, autor de obras como “Madame Bovary”, foi rejeitado na época em que escreveu, porque tanto ele quanto Manet

... para exercerem em pleno o modo de construção da realidade que estavam a inventar, o aplicavam a projetos tradicionalmente excluídos da arte acadêmica, exclusivamente consagrada às pessoas e às coisas socialmente designadas como importantes ...⁵³

É preciso pensar aquilo que é tomado irrefletidamente, questionar o que se apresenta como evidente (ou “*evidence*”), romper com o “pré-construído”:

Ora, procede-se freqüentemente como se o que pode ser reivindicado como *evidence* fosse evidente. O que se faz em função de uma rotina cultural, a maior parte das vezes imposta e inculcada pela educação ...⁵⁴

Na Academia brasileira, falta a ousadia de um modernista; neste “País de dores anônimas. De doutores anônimos”⁵⁵; a devoração dos autores dos outros lugares do mundo feita por Oswald, Mário, Bopp e a sua relação inovadora com a linguagem e com o saber popular deveriam servir de inspiração:

Só a antropofagia nos une. Socialmente.
Economicamente. Filosoficamente.
Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os
individualismos, de todos os coletivismos. De todas as
religiões. De todos os tratados de paz.
Tupi, or not tupi that is the question⁵⁶.

Conclusões

A poesia radical de Oswald de Andrade inseriu no contexto de 1922 a dúvida radical acerca das regras importadas dos países do outro lado do Atlântico. Na sua empreitada antropófaga, a primeira geração do movimento modernista acaba por produzir uma literatura brasileira, não fazendo nenhuma distinção entre as “duas línguas da terra, o brasileiro falado e o português escrito”⁵⁷. Não se pretendeu com esse trabalho fazer uma ode ao movimento, sua exaltação impensada, mas apresentá-la contra as prescrições da modernidade/colonialidade que vêm no Brasil um lugar de acrílicos, de seres passivos. A literatura oswaldiana serve ainda como crítica ao abstracionismo excessivo e ao esquecimento pelo intelectual dos problemas desta terra:

Falação

O Cabralismo. A civilização dos donatários. A Querência e a Exportação.

O Carnaval. O Sertão e a Favela. Pau Brasil. Bárbaro e nosso.

[...]

Toda a história da penetração e a história comercial da América. Pau Brasil.

Contra a fatalidade do primeiro branco aportado e dominando diplomaticamente as selvas selvagens.

Citando Virgílio para os tupiniquins. O bacharel.

Donde a nunca exportação de poesia. A poesia emaranhada na cultura. Nos cipós das metrificações

[...] ⁵⁸

Bibliografia

- ALENCAR, José de. *Iracema: Cinco Minutos*. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Rio de Janeiro: Agir, 2007.
- ANDRADE, Oswald de. *Pau Brasil*. São Paulo: Globo, 2003.
- _____. O Manifesto Antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.
- BOPP, Raul. *Cobra Norato*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Capítulos 1 e 6.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Título original: *Le pouvoir symbolique*. Tradução de: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand. 1989. 311p. Capítulos I e II.
- BUARQUE, Chico; GUERRA, Ruy. Fado Tropical. Intérpretes: Chico Buarque e Ruy Guerra. In: Chico Buarque. *Chico Canta*. 1973.
- CÂNDIDO, Antônio. Dialética da malandragem (caracterização das Memórias de um sargento de milícias). In: *Revista do Instituto de estudos brasileiros*. São Paulo: USP, 1970, p. 67-89. Para o trabalho, foi utilizada versão digital disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/download/69638/72263>.
- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do "mito da Modernidade"*. Tradução de: Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- _____. Meditações Anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do Discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A filosofia? : identidade e diferença*. Tradução de: Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2009.

HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. Trad. Lino Vallandro e Vidal Serrano. São Paulo: Globo, 2009.

JONZE, Spike (diretor). *Being John Malkovich*. Filme-video. Estados Unidos da América: Universal, 1999.

MÁRQUEZ, Gabriel García. *La Soledad de America Latina. Nobel Lecture*. *Nobelprize.org*. 12 Aug 2011. In: http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1982/marquez-lecture-sp.html.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Tradução de: Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MIGNOLO, Walter. A Opção Descolonial e o Significado de Identidade em Política. Tradução de: Ângela Lopes Norte. In: *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, nº 34, p. 287-324, 2008.

