

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS DE
LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

GISELLE RODRIGUES RIBEIRO

**Caminhos teóricos para a leitura literária de práticas de resistência
subalterna**

São Paulo

2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS DE
LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

GISELLE RODRIGUES RIBEIRO

**Caminhos teóricos para a leitura literária de práticas de resistência
subalterna**

Dissertação apresentada ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

Orientador: Prof. Dr. Mário César Lugarinho

São Paulo

2010

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.
Para contato com a autora, utilizar o e-mail: gi_rr@hotmail.com.

FICHA CATALOGRÁFICA

Ribeiro, Giselle Rodrigues

**Caminhos teóricos para a leitura literária de práticas de resistência subalterna / G. R. Ribeiro. -- São Paulo, 2010.
98 p.**

Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas.

**1. Crítica literária 2. Estudos pós-coloniais 3. Teoria Literária
I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas.**

FOLHA DE APROVAÇÃO

RIBEIRO, Giselle Rodrigues.

Caminhos teóricos para a leitura literária de práticas de resistência subalterna.

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Estudos Comparados de
Literaturas de Língua Portuguesa.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Titulares

Prof. Dr. Mário César Lugarinho - Universidade de São Paulo

Julgamento: _____. Assinatura: _____

Profª. Drª. Simone Caputo Gomes - Universidade de São Paulo

Julgamento: _____. Assinatura: _____

Profª. Drª. Jovita Maria Gerheim Noronha - Universidade Federal de Juiz de Fora

Julgamento: _____. Assinatura: _____

Suplentes

Prof. Dr. Emerson da Cruz Inácio – Universidade de São Paulo

Julgamento: _____. Assinatura: _____

Prof. Dr José Nicolau Gregorin Fº - Universidade de São Paulo

Julgamento: _____. Assinatura: _____

Profª Drª Shirlei Campos Victorino – Centro Universitário da Cidade

Julgamento: _____. Assinatura: _____

*When you are building something and the enemy comes and destroys this thing again and again, it means you are on the right road, however long it may be.*¹

Por mais um passo que dei na minha vida,
dedico este trabalho

A meu companheiro, **Domingos Quiante**, que preenche meus dias com amor, tenacidade e alegria, sem esquecer o apoio a meus desejos e intentos.

Aos amigos que me apresentaram feições novas do mundo de língua portuguesa, diferenciadas e, assim, diversamente ricas.

De todos eles, cada qual com um gênio e um “sotaque” particular, é imperioso nomear:

Lucas, formalmente, em Cabo Verde, Laurentino Baessa Correia, pela simpatia e pelas horas de conversas “informativas”.

Pedro, oficialmente, Pedro Ylunga Costa da Silva, por ser canhoto, é claro, embora afirme que, em chãos angolanos, seria chamado esquerdino. Por seu jeito de ser: alegre e gentil, e por nossa amizade.

Luicélio da Silva Monteiro, para os amigos **Célio**, pela hospitalidade e pela boa disposição trazidas de São Tomé e Príncipe.

Blowshande Neletinho Cabi, ou simplesmente **Didi**, com quem sempre se pode desenvolver as habilidades argumentativas.

A meu avô, Roberto Gomes de Assumpção, pela afeição e amor que lhe tenho.

Aos profissionais da área de Letras que sabem reconhecer que o sucesso de “depois de amanhã” está enraizado no “hoje”, como um resultado claro da formação contínua e de mediação e intervenção conscientes no desenvolvimento de todo aprendiz.

¹ Cf. Filosofia mencionada por Edward Said, em seu texto *Permission to Narrate*, presente no *Journal of Palestine Studies*, vol. 13, n. 3 (Spring, 1984), pp. 27-48. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2536688>> Acesso em: 09 dez. 2009.

AGRADECIMENTOS

Levando em conta o percurso de materialização deste trabalho, agradeço

Ao Professor Mário César Lugarinho, pelo apoio dado à expansão das minhas idéias e pela atenção oferecida durante o processo de orientação.

A meu companheiro Domingos, pela presença ao meu lado, pela paciência e pelo companheirismo durante os momentos de estafa. Agradeço, ainda, pelas opiniões e sugestões que resultaram em idéias frutíferas.

À minha família, pelo papel fundamental que teve para minha formação escolar e como pessoa.

À Professora Maria Angela de Souza Boer, por indiretamente me oferecer o incentivo que foi difícil de achar em outras paragens.

Ao Professor Renilson José Menegassi, com quem me iniciei nos caminhos da pesquisa acadêmica.

A minha Mãe Celestial e às forças da natureza que me deram força para que eu chegasse até aqui.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pelo financiamento na fase inicial do desenvolvimento deste estudo.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP, pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa

A todos que contribuíram diretamente e indiretamente para o desenvolvimento e conclusão deste trabalho.

Se Benjamin preocupa-se com o conformismo da tradição, atualmente é imperioso ter em mente o conformismo da vanguarda.

Mário César Lugarinho

RESUMO

RIBEIRO, G. R. **Caminhos teóricos para a leitura literária de práticas de resistência subalterna**. 2010. 98f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.

A elaboração deste trabalho foi motivada pela percepção de que as vozes de indivíduos subalternizados, embora muitas vezes explicitadas no texto literário, passam freqüentemente despercebidas no processo analítico desses textos. A crença de que isto se deve não a uma negligência preconcebida, mas antes a “uma colonização das [nossas] perspectivas cognitivas” (QUIJANO, 2005, p.237), motivou-nos, conseqüentemente, a realizar um trabalho de natureza propositiva. Um trabalho, cabe dizer, que torne legível, para o estudioso de literatura, um arcabouço teórico capaz de auxiliá-lo na estruturação de análises literárias que abracem uma perspectiva descolonizada. E que assim sendo, auxilie o leitor e/ou crítico literário a transcender o enfoque dado à caracterização da opressão que demarca a existência subalternizada, ao potencializar a atenção para com as estratégias de resistência postas em movimento, pelo indivíduo marginalizado, para garantir as condições necessárias à sua sobrevivência. Desse modo, e entendendo a desconstrução das subalternidades como opção ético-políticopistemológica, tratamos de recuperar a perspectiva bakhtiniana do “outro”; os conceitos de “Relação” e de “Crioulização”, propostos por Édouard Glissant; as reflexões sobre o homo situs e os sítios simbólicos de pertencimento, elaboradas por Hassan Zaoual; e a razão cosmopolita proposta por Boaventura de Sousa Santos. Isto se deu, porque o consenso intelectual percebido nos textos teóricos considerados quanto à existência, à capacidade e ao valor do papel de pessoas historicamente outremizadas mostrou-se adequado ao modelo teórico que desejávamos propor. Mas também porque nossa intenção era a de “somar em conjunto os esforços das diferentes disciplinas acadêmicas, para interpretar e documentar diferenças e construir pontos de vista plurais” (DIAS, 1998, p.128). Cumpre, ainda, dizer que o desenvolvimento desta dissertação se apoiou no intuito de contribuir para com a difusão da noção de existência subalterna, memoravelmente trabalhada por Spivak nos anos 1980, e recentemente transcendida por pesquisadores latino-americanos, quando se atêm ao exame da colonialidade do poder e de uma geopolítica do conhecimento, e por intelectuais portugueses ao considerarem os estudos e movimentos desenvolvidos a partir do *Sul Global*.

Palavras-chaves: Crítica literária. Estudos Pós-coloniais. Teoria Literária. Existência subalterna. Perspectiva descolonial.

ABSTRACT

RIBEIRO, G. R. **Theoretical paths for the literary reading of subaltern resistance practices.** 2010. 98f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.

By recognizing that the voices of subaltern characters were often overlooked in the study of literary texts, we decided to carry out a theoretical work that could assist the student of literature to structure his/her literary analysis by following a decolonized perspective. We wanted the scholar of literature to transcend the focus on the characterization of the oppression that marks the subaltern existence by paying more attention to the strategies of resistance carried out by marginalized individuals in a way to ensure the necessary conditions for their survival. Thus, we decide to consider the Bakhtinian perspective of the other; the concepts of “Relation” and of “Creolization”, considered by Edouard Glissant; the concepts of *homo situs* and of “symbolic sites of belonging”, developed by Hassan Zaoual, and the idea of a cosmopolitan reason, as it is proposed by Boaventura de Sousa Santos. This was done because the intellectual consensus revealed in these texts, regarding the existence, the capacity and the value of the role of subaltern people was adequate to the theoretical model that we wanted to propose. It is also important to mention that the development of this work contributed to the diffusion of the concept of subaltern existence, remarkably crafted by Spivak in 1980’s, and recently surpassed by Latin American researchers, when they stick to the examination of the colonality of power and of a geopolitics of knowledge, and by Portuguese intellectuals when they tend to consider the studies and the resistance movements developed from the South.

Key-words: Literary criticism. Postcolonial Studies. Literary Theory. Subaltern existence. De-colonial perspective.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. BAKHTIN: O ENUNCIADO E O OUTRO	34
2. GLISSANT: “RELAÇÃO” E “CRIOULIZAÇÃO”	
2.1 O Mesmo e o Diverso	39
2.2 A identidade-raiz e a identidade-rizoma.....	41
2.3 A criouliização.....	42
2.4 O que inspira é a Relação	47
3. ZAOUAL: A “SITIOLOGIA” E O HOMO SITUS	
3.1 Sitiologia por quê? Um reparo a seus antecedentes	51
3.2 Os sítios simbólicos de pertencimento	52
3.3 O homo situs.....	59
3.4 Em síntese, um pluralismo civilizacional e interativo.....	63
4. SANTOS: A RAZÃO COSMOPOLITA	
4.1 Antecedentes à Razão Cosmopolita	65
4.2 A razão metonímica.....	67
4.3 A Sociologia das ausências	73
4.4 A razão proléptica.....	77
4.5 A Sociologia das emergências	78
4.6 A sociologia das ausências e a sociologia das emergências.....	81
4.7 A teoria da tradução.....	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94

INTRODUÇÃO

*... é necessário transformar os conceitos...
de maneira que possam expressar o mutável e
o dinâmico.*

Wilhelm Dilthey

*... é tempo de aprendermos a nos libertar do
espelho eurocêntrico onde nossa imagem é
sempre, necessariamente, distorcida.
É tempo, enfim, de deixar de ser o que não
somos.*

Aníbal Quijano

Nos anos 1980, a idéia de subalternidade foi pertinentemente levantada por Gayatri Chakravorty Spivak, intelectual cujas teorizações possuíram como referente principal a sociedade indiana, de onde ela própria é originária. Foi esta uma época em que as posições sócio-históricas estiveram definidas de forma mais estanque, o que permitiu a autora conceber a existência de uma “condição” subalterna, categoria esta preenchida por “indivíduos sem histórias” e que “não poderiam expor” suas dificuldades de vida, justamente porque a “impossibilidade de falar” fundava a sua “condição”² (ARAÚJO, 2006, p.3). Eram, assim, intelectuais carregados de privilégios institucionais que se arriscavam, quando muito, a se lançar como mediadores da classe oprimida, a que sempre foi negado o direito da reivindicação legítima. (cf. ARAÚJO, 2006 e CARVALHO, 2001, p.120).

Hoje, mais de 25 anos depois do seminal artigo *Can the subaltern speak?* (1985), em que Spivak defendeu estas idéias, torna-se impossível, conseqüentemente, falar da existência subalterna sem ter os estudos desta teórica como uma retaguarda notável e positiva. Mesmo assim, acreditamos que as transformações sociais vistas no decurso desta evolução temporal nos autorizam já a defender a transcendência dessas idéias. Até porque, já é fácil notar que a definição de uma “condição subalterna”, como foi antes colocada, não combina mais com um tempo de relações fluídas, em que “uma pessoa ou um grupo pode ser subalterno em relação a outro, ao mesmo tempo em que dominador com relação a um terceiro” (AZIBEIRO, 2008a, p.10).

² Nas palavras de Spivak (1988, p.287, grifo nosso): “... If, in the context of colonial production, *the subaltern has no history and cannot speak*, the subaltern as female is even more deeply in shadow.”

Tudo isso acontece já, em um momento em que se torna evidente que o “fim do colonialismo enquanto relação política não significou o fim do colonialismo enquanto relação social” (SANTOS, H. 2005, p.4). Isto porque uma “matriz colonial”³ sobrevive, fazendo com que muitas das atuais “práticas políticas, econômicas, sociais e culturais” ainda apresentem ingredientes de um “colonialismo interno” (PINTO, 2009, p.1893).

Essa matriz colonial que envenena relações tem sido percebida e deslindada por correntes de pensamento contemporâneas e de forma ativa no que se refere à América Latina. São correntes que, ao se preocuparem com questões como o conhecimento e a possibilidade de justiça cognitiva, têm conseguido alicerçar teorias críticas, como as que identificam uma “geopolítica do conhecimento” e “a colonialidade do poder”, e que, desta forma, levam ao entendimento da “formação de um pensamento Outro desde a América do Sul” (cf. PINTO, 2009), este já mais afinado com as transformações por que têm passado as experiências subalternas e/ou os indivíduos subalternizados.

É, portanto, em consonância principalmente com essas correntes, lideradas por teóricos como Walter Dignolo, Enrique Dussel e Aníbal Quijano, por exemplo, que resgatamos a noção de subalternidade. E isso fazemos, conseqüentemente, entendendo que

antes de pensar em subalterno e dominador, como pólos opostos, é preferível pensar em relações que produzem hierarquizações ou subalternizações, em histórias que se inscrevem em corpos silenciados, tornados dóceis através de rituais onde se fixa a dominação (AZIBEIRO, 2008a, p.10),

ou, ainda, em corpos em que se tecem “as múltiplas sujeições que existem e funcionam no interior do corpo social” (FOUCAULT, 1979, p. 181).

Em um segundo momento, é preciso dizer que a recuperação da noção de subalternidade em conjunto com o propósito manifestado por este trabalho, contribui, igualmente, para que reflitamos em torno do apelo que as teorias designadas como pós-coloniais apresentam para os estudiosos de literatura em diversas partes do mundo, bem como em torno de sua adequação perante a realidade brasileira.

³ Segundo Pinto, essa “matriz colonial” tem “4 eixos fundamentais através dos quais se expressa: a *colonialidade de poder*: manifestado no uso da raça como critério fundamental para a distribuição da população em graus, locais e papéis sociais, e com uma ligação estrutural à divisão do trabalho (QUIJANO apud WALSH, 2005, p.19); a *colonialidade do saber*: que descarta a outra racionalidade epistêmica (os saberes ‘outros’, como são os conhecimentos tradicionais indígenas); a *colonialidade do ser*: através da inferiorização, subalternização e desumanização do outro; a *colonialidade da Mãe natureza/Vida*: pela divisão binária entre a natureza/sociedade que descarta o mágico-social, a relação milenária entre mundos biofísico, humano e espiritual” (2009, p.1893).

Em primeiro lugar, fazemos questão de evitar a conceituação da proposta teórica que apresentaremos como pós-colonial por entendermos, dentre outras coisas, que o termo carrega uma ambigüidade que pouco ou em nada contribuiria para o estabelecimento do nosso objetivo.

Quando falamos de ambigüidade, nos referimos a vários fatores. O primeiro deles tem a ver com o fato de se empregar a expressão tanto para designação de sociedades que estão politicamente independentes do colonialismo há mais de dois séculos, como para aquelas cujo histórico de independência política remonta a um período muito mais recente (cf. PRYSTHON, 2004, p.5), situação em que se encontram, por exemplo, as nações africanas de língua oficial portuguesa, cuja emancipação se deu na década de 1970.

Uma discrepância temporal como esta implica desdobramentos e dinâmicas sociais diferenciados, o que já seria suficiente para ampliar de forma pouco funcional a idéia de pós-colonial. Como se não bastasse, há que se considerar as peculiaridades do domínio que cada nação imperial exerceu em suas colônias, o que força um só termo a dar conta, inclusive, de diversos tipos de colonizadores, colônia e colonizados (cf. PRYSTHON, 2004, p.5 e LOOMBA, 2000), uma tarefa a ser guiada por inequívoca homogeneização.

Outro ponto que devemos levar em consideração é o da inadequação existente em se interpretar o “pós” de pós-colonial como alusivo a um depois da colonização. Isso porque “a re-estruturação geopolítica mundial das últimas décadas” nos mostra que, “enquanto alguns países podem ser pós-coloniais, em relação aos antigos domínios metropolitanos, eles podem não ser pós-coloniais, em relação aos seus novos vizinhos colonizadores” (McCLINTOCK, 1995, p.13 *apud* MARCON, s/d). Falamos aqui de um neo-colonialismo que atua em esfera global, e de um ponto de vista que também é defendido por Armando Gnisci (2001, 2002).

Armando Gnisci, teórico e professor italiano atento à literatura comparada e à descolonização destes estudos, identifica a globalização neoliberal como um fenômeno que “controla e determina a existência individual, as massas e o imaginário” (1998, 2000, 2001, 2002 *apud* FONTES, 2003, p.3), perpetuando, desse modo a chaga da dependência imposta e a separação e hierarquização, disseminadas principalmente pelos movimentos colonizatórios.

Um terceiro aspecto da questão e que contesta a euforia para com o pós-colonial é bem colocado por Elikia M'Bokolo, notável sociólogo africano, na entrevista intitulada “De que falamos quando falamos de pós-colonial, sentidos do pós-colonial e do pós-colonialismo?”, oferecida à revista Cabo dos Trabalhos em 2006.

Para o teórico, existe “um grande número de pessoas que abordam a situação pós-colonial a partir de uma posição colonial” (M'BOKOLO, 2006, p.1). Esta ocorrência, que ele

entende como “um pouco paradoxal”, refletiria “o modo como num certo número de países, a memória, a memória incontrolada, ou a memória espontânea das pessoas, evoca por vezes a situação colonial como um espaço de comparação” (p.1). E esta atitude, independentemente da forma como se dê, consciente ou inconscientemente, demonstra que muitas vezes o termo pós-colonial atua apenas como uma fachada, de forma pretensamente inovadora.

Finalmente, um quarto fator, agora tendo em vista a teoria pós-colonial, diz respeito “ao idioma no qual essa teoria vem sendo majoritariamente divulgada”. Conforme Angela Prysthon (2004, p.5),

Não se pode esquecer que o conceito de pós-colonial foi se acomodando dentro dos limites de um território lingüístico determinado – o da língua inglesa. Mesmo que se isso (*sic*) não implique na negação de espaços a abordagens de outras experiências pós-coloniais, demarca o lugar especial que ocupam as ex-colônias (que só no século XX se tornaram ex-colônias, cabe lembrar...) européias – especialmente britânicas – da Ásia, África e Caribe nas universidades anglo-americanas hoje.

Contribui com essa visão, uma observação feita por Boaventura de Sousa Santos que resgata o primeiro e o segundo pontos já mencionados e que também serve como uma advertência quanto à assimilação irrefletida do *corpus* teórico pós-colonial anglófono para estudo do espaço de língua oficial portuguesa e, diríamos, em específico, de suas literaturas. Para o teórico, no que se refere, principalmente, aos PALOPs e a Timor Leste, “o colonialismo tem ainda uma importância significativa na compreensão e explicação da contemporaneidade, tanto da sociedade colonizadora, como das sociedades colonizadas” (SANTOS, 2004b, p.42). Quando fala de contemporaneidade, Santos fala

no seu sentido mais abrangente –, do Estado à administração pública, das políticas de educação às identidades, do conhecimento científico-social à opinião pública, da forma de discriminação social no interior dos países que compõem este espaço às relações internacionais entre eles (p.42).

Diante disso, o autor acredita que os processos de descolonização que envolvem Portugal e suas mais recentes ex-colônias não apenas integram a “actualidade política” destes países, como contam com “especificidades que correrão o risco de ser desvalorizadas ou esquecidas se o cânone do pós-colonialismo hegemônico (ou seja, britânico) dominar acriticamente.” (SANTOS, 2004b, p.42)

A título de curiosidade, duas dessas especificidades que ainda estão por serem avaliadas e que são mencionadas por Santos é o grande anacronismo histórico que marca o

fim do ciclo imperial português, além “solidariedades e cumplicidades importantes entre os que lutavam nas colônias e os que lutavam na “metrópole” (SANTOS, 2004b, p.41-2).

Voltando ao foco da questão, para que possamos ir adiante, precisamos referir uma questão levantada por Walter Mignolo que corrobora o entendimento apresentado por Santos. Para Mignolo, “a atual produção intelectual que se autodenomina teoria crítica ou estudos pós-coloniais inicia-se no século 18, descartando um momento crucial e formador da modernidade/colonialidade que foi o século 16” (MIGNOLO, 2003, p.11). Para quem, como ele, “sentimentos, educação e pensamento têm como âncora as heranças coloniais dos impérios espanhóis e português na Américas, ‘começar’ pelo século 18 seria excluir-me do jogo” (MIGNOLO, 2003, p.43). Para nós, seria desprezar a primeira fase da modernidade e com isso aquela que mais diz respeito ao início da constituição do Brasil como nação reconhecida.

Todo este raciocínio, porém, não nos impede de acreditar na existência de uma razão pós-colonial, que entendemos como “un grupo diverso de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales, en el cruce de la historia moderna europea con las historias contramodernas coloniales” (MIGNOLO, 1996, p.2). E de defender, portanto, uma perspectiva teórica que, posicionada junto aos subalternizados, lute por um deslocamento do *locus* de enunciação “del Primero al Tercer Mundo ⁴” (MIGNOLO, 1996, p.11), ao mesmo tempo em que possui “capacidad tanto para transformar el terreno epistemológico como también el social y cultural”, podendo, ainda, ajudar a “redefinir y a reestablecer la función de las Humanidades en un mundo transnacional, en el cual ellas son al mismo tiempo el resultado de las varias herencias coloniales e imperiales.” (MIGNOLO, 1996, p.23).

Isto é o que faz, de alguma forma, acreditamos, Boaventura de Sousa Santos ao por em questão a hegemonia do padrão de racionalidade ocidental, preocupando-se com a estruturação do conhecimento no mundo e, portanto, com a epistemologia moderna e com a pós-moderna, sabendo, inclusive, olhar atentamente para aquelas produzidas no chamado Sul Global ⁵.

⁴ Conservamos a nota feita por Mignolo: “Se me ha dicho en un par de ocasiones que no debería de hablar de Primero, Segundo ni Tercer mundos porque tales entidades no existen. Quisiera enfatizar aquí que no estoy hablando de las entidades, sino de las divisiones conceptuales del mundo que, como tales existieron y todavía existen aunque la configuración del mundo no es la que inspiró dicha distinción. Siento la necesidad de disculparme por presentar esta anotación, a la vez que no puedo evitarla.” (1996, p.11).

⁵ Santos expõe claramente o conceito de Sul em seu livro **Para um novo senso comum** – a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. São Paulo: Cortez, 2000. Vejamos a sua explicação do conceito: “A transformação capitalista da modernidade ocorreu sob uma dupla dicotomia – Norte-Sul

Os estudos desenvolvidos por esse teórico e pela equipe que o acompanha, localizados no Centro de Estudos Sociais (CES) da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, são de relevância para uma revisão, quando não para uma reescritura das Ciências Sociais eurocentradas que sempre se ocuparam da mensuração do mundo como lhes interessou. As pesquisas de Santos, em específico, contribuem, principalmente, para que se reflita e venha a se reconceitualizar a especificidade de Portugal em relação à Europa. E da mesma forma que as reflexões desenvolvidas por Eduardo Lourenço em *Labirinto da Saudade* (1991) têm como importante referencial as “colocações teóricas avançadas pelos pensadores latino-americanos contemporâneos (RIBEIRO, 2009, p.63).

Para Margarida Calafate Ribeiro (2009, p.63-4),

[É], de facto, a partir da matriz de diferenciação na identificação das suas realidades – relativamente à Europa e ao cânone europeu – lançada pelos pensadores latino-americanos a partir dos anos 1930-1940, e visivelmente a assumir a partir dos anos 1960, que os pensadores portugueses acima referidos melhor entendem, e dão a entender as especificidades do caso português e a sua particular situação relativamente à Europa, dita central.

Isto acontece, pois ao mesmo tempo em que o mundo passava por grandes transformações sociais, culturais e geopolíticas⁶, Portugal vivia “um fechamento cultural e político” (RIBEIRO, 2009, p.67).

e Ocidente-Oriente – que é também uma dupla hierarquia: o Sul subordinado ao Norte, o Oriente ao Ocidente. Devido ao modo como foi construído pelo orientalismo (SAID1985; SANTOS, 1999), o Oriente acabou por ficar ligado à idéia de subordinação sócio-cultural como sua conotação dominante, enquanto o Sul tem sugerido predominantemente a idéia de subordinação sócio-económica. Mas à medida que se foram transformando gradualmente em regiões periféricas do sistema mundial, tanto o Oriente como o Sul passaram a ser vítimas tanto da dominação cultural como da dominação económica. Assim, enquanto metáfora fundadora da subjectividade emergente, o Sul é aqui concebido de modo a sugerir os dois tipos de subordinação. Como símbolo de uma construção imperial, o Sul exprime todas as formas de subordinação a que o sistema capitalista mundial deu origem: expropriação, supressão, silenciamento, diferenciação desigual, etc. O Sul está espalhado, ainda que desigualmente distribuído, pelo mundo inteiro, incluindo o Norte e o Ocidente. O conceito de ‘Terceiro Mundo interior’, que designa formas extremas de desigualdade existentes nos países capitalistas do centro, designa também o Sul dentro do Norte. O Sul significa a forma de sofrimento humano causado pela modernidade capitalista.” (2000, p.368).

⁶ Conforme Margarida Calafate Ribeiro, pode-se dizer que no final dos anos 1960 e início dos anos 1970, “o mundo abria-se à pluralidade” (RIBEIRO, 2009, p.64). Este período esteve marcado pelos movimentos sociais na América Latina, pela luta por direitos civis dos afro-americanos, pela deflagração de vários feminismos, pela descolonização primeiramente na Ásia e, a seguir, na África, e por muitas outras convulsões (RIBEIRO, 2003, p.64), dentre as quais, por um “boom teórico” que trouxe “em si o questionamento do próprio objecto literário – o que era afinal literatura – e dos limites da disciplina”, sendo que [N]o domínio das histórias da literatura estas mudanças e questionamentos levaram a uma profunda desestabilização e problematização dos cânones, tanto na Europa, como, de outra forma, na América Latina” (RIBEIRO, 2008, p.123).

Provocado “pela ditadura e a sua correspondente universidade”, este encerramento “contribuiu para explicar o atraso e mesmo a retração da crítica portuguesa em abordar, ainda hoje, as questões que, no campo da literatura e da teoria literária, começaram a ser formuladas já no final dos anos 1960”, – com destaque para o *Sul Global*, e, em específico para a América Latina, “que então se descobria e se enunciava como sujeito e produtor cultural múltiplo” (RIBEIRO, 2009, p.66-7). Trata-se de um “atraso no pensar” que, no momento, quando muito, conseguiu ser atenuado graças ao interesse e a tentativas “de vários estudiosos que se encontravam em academias estrangeiras” (p.67).

É por essa razão que Ribeiro (2009, p.70) acredita que

Hoje, quando interrogamos o político, o histórico e o social a partir da literatura, temos naturalmente que ter em conta essas mudanças, esses questionamentos teóricos, essas outras viagens dos olhares ⁷, sob pena de não estarmos a entender as práticas literárias de Garcia Marquez, Vargas Llosa, Guimarães Rosa, Assia Djebar, Salman Rushdie, V. S. Naipaul, Chinua Achebe, Simbene Ousmane, José Luandino Vieira, Manuel Rui, Mia Couto, Ana Paula Tavares, Conceição Lima, José Saramago, António Lobo Antunes ou Lídia Jorge, e tantos outros que têm transformado não só a nossa visão dos processos históricos, sociais e políticos como estão também desafiando o conceito ocidental de conhecimento e o lugar social de enunciação, enquanto espaço de enunciação cultural da história colectiva de uma nação...”.

E porque se tratam de questionamentos teóricos em constante (re-)elaboração por pensadores locais e diaspóricos engajados, estabelecendo um pensamento que implica, em suma,

uma maneira de pensar que não é inspirada em suas próprias limitações e não pretende dominar e humilhar; uma maneira de pensar que é universalmente marginal, fragmentária e aberta; e, como tal, uma maneira de pensar não etnocida (MIGNOLO, 2003, p. 104 fazendo referência a KHATIBI, 1983),

verificamos tanto a nossa concordância com o ponto de vista manifestado por Ribeiro, como, ainda, a nossa crença de que estamos diante da organização de um referencial teórico que pode contribuir como instrumental, mas, sobretudo, como um incentivo inspirador, para que intelectuais brasileiros, na medida em que se apropriarem dele, explorem suas realidades, despidos da ótica eurocentrada e reivindicando um lócus de enunciação e um espaço discursivo próprio.

⁷ Conservamos a nota feita por Ribeiro (2009, p.70): “Evoco aqui a obra de Helder Macedo e Fernando Gil. MACEDO, Helder e GIL, Fernando *Viagens do Olhar – Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, Porto: Campo das Letras, 1998, relativa a estudos do Renascimento português.”

É por essa razão, e pela afinidade com a linha de pensamento que esboçamos, que preferimos vincular o aparato teórico que delinearemos à perspectiva “de-colonial”, manifestada por Walter Mignolo (2005), em lugar de simplesmente oferecer-lhe o rótulo de pós-colonial.

Também chamada *descolonial* ou entendida dentro de um ponto de vista descolonizador, essa perspectiva assenta sobre uma virada epistêmica (*epistemic shift*) que deve ser entendida como um re-posicionamento dos significados e da compreensão (*re-location of meaning and understanding*) engendrado pela própria matriz de poder colonial, na medida em que os contornos do império, na formação do mundo moderno/colonial, geraram uma confrontação *descolonial* (MIGNOLO, 2005, p.1-2).

A mudança de episteme propriamente dita sucede à atitude descolonial de confronto, surgindo a partir de ambas um pensamento crítico de fronteira (*critical border thinking*) (MIGNOLO, 2005, p.2). Para Mignolo, este pensamento é

the epistemology that emerges from the uses and abuses of imperial languages, countering the purity of language, of memory or blood that (*sic*) the through languages imperial designs attempt to impose in the colonies and even ex-colonies (2005, p.3).

Acreditamos que este pensamento deve ser considerado com atenção porque a edificação de um mundo futuro, “a world in which many worlds would co-exist, cannot come only from knowledge and subjective formation canonized by European modernity and its U.S.A. version” (MIGNOLO, 2005, p.1). Isso significa que

knowledges and subjectivities that have been repressed, categories of thought and spiritual formations that have been dismissed by the triumphal march of the self-proclaimed modernity and salvation for the entire world (as far as the entire world think as I do), would emerge, they are emerging, in realizing that the future world cannot be uni-versaly programmed (as we are witnessing today), but shall be pluri-versaly and dialogically negotiated (MIGNOLO, 2005, p.1).

Conseqüentemente, necessitamos estar preparados para vivenciar e, preferencialmente, fazer acontecer uma descolonização que envolve não mais “um projeto de libertação de colônias, com vista à formação de Estados-nação independentes” (AZIBEIRO, 2005, p.6). Trata-se, antes, de lidar com o poder da episteme e, mencionando Azibeiro (2005, p.6), contribuir, assim, para um “processo de descolonização epistêmica e de socialização do conhecimento” capaz de criar o horizonte de convergência necessário para o “paradigma de

transição”, quiçá, o paradigma do “conhecimento prudente para uma vida decente”, delineados por Santos (2002, 2004, *apud* AZIBEIRO, 2005).

E neste caso, precisaremos notar que a “descolonialidade” envolverá questões como o “repensar da teoria política, social e cultural” e, se não a re-fundação, a descolonização do Estado (PINTO, 2009, p.1893), aspectos estruturais e ideológicos que nos permitem entender a (des)colonialidade como

um eixo de luta, uma atitude, um projeto e posicionamento político, social e epistêmico que procura emancipar o povo sujeito à colonialidade [...] e ante outras estruturas, instituições e relações de subjugação (WALSH, 2008, apud PINTO, 2009, p.1893, grifo nosso).

Neste sentido, concordamos com Bernardino-Costa (2007, p.257-8) para quem, além da descolonização do *poder* e do *saber*, há que se considerar a descolonização do *ser*. Segundo o autor, faz-se necessário um movimento de afirmação da “humanidade outrora negada aos sujeitos coloniais” que redefina a discussão de questões como “raça-etnia, gênero, trabalho, [...] sexo, religião-espiritualidade e linguagem” (p.257). O objetivo é oferecer liberdade àqueles que sempre foram “oprimidos e explorados pelo padrão de poder moderno/colonial e pela diferença colonial.” (p.66).

No que se refere à descolonização da literatura, Armando Gnisci nos oferece uma sugestão. Para o teórico, além de rejeitar o prefixo “pós” mediante o “reconhecimento de que as ex-nações imperialistas ainda não renunciaram ao papel do colonizador”, talvez seja o caso de se

iniciar um processo de auscultação dessas vozes que se insurgem e falam de experiências particulares e diversas, sob um ponto de vista que busca aliar a tradição à tradução, fugindo às visões exóticas e folclóricas encenadas pelo olhar hegemônico. (2003, 2001, 1999 *apud* CARREIRA, s/d, p.4)

Em consonância, Bernardino-Costa sugere uma exploração das “possibilidades abertas pela discursividade de sujeitos subalternos, que tem estado encoberta pelas narrativas hegemônicas.” (2007, p.74). Trata-se, em suma, de oferecer visibilidade ao “movimento de re-existência e de resistência”⁸ desses indivíduos, para o que será preciso recorrer à

⁸ Conservamos a nota feita por Bernardino-Costa (2007, p.50) sobre a utilização da expressão “movimento de re-existência e de resistência”, da qual também lançamos mão: “Os termos resistência e re-existência foram utilizados por Walter Mignolo, num curso que tive oportunidade de fazer no CEAO/UFBA, em 2006. Ainda não encontrei estas formulações nos escritos do citado autor.”

teorização descolonial. Até porque um de seus objetivos é “reinscrever na história da humanidade o que foi reprimido pela razão moderna”, algo que pode ser feito pensando-se “a partir da fronteira e sob a perspectiva da subalternidade” (2007, p.87).

Assim, podemos dizer que a elaboração deste trabalho foi motivada pela percepção de que as vozes de indivíduos subalternizados, embora muitas vezes explicitadas no texto literário, passam freqüentemente despercebidas durante o processo analítico desses textos. Foi, então, a crença de que isto se deve não a uma negligência preconcebida, mas antes a uma espécie de “colonização” tanto das nossas perspectivas mentais como das formas como produzimos ou conferimos sentido a tudo aquilo que resulta de nossa “experiência material ou intersubjetiva” e do “universo de relações intersubjetivas do mundo” (da cultura, enfim) (QUIJANO, 2005, p.237) que nos motivou, conseqüentemente, a realizar um trabalho de natureza propositiva.

Apresentamos um trabalho propositivo, porque temos como desígnio constituir, tornando-o legível, para o estudioso de literatura um arcabouço teórico que possa auxiliá-lo na estruturação de análises literárias que apresentem uma perspectiva descolonizada. E que assim sendo, possam transcender o enfoque dado à caracterização da opressão que demarca a existência subalterna.

Nosso interesse é potencializar a atenção que merecem as estratégias postas em movimento, pelo indivíduo marginalizado, para garantir as condições necessárias à sua sobrevivência. Estratégias que, vistas por outro ângulo, podem ser entendidas como práticas de resistência aos que controlam os jogos do poder, determinando o que é hegemônico e, desse modo, também o que deve ser relegado à clandestinidade, porque tido como desqualificado, subalterno.

Para explicar os motivos pelos quais nos preocupamos com a representação e, em específico, com a interpretação da representação feita de figuras subalternizadas na literatura, partimos, inicialmente, de uma passagem do texto “O pós-colonial e o pós-moderno – a questão da agência”, de Homi Bhabha (2005, p.240). Em determinado momento, o teórico destaca a existência de todo um conjunto de teorias críticas contemporâneas que sugere “que é com aqueles que sofreram o sentenciamento da história – subjugação, dominação, diáspora, deslocamento – que aprendemos nossas lições mais duradouras de vida e pensamento.” (2005, p.240).

Concordamos com este pensamento, e também com Bhabha (2005, p.240) quando assume a crescente convicção de que as nossas estratégias críticas, no que tange à arte, sejam transformadas pela “experiência afetiva da marginalidade social” (p.240). Ou seja, segundo

Bhabha, a própria emergência de formas culturais que fogem ao cânone nos obrigaria a encarar o conceito de cultura “exteriormente aos *objets d’art* ou para além da canonização da ‘idéia’ de estética” (p.240). Estas produções nos forçariam, de fato, a ter que lidar com a cultura como se tivéssemos em conta uma “produção irregular e incompleta de sentido e valor, freqüentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência social” (p.240).

Surge da relação apontada entre o cânone e a organização de nossas estratégias críticas a outra razão pela qual nos preocupamos com a interpretação feita da representação de figuras subalternizadas na literatura. Nossa inquietação advém do fato de enxergarmos uma necessidade de consonância entre a posição que adotamos perante nossa própria realidade e perante o mundo e a nossa prática reflexiva e as idéias que defendemos. Com isso queremos dizer que se nós, brasileiros, não pretendemos ser uma continuação do Ocidente, corroborando para a conformação de um saber eurocêntrico, de pretensões universais – e que nos exclui desta mesma universalidade – devemos, ao mesmo tempo, envolver-nos em uma “tarefa de descolonização das [nossas] paisagens mentais, a qual implica uma revisão radical dos seus cânones, tanto teóricos como temáticos” (CARVALHO, 2001, p.111).

Embora saibamos que esta tarefa não é fácil, acreditamos que uma revisão canônica ampla como a que se coloca pode ser alcançada ao lançarmos mão de uma hermenêutica do cotidiano, conforme ela é proposta por Maria Odila Silva Dias (1998) no texto “Hermenêutica do Cotidiano na historiografia contemporânea”.

Trata-se de uma hermenêutica que parte do “esforço de transcender dualidades” (DIAS, 1998, p.115), dicotomias que estão na base de sustentação seletiva de todo cânone e de toda subalternização. Mais do que isso, trata-se, ao mesmo tempo, de abrir caminhos para um mergulho crítico na cultura contemporânea que possa nos aproximar dos cotidianos imprevistos, mas nem por isso menos politizados, de homens e mulheres comuns. Indivíduos que raramente têm a “fluidez” de suas “práticas, costumes e estratégias de sobrevivências” apreciadas, sendo, por isso, dificilmente enxergados como sujeitos históricos (p.116 e p.118).

Uma hermenêutica do cotidiano como esta é possível, pois, como afirma Luiz Costa Lima, “a hermenêutica não se resume ao texto escrito”, principalmente “porque é menos uma disciplina intelectual do que uma atividade que dá acesso ao mundo humano” (2002, p.70). Ela é adequada, porque o cotidiano, por si só, “constitui atualmente uma área de estudos voltada para a apreensão das diferenças, para a documentação das especificidades” (DIAS, 1998, p.258), não deixando escapar aquelas que estiveram sempre apartadas do cânone e do específico modo de ser ocidental.

Como uma vanguarda crítica do conhecimento, é proposta desta hermenêutica do cotidiano “abrir caminhos novos no mapa dos nossos conhecimentos”, partindo não só da desconstrução de “discursos normativos do passado”, como, também, de uma participação convicta na “busca de conhecimentos novos para seres sociais, concretos e pois diferenciados, culturalmente diversos.” (DIAS, 1998, p.238).

Por isso, julgamos que uma hermenêutica do cotidiano como a que propõe Dias (1998) é sinceramente urgente para dias como os nossos, marcados como estão pela colonialidade do saber e do ser. Somente “um processo hermenêutico de desvendamento do omisso e do oculto” é capaz de possibilitar a audição das “vozes de uma multiplicidade de sujeitos oprimidos” (DIAS, 1998, p.251). São as possibilidades de apreensão da vida vivida, levantadas pela historiografia do cotidiano, que permitirão aos silenciados da história ter suas vozes finalmente ouvidas.

E se juntamos à substância desta descoberta, que é o reconhecimento, enfim, das variadas dinâmicas dos movimentos contra-hegemônicos, levados a cabo por diferentes grupos subalternizados, local e até globalmente, com um referencial teórico que nos permita ter uma esperança democrática, ou seja, uma expectativa de reinvenção, principalmente na esfera política, de novas formas de convívio e de “reajustamento” de valores (sociais, étnicos, diferenciados, minoritários), isso tudo “em confronto com o sistema centralizado de massificação, que conhecemos e que nos cerca em nosso dia-a-dia” (DIAS, 1998, p.257), acreditamos que estaremos próximos de assumir a desconstrução das subalternidades como opção ético-políticopistemológica (cf. AZIBEIRO, 2008a). Estaremos, a partir daí, mais propensos a enxergar a forma como a história de vidas comuns também está inscrita na literatura; estaremos preparados, conseqüentemente, para realizar uma análise do texto literário com perspectivas cognitivas renovadas, porque finalmente descolonizadas. Mesmo porque acreditamos que isto faz parte do processo de assunção do vínculo existente entre arte e política, conforme a conexão defendida por Benjamin Abdala Jr.

Para Abdala Jr., a política, como uma formulação discursiva, é inerente à própria codificação do texto literário. É sua compreensão aquilo que permite entender o texto em suas articulações mais profundas. Da mesma forma, que é através de uma leitura política a forma pela qual nos podemos colocar contrariamente à distopia.⁹

⁹ Referimo-nos ao texto “Literatura e política numa letra só: Benjamin Abdala Junior, em perfil”, escrito por Maged T. M. A. El Gebaly e publicado na *Revista Crioula* (n.6, nov. 2009). O texto está disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dlcv/revistas/crioula/edicao/06/Perfil%20-%20Benjamin%20Abdala%20Junior.pdf>> Acesso em: 27 jan. 2010.

Foi com esta concepção em mente e com o propósito de converter uma “tradução” teórica em um aparato ao qual o estudioso de literatura poderia recorrer no caso de procurar olhar com (uma) sensibilidade (esclarecida) as dificuldades vivenciadas e as respostas elaboradas por aqueles que estão no *Sul Global* que elaboramos a proposição que desenvolvemos neste trabalho.

Especificamente, tratamos de recuperar a perspectiva bakhtiniana do “outro”; os conceitos de “Relação” e de “Crioulização”, propostos por Édouard Glissant; as reflexões sobre o *homo situs* e os sítios simbólicos de pertencimento, elaboradas por Hassan Zaoual; e a teorização sobre uma razão cosmopolita, proposta por Boaventura de Sousa Santos. Até porque seguimos Dias em nossa intenção, que é “somar em conjunto os esforços das diferentes disciplinas acadêmicas, para interpretar e documentar diferenças e construir pontos de vista plurais” (DIAS, 1998, p.128). Uma postura que não apenas deve assegurar a natureza teórica do nosso trabalho, como busca estar em harmonia com a proposta de adotar uma hermenêutica do cotidiano como eixo metodológico, na medida em que vem a lhe oferecer um suporte abrangentemente qualificado para seu desdobramento.

Antes de passarmos, então, à apresentação do arcabouço teórico que selecionamos para dar sustentação à análise literária da personagem subalternizada, índice este de nossa concordância com a perspectiva descolonial, gostaríamos de fazer alguns esclarecimentos.