_____. *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifesto*. In: WALSH, Catherine (compiladora). *Interculturalidad, descolonización del Estado e del conocimiento / Catherine Walsh; García Linera; Walter Mignolo*. Buenos Aires: Del Signo, 2006, p. 83-123.

_____. << Un paradigma outro >>: *colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico (Prefacio a la edición castellana de Historias locales/diseños globales)*. 2002.

Notas

¹ BUARQUE; GUERRA. 1973.

² ANDRADE. 2003. 29

³ ANDRADE. 2003. 10

⁴ ANDRADE. 2003. 15

⁵ MIGNOLO. 2002. 30-31

⁶ MIGNOLO. 2002. 35

⁷ DUSSEL. 1993. 32

⁸ DUSSEL. 1993. 34

⁹ DUSSEL. 1993. 44

¹⁰ DUSSEL. 1993. 50

¹¹ HEIDEGGER. 2009. 65

¹² HEIDEGGER. 2009. 73-74

-
- ¹³ MIGNOLO. 2002. 36
¹⁴ MIGNOLO. 2002. 23
¹⁵ MIGNOLO. 2008. 298
¹⁶ BOURDIEU. 1989. 09
¹⁷ BOURDIEU. 1989. 14
¹⁸ MIGNOLO. 2002. 27
¹⁹ *Absolutamente fascinante, essa passagem de A Ideologia Alemã lança bases para uma outra leitura de Marx, “terceira” por assim dizer, diversa da “primeira”, européia tradicional, e da “segunda”, “pós-colonial” que insiste em apontar (não sem razão) a lógica colonial que subjaz em algumas passagens dos escritos marxianos. N’A Ideologia, ao contrário, Marx não apenas denuncia o elemento racista presente em Hegel (citando, inclusive, a passagem famosa de sua Filosofia da História sobre a África) e nos “jovens hegelianos”, como estabelece a crítica ao racismo como condição de validade da Crítica, como se pode notar no capítulo dedicado a Stirner. Esse tema, entretanto, mereceria ser desenvolvido em outro trabalho.*
²⁰ MARX; ENGELS. 2007. 135
²¹ MARX; ENGELS. 2007. 170
²² DUSSEL. 1993. 21
²³ DUSSEL. 1993. 22
²⁴ BORGES. 2007. 44
²⁵ BOSI. 1992. 11
²⁶ BOSI. 1992. 13
²⁷ BOSI. 1992. 15
²⁸ HUXLEY. 2009. 44
²⁹ FREIRE. 2005. 157
³⁰ FREIRE. 2005. 175
³¹ FREIRE. 2005. 174
³² ANDRADE. 2007. 13
³³ ANDRADE. 2007. 50
³⁴ ANDRADE. 2007. 205
³⁵ ANDRADE. 2007. 205
³⁶ ANDRADE. 2007. 206
³⁷ ANDRADE. 2007. 237
³⁸ ANDRADE. 2007. 188
³⁹ FREIRE. 2005. 37
⁴⁰ MIGNOLO. 2008. 288
⁴¹ MIGNOLO. 2006. 92
⁴² MIGNOLO. 2008. 290
⁴³ FREIRE. 2005. 20
⁴⁴ MIGNOLO. 2006. 92
⁴⁵ CÂNDIDO. 1970. 14-15
⁴⁶ ANDRADE. 2003. 101-102
⁴⁷ ANDRADE. 2003. 125
⁴⁸ ANDRADE. 2003. 167
⁴⁹ ANDRADE. 2003. 193
⁵⁰ BOPP. 2009. 56
⁵¹ BOPP. 2009. 44

-
- ⁵² ANDRADE. 2007. 87
⁵³ BOURDIEU. 1989. 20
⁵⁴ BOURDIEU. 1989. 24
⁵⁵ ANDRADE. 2003. 101
⁵⁶ ANDRADE. 1976. 03
⁵⁷ ANDRADE. 2007. 113
⁵⁸ ANDRADE. 2003. 101