O primeiro deles diz respeito à teorização dos pensadores latino-americanos contemporâneos. Esclarecemos que, apesar de não termos nos apropriado materialmente dela para propor o modelo teórico que apresentamos, foi a sua compreensão aquilo que nos permitiu identificar teorizações outras, que ao seguirem linhas de raciocínio afins são, portanto, capazes de travar um diálogo franco, adequado e complementar aos objetivos que traçamos para esta dissertação.

A segunda explicação relaciona-se à apresentação do referencial teórico que sustenta a proposta que nosso trabalho oferece. Desejamos referir o nosso apoio, conforme se faça necessário, em dados históricos e biográficos que contribuam para identificar, da melhor forma, a emergência e a pertinência da teoria selecionada.

Iniciando esta apresentação por Bakhtin, devemos esclarecer que este é um pensador do século XX de reputação arduamente construída. Conforme Clark e Holquist, (2008), sua história de vida, marcada tanto por períodos de marginalidade na cena intelectual russa nos anos 20 desse século, corroborada pela imposição de exílio político, e diversamente, pelo notável reconhecimento conquistado na pré-aposentadoria, nos anos 60 e 70, foi marcada, por exemplo, por uma grande “discrepância entre a data de criação e de edição” de seus escritos e

pelo hábito de publicá-los sob diferentes nomes. Estes fatores não só ajudaram pouco no sentido de precisar sua obra, como, talvez, possa-se dizer, tendo-se aliado ao distanciamento espacial do autor em relação ao Ocidente, tenham contribuído para o moroso processo de entendimento de sua relevância intelectual neste espaço, mesmo quando traduções suas já permitiam sua transcendência para além do território da URSS.

Estas questões não impediram, porém, o autor de dedicar-se a uma produção qualificada e variada, com escritos que “abarcam, ao lado da lingüística, da psicanálise, da teologia e da teoria social, a poética histórica, a axiologia e a filosofia da pessoa”, além de “trabalhos mais especializados, dedicados ao Vitalismo, ao Formalismo, a Dostoiévski, a Freud, a Goethe e a Rabelais (CLARK, K; HOLQUIST, M, 2008, p.21). Mas o que nos chama mesmo a atenção, é o fato de que, não obstante as dificuldades de seu tempo, Bakhtin tenha conseguido imbuir-se plenamente de um pensamento dialógico ou relacional, o que lhe permitiu atentar, especialmente, à questão da diferença, da variedade e da alteridade, vindo a “detectar conexões que permanecem ocultas aos olhos menos acostumados a graus tão extremos de pluralidade e outridade” existentes nos mais diversos campos da vida social (CLARK, K; HOLQUIST, M, 2008, p.35 e 37).

Moveu o trabalho de Bakhtin, conforme Clark e Holquist, estudiosos responsáveis por desvendar o percurso intelectual do autor no Ocidente, o propósito de distinguir “[O] que torna diferente as diferenças?” (2008, p.36). Diante disso, o teórico russo usou o conceito de simultaneidade, um dos mais vastos que assomam em sua obra, assim como o de polifonia e o de heteroglossia, para lidar com “o velho problema da identidade”. Esta questão, em específico, foi remanejada “não no sentido de ‘o mesmo que’, porém de ‘simultâneo com’ e, assim, Bakhtin soube “meditar sobre a interação de forças que outros pensadores concebem como mutuamente exclusivas” (CLARK, K; HOLQUIST, M, 2008, p.37).

Em nosso percurso reflexivo, julgamos, então, oportuno aliar estas percepções à consideração de um texto do autor do campo lingüístico, em que sua preocupação recai na definição do que é um enunciado. Isto se deve ao fato de Bakhtin ter desenvolvido uma visão singular e inovadora, para seu tempo, do processo de comunicação verbal no que se refere ao papel dos integrantes desta dinâmica. Trata-se de considerar de mesma e de suma relevância o desempenho do ouvinte no processo interativo, daquele a quem o autor designa por o “outro”, a quem se dirige o locutor.

Como percebemos que muito do descaso e do preconceito dirigido contra os habitantes dos países em desenvolvimento e, em nível nacional, contra as maiorias marginalizadas de cada nação se deve ao fato de que a estes indivíduos foi imposto o papel do “outro”

tradicional – passivo e submisso na interação ou no contato social –, avaliamos ser importante contar com o dispositivo teórico elaborado por Bakhtin, justamente pelo esclarecimento que ele pode oferecer, por um lado, àqueles que lidam ou sofrem com esse problema social de escala global, por outro, aos que cuidam de perpetuá-lo. Da mesma forma, acreditamos que a teoria lingüística se faz deveras apropriada, porque reconhecemos que o mundo é linguagem, com tudo se articulando por meio dela, inclusive o preconceito e a chance de contestá-lo e de destruí-lo.

Esclarecemos, então, que o texto de Bakhtin a ser considerado neste estudo é um capítulo do livro *Estética da Criação Verbal* (1997) e se chama “O enunciado, unidade da comunicação verbal”. Acreditamos mesmo que o ponderar do autor sobre o vital equilíbrio existente entre o eu e o outro na construção dos enunciados que viabilizam a comunicação, bem como o caráter responsivo do processo, que marcam a ambos os integrantes e, sobretudo, motivam ao outro, poderá ser muito útil ao propósito de mostrar que não existe uma razão natural para que se perpetue socialmente o protagonismo do Ocidente, o que se alcança mediante a marginalização de todos os “outros”, jogados sempre e convenientemente para o âmbito da “outridade” negativa.

Já a apresentação do segundo dispositivo teórico que sustenta a proposição feita neste trabalho merece uma explicação dos elos que unem a Martinica e o Brasil por resultarem da práxis intelectual de Édouard Glissant, um escritor cujo renome e reconhecimento extravasaram há muito sua ilha de origem no Caribe. Para assim proceder, adotaremos um viés histórico que nos permita ressaltar conexões pertinentes entre as duas regiões. Antes de mais nada, é preciso ter em vista que a região martinicana, no início do processo colonizatório, era habitada pelos Caraíbas, pequeno grupo de quase 2 mil indivíduos que, acredita-se, ser originário da América do Sul. Segundo Diva Damato, teria sido uma tradição guerreira assentada em uma suposta ferocidade o que teria levado os Caraíbas a massacrar, por volta do século X, “todos os homens da pacífica tribo Arawak (os Tainos, das Grandes Antilhas, segundo Devèze) instalados na região martinicana desde os primeiros séculos da era cristã” (1995, p.36).

Serviria já esse ponto para demarcar uma espécie de origem sub-continental comum entre brasileiros e martinicanos, mas os elos entre as duas regiões se acrescentam com o evoluir histórico. Avançando no tempo e examinando as conseqüências do processo de colonização a que a França submeteu a região, percebemos que os Caraíbas tiveram, semelhantemente, um fim. Foram exterminados pelos franceses porque resistiram a “colaborar” no sistema de plantação estabelecido na região. Como eram já muito estruturados

socialmente, não quiseram se submeter aos recém-chegados (DAMATO, 1995, p.38), uma contundente e fatal recusa que motivou o início de um processo que determina uma forte conexão da região com o Brasil: o tráfico negreiro, que foi, dentre outros aspectos, determinante para a composição populacional do Caribe com mais ênfase do que se viu em nosso país.

Especificamente, vale dizer que “na Martinica, os primeiros escravos haviam sido adquiridos dos portugueses ou chegado com os holandeses quando estes foram expulsos do Brasil. (DAMATO, 1995, p.44). A seguir, “uma operação triangular que envolvia as Antilhas, a Europa e a África” (p.44) tomou corpo. Nesta dinâmica, os primeiros escravos conseguidos para o trabalho forçado na região foram provenientes de Angola e de Cabo Verde e, posteriormente, “de toda a costa ocidental da África, ao sul do rio Senegal” (p.45).

No que se refere ao Brasil, e já é do conhecimento comum, a importância que Cabo Verde teve como um entreposto comercial que reunia homens africanos de diversas regiões para os distribuir onde se fizesse uso da mão-de-obra escrava. Sabe-se também do considerável número de angolanos que, na época da colonização, vieram ter ao Brasil. Mas importa incluir, também, nesta abordagem, descobertas recentes no que diz respeito à importância da população da região da antiga Senegâmbia para a configuração da ancestralidade africana dos brasileiros. Embora não se tenha esclarecido de todo a origem dos “quase 5 [cinco] milhões de escravos africanos que chegaram aos portos de Rio de Janeiro, Salvador e Recife e contribuíram para a formação do povo brasileiro” (ZORZETTO, 2007, p.1), sabe-se já que o envolvimento que a África Ocidental teve no tráfico negreiro direcionado ao Brasil foi muito maior do que se pressupôs no passado.

Segundo Zorzetto (2007, p.1), desta região, que também é conhecida como Costa Oeste, “vieram povos como os iorubás, os jejes e os malês, que exerceram forte influência social e cultural no Nordeste brasileiro, em especial na Bahia”. De fato, tem se comprovado que “a proporção de escravos oriundos do Oeste da África – entre Senegal e Nigéria [região em que está localizada a Guiné-Bissau] – pode ter sido de duas a quatro vezes maior que o contabilizado até o momento”, o que equivaleria a até 40% do número de africanos trazidos à força para o Brasil (ZORZETTO, 2007, p.1).

Assim sendo, quanto avaliamos as conexões existentes entre o Brasil e a Martinica, importa considerar, primeiramente, que, antes de serem dominadas por uma potência ocidental, ambas as regiões contaram com povos autóctones que, a despeito de sedimentadas estruturas sócio-culturais e do nível organizacional verificado, tiveram suas idiossincrasias desrespeitadas, violência que alcançou o nível do extermínio em massa.

Podemos inferir, também, o estabelecimento de uma grande afinidade cultural nas duas regiões, tendo em vista a origem semelhante da população martinicana, de uma forma geral, e a de muitos brasileiros¹⁰.

Podemos dizer, agora, que esta pequena abordagem serve ao propósito de oferecer subsídios comparativos ao leitor, de forma que, adiante e conscientemente, ele possa imbuir-se da autonomia necessária para refletir, por si só, sobre o verdadeiro interesse das idéias glissantianas para a realidade brasileira. Não é de nossa intenção desconsiderar ou provocar a ignorância sobre as especificidades históricas das duas nações, naturalmente decorrentes das diferentes dinâmicas colonizatórias que marcaram o império colonial francês e o império colonial português, mas sim jogar luz sobre elementos que podem nos aproximar de uma região cuja existência, no geral, passa despercebida no Brasil.

Atentando, assim, a Édouard Glissant, cabe fazer uma referência breve aos anos de juventude passados na França, onde o intelectual, longe de se alienar, aproximou-se das discussões acerca do colonialismo, circunstância em que acabou interagindo com protagonistas de seu tempo, como Albert Memmi, Aimé Césaire, Maurice Nadeau, Benjamin Pérec etc., defendendo sempre a libertação e emancipação dos povos e iniciando, portanto, uma postura de engajamento político que sempre marcaria sua trajetória. Os estudos e eventos vivenciados na metrópole contribuíram, de fato, para a organização de uma vida intelectual intensa, que se perpetua até os dias de hoje e que abarca questões como o movimento das culturas, as identidades, as línguas e linguagens, e a literatura. Mas, apesar de terem como motor propulsor cultural a realidade martinicana e, no que concerne ao aspecto lingüístico, toda a comunidade francófona, seus estudos, um mergulho em uma esfera conceitual ampla que se irriga a partir de teorias do mundo da Biologia e da Física, por exemplo, só puderam resultar em elaborações teóricas tão variadas – como os conceitos de criouliização, Relação, opacidade, deriva, totalidade-terra e caos-mundo – porque não se limitaram à origem ou afinidade lingüística do também escritor.

Eles envolvem, igualmente, uma grande preocupação com os povos minoritários e aqueles das nações ditas emergentes, importando, por conseguinte, a cadência dos movimentos culturais e identitários, bem como os conflitos e negociações que lhe são inerentes. É isto o que explica, por exemplo, porque as ilustrações que Glissant faz dialogam, muitas vezes e variadamente, com elementos das realidades africanas ou da Ásia e,

¹⁰ Em nosso país, quase 50% da população se declara como negra ou parda segundo dados e nomenclatura do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o índice que denota a afrodescendência no país

inegavelmente, com todas as Américas, sendo neste nível em que o Brasil entra em suas reflexões.

Para este trabalho, pretendemos considerar com atenção, o princípio interativo da Relação, uma espécie de releitura das relações culturais em diversas sociedades do mundo atual, concebida graças ao intuito de escapar à cadeia opressora do saber ocidental, que impõe sérias restrições ao tecido da diversidade cultural que destoa do parâmetro de universalidade professado pelo Ocidente. Este é um conceito que dá sustentação para a noção de criouliização, esta, por sua vez, de desdobramento cultural complexo e que também interessa a esta pesquisa. Uma idéia que, como muitas das outras desenvolvidas por Glissant, não carrega em si a pretensão de estática completude, recaindo antes, sobre a busca de pontos relacionais e relativos.

Um movimento de repetição e reiteração de idéias, em um processo de constante auto-formulação é posto em ação pelo teórico, como estratégia para sustentar o inacabamento conceitual. Técnica que não apenas o auxilia na pretensão de não estabelecer dogmas ou verdades ditas universais, mas também nos motiva a usufruir o direito de, por vezes, atentar aleatoriamente aos estratos de sua teoria que julgarmos mais afinados com realidade brasileira e, especificamente, com a abordagem que pretendemos desenvolver.

Assim sendo, cabe esclarecer, primeiramente, que os textos do autor em que nos baseamos para empreender esta abordagem estão nos livros *Introduction à une Poétique du Divers* (1995) e *Poétique de la Relation* (1990), sendo que, eventualmente, também poderemos recorrer ao raciocínio de outros estudiosos para esclarecer as idéias de Glissant. Um exemplo é Diva Barbaro Damato, que teve sua produção teórica como objeto de seu doutoramento.

Em segundo lugar, ressaltamos que o intuito de nos fazer bem entender nos leva a considerar, nesse texto, alguns dos conceitos aceitos e/ou reelaborados por Glissant que são necessários à devida compreensão das noções de Relação e de Criouliização. Falamos das idéias de Mesmo e de Diverso e de identidade-raiz e de identidade-rizoma, as quais farão parte do percurso reflexivo que pretendemos desenvolver.

Finalmente, mas sem menor importância, aproveitamos para chamar a atenção para um termo que aparece no título das duas obras de Glissant que mencionamos, e em muitas das referências que são feitas ao escritor: “poética”. Segundo Cláudia Consuelo Amigo Pino, que leciona Literatura Francesa na Universidade de São Paulo e cujo programa de trabalho contempla tanto a abordagem das elaborações teóricas de Glissant, como de sua produção

literária, a poética proposta pelo escritor “não pode ser definida, a rigor, como uma poética, já que ela não tem como finalidade a edificação de um sistema” (informação verbal)¹¹.

Além da própria estratégia de constante reelaboração adotada pelo autor, Pino se apóia no fato de que “Glissant inclusive a define [sua aludida “poética”] como uma contra ou anti-poética, já que ela vai contra as forças normativas presentes em toda nova teoria”¹². Provavelmente, isto se deve ao fato de o autor se guiar pelo que define como pensamento “arquipélago”, um “pensamento não sistemático, indutivo, que explora o imprevisto da totalidade-mundo (GLISSANT, 2005, p.54). Algo que não deixa de ser uma mostra da metodologia adotada por Glissant para fugir da pretensão de definir dogmas ou normas no entremeio de suas reflexões.

Prosseguindo, o terceiro elemento que vem acrescentar ao dispositivo teórico que alicerça a proposição desta dissertação é a teoria dos sítios simbólicos de pertencimento. Elaborada pelo teórico Hassan Zaoual, ela está explicitada no livro *Nouvelle économie des initiatives locales* (2006), publicado no Brasil sob o título *Nova Economia das iniciativas locais: uma introdução ao pensamento pós-global*.

O marroquino Hassan Zaoual é professor de Economia na francesa *Université du Littoral Côte d'Opale*, onde também dirige o *Groupe de Recherche sur les Économies Locales* (GREL). Com escritos que versam, freqüentemente, sobre as dinâmicas sociais e econômicas dos países periféricos, e que representam uma contribuição valiosa para o mundo acadêmico, este teórico, além de ter trabalhos traduzidos para vários idiomas, dentre eles o português, já recebeu prêmios científicos importantes. É o caso da láurea do Instituto das Nações Unidas para a Formação e Pesquisa, o prêmio da *Fondation Jean Scott L'Erigène Unitar/Unesco* e, inclusive a cátedra especial de professor no *Institute of Development Policy and Management*, da Universidade de Antuérpia (Bélgica).

Dirigindo, também, a coleção *Économie plurielle*, da editora parisiense *L'Harmattan*, Zaoual se dedica, por exemplo, ao estudo e à proposição de modelos de economia e de administração sociais. E foi dando ênfase para questões acerca do “desenvolvimento transposto”, um desenvolvimento que se assenta na transferência mecânica e pouco pensada de modelos econômicos e administrativos para os países do Sul, que este marroquino

¹¹ Informação encontrada no texto *Édouard Glissant e a Poética da Relação*, escrito pela professora Claudia Consuelo Amigo Pino, em 2002, e então publicado em sua página na internet (<http://geocities.yahoo.com.br/camigopino>). Hoje o domínio não se encontra mais ativo.

¹² Embora concordemos com as observações feitas por Pinto, optamos por nos referir às reflexões de Glissant como poética, em atenção ao modo como o próprio escritor intitula sua composição.

produziu o livro *Nova Economia das iniciativas locais: uma introdução ao pensamento pós-global*.

Nesta produção, Zaoual adota uma abordagem configurada por “uma *plasticidade conceitual* capaz de pensar o diverso, o múltiplo, o movente, em suma, a complexidade dos fatos da economia e da sociedade” (ZAOUAL, 2006, p.17, grifo do autor). Com isso, ele não só é capaz de refletir sobre práticas locais, com ênfase em seus atores e em seus comportamentos culturalmente determinados, como pôde criar um universo teórico paradigmático que faz frente aos “valores utilitaristas, mercantis e instrumentais” que conduzem a ciência econômica (cf. ZAOUAL, 2006, p.16). Falamos da “sitiologia” ou teoria dos sítios simbólicos de pertencimento.

O universo do paradigma dos sítios simbólicos de pertencimento de Zaoual surge levando em consideração “as múltiplas dimensões da existência humana: identidade, civismo, cidadania, ajuda mútua, solidariedade, qualidade de vida” (ZAOUAL, 2006, p.17). A isto se dedica com consciência da “grande relatividade de nossas categorias intelectuais”, o que, portanto, leva o teórico a estabelecer a necessidade de proceder, no percurso de busca da compreensão e dos tratamentos das situações dos humanos, com “humildade científica” (p.17).

Esta é uma postura ética que, segundo Zaoual, leva à elaboração de uma “*epistemologia suave*, contrariamente às ciências do homem que persistem em imitar, compulsivamente, os antigos modelos obsoletos das ciências ditas exatas” e que em decorrência disso, “perdem de vista o homem e sua complexidade” (p.17).

Como sua origem está no fracasso dos modelos econômicos, a teoria do sítio simbólico propõe a substituição de um diminuído *homo oeconomicus* pela configuração do *homo situs*, o homem da situação. O *homem situado* “é muito habilidoso na combinação de diferentes motivações e dimensões” justamente por sua inserção em seu sítio, “seu espaço simbólico local, moldando e moldado, aberto e fechado” (ZAOUAL, 2006, p.17). Pela mesma razão, ele consegue surgir como um “*compositor virtuoso*, ou até, como *acrobata do imaginário*” (p.17, grifo do autor), fato que chama nossa atenção e que será atenciosamente deslindado em nossa revisão teórica, juntamente com uma apreciação sobre os sítios simbólicos de pertencimento que determinam esta configuração.

Esclarecemos, ademais, que o fato de este livro se atentar à consideração de modelos de economia e de administração não se configurou, em momento algum, um fator de desestímulo para a sua consideração. Ao contrário, esta teoria torna-se digna de nota porque, como afirma Ana Clara Torres Ribeiro, professora do Instituto de Planejamento Urbano e

Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e que prefaciou esse livro na sua versão editada no Brasil, “desnuda comandos do capitalismo que se escondem por trás dos modelos de desenvolvimento veiculados nos países periféricos, nas sociedades do Sul” (2006, p.09). Mas, além disso, e o que é particularmente interessante para este trabalho, dedica uma atenção cuidadosa ao papel das crenças em sociedade, atentando para o reflexo que têm na economia.

Que este trabalho não pertence ao âmbito das Ciências Sociais Aplicadas, desatrelando-se, naturalmente, das Ciências Econômicas, isto é sabido. Porém, cabe ressaltar que todos somos entes sociais, inseridos em e produtores de culturas diversas.

Estas culturas, que encontram nas crenças muito de seus elementos fundacionais – estando aí a primeira forte justificativa para o interesse da elaboração de Zaoual – são, igualmente, moldadas pela lógica de mercado perpetrada pelo sistema capitalista. Lógica esta que, reiteradamente, faz com que indivíduos habitualmente relegados à esfera da subalternidade – como os afrodescendentes, os homossexuais e as mulheres – tornem-se elementos de alto interesse mercadológico. Ou, em outras palavras, tornem-se representativos de nichos especializados de mercado que, ao envolver um fluxo de capital considerável, conseguem relativizar a ojeriza racial, a ojeriza sexual e a de gênero (aquela que for) em prol do usufruto comercial.

Este fato que independe de nossa concordância é um dos exemplos capazes de mostrar como a vida dos seres subalternizados atrela-se, sim, a questões econômicas neste país, posicionando-se, logo, a sitiologia como uma teoria oportuna para a abordagem que pretendemos delinear.

Finalmente, porque coloca o *homo situs* como agente do processo, acreditamos que um devido esclarecimento em torno da teoria dos sítios simbólicos de pertencimento e da configuração do homem da situação pode ser instrutivo no processo de avaliação do valor de os próprios brasileiros ponderarem amadurecidamente sobre questões ¹³ que afligem grande parte de sua população marginalizada, de modo a que se possam tornar porta-vozes de uma política sócio-cultural relacional, que seja adequada à resolução de conflitos de várias ordens que se dão neste país. E vale notar que uma política como esta não é apenas premente, como já se desenvolve, explícita ou implicitamente, no Brasil, não podendo continuar amplamente ignorada.

¹³ Referimo-nos a um contexto amplo de questões, que podem envolver desde particularidades culturais, desigualdades sociais ou de gêneros, a opção sexual feita à portabilidade de necessidades especiais decorrentes de alguma deficiência ou de doenças, por exemplo. Todos estes aspectos configuram razões pelas quais se pode ser discriminado no Brasil atualmente.

O quarto teórico a subsidiar este trabalho é Boaventura de Sousa Santos, um grande nome do campo sociológico contemporâneo. Nascido em Portugal, doutorou-se em Sociologia do Direito pela Universidade de Yale, em 1973. Desde então, com estudos que versam sobre temas como “epistemologia, sociologia do direito, teoria pós-colonial, democracia, interculturalidade, globalização, movimentos sociais, [e] direitos humanos”, foi academicamente reconhecido por inúmeras vezes, através de prêmios como o “Reconocimiento al Mérito”, da Universidade Veracruzana, México, e o “Prémio de Ensaio Ezequiel Martínez Estrada” da *Casa de las Américas*, Cuba, concedidos ao teórico nos anos de 2005 e 2006 respectivamente.

Todas as premiações resultam de uma carreira extensa e dedicada, marcada, gradualmente, pelas posições de Professor Catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, de *Distinguished Legal Scholar* da Universidade de Wisconsin-Madison e de *Global Legal Scholar da Universidade de Warwick*, que hoje são acumuladas com a direção do Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, bem como do Centro de Documentação 25 de Abril da mesma universidade, por exemplo¹⁴.

O artigo “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências” que Santos escreveu para o livro *Conhecimento Prudente para uma vida decente*¹⁵ (2004) é o fragmento de sua vasta produção que selecionamos para ser um dos referências teóricos desta dissertação.

Escolhemos esse artigo porque ele vai nos permitir abordar uma teoria nascida do questionamento crítico da racionalidade ocidental. Uma racionalidade assentada em uma forma de conhecimento designada como ciência moderna, que se propôs, há alguns séculos, a não apenas compreender o mundo ou explicá-lo, mas também transformá-lo, pretendendo-se imune às transformações deste como uma forma paradoxal de maximizar a sua capacidade de transformação sobre o mundo. Em seu texto, Santos empreende uma crítica da “razão indolente”, forma como designa o modelo de racionalidade ocidental, buscando propor um modelo diferente de racionalidade para o momento atual. Fomenta este labor reflexivo, o entendimento de que “para haver mudanças profundas, na estruturação dos conhecimentos é necessário começar por mudar a razão que preside tanto aos conhecimentos como à

¹⁴ Os dados biográficos de Boaventura de Sousa Santos foram retirados do site <<http://www.ces.uc.pt/bss/pt/cv.htm>> em 30 de junho de 2009.

¹⁵ Organizado por Santos, o livro é um desenvolvimento claro e coletivo de teses que Santos defendeu, no final da década de 80, no livro *Um Discurso sobre as Ciências* (1987).

estruturação deles” (SANTOS, 2004a, p.781). O desafio à razão indolente seria, portanto, vital, para que as propostas de análise e de renovação social emergentes possam efetivamente firmar-se como alternativas, escapando de um modelo ocultador de experiências (cf. p.778).

O modelo alternativo de racionalidade que Santos propõe leva o nome de “razão cosmopolita” e se divide em três procedimentos, a saber: uma “sociologia das ausências”, uma “sociologia das emergências” e um “trabalho de tradução”. Desejamos considerá-lo nesta abordagem, por acreditarmos que a posição questionadora e inconformista nele assumida, perante o debate sobre a ciência, deve contribuir para o nosso propósito de organizar um arcabouço teórico descolonizado, capaz de orientar a perspectiva cognitiva do estudioso de literatura, rumo à realização de uma análise textual ampliada pela dispensa de embasamentos preconceituosos.

Finalmente, no processo de consideração do texto escrito por Santos, conforme seja possível e necessário, iremos atentar ao minucioso trajeto argumentativo desenvolvido pelo autor haja vista a complexidade das idéias envolvidas. Além disso, priorizaremos a discussão das dos conceitos que revelarem maior afinidade com o nosso interesse pelo estudo literário.

1. BAKHTIN: O ENUNCIADO E O OUTRO

Quem sabe, seja justamente no momento em que questionarmos o “nós” acrítico que seremos capazes de estimular um número maior de vozes a se posicionarem explicitamente. Num movimento tipicamente de desconstrução, efetuar um desdobramento nesse “nós” pode ser uma maneira de revitalizar a noção de pluralidade nele embutida com uma intenção silenciadora. Suspendamos o “nós” sintetizador para que todos nós - diferentes - possamos falar. E todos os nós, encruzilhadas de tantos feixes de sentido, possam ser desatados e liberados da contenção censuradora a que têm sido submetidos, fora e dentro da academia.

José Jorge de Carvalho

Para que possamos considerar, devidamente, o papel do outro dentro do enunciado conforme o entendimento bakhtiniano, acreditamos ter relevância um conhecimento, mesmo sumário, sobre o que Bakhtin pensa sobre o próprio enunciado. Sendo assim, iniciamos esta abordagem com a definição mais enxuta que o autor lhe oferece, a de ser uma “*unidade real da comunicação verbal*”, sendo que cada unidade deste tipo acaba por se constituir um elo de “uma cadeia muito complexa de outros enunciados” (BAKHTIN, p.291 e 293).

Isto acontece, pois, segundo Bakhtin (1997, p. 302), não é por palavras ou por orações que nos comunicamos em uma situação de enunciação. Mas sim através de enunciados, que estão delimitados e enquadrados pela alternância de sujeitos (ou locutores) e que são reflexos da realidade transverbal, isto é, inserem-se em um contexto que os explica e condiciona. Além disso, considera-se uma cadeia complexa de enunciados, porque tudo o que expressamos através destes ancora-se no que já foi dito por outrem. Isto porque, conforme Bakhtin (1997, p. 291), o próprio locutor é um “respondente”, pois “não é o primeiro locutor, que rompe pela primeira vez o eterno silêncio de um mundo mudo”, pressupondo não apenas a existência do sistema lingüístico que utiliza, mas também “a existência dos enunciados anteriores – emanantes dele mesmo ou do outro – aos quais o seu próprio enunciado está vinculado por algum tipo de relação (fundamenta-se neles, polemiza com eles)” (p.291).

Isto, por sua vez, aponta-nos as tonalidades dialógicas citadas por Bakhtin (1997, p. 316-7), uma vez que nosso próprio pensamento “nasce e forma-se em interação e em luta com

o pensamento alheio”, não sendo os enunciados, portanto, “indiferentes uns aos outros” e, tampouco, “auto-suficientes”. Eles “conhecem-se uns aos outros, refletem-se mutuamente” e têm, precisamente, estes “reflexos recíprocos” determinando-lhes o caráter, fazendo com que sejam considerados, acima de tudo, como respostas a enunciados anteriores dentro de uma dada esfera da comunicação verbal (BAKHTIN, 1997, p. 316).

Não obstante, cumpre dizer que os enunciados estão ligados também aos elos que lhes sucedem na cadeia da comunicação verbal, apesar de estes ainda não existirem no momento de sua elaboração segundo Bakhtin (1997, p.320). Isto acontece porque os enunciados constroem-se, desde o princípio, “em função de uma eventual reação-resposta, a qual é o objetivo preciso de sua elaboração” (p.320), fato que nos conduz ao papel do outro dentro do enunciado e também à necessidade de se esclarecer que todo enunciado possui “uma capacidade de suscitar a atitude responsiva do *outro* locutor, ou seja, de determinar uma resposta”, ainda que esta advenha de uma compreensão responsiva retardada (BAKHTIN, 1997, p. 297).

A partir disso, podemos nos direcionar especificamente ao que propõe Bakhtin sobre a questão do outro dentro do enunciado. Para Bakhtin (1997, p.290), os parceiros de uma comunicação verbal são em via de regra locutores e não, limitadamente, um locutor e seu ouvinte como até então vinha sendo considerado pela lingüística da época do autor.

Bakhtin (1997, p.290-1) refuta esta visão pelo fato de o locutor ser considerado o sujeito ativo no processo de comunicação, enquanto que ao ouvinte está reservada sempre e apenas uma atuação passiva que se reduz à percepção e, quando muito, à compreensão da fala do locutor, esquemas que, para o autor, não são de todo incorretos, mas que tampouco representam “o *todo* real da comunicação verbal”.

Para Bakhtin,

o ouvinte que recebe e compreende a significação (lingüística) de um discurso adota simultaneamente, para com este discurso, uma atitude responsiva ativa: ele concorda ou discorda (total ou parcialmente), completa, adapta, apronta-se para executar, etc., e esta atitude do ouvinte está em elaboração constante durante todo o processo de audição e de compreensão desde o início do discurso, às vezes já nas primeiras palavras emitidas pelo locutor (1997, p.290).

Conscientes desta visão, podemos perceber que, para Bakhtin, o ouvinte ou o outro na comunicação verbal tem um papel tão importante e ativo quanto o do locutor dentro da atividade enunciativa. Ele não recebe simplesmente uma informação, aquiescendo passivamente, mas, assim como seu parceiro, responde de forma ativa ao que lhe foi dirigido,

mesmo que de forma retardada ou até com uma resposta que não seja igual quanto à forma ao enunciado que a suscitou (a resposta a um enunciado fônico pode vir, por exemplo, através de um ato, de uma ação propriamente dita e não, exclusivamente, por meio de uma resposta fônica) tornando-se, desse modo, “locutor”, segundo Bakhtin (1997, p.290), e fazendo com que realmente se possa pressupor uma resposta a cada enunciado.

Com relação à palavra do outro, podemos dizer que, para Bakhtin (1997, p. 313-14), ela “preenche o eco dos enunciados alheios”, marcando o que seria a alteridade em nosso próprio enunciado. Isto pode ser dito tendo em vista que nem sempre retiramos a palavra de que precisamos “do sistema da neutralidade *lexicográfica*” (p.311), quando elegemos uma no processo de elaboração de nosso próprio enunciado. Conforme o autor, (1997, p.311-2), “costumamos tirá-la de *outros enunciados*, e, acima de tudo, de enunciados que são aparentados ao nosso pelo gênero, isto é, pelo tema, composição e estilo”. É por meio deste processo, que Bakhtin (1997, p. 314) chama de “*assimilação*, mais ou menos criativo, das *palavras do outro* (e não das palavras da língua)” e que surge da interação contínua e permanente de nossa atividade verbal com os enunciados do outro, que construímos enunciados “repletos de palavras *dos outros*”, demarcando nossa produção, em maior ou menor grau, com a alteridade, já que estas palavras alheias trazem uma expressividade própria, a qual “assimilamos, reestruturamos, modificamos” (BAKHTIN, 1997, p. 314).

Quanto ao discurso do outro, de acordo com Bakhtin (1997, p. 320), pode-se dizer que este é uma expressão verbal constituída por uma “visão de mundo”, por uma “tendência”, por um “ponto de vista”, por “uma opinião”, elementos que não deixam de repercutir em nossos próprios enunciados, uma vez que, como foi dito, o enunciado volta-se não apenas para o seu objeto, mas também para o discurso que o outro elabora a respeito desse objeto. Ademais, este discurso possui, para Bakhtin (1997, p. 318), uma expressão dupla, ou seja, conta com sua própria expressão – que é a do outro – como ainda apresenta a expressão do enunciado “que o acolhe”. Isto é o que podemos observar, por exemplo, em um enunciado em que utilizamos a palavra do outro de forma clara e nitidamente separada (entre aspas): assim, a alternância entre os sujeitos falantes (neste caso, eu e o outro), como também a inter-relação dialógica entre eles (nós) fica abertamente explicitada e refletida.

Considerados, então, o dialogismo e a alteridade existentes nos enunciados, como também a palavra e o discurso do outro, faz-se pertinente retomarmos um aspecto aqui já mencionado e que de maneira alguma pode passar despercebido, tendo em vista sua importância para a constituição do enunciado: o outro enquanto sujeito que responde ao

enunciado, seu papel na comunicação verbal como destinatário desta unidade de comunicação verbal.

Para Bakhtin (1997, p. 320), “o papel dos *outros*, para os quais o enunciado se elabora” é muito importante. Desse modo, uma vez que o enunciado se constrói em função de uma reação-resposta, que é seu objetivo, o outro se torna indispensável, pois tanto será o respondente do enunciado, isto é, aquele que o responde, como também aquele que o molda e influencia, porque toda a estrutura enunciativa se pautará na sua constituição como destinatário, de modo a formar-se indo ao encontro da resposta que inerentemente pressupõe. O destinatário, para Bakhtin (1997, p.325), é uma “particularidade constitutiva do enunciado”, sem a qual este não existe e tampouco poderia existir.

Este outro, conforme Bakhtin (1997, p.316 e 321), que tanto pode ser pressuposto explicitamente, como, de forma absolutamente indeterminada, pode ser “o *outro* não concretizado”, determina tanto o gênero quanto o estilo de um discurso, pois estes ficam na dependência de como o locutor “percebe e compreende seu destinatário, e do modo que ele presume uma compreensão responsiva ativa”. Segundo Bakhtin (1997, p.321), enquanto elaboro meu enunciado, tendo a determinar a resposta que presumo de modo ativo; “por outro lado, tendo a presumi-la, e essa resposta presumida, por sua vez, influi no meu enunciado (precavenho-me das objeções que estou prevendo, assinalo restrições, etc.)”.

Bakhtin diz que

enquanto falo, sempre levo em conta o fundo aperceptivo sobre o qual a minha fala será recebida pelo destinatário: o grau de informação que ele tem da situação, seus conhecimentos especializados na área de determinada comunicação cultural, suas opiniões e suas convicções, seus preconceitos (de meu ponto de vista), suas simpatias e antipatias, etc.; pois é isso que condicionará sua compreensão responsiva de meu enunciado (1997, p.321).

Assim, pensar a constituição do destinatário para produzir meu enunciado é, conforme, Bakhtin (1997, p. 312), ter consciência sobre com quem estou me comunicando, pois é a partir disso que determinarei o gênero e o estilo do meu enunciado e seus procedimentos composicionais. O destinatário ou o outro, enfim, repercute na comunicação verbal de um modo todo especial.

Diante do exposto, podemos concluir o papel fundamental que o outro tem para o enunciado e, portanto, dentro da comunicação verbal. Pressupomo-lo para tudo: inspiramos-nos em seus enunciados para a construção dos nossos próprios, embebendo-nos em alteridade e dialogismo, e falamos para ele, o outro, – a quem condicionamos nosso discurso de forma total ou segundo o que conjecturamos a seu respeito mediante a consideração de seu fundo

aperceptivo – sempre que o temos como parceiro ativo na comunicação verbal, ou, simplesmente, ao respondermos suas palavras que ecoam de uma antiga ou meramente anterior situação transverbal.

2. GLISSANT: “RELAÇÃO” E “CRIOLIZAÇÃO”

*Viver a totalidade-mundo a partir do lugar
que é o seu é estabelecer relação, e não
consagrar a exclusão.*

Édouard Glissant (2005)

2.1 O Mesmo e o Diverso

Os conceitos de Mesmo e de Diverso, considerados por Édouard Glissant em suas reflexões teóricas, são apresentados no livro *Le discours antillais* (1981) e pode-se dizer que referenciam modos de estruturação e organização social.

Também conhecido como a “civilização do Um”, o império do Mesmo se faz centralizador e totalitário ao não abrir espaço para a “coexistência de sistemas autônomos, independentes” (DAMATO, 1995, p.182). Ele adere a uma postura que visa sobremaneira ao Universal, e que o leva a considerar o indivíduo como um “veículo absoluto da transcendência” que “pôde afirmar de maneira subversiva seu direito a contestar o acidente particular, embora nele se apoiando” (GLISSANT, 1981, p.1). Graças a isso, no modelo do Mesmo despreza-se toda a esfera do que é nacional.

Para esclarecer melhor este modelo, que é a sustentação da postura hegemônica do Ocidente, consideremos a explicação que Damato nos oferece em seu livro *Édouard Glissant: Poética e Política*:

O Mesmo, o Um é de visão egocêntrica (etnocêntrica): ele só pode ver o outro a partir de si mesmo (e recusa-se a admitir que o outro possa existir fora dessa perspectiva). Para conhecer esse outro é preciso reduzi-lo às categorias de quem conhece, nesse caso às categorias da chamada cultura universal. A relação do Um com o outro será sempre necessariamente hierarquizada: proteção, educação, vigilância, intimidação, extermínio; e essa relação se exercerá necessariamente sempre no mesmo sentido, do Um para o outro. Nesse sentido o outro não fertiliza a relação com o Um na medida em que ele funciona apenas como um espelho: frio e estéril. Enxergar o outro a partir de si mesmo anula a oposição Um/outro. Tudo se resume no Um. (1995, p.182).

Por isso, vale perceber que o outro nunca surge na atmosfera do Mesmo como parte de um “projeto de acordo”. Isto porque ele é a tentação do Mesmo, apenas uma “matéria a

sublimar” (GLISSANT, 1981, p.1), o que explica a afirmação de Glissant de que o Mesmo teria requisitado a “carne do mundo” em sua pretensão ao Universal (p.1).

O Diverso, por sua vez, seria perpetrado pelos povos subjugados que têm conseguido, cada vez mais, a chance de proclamar suas culturas, colocando-as em um nível de relação simétrico com a cultura universal absolutizada do Mesmo. Por esta razão, Glissant o vê marcado pelo “esforço do espírito humano em direção a uma relação transversal, sem transcendência universalista” (1981, p.1).

Neste horizonte, deve ser entendido que o Diverso não é, a um só tempo, nem “o caótico e nem o estéril” (GLISSANT, 1981, p.1), porque não precisa da desagregação do Mesmo para existir. De fato, o Diverso tende a se estabelecer sem determinar a eliminação do Um. O que faz é forçar a sua relativização para que sua dominação venha a ter um fim (DAMATO, 1995, p.185).

A dominação do Mesmo insiste na “solitude do SER” e na sublimação da diferença. O Diverso, por seu turno, opta por uma expansão dos elos entre as comunidades que vêm do abarcar da totalidade dos povos, através da exigência do Todo, algo que lhe é fundamental segundo Glissant (1981, p.1)

Podemos dizer, ainda, que, embora o nascimento do Diverso tenha se dado a partir de um movimento violento, “através da violência política e armada dos povos” (GLISSANT, 1981, p.1), a realidade que lhe advêm é a da pluralidade e não mais a da supressão. Isto se faz possível porque o Diverso tem, inegavelmente, necessidade da presença dos povos e, por isso, dá crédito para as comunhões.

Com a diversidade integrando um projeto de relação, e não mais um de sublimação (GLISSANT, 1981, p.1), o relativo vira matéria de interesse. Deste modo, as relações igualitárias e as diversas histórias – estas sempre tão sufocadas pela História oficial - encontram seu espaço de expressão (DAMATO, 1995, p.185): existe, em suma, consenso em torno da diferença.

Pode-se afirmar que o Diverso é marcado por uma “substituição do **eu** pelo **nós** que não esmague nem dilua o **eu**, onde o **nós** implique o **eu**” (DAMATO, 1995, 185). É isto que vai propiciar o estabelecimento da Relação, um imaginário em que se dá prioridade para o feixe de relações.

Para finalizar, importa ressaltar que, de fato, “imaginário” é mesmo uma palavra-chave na abordagem sobre o Diverso. Isto porque é apenas a sua mudança, pela aceitação da idéia de que temos necessidade de todas as comunidades, de todos os imaginários para viver, que pode garantir o respeito à diversidade de todos os povos. Apesar de ter nascido de uma

imposição popular, não é pela imposição da força que o Diverso pretende se efetivar. Isso seria repetir o Mesmo, e não libertar ou relacionar.

2.2 A identidade-raiz e a identidade-rizoma

Deve-se esclarecer que as diferentes posturas adotadas no reino do Mesmo e na experiência do Diverso são pautadas por diferentes concepções identitárias. Por julgarmos este entendimento de relevância para uma adequada compreensão do panorama que se delineia, passamos, então, à consideração dos dois tipos de identidade que conformam uma esfera e outra: aquela vista como raiz exclusiva identifica a civilização do Um; a outra, vista como rizoma, suporta a esfera do Diverso.

De acordo com Glissant, a identidade-raiz tece um caminho solitário. Isto se dá não apenas porque ela é única e “arrebata tudo para si” (2005, p.23), mas, ainda, porque ao visar à profundidade, ela mata tudo o que há a sua volta. Com este procedimento, podemos dizer que a identidade-raiz é uma identidade intolerante, porque ela acaba consagrando a exclusão para preservar a sua exclusividade. É, além disso, sectária, porque despreza o poder multiplicador das relações na instituição comunitária (GLISSANT, 2005, p.27-8 e 154).

A identidade-rizoma, por outro lado, é solidária. E como sua natureza se determina justamente por sua identificação com o rizoma, e não com árvores ou com a raiz, “que fixam um ponto, uma ordem”, enquanto que “[Q]ualquer ponto de um rizoma pode ser conectado com qualquer outro e deve sê-lo” (DELAS, 2005, p.50), ela também é expansiva e inclusiva. Sua proposta provém do interesse “de conceber a raiz como menos intolerante (GLISSANT, 2005, p.154), optando pela interação para estabelecer relações. É, em suma, dar espaço para uma “identidade *relação*” que “comporta uma abertura ao outro, [mas] sem perigo de diluição” (GLISSANT, 2005, p.28).

Distinguidos os dois tipos de identidade¹⁶, duas considerações de variado teor fazem-se oportunas. Primeiramente, cabe dizer que as noções de “raiz única” e de “rizoma” foram utilizadas por Glissant para discutir as facetas identitárias do mundo, mas não são de sua autoria. Estes conceitos foram antes elaborados por Gilles Deleuze e Félix Guattari e

¹⁶ Glissant também se utiliza das noções de identidade-raiz e de identidade-rizoma para dividir as culturas do mundo em atávicas e compósitas no processo de esclarecimento do fenômeno da criouliização. Estes dois pontos serão considerados, oportunamente, além, nesta abordagem.

explicitados na obra *Mille plateaux*, publicada em 1980, em que os autores se dedicam a uma abordagem lingüística fortemente inspirada por Bakhtin.

Além disso, no que toca à importância da identidade-rizoma, pensamos, em concordância com Glissant, que talvez seja coerente julgá-la como índice de um tempo novo. Dessa forma, esta identidade estaria integrando uma fase da vida das humanidades em que “o ser humano começa a aceitar a idéia de que ele mesmo está em perpétuo processo. Ele [percebe que] não é ser, mas *sendo* e que como todo sendo [um ser que tem movimento], muda” (2005, p.33, grifo nosso).

A dicotomia *ser* x *sendo* é explicada por Glissant em entrevista concedida sobre as crioulizações no Caribe e nas Américas, publicada em sua *Introdução a uma poética da diversidade*. A inspiração do autor para a defesa do indivíduo social como um sendo, isto é, como uma entidade mutável e que, portanto, não é absoluta, teria vindo dos pré-socráticos. Conforme indica, já dentre eles prevalecia a percepção de que “o ser não é um absoluto, o ser é relação com o outro, relação com o mundo, relação com o cosmos”, diferentemente da concepção desenvolvida nas culturas ocidentais, segundo a qual o “o ser não pode ser sem conceber-se como absoluto” (2005, p.37).

Glissant afirma que “[O] ser é uma grande, nobre, incomensurável invenção do Ocidente, e particularmente da filosofia grega”. Sua definição teria desencadeado “rapidamente, na história ocidental, todas as espécies de sectarismos, de absolutos metafísicos, de fundamentalismos cujos efeitos catastróficos podemos observar em nossos dias (2005, p.148). É por essa razão que o autor defende a necessidade de afirmar que existe apenas o *sendo*. Desta forma, estar-se-ia dando o privilégio para “existências particulares que se relacionam, que entram em conflito”. Abandonar-se-ia, ao mesmo tempo, a “pretensão à definição do ser”, que, da órbita do exclusivo, nega mesmo o outro de quem poderia divergir (p.148).

2.3 A criouliização

Tendo chegado a este ponto, acreditamos que muitas indicações sobre a idéia de Relação foram já foram oferecidas. Todavia, vale, ainda, um diálogo com o conceito de criouliização, conforme o fenômeno é identificado e explicado no mundo por Glissant. Cabe dizer que esta noção é parte essencial da forma como a Relação pode inteiramente se efetivar.

Inicialmente, podemos dizer que a criouliização é “um movimento perpétuo de interpenetrabilidade cultural e lingüística que não nos leva a uma definição do ser”. (GLISSANT, 2005, p.147). E por implicar, portanto, uma opção pelo sendo, esta noção já levou seu autor a criticar o movimento da Negritude, justamente por causa da pretensão existente no movimento de definir um ser – o ser negro (p.147).

Glissant reconhece que existem “*sendos* negros que não são forçosamente assimiláveis: um antilhano não é um senegalês, um negro brasileiro não é um negro americano...”. Por essa razão, o teórico recusa mesmo a definição de um ser crioulo. Esta seria uma entidade que limitaria a liberdade de mutação do sendo, atingindo seu potencial de movimento e de transformação, que são tão caros à dinâmica da criouliização. (GLISSANT, 2006, p.148).

Outro ponto relevante estabelecido por Glissant para o desdobramento da criouliização é o da existência de uma não-hierarquização entre os elementos envolvidos na esfera de interpenetração cultural. Segundo o teórico martinicano, os elementos heterogêneos colocados em relação precisam se intervalorizar, pois se houver a “degradação ou diminuição do ser nesse contato, nessa mistura” (2005, p.22.) corre-se o risco de a criouliização não se efetivar plenamente.

Fica claro que, para Glissant (2005, p.21), a equivalência dos elementos culturais colocados em presença um dos outros é mesmo um fator obrigatório. Sua ignorância imputa não só o estabelecimento de uma criouliização inequivocamente desestabilizada, mas, ainda, a composição de um fragmento de interpenetração cultural e/ou lingüístico que deixa a desejar, porque se constrói de forma injusta.

Glissant identifica a manifestação dessa injustiça constituinte como um “resíduo amargo, incontrolável” (2005, p.21). Para o autor, ele tem sua manifestação, por exemplo, no Brasil e no Caribe, onde se evidencia através do racismo resultante da depreciação extrema da herança africana praticada no tempo de colônia dessas regiões.

Essa estigmatização teria causado, conforme o autor, o surgimento de seres que voam “com uma só asa” (GLISSANT, 2005, p.21-2). São estes indivíduos que, por terem introjetado toda a carga histórica de negatividade uma vez conferida pelos colonizadores a seu valor propriamente africano, assumem a diminuição de si mesmo, redução que carregam consigo e que restringe sua própria expansão (p.21-2).

Entender o conceito de criouliização conforme o fenômeno é interpretado por Glissant, nos leva, ainda, a ter que considerar uma distinção feita pelo teórico que, aos olhos de alguns pode avultar como passível de questionamento. Isso porque sua trajetória reflexiva o leva a

sugerir que os freqüentes movimentos de interpenetração cultural e lingüística que se dão no mundo merecem ser designados pelo termo crioulização, também como uma forma de se afastar do conceito mais antigo e bem propagado de mestiçagem, que para ele alude a um fenômeno particularmente diferente.

Para Glissant, a “crioulização é uma mestiçagem”, mas ela traria uma “mais-valia” inestimável: a imprevisibilidade; ao passo que “poderíamos calcular os efeitos de uma mestiçagem” – “por enxertia em diferentes plantas e por cruzamentos nos animais”, por exemplo (2005, p.22). Dessa forma, a crioulização seria responsável por criar, nas Américas, “microclimas culturais e lingüísticos absolutamente inesperados, lugares nos quais as repercussões das línguas umas sobre as outras, ou das culturas umas sobre as outras, são abruptas” (p.22-3). Isso seria inconcebível para a mestiçagem, segundo Glissant, pois tanto se excluem de seu âmbito as repercussões lingüísticas, como seus efeitos práticos demoram mais para se estabelecer.

Ao mesmo tempo, Glissant afirma que é justamente por causa de uma configuração em que assomam a imprevisibilidade e a brusquidão na fomentação dos micro- e macroclimas culturais e lingüísticos que se estabelecem no mundo, que a crioulização tem provocado a resistência e a inflamação “[d’]os velhos demônios da pureza e da antimestiçagem” (2005, p.23). Isto ocorre porque a crioulização acaba dando forma a um conceito que agrega “choques, harmonias, distorções, recuos, rejeições, atrações entre elementos de cultura” (p.23). Afinal, se mesmo dentre grupos homogêneos existem divergências, o que se dirá de elementos diversificados em profunda interação?!

O entendimento do conceito de crioulização passa, ainda, pelo reconhecimento da existência de dois tipos de culturas - as atávicas e as compósitas. É porque o fenômeno da crioulização alude sempre a contatos culturais que Glissant aborda a questão fazendo uso dessa distinção. O teórico pretende com isso situar a abrangência do fenômeno na história das humanidades para facilitar sua compreensão.

Genericamente, “as culturas atávicas são aquelas cuja crioulização se deu há muito tempo”, enquanto que “as culturas compósitas são aquelas em que a crioulização se dá praticamente sob os nossos olhos” (GLISSANT, 2005, p.27). É também verdadeiro, segundo Glissant, que as culturas atávicas “tendem a crioulizar-se”, fazendo concessão de um espaço para o estabelecimento da identidade como rizoma, e que as culturas compósitas, tendem a ser tornarem atávicas, como se reivindicassem “uma espécie de perduração – uma honorabilidade conferida pelo tempo, que seria necessária a toda a cultura para estar segura de si e ter a audácia de afirmar-se” (p.27).

De acordo com Glissant, são exemplos de culturas atávicas as culturas ameríndias e as antigas comunidades da Ásia, da África Negra e da Europa. Esse tipo de cultura baseia-se, segundo o autor, “na idéia de Gênese, isto é, de uma criação do mundo, e na idéia de uma filiação, ou seja, de um elo contínuo do presente da comunidade com essa Gênese” (2005, p.43). Por seu turno, nas culturas compósitas (como é o caso do Brasil), “toda e qualquer idéia de Gênese só pode ser ou ter sido importada, adotada ou imposta” (GLISSANT, 2005, p.43). A verdadeira Gênese dos povos do Caribe, por exemplo, dar-se-ia “no ventre do navio negreiro e no antro da Plantação.” (p.43).

Glissant (2005, p.32) afirma que as culturas atávicas são marcas de um tempo em que os contatos culturais se estendiam ao longo de espaços culturais muito longos e que, por isso, a consciência não tomava conhecimento do modo como a criouliização se processava. O que acontece com as culturas compósitas já é bem diferente.

O autor afirma que a criouliização moderna “acontece de maneira fulminante” e é fantástica porque penetra em nossas consciências – “a consciência se dá conta de que ela está ocorrendo” (GLISSANT, 2005, p.32). Glissant acredita que isto é resultado de uma novidade dos tempos atuais: “as continuidades temporais não são mais imensas, mas sim imediatas” (2005, p.99). Sendo, também, a repercussão deste fenômeno instantânea, as influências das culturas “umas sobre as outras são imediatamente sentidas como tal”.

Em suma, para Glissant, as culturas se transformam, atualmente, de modo absolutamente consciente,

permutando entre si, através de choques irremissíveis, de guerras impiedosas, mas também através de avanços de consciência e de esperança que nos permitem dizer – sem ser utópico e mesmo sendo-o – que as humanidades de hoje estão abandonando dificilmente algo em que se obstinavam há muito tempo – a crença de que a identidade de um ser só é válida e reconhecível se for exclusiva, diferente das identidades de todos os outros seres possíveis (2005, p.18).

É por isso que, embora associe o princípio da identidade raiz às culturas atávicas e o da identidade rizoma à existência de culturas compósitas, dando preferência à segunda conduta identitária, Glissant vai mais longe, pois sabe que “de nada adianta referir-se às primeiras, ou exaltar estas últimas, quando não se tem a intenção de ultrapassar essa polêmica” (2005, p.76). Provavelmente, a razão para esta constatação está no que nos diz Abdala Jr. ao comentar estas idéias: “as culturas atávicas são híbridas, mas interessa relevar aqui que também em nível de horizontes não há uma única cultura que possa hoje se pretender pura” (2002, p.144).

Além disso, há o próprio fato de que a maior parte das nações está mesmo, direta ou indiretamente, em maior ou menor grau, interagindo entre si não apenas no âmbito cultural, mas, destacadamente, em domínios como o econômico e político também. Isto faz com que as ações de um país se reflitam nos demais, vice-versa e indefinidamente, de forma que, provavelmente seria mais interessante, para o prosseguimento harmônico do mundo, a secundarização das preferências que sustentam os sectarismos, em prol de um encaminhamento cordato para o rumo que a humanidade, em geral, deve tomar.

Finalmente, julgamos apropriado fazer menção do que inspirou Glissant a escolher o nome de crioulização para referir aos encontros culturais que se percebem mundo a fora. Antes de qualquer coisa, importa saber que crioulização alude a um “*fenômeno* que estruturou as línguas crioulas”, e não a essas línguas propriamente ditas, “o que não é a mesma coisa”, conforme ressalta Glissant (2005, p. 35). Assim, devemos entender que este fenômeno está assentado sob o imprevisível encontro de elementos heterogêneos que marca em si toda crioulização e que acompanha a constituição dos crioulos desde sua formação.

Mesmo que a existência das línguas crioulas sejam o produto e não a causa, foi a concretude delas que ofereceu a Glissant a motivação para a configuração do termo crioulização. Por isso, incluímos aqui a explicação que o autor concede a respeito para que possamos devidamente encerrar a abordagem do fenômeno em questão.

De acordo com o Glissant (2005, p.24), os crioulos são “língua[s] compósita[s] nascida[s] do contato entre elementos lingüísticos absolutamente heterogêneos uns aos outros”. Um exemplo são os próprios crioulos francófonos do Caribe, que têm suas raízes no “contato entre falares bretões e normandos do século XVII” e em “uma espécie de síntese das sintaxes das línguas da África negra subsahariana do oeste”.

Estes elementos propiciaram a formação inicial de um linguajar rudimentar que pode atender à resolução dos problemas de trabalho nas ilhas do Caribe. Mas, além disso, ele veio se consolidando, ao longo dos anos, como línguas resultadas de um processo altamente imprevisível, justamente porque seus elementos constituintes foram completamente diversos.

Na realidade do mundo de língua portuguesa, encontramos os crioulos de Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe, por exemplo, que têm em comum uma base incorporada da língua portuguesa. Estas são línguas de uso predominante na vida cotidiana destes países, visto serem as línguas de casa, pela experiência moldada – a um tempo em que o português é a língua oficial, que surge, normalmente, na realidade dos indivíduos, no processo de escolarização.

A título de complemento, cabe ressaltar que os crioulos de base portuguesa vivenciam hoje, em relação à língua portuguesa, um processo equivalente ao que se percebe, contemporaneamente, no Caribe, onde o crioulo passa por progressiva francização (cf. DAMATO, 1995, p.142). Neste caso, deve ser levado em consideração que se tratam de nações marcadas, ainda, por grande dependência econômica e de produção interna pouco diversificada. Assim, o aportuguesamento ou a francização dos crioulos nada mais é que a consequência lingüística de uma existência em que a maior parte dos produtos industrializados, de uso cotidiano, são importados, com prevalência, às vezes, da antiga metrópole, a qual acaba por inspirar (ou influir), inclusive, o (no) modo de viver – e de falar nestas nações.

2.4 O que inspira é a Relação

Finalmente, depois de termos considerado o modo como se constituem o domínio do Mesmo e o do Diverso, esferas que vêm determinando o modo como o imaginário humano tem se configurado há séculos, moldando, ademais, com oscilações, duas principais categorias culturais e, da mesma forma, duas centrais determinações identitárias, passamos à apreciação do conceito de Relação, conforme ele pode ser depreendido a partir da teorização de Glissant, em que serve de sustentáculo, inclusive, para a formulação de uma “poética”.

De acordo com Glissant, a Relação é uma proposta de “abertura ao outro” (p.28) que deve se estabelecer não só em pé de igualdade, mas que dispensa, ainda, a perda da própria autonomia. Isto se dá, porque “é preciso que haja duas ou várias identidades ou entidades donas de si e que aceitem transformar-se ao permutar com o outro” para que se configure a Relação (GLISSANT, 2005, p.52).

Ainda, deve-se perceber que, mesmo em um mundo de crioulição evidente, a noção de Relação é complexa. Especificamente, o fato de a Relação procurar garantir o lugar de todos os povos sem hierarquizá-los, isto é, sem classificá-los como melhores ou piores, mas apenas como portadores de diferenciações que se justapõem na formação da totalidade-mundo é o que obstaculiza sua perpetuação. Isto porque a totalidade-mundo em questão, peculiarmente, não comporta a exclusão.

A limitação à sua disseminação se coloca, pois, embora seja cada vez mais rápido o processo de crioulição, é apenas gradualmente que a totalidade-mundo passa a ser composta por indivíduos conscientes tanto de que “... em nossos dias não existe uma só cultura que

possa reivindicar a pureza”, como de que “todos devem ser salvos porque possuem o mesmo valor” (GLISSANT, 2005, p. 148 e 118).

De fato, esta é a configuração esperada daqueles que se entregam à Relação, já que é apenas a consciência de que todas as comunidades apresentam um caráter híbrido mais ou menos antigo, com todas possuindo um pedaço de si que é alheio, que é capaz de tornar a idéia de uma diluição identitária descabida. Isto porque invalida a idéia de que a interação, a partir do estabelecimento de relação, venha a se configurar como uma oportunidade de indiferenciação ou de perda da exclusividade, mesmo porque esta é uma quimera.

Atendo-nos uma vez mais ao conceito de Relação, quando de sua confrontação com a totalidade configurada pelo mundo, poderemos dizer, ainda, que deve ser vista como uma totalidade aberta, porque é ativa, é movimento, segundo Glissant (1997, p.171). Mais do que isso, é difícil de afirmar, mesmo porque, conforme o autor, a definição da Relação está aí para ser imaginada¹⁷. É mesmo por essa razão que, ao se apoiar no sentido que Segalen, um escritor de sua predileção, poderia dar ao termo, Glissant (1997, p.34) sente-se livre para conjecturá-la e dizer que

It is not merely an encounter, a shock, (in Segalen’s sense), a *métissage*, but a new and original dimension allowing each person to be there and elsewhere, rooted and open, lost in the mountains and free beneath the sea, in harmony and in errantry.

Este caráter de formação ou em formação da Relação deve nos levar, por conseguinte, à percepção da abertura e da relatividade que a envolvem no que diz respeito à evolução das relações de dominação. Apesar de procurar garantir o lugar de todos os povos sem hierarquizá-los, Glissant pensa que “[A] Relação não é nem virtuosa nem ‘moral’ e que uma poética da Relação não supõe, imediatamente e de maneira harmoniosa, o fim das dominações” (2005, p.126-7). O autor acredita que “sempre haverá tentativas de dominação, mas que a maneira de resistir se transformará” no contexto da mundialização, mesmo porque “todas as maneiras de resistir que já conhecemos há cinquenta anos (...) caíram no inominável” (p.127).

¹⁷ Cf. Glissant (1997, p.171): “...Totality, on the other hand, like Relation, is not approached, but, its definition is imaginable. The difference between Relation and totality lies in the fact that Relation is active within itself, whereas totality, already in its very concept, is in danger of immobility. Relation is open totality; totality would be relation at rest. Totality is virtual. Actually, only rest could, in itself, be legitimately or totally virtual. For movement is precisely that which realizes itself absolutely. Relation is movement.”

Se pararmos para pensar, agora, no modo como funciona a Relação, cumprirá perceber que ela funciona tanto em um âmbito interno, que é o de cada cultura quanto a seus componentes, como em uma esfera externa, que é a de uma cultura em interação com as demais que a afetam (GLISSANT, 1997, p.169).

But Relation is not to be confused with the cultures we are discussing nor with the economy of their internal relationships nor with the projection of their external relationships nor even with the intangible results of the intricate involvement of all internal relationships with all possible external relationships. Nor is it to be confused with some marvelous accident that might suddenly occur apart from any relationship, the known unknown, in which chance would be the magnet. Relation is all these things at once (GLISSANT, 1997, p.170).

Depois de constatar que o conceito de Relação está à disposição para ser imaginado, importa acrescentar que, para Glissant (1997, p.174), a Relação tampouco pode ser provada, porque sua totalidade não é acessível. Segundo o autor, uma descrição não é sequer prova¹⁸, “it simply adds something to Relation insofar as the latter is a synthesis-genesis that is never complete” (p.174).

Sendo assim, contentemo-nos em acrescentar algo mais à explicação do conceito de Relação, a partir de um prolongamento desta descrição, tendo já em vista o seu encerramento.

Em primeiro lugar, convém atestar que a Relação pode ser estabelecida sem que se dê vazão a qualquer tipo de exclusão apenas quando estiver internalizado que a real compreensão do outro, na vivência da totalidade-mundo, se dá quando aceitamos que uma verdade de outro lugar pode se justapor à verdade de nosso próprio espaço, sem prejuízos para a nossa individualidade (GLISSANT, 2005, p.55). Em segundo lugar, precisa-se entender que a Relação não é uma grande abstração para substituir o velho conceito de universal (GLISSANT, 1997, p.33).

Finalmente, a percepção de que uma identidade Relação não se liga à criação do mundo, mas à consciente e contraditória experiência de contatos entre culturas, e de que ela é produzida na rede caótica da Relação e não na violência escondida da filiação¹⁹ (GLISSANT, 1997, p.144), deve fomentar a crença de que o valor que é próprio ao indivíduo “participa de

¹⁸ Cf. Glissant (1997, p.174): p.174: “Relation cannot be ‘proved’, because its totality is not approachable. But it can be imagined, conceivable in transport of thought. [...] Description is no proof; it simply adds something to Relation insofar as the latter is a synthesis-genesis that is never complete.”

¹⁹ Para o conhecimento destas e de outras características da identidade Relação cf. Glissant (1997, p.144).

um entrecruzamento de valores da totalidade-mundo” e que, por isso, a Relação torna-se “um projeto muito maior, nobre e generoso do que o projeto de tentar fazer com que o seu próprio valor se torne válido para o mundo inteiro” (GLISSANT, 2005, p.160).

Em conclusão, a partir desta exposição, acreditamos na possibilidade de que o leitor venha a perceber a Relação, antes de qualquer coisa, como uma proposta de imaginário que visa a orientar a postura do sendo, de forma que este possa abrir-se ao outro, interagindo sempre, mas sem receio de que a troca de experiências e de vivências possa ameaçá-lo com uma forma de diluição – seja pela ameaça de seu círculo cultural; seja individualmente, porque indicaria perigo para o que pretende revelar de exclusivo ou de original, elementos que, para alguns, mereceriam cultivo e prioridade.

Isto é ao mesmo tempo presumível, porque, como defende Glissant (2005, p.52), a Relação jamais poderá ser considerada “uma poética do magma, do indiferenciado, do neutro”, justamente porque seu estabelecimento pressupõe indivíduos conscientes da própria constituição e de um maior ou menor grau de criouliização nas sociedades do mundo.

Finalmente, atestamos que, embora a Relação seja um conceito qualificado o suficiente a ponto de sustentar uma poética, elaborada pelo autor para a prática literária²⁰, não é nosso propósito considerá-la, já que não nos interessam, neste momento, os procedimentos literários decorrentes da teorização glissantiana. Interessa-nos tão-somente a complexidade fecunda do que julgamos ser seu princípio inspirador, ou seja, os princípios que norteiam a noção de Relação.

²⁰ Segundo Glissant (1997, p.35), os temas principais de uma tal poética são os seguintes: “the dialectics between the oral and the written, the thought of multilingualism, the balance between the present moment and duration, the questioning of literary genres, the power of the baroque, the nonprojectile imaginary construct.”. Para maiores esclarecimentos, sugerimos a consulta ao livro *Poétique de la relation* (1990), traduzido para o inglês por Betsy Wing, sob o título *Poetics of Relation* (1997).

3. ZAOUAL: A “SITIOLOGIA” E O *HOMO SITUS*

Que podem significar para nós os conceitos e as perspectivas que pretendem a um valor universal e cujo horizonte se limita à fronteira espiritual da Europa ocidental? [...] A validade universal é uma inferência sempre falsa, de si sobre outrem [...] Para homens diferentes, há verdades diferentes. Para o pensador, todas são válidas, ou nenhuma delas.

Oswald Spengler

3.1 *Sitiologia por quê? Um reparo a seus antecessores*

Zaoual construiu a teoria dos sítios simbólicos de pertencimento pensando nas experiências de transferência de conceitos, projetos e técnicas que não têm tido um efeito positivo nos países do Sul. Especificamente, a reação do teórico marroquino decorre do “fracasso dos modelos de economia e de gestão transpostos de um espaço para outro sem que fosse [e que seja] tomada a precaução de um real esforço de adaptação local.” (2006, p.82).

Este fracasso se dá, em via de regra, porque os *imaginários de situação* e o contexto concreto dos atores interessados na mudança não são respeitados pelos *experts* que se dedicam à transposição dos grandes modelos da civilização global para os sítios de crenças e de ação dos atores (ZAOUAL, 2006, p.27-8). De fato, os especialistas ocidentais não percebem que carregam seu sítio de origem em sua mente, mesmo inconscientemente, e que este não será correspondente à situação concreta dos atores envolvidos no processo.

Negligenciando o fato de todo o conhecimento do outro pressupor um reconhecimento prévio e uma introspecção, o especialista acaba, então, criando projetos que se tornam “projéteis” (ZAOUAL, 2006, p.28). Eles simplesmente são

atirados nos sítios acerca dos quais não se dispõe de visões de dentro, por causa de se ter sempre suposto que os atores locais são “*idiotas*” e que precisam aprender a agir segundo a uma racionalidade decretada superior e científica (p.28).

Como consequência, verifica-se no mais das vezes, ao fim do processo, uma enorme perda de tempo e de investimento. Os atores do sítio procuram sempre neutralizar as reduções e destruições ocasionadas pelos procedimentos impostos. Isto se dá pela própria destruição dos mecanismos implantados ou, ao menos, por seu exato desvio de suas finalidades iniciais. Acontece, conforme diz Zaoual (2006, p.73), que “[O] sítio sabe evitar os *projéteis* dos tecnocratas e especialistas do desenvolvimento!” e, assim, o modelo único e fechado sucumbe às singularidades do espaço vivido.

3.2 Os sítios simbólicos de pertencimento

Ao condenar os indivíduos à atomização, a esfera do mercado impõe uma vida marcada pelo isolamento, sob a tirania da homogeneização (ZAOUAL, 2006, p.77). Em oposição a este estado de coisas, surge a sitiologia, a que não interessa o abafamento das relações, da diversidade ou o descuido para com o domínio espiritual (p.19).

Segundo Zaoual (2006, p.70 e 31), funda a abordagem dos sítios uma visão pluralista. Isto acontece porque tanto o Homem é identificado como “múltiplo, diverso”, como o mundo é percebido como um mosaico. Por isso, ganha, logo, pertinência o princípio da diversidade em comparação ao da uniformidade. E é como consequência que se determina a preferência pela comunidade no que tange à organização dos indivíduos, de forma que as pessoas passam a ter favorecida sua capacidade de interação (ZAOUAL, 2006, p.77).

De acordo com Zaoual, “o sítio é uma *estrutura imaginária* de coordenação econômica e social” (2006, p.18). Ele é capaz de marcar, profundamente, o local circundante do indivíduo, no que respeita, por exemplo, a suas convenções, normas e códigos, porque se configura como um “espaço simbólico e cognitivo”. Na prática, o sítio simbólico de pertencimento é capaz de magnetizar os comportamentos, o que faz porque “associa os mundos simbólicos e morais dos homens e suas práticas cotidianas” (p.31).

Esta complexidade conceitual dos sítios nos motiva a lançar mão das próprias palavras de Zaoual para o fito de aprofundar este conhecimento. Assim, convém ressaltar primeiramente que, “cada sítio é [de modo essencial] uma entidade imaterial que impregna o conjunto da vida em dado meio” (2006, p.32). Esta impregnação, se dá, por sua vez, já que o sítio

possui um tipo de *caixa preta* feita de crenças, mitos, valores e experiências passadas, conscientes ou inconscientes, ritualizadas. Ao lado desse aspecto feito de mitos e ritos, o sítio possui também uma *caixa conceitual* que contém seus conhecimentos empíricos e/ou teóricos, de fato um saber social acumulado diante de sua trajetória (p.32).

Além disso, os atores do sítio, em cada situação, utilizam-se de “uma *caixa de ferramentas* que contém saber-fazer, técnicas e modelos de ação próprios ao contexto” (ZAOUAL, 2006, p.32). Em decorrência, o todo sitiológico acaba se estruturando sob a forma de um conjunto “integrado, singular e aberto aos múltiplos ambientes (local, regional, mundial)”. Com isso, a menor modificação ou perturbação em qualquer nível deste conjunto origina reações em cadeia através das quais o sítio se regula, ou seja, procura “recompor-se, integrando ou neutralizando a entidade intrusa” (p.32).

Em linhas gerais, podemos dizer que o sítio “cria seu mundo, organiza-o e se organiza no mesmo movimento” (ZAOUAL, 2006, p.32). Este é um “fenômeno de auto-organização” que por ser “sempre singular, movente, contraditório e incerto em suas evoluções” faz com que sejam de fraca contribuição “os teoremas econômicos aceitos pela ciência” (p.32).

Feitas essas considerações, deve ser exposta, ainda, a flexibilidade do conceito de sítio. Uma evidência disso é o fato de esta noção pressupor apenas a reunião de homens “em torno de um sentido e de um sistema de crenças que os motivam e coordenam”, independentemente da escala em que isto vier a ocorrer (ZAOUAL, 2006, p.70). É por esta razão que, de acordo com Zaoual, entidades múltiplas, sejam elas de caráter espacial ou organizacional, tais como “aldeia, tribo, comunidade multicultural, empresa, organização de qualquer tipo, profissão, ofício, cidade, bairro, região, nação etc.”, podem se adequar tranquilamente a esta determinação conceitual (p.70).

Além disso, conforme Zaoual (2006, p.136), pelo fato de os sítios simbólicos de pertencimento serem “localidades imaginárias”, um mesmo sítio pode se expressar “em vários lugares físicos do planeta” simultaneamente. Uma evidência disso são “as redes transnacionais de agrupamentos humanos nos quais sobrevive o senso comum além das fronteiras” (p.136). Atualmente, isto é tanto corporificado pelo caso da “cultura global” que vigora em todas as filiais da empresa depois de implantada, artificialmente, por executivos de firmas multinacionais, como pelo intenso fluxo migratório global ou pelo empreendedorismo comunitário, que possuem todo o potencial para transportarem seus sítios simbólicos de pertencimento para outras partes do mundo (p.136).

Já o funcionamento de um sítio simbólico de pertencimento se pauta por alguns elementos constitutivos. Estes elementos são o método que inspira o desenvolvimento de suas

dinâmicas intrínsecas, os modos de coordenação que afetam a prática efetiva dessas dinâmicas, além de uma pedagogia que orienta o comportamento global.

Se procurarmos apreciar o método que influencia a perspectiva adotada pelo sítio, perceberemos que ele tem caráter indutivo (ZAOUAL, 2006, p.27). Conforme Oliveira (1997, p. 60, apud Teixeira, 2005), além de este ser um método científico por excelência, ele é fundamental para as ciências naturais e sociais. Este é um método que procura chegar a generalidades partindo de premissas menores. Logo, é a observação de certo número de casos o que permite o estabelecimento de uma lei geral (TEIXEIRA, 2005).

Segundo Teixeira (2005), é importante ressaltar que “a indução, antes de tudo, é uma forma de raciocínio ou de argumentação”. Por isso, ela é uma “forma de reflexão e não, de simples pensamento.” Além disso, porque compreende um conjunto de procedimentos, “uns empíricos, outros lógicos e outros intuitivos”, a indução tampouco deve ser entendida como um raciocínio único (TEIXEIRA, 2005): ela, de fato, utiliza-se de diferentes elementos para construir uma generalização.

A despeito de a indução não ser um método infalível, porque, para descartá-la, “basta que um fato a contradiga” (CRUZ e RIBEIRO, 2003, p.34, apud TEIXEIRA, 2005), Zaoual realmente o prefere em detrimento do método dedutivo. Para este teórico, a dedução pode ser mesmo tentadora em ciência, mas, ao mesmo tempo em que facilita o processo de exposição daquilo em que acreditamos, já que parte do geral, aderindo à “racionalização ou combinação de idéias em sentido interpretativo”, em detrimento da “experimentação de caso por caso” (TEIXEIRA, 2005), ela também possibilita “omitir a discussão sobre o que ignoramos” (ZAOUAL, 2006, p.136), desconsiderando, por conseguinte, um complexo de experiências que são da esfera do particular e tão caras à sítologia.

E porque o método indutivo tem a finalidade de ampliar o alcance dos conhecimentos (cf. TEIXEIRA, 2005), talvez possamos dizer que se faça mais afim à cumplicidade e comunhão pressupostos pelo acesso ou o pertencimento que leva ao sítio. Isto porque neste âmbito estão envolvidos imperativos morais e práticos que “ultrapassam de longe o que se chama de comunicação, no paradigma da modernidade e da técnica”. É o caso do respeito, capaz de abrir “as primeiras portas para o conhecimento do sítio e de seus homens.” (ZAOUAL, 2006, 74-5).

No que se refere à pedagogia que orienta os sítios, ela atende a princípios como o de tolerância, de prudência e de singularidade, que foram basilares para essa construção teórica. É uma pedagogia de escuta e de monitoramento que se efetua através do acompanhamento, da aceitação da atitude “de não querer racionalizar tudo” e, principalmente, por renunciar aos “a

priori” (ZAOUAL, 2006, p.141). Este é um procedimento que não apenas consegue disseminar, “no mundo profano dos sítios”, os princípios éticos que sustentam a sitiologia, como o faz abordando e estimulando as evoluções por dentro (p.75).

Ademais, uma variedade de modos de coordenação caracteriza o sítio simbólico de pertencimento. Conforme Zaoual (2006, p.35), enquanto trocas calculáveis são priorizadas pelo mercado, trocas não-calculáveis, tais como aprendizagem recíproca, socialização, cooperação, solidariedade, reciprocidade e dádiva, dão a tônica ao sítio, influenciando o relacionamento dos atores da comunidade.

Porém, existe, ainda, aí outro valor agregado. Além de privilegiar a propagação de valores não-intercambiáveis, os sítios são pontos de enraizamento para indivíduos e organizações (ZAOUAL, 2006, p.35). Isto significa que se constituem territórios imaginários e espaciais que dão sustentação para as entidades que lhes são afetas. Isso se converte não apenas no preenchimento da “*incompletude do mercado* gerador de incertezas” (p.18), haja vista a instabilidade das finanças, como também no fornecimento de “áreas de estabilidade aos fenômenos sociais, inclusive aos processos econômicos” (p.35). É por isso que a teoria dos sítios aproxima-se mais daquilo que realmente denota os contextos de ação dos atores.

Antes avançarmos nesta linha de raciocínio, gostaríamos de enfatizar as considerações feitas sobre o funcionamento dos sítios simbólicos de pertencimento com uma síntese do assunto oferecida pelo próprio Zaoual (2006, p.34):

digamos que a crença motiva, a norma organiza e o comportamento executa. Os aspectos fundamentais de um sítio são suas crenças e as decorrentes normas morais e sociais. Tudo isso se baseia no senso comum, em geral, implícito no sítio. Em realidade, as coisas são de natureza mais sutil. A complexidade das interações proíbe todo determinismo (ZAOUAL, 2006, p.48).

Esclarecida a dinâmica do funcionamento interno dos sítios, passemos, então, à apreciação de suas características mais relevantes, oferecendo a atenção inicial ao modo como os eles mantêm sua tradição.

Nesse sentido, cabe reforçar a idéia de que um sítio simbólico de pertencimento sempre funciona dentro de um processo de constante transformação, o que é possível “devido à sua abertura ao *seu* mundo externo, logo à mudança”, algo que faz com que se hibridize (ZAOUAL, 2006, p.103).

Deve ser percebido, porém, que as alterações ocorridas em função de constrangimentos imediatos não são estáticas ou acriteriosas. Conforme Zaoual (2006, p.73), “[O] sítio filtra o que vem de fora e infiltra seus membros. Por isso, ele é um indutor cultural,

um lugar coletivo para uma socialização singular”. Mas, além disso, convém lembrar que “o próprio *filtro* através do qual os sítios e seus atores selecionam a mudança e as perturbações está em perpétua evolução/recomposição”, graças ao que “o curso dos acontecimentos pode seguir múltiplas bifurcações” (p.103).

Paralelamente, esclarecemos que, não obstante faça parte da lógica do funcionamento sítológico a transformação, a consciência de que o sítio preserva, ao mesmo tempo, sua tradição é igualmente necessária. É assim que elementos como sua identidade e memória são salvaguardados. Existe, de fato, um mecanismo de seleção que se efetiva, justamente, a partir do procedimento de filtragem (p.34). Por essa razão, o sítio deve ser percebido não apenas como a instância que fornece o enraizamento à pessoa. Mais do que isso, ele também ajuda a elaborar a síntese entre as singularidades próprias da visão de mundo do indivíduo

e (*sic*) à mudança técnica que chega de fora. Dessa maneira, toda inovação acaba sendo situada, logo, reinterpretada em certos casos, ou rejeitada como tal. A técnica seleciona, mas também é selecionada (p.68).

Já para considerarmos a formação identitária dos atores que atuam em um sítio simbólico de pertencimento, um segundo aspecto importante da configuração sítológica, precisamos entender que as representações que o sítio difunde entre seus membros podem ser entendidas como “*verdades locais*” (ZAOUAL, 2006, p.34). E porque, socialmente, atribui-se um peso muito grande a tudo o que é estabelecido como verdadeiro, estas representações tornam-se moldadoras dos comportamentos e das ações cotidianas que caracterizam os integrantes do sítio.

Apesar de a fixação de verdades coletivas poder conduzir a uma homogeneização do comportamento social, precisamos entender que a influência dos ambientes local, regional, nacional e mundial e das interações endógenas (já que todos possuem características particularizadas, idiossincráticas) são fatores que afetam, igualmente, a configuração do sítio. E é dentro desta lógica de entidade simultaneamente moldadora e moldada que o sítio atua na formação identitária de seus atores.

De fato, porque os sítios “impregnam o conjunto das dimensões dos territórios de vida: relação ao tempo, à natureza, ao espaço, ao habitat, à arquitetura, ao vestuário, às técnicas, ao saber-fazer, ao dinheiro, ao empreendedorismo etc.”, podemos compreender porque Zaoual os enxerga como “o cadinho da identidade para as pessoas”, como “*comunidades de sentido*” (ZAOUAL, 2006, p.34).

Cumprido dizer que este papel se faz possível porque

“[A]ntes de se materializar nos feitos e gestos dos atores ou em qualquer outra materialidade visível a olho nu, os sítios são entidades imateriais fornecedoras de balizamentos para os indivíduos e suas organizações sociais” (ZAOUAL, 2006, p.34),

sustentação que se enrijece justamente no situar histórico e coletivo.

A tempo, é prudente reforçar: o sítio situa os indivíduos, “mas no mesmo movimento, o sítio deve estar situado no tempo e no espaço, e assim por diante”. Ele “situa os seus membros e, ao mesmo tempo, situa-se nas mudanças que o afetam de dentro e de fora” (ZAOUAL, 2006, p.143).

Agora, se quisermos ter em vista a terceira característica relevante dos sítios simbólicos de pertencimento, precisaremos refletir sobre o modo como a Relação se manifesta neles.

Nos sítios simbólicos de pertencimento, a protagonização de crenças compartilhadas leva à formação de um “espaço cognitivo comum” aperfeiçoado, já que essas crenças “motivam e controlam os excessos da concorrência, da inveja e do mimetismo destruidor” (ZAOUAL, 2006, p.74). Este dado, que é muito relevante e, igualmente, suficiente para alicerçar a compreensão de que o sítio é “um espaço vivido pelos agentes da organização social no mais profundo de si próprio” (p.74), não basta, porém, para explicar o que favorece tamanha integração neste lugar.

É o relacionamento com o divino que Zaoual define para o espaço sítiológico o que esclarece, então, esta questão. Segundo o autor (2006, p.35), os membros do sítio crêem em e se apegam, profundamente, a *divindades* que dão o suporte a uma nostalgia das origens que “está no coração de deciframento dos sítios”, em sua terminologia. Este apego se estabelece, conforme o autor, porque é inerente ao homem e às comunidades uma “necessidade quase orgânica” de “terem mitos sagrados, balizamentos coletivos e segurança diante do assédio da desordem que acompanha a evolução” (p.36).

Deste modo, no que se refere ao sítio, Zaoual considera que “[O] lugar adquire o sentido de um deus”, sendo que, “para visitá-lo, é preciso ter uma carteira de identidade, a do sítio” (p.74). O espaço, por sua vez, conteria, misteriosamente, “algo que é divino”, algo que, acreditamos, é o que, de fato, alavanca a integração entre os homens, porque faz do sítio uma “religião”.

Zaoual (2006, p.74) explica:

O sítio é religião no sentido de relação entre os homens e o cosmos. Para durar, o sítio toma emprestado do religioso sua capacidade de ligar os homens. Ao fazer isso, ele assegura sua coesão e sua coordenação. Nesse

sentido, ele desenvolve mecanismos de integração no lugar e no grupo de pertencimento.

Nesta toada, diríamos, ademais, que o sítio toma do religioso, também, a preponderância das crenças para sua sustentação. Isto é perceptível, porque, no geral, as crenças possuem um papel maior do que o de dissipar os elementos negativos, como é o caso do já aludido “mimetismo destruidor”²¹ a que se refere Zaoual. Elas permitem, de fato, que cada sítio venha a possuir “ícones” atrás dos quais elas se dissimulam. Sobre as crenças, especificamente, podemos dizer que, por se manifestarem “em objetos, instituições, costumes, patrimônios, animais etc.”, elas “condicionam a dinâmica e a reprodução do sítio”, mesmo porque têm uma abrangência que lhes permite conferir “sentido a suas regras de vida social” (ZAOUAL, 2006, p.36).

Para Zaoual (2006, p.36), “[M]aterializados ou não, esses valores são inalienáveis e não negociáveis dentro dos critérios do mundo mercantil, e condicionam este último”. Finalmente e, como síntese, citamos o autor (2006, p.74):

“[E]m sua pureza extrema, as crenças práticas são como divindades que guiam em profundidade as rotinas e os modelos de ação (*caixa de ferramentas*) perceptíveis na superfície da realidade do sítio”.

Incontestavelmente, há, para Zaoual, “um fio que liga, de maneira mais ou menos oculta, esses diferentes mundos que um mesmo sítio pode conter” (p.74). Inspirando-nos na teoria de Glissant e na liberdade de interação de base cultural que propõe, chamaríamos a este fio Relação: a integração cultural que se assenta nas crenças coletivas e que se estabelece com a assunção das coreografias e idiossincrasias de cada um.

²¹ Embora Hassan Zaoual não nos ofereça, em momento algum, a definição do que entende por “mimetismo destruidor”, a leitura dos textos presentes em *Nova Economia das Iniciativas Locais* nos levam a entender que essa expressão faz referência à postura assumida por governantes de países periféricos, ao admitirem a implantação, em sua própria sociedade, de projetos anteriormente desenvolvidos tendo em vista as especificidades de nações desenvolvidas do Ocidente. Tais projetos, por não passarem por uma adaptação que leve em conta as características e dinâmicas da nova comunidade de implantação e, tampouco, o conhecimento de mundo dos novos atores sociais que os manejarão, configuram, na opinião autor, “projéteis” (em lugar de projetos) cuja transposição integral remete ao mimetismo e a ausência de ajustes ou de adaptação, à destruição mencionada na expressão. Uma crítica e uma proposição que levam em conta a desconsideração da participação da comunidade de destino em situações de assimilação de tecnologia, neste caso, pensando-se em projetos de saneamento ambiental, pode ser encontrada na dissertação, de 2008, *Procedimentos para apropriação de tecnologias para implantação de sistema de saneamento ambiental em comunidades isoladas e com poucos recursos financeiros e humanos*, escrita pelo engenheiro civil Domingos Quiante.

3.3 O *homo situs*

A noção de *homo situs* almeja, de acordo com Zaoual (2006, p.31), “apresentar o homem concreto em sua multiplicidade e singularidade”. É este, especificamente, o “homem da situação”, o ator protagonista em um espaço vivido, isto é, no sítio simbólico de pertencimento.

Zaoual atesta (2006, p.50) que, como homem concreto, o *homo situs* combina múltiplos imperativos de uma só vez. Por isso, esta complexa consideração pretende ater-se, inicialmente, à explicação da origem do conceito de *homo situs*, passando, a seguir, para sua comparação com o *homo oeconomicus* e com o *homo sociologicus*, recaindo, finalmente, em suas características centrais.

Convém ressaltar, a princípio, que, para Zaoual (2006, p.50), o *homo situs* se assemelha à “noção de *pessoa*, tal como descrita por Mahieu (1997):

A pessoa tem (dentre outras) uma dimensão identitária, *altruísta* e econômica. Ela se afirma pela sua autonomia, sua capacidade universal de escolha refletida e dispõe de uma igual dignidade. Afirma-se não somente por si própria, mas em função dos outros” (grifo do autor).

Justamente por abonar a concepção de Mahieu, quando elabora sua teoria do *homo situs*, Zaoual prende-se, fortemente, a uma explicação que considera tanto a determinação individual, que, na citação exposta, depreende-se de expressões como “autonomia” e “escolha refletida”, quanto aquela que provém da inserção comunitária, ou sitológica, do indivíduo, evidenciada no final da citação (a pessoa afirmar-se-ia em função do outro também).

No que se refere ao papel do sítio na configuração do *homo situs*, importa dizer que, por recair fortemente sobre o indivíduo, acaba por lhe moldar a ética, a identidade e a racionalidade (ZAOUAL, 2006, p.50). Todos estes elementos são construídos “*in situ*”, segundo Zaoual (p.50), sendo influenciados por uma “*moral de situação*” que se forma na rede social. Ao dar “sentido aos direitos e obrigações de cada um”, este conjunto de valores faz com que a pessoa se construa e se comporte “conforme o que *faz sentido* segundo as normas do sítio em vigor em dado momento.” Com isto, dá-se margem para a formação de um indivíduo “responsável, racional e socialmente razoável” (ZAOUAL, 2006, p.51).

Mesmo que o sítio impregne os comportamentos dos entes sociais, deve-se esclarecer que ele não possui um caráter determinista, não se tratando, tampouco, de uma “máquina social” a incidir irrestritamente sobre os comportamentos individuais (ZAOUAL, 2006, p.52).

Ao contrário, de acordo com Zaoual (p.52), justamente porque não obedece a leis mecanicistas, a vida em seus domínios e em suas organizações sociais conta com “zonas de plasticidade” em que a autonomia individual pode prevalecer. É esta a configuração que atribui ao sítio, então, as “capacidades de evolução e de adaptação”.

A força do elemento individual que atua na caracterização da dinâmica sitiológica tem a prerrogativa da unicidade, “porque cada indivíduo é único de mesmo modo que cada sítio” (ZAOUAL, 2006, p.239), mesmo que compartilhem sentimentos morais comuns. Para Zaoual (p.52), “[C]ada pessoa possui um tipo de patrimônio de percurso que desempenha um papel em suas decisões presentes e futuras”. É isto o que determina a autonomia da pessoa, conferindo-lhe uma margem de manobra para lidar com as situações do cotidiano.

Assim, pode-se dizer que, não obstante, sejam as ordens coletivas, instituídas temporariamente, a ferramenta para o confronto com a desordem, conforme Zaoual, é o *homo situs* que, “em última instância, operará as arbitragens, integrando, de modo instantâneo, os múltiplos imperativos individuais e coletivos” (p.52). Por isso, no que se refere ao caráter global do conceito, deve-se entender que, embora seja uma decorrência lógica “do *conceito gerador* de sítio”, sendo, em suma, sua “tradução” em “nível individual”, a noção de *homo situs* não alude, ao mesmo tempo, a um ser “dessocializado” (ZAOUAL, 2006, p.239).

Como reforço, vejamos esta síntese do teórico marroquino (2006, p.239):

Em termos epistemológicos, ele [o sítio] mescla o individualismo metodológico e o holismo; este último enfatiza as entidades coletivas que socializam e determinam automaticamente os modos de conduta dos indivíduos. A *abordagem sitiológica* afasta o excesso de ambas as partes. O *homo situs* é um indivíduo *coletivo* sem ser *coletivizado*.

Finalmente, saber que a racionalidade do *homo situs* é “dinâmica e transversal, logo, indeterminada”, torna compreensível o fato de ele se mostrar “refratário às definições clássicas e uniformizantes do homem” (ZAOUAL, 2006, p.141), posicionamento que é tanto fundamentado pela epistemologia que o concebe, quanto se repercute na práxis do *homo situs*.

A irreduzibilidade do conceito “a um modelo fechado sobre si próprio” é decorrente, em termos teóricos, do propósito de se “alcançar uma melhor aproximação dos fatos de observação” (ZAOUAL, 2006, p.101). Graças a isso, “a epistemologia deste conceito é modulável e aberta à mudança”, ocorrendo a modulação “por meio da consideração dos múltiplos fatores do sítio” (p.101).

Já o devido entendimento do *homo situs* só se alcança mediante a consideração permanente do “mutável escalonamento de suas preferências, que nunca se reduz a um mero

utilitarismo” (ZAOUAL, 2006, p.141). Esta é a configuração que não só leva o homem da situação a rejeitar as “divisões do racionalismo, por vezes com violência, por vezes com delicadeza”, como é o que lhe motiva a ensejar uma teoria que não procure “enquadrar seu comportamento em critérios fixos”, uma verdadeira agressão para toda racionalidade “dinâmica”, “transversal” e “indeterminada” (p.141).

Para explicitar o modo como o *homo situs* se rebela à abstração monodisciplinar e monocultural, optamos por fazer uso direto das palavras de Zaoual. Sendo assim, a primeira citação que fazemos considera, de início, uma comparação do *homo situs* com o *homo oeconomicus*²²:

O *homo situs* está muito mais próximo da realidade empírica que o *homo oeconomicus* na medida em que expressa uma ampla variedade e variabilidade. Mais humano, é um ser concreto em constante evolução que não se deixa recortar e capturar pela teoria econômica vigente. Ele foge da divisa e da redução. De fato, não estabelece separação entre o seu comportamento econômico profano e o *mundo sagrado* em sua região concreta (ZAOUAL, 2006, p.77).

Em termos de atuação, embora seja a noção de *homo oeconomicus* aquela que “está implícita em todos os projetos de desenvolvimento”, refletindo a ideologia econômica capitalista, para Zaoual, “[C]omo alternativa, a idéia de *homo situs* parece ser mais realista, já que nos campos de atuação, as pessoas da base combinam vários imperativos na conduta de seus negócios cotidianos”, o que faz com que esta noção seja “mais adaptada aos universos complexos” (2006, p.50).

Ainda, neste âmbito, o *homo situs* superaria o *homo sociologicus*, “indivíduo que adere a uma norma social estática, e o *homo oeconomicus*, indivíduo aparentemente racional, egoísta e calculista” (ZAOUAL, 2006, p.50), que busca a homogeneização. A superação viria do fato de o *homo situs* ser “um conceito de natureza empírica, na medida em que impõe como imperativo primeiro pensar o homem em situação, conforme toda a sua diversidade e sua profundidade” (p.50). Para Zaoual, isto é “um tipo de *realismo de face humana*” muito “negligenciado pelas ciências abstratas, como a ciência econômica” e que se afina com o *homo situs* por ser este “contrário ao reducionismo” (2006, p.50).

²² Hassan Zaoual parece acreditar que a condescendência com as noções de *homo oeconomicus* e de *homo sociologicus* revelada, mesmo que de forma implícita, por muitos dos estudos científicos desenvolvidos até anos recentes, o libera de apresentar esses conceitos de forma pormenorizada. Por isso, durante toda sua exposição, seu foco recai sobre o esclarecimento da formatação do *homo situs*, que é um dos núcleos de sua proposição. Conseqüentemente, a menção que faremos destes personagens apresentará o mesmo caráter restrito, o que se deve, também, ao fato de preferirmos oferecer ao *homo situs* toda a nossa atenção.

Neste ponto, podemos dizer que Zaoual é enfático ao conceber o *homo situs* como “um homem concreto que sabe o que faz, [ele] não é um “idiota cultural” (ZAOUAL, 2006, p.50). Para o autor, seria o fato de operar “com base na *racionalidade situada e compósita*, cuja análise requer modelos mais complexos do que aquele que apresenta a racionalidade econômica ordinária” (p.50) um elemento significativo a demarcar sua complexa superioridade face à perspectiva e ao desempenho assumidos pelos *homo oeconomicus* e pelo *homo sociologicus*, por exemplo, com os quais acabamos de compará-lo.

Passando, então, à apresentação de algumas características do *homo situs* essenciais à compreensão do conceito do modo como é entendido por Zaoual, devemos reconhecer que o homem da situação destaca-se por ser tanto um ser relacional, quanto um animal territorial.

Para Zaoual, antes de ser racional, “o *homo situs* é, com efeito, *relacional*”, porque “*Ele [não apenas] se comunica em seu meio*” (2006, p.240, grifo do autor), como delibera sobre seu comportamento “dentro de um universo de pertencimento trabalhado por um magma de interações e de informações” (p.106). Como consequência, o *homo situs* pode aproveitar-se de “uma *grande plasticidade* variando em função do tempo, da experiência e dos espaços simbólicos locais” (p.240), algo que flui, naturalmente, deste “homem concreto [que] é, por essência, plural, mestiço e evolutivo, logo em algum aspecto, fugaz e não capturável” (p.240).

Já com o fito de entender a relação entre o homem concreto e o seu território importa notar que saber se situar, de acordo com Zaoual (2006, p.131), é conhecer formas de “se definir e de definir o entorno, com autonomia, para se ter o poder de agir em seu próprio meio e de intercambiar com o seu mundo exterior, em pleno conhecimento de causa”. Para o autor, esta é tanto uma necessidade imperiosa da atualidade, como o fator que torna o *homo situs* um “*animal territorial*”, visto implicar o percurso indispensável para que ele possa “melhor decidir sobre seu comportamento” (p.139).

Atenhamo-nos ao procedimento, que é claro: o homem da situação baseia-se nos elementos de natureza imaterial do sítio simbólico de pertencimento para agir. Ele

faz suas escolhas em referência à “*caixa preta*” do sítio no qual se acumulam as crenças e a experiência do percurso. Tais dados são constantemente revisitados à luz da situação, conforme a dinâmica do sítio. O indivíduo recebe informações, situa e decide (p.106).

Assim, podemos dizer que o caráter territorial passa a vestir o *homo situs*, pois, de fato, ele incorpora “um complexo de relações com seu espaço vivido” (ZAOUAL, 2006,

p.77). Mas, para finalizar, cabe ressaltar a conveniência que incide sob a práxis do *homo situs*, já que Zaoual explica,

[P]artir dos territórios e das histórias é uma das condições de salvaguarda dos saberes e dos modos de ser que foram comprovados como fontes de inspiração para todos. Nessa perspectiva, os patrimônios de uns e de outros se tornam motores para o futuro de todos (ZAOUAL, 2006, p.130).

3.4 Em síntese, um pluralismo civilizacional e interativo

Uma vez conhecida a teoria dos sítios simbólicos de pertencimento e sua extensão individual e ativa, o *homo situs*, podemos já pensar sobre o intercâmbio profícuo que pode se estabelecer entre sítios diversos, desde que a convergência de sentidos seja buscada e alcançada com respeito constante às singularidades de cada comunidade e dos atores. Esta busca estaria amparada pela riqueza do que Zaoual entende como “o intercâmbio na diversidade”, um procedimento que

constitui um enorme reservatório de inovações cruzadas com a condição de excluir toda idéia de superioridade de um sítio com relação a outro ou de uma concepção ou racionalidade em detrimento a outra (2006, p.130),

e que, portanto, exige, o respeito à variedade de nosso mundo.

Segundo Zaoual, é esse respeito que pode garantir um progresso e um crescimento que se alicerçam de modo diferente, isto é, pela aposta em um pluralismo civilizacional que agrega “definições mais flexíveis da mudança e do ‘melhor estar’” (2006, p.129-130). Mas isto só poderia ser alcançado, assegura o autor, mediante a participação de todos os envolvidos no processo, de forma a que se proporcione, sensatamente, a articulação do *homo situs* (p.130).

Para Zaoual, além de incontornável, a participação de todos os atores de dada situação

leva, logicamente a um debate sobre as concepções de mundo de cada sítio de crenças e mesmo de cada indivíduo. Por esse caminho nascerão novas concepções e, em seguida, séries de inovações adaptadas à grande variedade dos campos de atuação (2006, p.130).

E só, assim, “a criatividade não será mais monopólio de alguns, formados em uma única visão do ‘bem’ e da eficácia” (p.130).

Finalmente, deve-se dizer que é através da união na diversidade com a integração das inovações potenciais das tradições de cada um e das influências externas a cada e todo sítio que se poderá alcançar o pluralismo interativo. Explica o autor: ele é

desestabilizante para o conjunto das instituições e das estruturas de poder herdadas da modernidade e de sua extensão mundial através do desenvolvimento. [Mas] Isto é “pós-modernidade, cujos contornos permanecem ainda nebulosos. Faltam palavras para designá-la. *É uma revolução que hesita ainda esse pronunciar seu nome. Será forçosamente plural ou não será, até porque a verdade é que não existe mais uma verdade absoluta* (2006, p.130, grifo nosso).

Diante disso, julgamos que cabe, então, a nós abrir espaço para que as mais diversas vozes possam não somente pronunciar-se, mas serem *ouvidas* nos debates em atenção aos problemas que marcam a vida dos brasileiros e guineenses. Sobretudo a camada populacional marginalizada – eis os afro-brasileiros, as mulheres, os pobres, os homossexuais etc. – sempre posta no âmbito do cerceamento político e cultural, deve ter as soluções que efetivamente já produz no dia-a-dia, para enfrentar as dificuldades²³ lhes acomete, plenamente notadas e reconhecidas.

²³ Ainda hoje, a camada mais pobre da população se vê privada do acesso à educação e, portanto, da chance de se beneficiar das melhores condições de empregabilidade que podem favorecer a ascensão de classe social. As mulheres, por seu turno, não obstante participem massivamente do mercado de trabalho, sempre trabalham sob condições inferiores quando comparadas aos homens, além de terem que enfrentar a jornada de trabalho doméstica e de serem as grandes vítimas dos atos de violência que se dão na esfera familiar. Os afro-brasileiros, com tudo o que contribuíram culturalmente e como força de trabalho para a edificação do Brasil, ainda são discriminados pelo quesito “cor”. Finalmente, os homossexuais sofrem tanto quanto ou mais discriminação que mulheres e afro-brasileiros, por causa da falta de liberdade para a escolha de parceiros para suas relações afetivas.

4. SANTOS: A RAZÃO COSMOPOLITA

Permitir que as histórias dos povos dominados se estabeleçam, adquiram cidadania, dar-lhes condições de instaurarem relações transversais com outras culturas, ser o espaço onde a voz de um povo se articula, é engajar-se numa luta contra a ação redutora de uma civilização que se pretende universal.

Diva Barbaro Damato

4.1 Antecedentes à Razão Cosmopolita

A sociologia da ausência, a sociologia das emergências e a teoria da tradução de Boaventura de Sousa Santos são resultantes reflexivas de caráter teórico e epistemológico do projeto de investigação “A reinvenção da emancipação social”, dirigido pelo autor quando de sua vigência de 1999 a 2001. Esclarece Santos que

[E]ste projeto propôs-se estudar as alternativas à globalização neoliberal e ao capitalismo global produzidas pelos movimentos sociais e pelas organizações não governamentais na sua luta contra a exclusão e a discriminação em diferentes domínios sociais e em diferentes países (2004a, p.771).

Dentre os países considerados, existem dois de língua portuguesa: o Brasil e Moçambique. Mas, a abordagem é pertinente, principalmente, porque analisa destes lugares, muitas vezes desconsiderados devido a um alegado remotismo do centro hegemônico, experiências que, por serem alternativas e locais, são, para Santos (2004a, p.778) “fáceis de desacreditar como irrelevantes, ou demasiado frágeis ou localizados para oferecer uma alternativa credível ao capitalismo”. Ademais, e em termos científico-metodológicos, sobressai-se, inclusive, porque

partiu do cruzamento de diferentes tradições teóricas e metodológicas das ciências sociais e de diferentes culturas e formas de interação entre a cultura e o conhecimento, bem como entre o conhecimento científico e o não-científico,

para sua efetivação, o que lhe confere, com segurança, um arbítrio mais apurado e lúcido do que o que se tem alcançado através do monocultural e auto-centrado paradigma de racionalidade do ocidente.

A formulação da razão cosmopolita, de que as sociologias e a teoria da tradução são ramificações, como uma crítica efetiva ao modelo de racionalidade ocidental, reage à concepção de mundo a que este paradigma dá azo, questionando, assim, “a forma como ela cria e legitima o poder social”. Graças a isso, faz uma renúncia explícita às concepções do tempo e da temporalidade instituídas por este modelo, evitando a contração do presente, “ocasionada por uma peculiar concepção de totalidade, [que] transformou o presente em um instante fugidio, entrincheirado entre o passado e o futuro”; e, do mesmo modo, uma “concepção linear do tempo e a planificação da história [que] permitiram expandir o futuro indefinidamente”, acarretando, então, uma formulação exagerada de expectativas radiosas para o devir, em detrimento do presente, onde toda a periferia passa a ter seu tempo de desenvolvimento e de ação restringidos (SANTOS, 2004a, p. p.779).

Santos propõe, alternativamente, a racionalidade cosmopolita para que, através dela, venha-se a “seguir a trajetória inversa”, isto é “expandir o presente e contrair o futuro”. Para o autor, “[S]ó assim será possível criar o espaço-tempo necessário para conhecer e valorizar a inesgotável experiência social que está em curso no mundo hoje” (p.779), a qual acredita ser alvo de um desmesurado desperdício.

Por isso, Santos elaborou a “sociologia das ausências” com vista a atender à expansão do presente. Ao mesmo tempo, uma “sociologia das emergências” foi concebida pretendendo-se a contração do futuro. A teoria da tradução, por seu turno, almeja suprir as deficiências de uma teoria geral de orientação ocidental, que, pressupondo “a monocultura de uma dada totalidade e a homogeneidade das suas partes”, não estaria em condições de oferecer atenção a elementos importantes, como as identidades plurais, estando, por conseguinte, inapta a assumir o papel da criação da inteligibilidade entre elementos díspares que precisam estar em comunicação (cf. SANTOS, 2004a, p.779 e p.802).

O entendimento da formulação da sociologia das ausências e da sociologia das emergências requer a compreensão do modo como Boaventura de Sousa Santos estrutura o conceito global de razão indolente. Para o autor, são quatro os eixos que atuam na composição deste tipo de racionalidade, a saber: a razão impotente, a razão arrogante, a razão metonímica

e a razão proléptica²⁴ (SANTOS, 2004a, p.779). Deve-se dizer, não obstante, que a percepção do questionamento restrito que tem sido aferido às duas últimas, para Santos “as formas fundacionais da razão indolente”, foi o que motivou o teórico a alicerçar seu modelo alternativo de racionalidade a partir de uma crítica que tece sobre estes dois pilares do pensamento ocidental (p.781). Por essa razão, antes de considerarmos a crítica que é feita à razão metonímica e à razão proléptica propriamente, dedicar-nos-emos ao esclarecimento de cada uma delas, seguindo uma seqüência oportuna, para só depois de tudo isso direcionarmos à teoria da tradução.

4.2 A razão metonímica

A consideração feita por Santos sobre a razão metonímica mostra seu atrelamento inequívoco à origem do Ocidente. A deserção da matriz fundadora oriental, implicada no abandono de um universo que abrangia uma “multiplicidade de mundos (terrenos e extraterrenos) e uma multiplicidade de tempos (passados, presentes, futuros, cíclicos, lineares, simultâneos)” inquestionáveis, teria, igualmente, resultado na recusa do caráter antidicotômico preponderante na constituição racional oriental, conquista clara da falta de necessidade de se “controlar” ou de “policar” limites, já que se é “verdadeiramente totalizante” como define Santos (2004a, p. 783).

Assim, para o autor, é consistente dizer que o Ocidente recuperou da matriz oriental “apenas o que pode[ria] favorecer a expansão do capitalismo”. Desta forma, a consideração

²⁴ Boaventura de Sousa Santos (2004a, p.4) explica que a indolência da razão, criticada em seu ensaio, “ocorre em quatro formas diferentes: a razão impotente, aquela que não se exerce porque pensa que nada pode fazer contra uma necessidade concebida como exterior a ela própria; a razão arrogante, que não sente necessidade de exercer-se porque se imagina condicionalmente livre e, por conseguinte, livre da necessidade de demonstrar a sua própria liberdade; a razão metonímica, que se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria prima, e a razão proléptica, que não se aplica a pensar o futuro, porque julga que sabe tudo a respeito dele e o concebe como uma superação linear, automática e infinita do presente.” Vale acrescentar que para dar o nome de razão metonímica a um dos eixos da razão indolente, Santos levou em consideração “uma figura do discurso aparentada com a sinédoque, para significar a parte pelo todo” (2004a, p.4, nota 3); e, para nomear a razão proléptica, considerou o “conceito de prolepse, uma técnica narrativa freqüente, para significar o conhecimento do futuro no presente.” (2004a, p.5, nota 4). No que se refere à razão indolente, propriamente dita, importa saber que ela “subjaz, nas suas várias formas, ao conhecimento hegemónico, tanto filosófico como científico, produzido no Ocidente nos últimos duzentos anos.” (SANTOS, B, 2004a, p.4, lido em <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf>).

do mundo terreno foi o resultado prático da redução da multiplicidade de mundos determinada para seus domínios. Do mesmo modo, reduziu-se a multiplicidade de tempos ao tempo linear, sufocando-se com isso todas as outras possibilidades cronológicas e, por conseguinte, as vivências que por elas se regulavam (SANTOS, 2004a, p. 783).

Isto posto, Santos explica que a constituição ocidental, truncada da forma como se deu em relação à matriz oriental, ocasionou a necessidade de “ignorar o que não cabe nela”, graças ao que (se) passou a retratar o Oriente como “um centro improdutivo e estagnado” (2004a, p.783). Igualmente, da precisão de “impor a sua primazia sobre as partes que, para não fugirem ao seu controlo, têm de ser homogeneizadas como parte” (p.783) teria florescido a razão metonímica.

Segundo Santos,

A razão metonímica é obcecada pela idéia de totalidade sob a forma da ordem. Não há compreensão nem acção que não seja referida a um todo e o todo tem absoluta primazia sobre cada um das partes que o compõem. Por isso, há apenas uma lógica que governa tanto o comportamento do todo como o de cada uma das suas partes. Há, pois, uma homogeneidade entre o todo e as partes e estas não têm existência fora da relação com a totalidade.

sendo que “as possíveis variações do movimento das partes não afetam o todo e são vistas como particularidades” (SANTOS, 2004a, p.782).

Assim, como uma contraposição direta ao Oriente antidicotômico, a razão metonímica ensejou o estabelecimento de um Ocidente rigorosamente dicotômico, onde as oposições fundamentais que orientam este universo são decorrentes de uma supraordenação de uma das partes, “transformada em termo de referência para as demais” (SANTOS, 2004a, p.782).

Deve-se, esclarecer, sobremaneira, que esta sobredeterminação se constitui mediante o estabelecimento de uma hierarquia clara, graças ao que podemos entender porque a razão metonímica entende a dicotomia como “a forma mais acabada de totalidade”. De fato, a dicotomia permite o estabelecimento do hegemônico ao cercear o que diverge do padrão referencial, procedimento efetivado, de acordo com Santos, porque ela “combina, do modo mais elegante, a simetria com a hierarquia”, uma simetria entre as partes que deve ser entendida “sempre [como] uma relação horizontal que oculta um relação vertical.” (SANTOS, 2004a, p.782).

Uma vez esclarecida a origem e o significado da razão metonímica, podemos esclarecer que são duas as conseqüências fundamentais de sua precedência. Primeiramente, de acordo com Santos, ressaltamos que o Ocidente passa a ser governado por uma razão que

exerce seu domínio somente nos “estratos do mundo abrangidos pela modernidade ocidental” (2004a, p.783). Ela corresponde, além disso, a só uma das lógicas de racionalidade existentes no mundo. Mesmo assim, a razão metonímica se afirma como uma razão “exaustiva, exclusiva e completa”, algo que se efetiva, porque ela acredita em uma compreensão ocidental do mundo, e em nada mais (SANTOS, 2004a, p.783).

Da mesma forma, devemos levar em conta o entendimento de Santos, para quem a compreensão de mundo ocidental promovida pela razão metonímica “não é apenas parcial, [mas também] é internamente muito selectiva” (2004a, p.783). Isto porque se, neste contexto, “nenhuma das partes pode ser pensada fora da relação com a totalidade”, não se poderá conceber que qualquer uma delas possa ter uma existência que transcenda aquela que é viabilizada pela relação dicotômica, “e muito menos que possa, além de parte, ser outra totalidade” (p.783).

Esta postura torna claro para Santos que a modernidade ocidental, ao se orientar pela lógica da razão metonímica, possibilita a si, apenas e inequivocamente, “uma razão limitada do mundo” e “uma compreensão limitada de si própria” (2004a, p.783). Um exemplo desta configuração é o fato de os saberes não científicos ou não filosóficos continuarem hoje, majoritariamente fora dos debates promovidos no âmbito da ciência, mesmo em uma época em que esta já resolveu confessar-se multicultural (SANTOS, 2004a, p.781). De fato, o que existe é uma abertura enviesada ao tema do multiculturalismo, já que ainda prevalece a postura ocidental que busca definir quem deve ou não participar de certas discussões.

Avançando no raciocínio sobre a razão metonímica, Santos esclarece com veemência que esta razão “diminuiu ou subtraiu o mundo tanto quanto o expandiu ou adicionou de acordo com as suas próprias regras” (2004a, p.785). Neste sentido, devemos ressaltar que esse mecanismo foi igualmente viabilizado pela concepção de tempo admitida em seu domínio. Em específico, a hierarquia escondida atrás da simetria que deve sustentar, na aparência, a totalidade determinada pela ocidentalidade foi aquela usufruída na superioridade de quem pode estabelecer o tempo, o linear, esclareça-se, determinando o que está fora deste limiar como indesejavelmente excêntrico.

Acresce, segundo Santos, que a concepção de tempo instituída pela razão metonímica determinou como o presente “um instante fugaz entre o que já não é o que ainda não é” (2004a, p.785). Isto fez, então, com que apenas uma parte extremamente reduzida do contemporâneo possa ser considerada como tal, de forma que “a maior parte da riqueza inesgotável das experiências sociais no mundo” passou a ficar sufocada, escondida pela contração do presente (p.785). Vale dizer que esta conformação foi criada porque se

privilegiou, em suma, uma “versão abreviada do mundo” cujo tempo hábil disponível deve pertencer à parte-todo tomada como termo de referência, em outros termos, àqueles que lutam pela transformação capitalista mundial, adeptos inequívocos de uma concepção de mundo terrena, guiada pela linearidade temporal.

Para entender bem como se processa o sufocamento das experiências sociais no mundo em decorrência da conformação temporal determinada pela razão metonímica, devemos perceber que a contração do presente viabiliza-se como um mecanismo através do qual se coloca na clandestinidade as ações e experiências daqueles que destoam da homogeneidade construída. Isto porque, conforme Santos, existem “componentes ou fragmentos não socializados pela ordem da totalidade” da razão metonímica “que têm vagueado como meteoritos perdidos no espaço da ordem” (2004a, p.786). São justamente estes fragmentos que constroem experiências que são, então, produzidas como não existentes (p.786).

Deste modo, podemos dizer que a contração do presente se firma, então, como uma marca de singular importância para esta subdivisão da razão indolente. Afinal, ao propiciar a criação de ausências mediante a produção da não existência de experiências efetivamente concretas, ela gera a oportunidade para que o pólo mais forte da dicotomia metonímica tenha real prevalência. Por seu intermédio, ele não só desfrutará da hierarquia, como a construirá em seu favor, através da manipulação do tempo para o apagamento do outro.

Avançando nesta linha de raciocínio, devemos esclarecer que Santos identifica cinco lógicas ou modos através dos quais a razão metonímica produz a não existência do que “não cabe na sua totalidade e no seu tempo linear” (2004a, p.787). Neste trabalho, delinearemos dois desses procedimentos²⁵, mas antes aproveitamos para ressaltar algo basilar: a produção

²⁵ O fato de centrarmos nosso trabalho nas interpretações que se fazem sobre a personagem subalternizada nos motiva a considerar apenas duas das cinco lógicas que Santos identifica no texto “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências” (2004). Preferimos nos focar nas lógicas relacionadas à monocultura do saber e à classificação social, por serem elas as que mais explicitam os fatores que podem levar uma pessoa a ser desqualificada socialmente. Não obstante, esclarecemos aqui as outras três lógicas não explicitadas em nosso texto. A lógica que se baseia na “monocultura do tempo linear”, garante que o sentido e a direção únicos que a história pode ter, assegurada pelo entendimento linear, só é acompanhado (porque regido) pelos países centrais do sistema mundial, juntamente com “os conhecimentos, as instituições e as formas de sociabilidade que neles dominam”. Aquele que não se adequa à norma temporal imposta é tido como atrasado, sendo designado como “primitivo”, “pré-moderno” ou “tradicional”, por exemplo. A “lógica da escala dominante”, estabelece que o universal é o que pode vigorar independentemente de um contexto específico. O particular e o local são postos na esfera da não existência e, por isso, não têm precedência nenhuma. Ao falar desta lógica, o autor toca, ainda, no conceito de globalização. Finalmente, a “lógica produtivista” adota como base os “critérios de produtividade capitalista”. Por causa disso, o crescimento econômico passa a ser tido como uma meta inquestionável, enquanto que a

de ausência acontece sempre que “uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível ou descartável de um modo irreversível” (SANTOS, 2004a, p.787). Para Santos, este é um ponto-chave compartilhado por todas as lógicas colocadas em questão.

Isto posto, cumpre dizer que o primeiro modo de produção de não existência que elegemos para consideração é o que deriva da “monocultura do saber” e do “rigor do saber” (SANTOS, 2004a, p.787). Este modo, que é o mais poderoso, conforme Santos, traz latente a determinação de um cânone que se apóia na “transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética, respectivamente” (p.787). É uma ótica que faz com que tudo o que não é legitimado ou reconhecido pelo sistema canônico seja “declarado inexistente”. Neste percurso, a ignorância e a incultura são as formas de inexistências determinadas (p.787).

A segunda forma de produção de ausência que nos chama a atenção é definida como “lógica da classificação social” (SANTOS, 2004a, p.788). Dentro desta lógica, as populações são distribuídas em categorias distinguidas por um valor hierárquico que se determina como se tivesse uma base natural. A construção da não existência efetiva-se, então, mediante a assunção de uma “inferioridade insuperável” cujo entendimento como intrinsecamente natural faz com que o inferior jamais possa ser tomado como “uma alternativa credível” a quem é tornado automaticamente superior (p.788).

Desta configuração surge, assim, uma relação de dominação que pode ser muito bem visualizada se admitirmos a classificação racial e a classificação sexual em vigor nas sociedades que se orientam pela racionalidade ocidental. Para Santos, estes são os exemplares “mais salientes” da lógica da classificação social, tendo sido a classificação racial a que foi mais profunda e incisivamente “reconstruída pelo capitalismo” por seu papel na estabilização e difusão mundial da relação capital/trabalho (2004a, p.788).

Como síntese, é interessante ressaltar que o ignorante e o inferior são tidos como “formas irreversivelmente desqualificadas de existir” apenas porque conformam realidades que se apresentam como “obstáculos em relação às realidades que contam como importantes”, neste caso realidades científicas ou superiores, que moldam intensamente a tônica do princípio de totalidade homogênea que rege o domínio da razão metonímica (SANTOS, 2004a, p.789).

Não obstante, tanto um modo diverso e positivo de tratamento da pluralidade sócio-cultural, quanto uma ressignificação da pobreza da experiência perpetrada pela razão metonímica, podem, certamente, ser concebidos mediante uma formulação que escape do formato de racionalidade ocidental. Tal é o empreendimento a que se propõe Santos, já que percebe a pobreza de experiência apontada por Walter Benjamin (cf. 1972, apud SANTOS, 2004a, 784), não como a expressão de uma carência,

mas antes [como] a expressão de uma arrogância, a arrogância de não se querer ver e muito menos valorizar a experiência que nos cerca, apenas porque está fora da razão com que a podemos identificar e valorizar (p.785).

Esta seria, enfim, a causa do problema que Benjamin, em seu tempo, pôde bem identificar.

Para adentrar a abordagem da sociologia das ausências, um dos pontos fulcrais desta abordagem, julgamos conveniente encerrar este trecho com uma breve consideração sobre o método de ação da razão metonímica, cujo significado e desdobramentos acabamos de apresentar. Sendo assim, devemos esclarecer que esta razão, “insegura [que é] dos seus fundamentos”, consegue o controle sobre as particularidades que homogeniza como partes somente porque faz uso da força e do autoritarismo, ignorando a inserção mundial “pela via da argumentação e da retórica”, meios seguramente mais cordiais e lisonjeiros (SANTOS, 2004a, p.784).

Especificamente, Santos afirma que ela mantém a “eficácia de sua imposição” através da manipulação do pensamento produtivo e do pensamento legislativo, optando pela “produtividade” e pela “coerção legítima”, “em vez da razoabilidade dos argumentos e do consenso”, igualmente viabilizados (2004a, p.784).

Uma vez conhecidos os pressupostos e mecanismos da razão metonímica, torna-se, assim, inevitável o entendimento de que sua crítica deve implicar tanto o questionamento inequívoco da concepção de tempo que esta face da razão indolente adota – supressor do presente e de múltiplas experiências – bem como a sustentação obtida por meio do sistema de controle de heterogeneidades de base dicotômica – que força a homogeneização do diverso. Tal se dá, pois, como afirma Santos, apenas a criação de um espaço-tempo novo, que transcenda e transgrida o modelo de racionalidade ocidental imposto ao mundo, poderá proporcionar as condições necessárias para que se possa “identificar e valorizar a riqueza inesgotável do mundo e do presente” (2004a, p.785). Eis a base para a proposta que Santos nos oferece. Uma alternativa epistemológica à razão metonímica e, portanto, ao modelo de racionalidade ocidental, a “sociologia das ausências”, passa, agora, a ser delineada.

4.3 A Sociologia das ausências

A sociologia das ausências é o procedimento que Boaventura de Sousa Santos designa para promover “a ampliação do mundo e a dilatação do presente”, como uma forma de reverter o efeito nefasto que o império da razão indolente, especialmente através de sua faceta metonímica, tem sobre fragmentos da experiência social, plurais e diversos, que são conscientemente sufocados e, assim, tornados ausentes no computo geral das experiências humanas apreciadas como significativas.

Ao por em xeque o apagamento de experiências multifacetadas de nosso heterogêneo mundo, esta sociologia incita, efetivamente, uma investigação que almeja demonstrar que o que é posto, na realidade, como não existente é, na verdade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não-credível àquilo cuja existência é referendada pela razão metonímica (SANTOS, 2004a, p.786). Este é o caso das realidades científicas ou superiores, favorecidas pela lógica da monocultura do saber e do rigor do saber e pela lógica da classificação social, respectivamente, já mencionadas neste trabalho.

Para mostrar que a limitação experiencial imposta pela totalidade metonímica pode não apenas ser desmascarada, como, ainda, ser transformada em uma profusão de presenças (cf. SANTOS, 2004a, p.786), porque precisa incluir as particularidades sempre excluídas do todo homogeneizado(r), Santos precisou ater-se a um procedimento que levou em consideração algo renegado pela razão metonímica. O teórico precisou, em suma,

pensar os termos das dicotomias fora das articulações e relações de poder que os unem, como primeiro passo para os libertar dessas relações, e para revelar outras relações alternativas que têm estado ofuscadas pelas dicotomias hegemônicas (SANTOS, 2004a, p.786).

É esta medida, que implica a consideração da existência que a parte tem para além de sua inserção na órbita do todo, aquilo o que possibilita à porção ser enxergada como um complexo organizacional, de forma que o pólo da dicotomia, então fragilizado, passa a ser visto autonomamente, potencializando-se reflexões em torno de questões como a existência de um Sul desatrelado do Norte; o que “existe na mulher que é independente da sua relação com o homem”; o indivíduo escravizado fora da relação que o liga ao senhor, etc. Este último ponto, por exemplo, permite tanto meditações mais gerais, que busquem o entendimento do subalterno desvinculado da relação de subalternidade, como algo atualizado e mais focado,

resultante, por exemplo, das reflexões que se fazem possíveis acerca da existência (do) afrodescendente fora da aura discriminatória construída historicamente pela lógica das colonizações.

Dessa forma, torna-se útil considerar que o objetivo da sociologia das ausências de “transformar objectos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças” (SANTOS, 2004a, p.786) só pode ser atingido através de formulações que signifiquem uma ruptura com as ciências sociais convencionais, as quais se alicerçam justamente sobre a base dicotômica que a sociologia das ausências visa a combater, estabelecendo-se, portanto, como um método transgressivo em relação a estas ciências (p.790).

Especificamente, cabe dizer, é daí que decorre o fato de a sociologia em questão se colocar como “uma alternativa epistemológica à partida desacreditada” (SANTOS, 2004a, p.790) – a “culpa” seria deste movimento questionador da estruturação do modelo de racionalidade ocidental que tentamos explicitar. Porém, Santos é claro ao ressaltar o caráter positivo desta conformação. Para ele, é justamente “[O] inconformismo com esse descrédito e a luta pela credibilidade [que] tornam possível que a sociologia das ausências não permaneça uma sociologia ausente” (2004a, p.790). De fato, é assim que ela se torna uma alternativa credível e, por isso, apta a proclamar a credibilidade de outras existências.

Para entendermos o modo como a sociologia das ausências funciona, devemos perceber que a identificação do âmbito em que ocorrem a subtração do mundo e a contração do presente é um procedimento necessário para que se possa recuperar a experiência desperdiçada (SANTOS, 2004a, p.785). Somente este reconhecimento permitirá que se libertem as experiências produzidas como ausentes pelas relações de produção capitalistas, a que atendem a razão metonímica. Uma vez liberadas, as experiências antes sufocadas poderão, então, ser consideradas “alternativas às experiências hegemônicas”. Com isto, não apenas sua credibilidade poderá ser “discutida e argumentada”, como suas relações com as experiências hegemônicas poderão ser “objeto de disputa política” (SANTOS, 2004a, p.789).

Feita a identificação, pode-se dizer, de acordo com Santos, que

[A] dilatação do presente ocorre pela expansão do que é considerado contemporâneo, pelo achatamento do tempo presente de modo a que, tendencialmente, todas as experiências e práticas que ocorrem simultaneamente possam ser consideradas contemporâneas, ainda que cada uma à sua maneira (2004a, p.789).

Mesmo assim, não se pode esquecer que estes procedimentos somente poderão ser levados a efeito se a razão metonímica for questionada em seus fundamentos. Para tanto, o teórico propõe que se faça a totalidade imposta pela razão metonímica “coexistir com outras totalidades”, ao que chama de “proliferação das totalidades” (SANTOS, 2004a, p.786). Além disso, garante a necessidade de se mostrar que

qualquer totalidade é feita de heterogeneidade e que as partes que a compõem têm uma vida própria dentro dela. Ou seja, a sua pertença a uma dada totalidade é sempre precária, quer porque as partes, além do estatuto de partes, têm sempre, pelo menos em latência, o estatuto de totalidade, quer porque as partes emigram de uma totalidade para a outra (p.786).

Ao pensarmos sobre a atuação da sociologia das ausências, notaremos que a confrontação e a superação da totalidade homogênea e excludente sustentada pela razão metonímica somente poderão ser alcançadas se forem colocadas em questão cada uma das lógicas ou modos de produção de ausência de que esta razão se utiliza (SANTOS, 2004a, p.790). Assim sendo, embora sejam cinco os procedimentos sugeridos por Boaventura de Sousa Santos ²⁶, para o alcance deste resultado, nos ateremos aos dois que refutam os modos de produção de ausência que já optamos por considerar, tendo em vista o objetivo deste trabalho. Especificamente, deve-se dizer que serão ressignificados por eles tanto aquele que a razão metonímica define como o ignorante, quanto o que por ela é tido como inferior.

O primeiro método de superação das lógicas que sustentam a razão metonímica é a “ecologia dos saberes”. Esta é uma ferramenta da sociologia das ausências que visa à “identificação de outros saberes e de outros critérios de rigor que operam credivelmente em contextos e práticas sociais declarados não-existentes pela razão metonímica” (SANTOS, 2004a, p.790). Por seu intermédio se poderá atingir a matéria com a possibilidade de questionar a lógica da monocultura do saber e do rigor científico e, inclusive, de substituí-la. Isto porque, para Santos, a “credibilidade contextual deve ser considerada suficiente para que o saber em causa tenha legitimidade para participar de debates epistemológicos com outros saberes, nomeadamente com o saber científico” (p.790).

E ao superar a monocultura deste, a ecologia dos saberes permite a superação da idéia de que os saberes não científicos sejam alternativos ao saber científico, atentando ao sentido

²⁶ Conforme Santos, (2004a), as lógicas de produção de ausência, alimentadas pela razão metonímica, podem ser confrontadas mediante os seguintes procedimentos: uma “ecologia de saberes”, uma “ecologia das temporalidades”, uma “ecologia dos reconhecimentos”, uma “ecologia das trans-escalas” e uma “ecologia de produtividade”. Todos podem ser conhecidos em maiores detalhes através da leitura do texto “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, de que sugerimos a leitura. Lembramos que o artigo está disponível em <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf>.

latente de subalternidade que a noção de alternativa implica ao remeter à idéia de norma, e, portanto, de recepção com prerrogativas certas. Isto é feito, porque a sociologia das ausências carrega em si a noção de que “não há ignorância em geral nem saber em geral. Toda ignorância é ignorante de um certo saber e todo o saber é a superação de uma ignorância particular” (SANTOS, 1995, p.25 *apud* 2004, p.790).

Finalmente, deve-se dizer que

Deste princípio de incompletude de todos os saberes decorre a possibilidade de diálogo e de disputa epistemológica entre os diferentes saberes. O que cada saber contribui para esse diálogo é o modo como orienta uma dada prática na superação de uma certa ignorância. O confronto e o diálogo entre os saberes é um confronto e um diálogo entre diferentes processos através dos quais práticas diferentemente ignorantes se transformam em práticas diferentemente sábias (SANTOS, 2004a, p.790).

A outra ferramenta da sociologia das ausências que vamos abordar chama-se “ecologia dos reconhecimentos”. Ela faz uso de uma “etnografia crítica”²⁷, a que submete a hierarquia, para que possa procurar “uma nova articulação entre o princípio da igualdade e o princípio da diferença e abrindo espaço para a possibilidade de diferenças iguais” (SANTOS, 2004a, p.792).

Este procedimento implica tanto uma desconstrução da diferença, como da hierarquia, de forma que se possa, então, perceber quais as “diferenças que a hierarquia exige para não desaparecer”, o que desmascara sua construção. Graças a isso, a sociologia das ausências fica apta, então, para se confrontar com a colonialidade do poder capitalista moderno e ocidental, que insiste em “identificar diferença com desigualdade, ao mesmo tempo [em] que se arroga o privilégio de determinar quem é igual e quem é diferente”. Esta estrutura precisa ser desmantelada para que se estabeleça a desejada “ecologia de diferenças feita de reconhecimentos recíprocos” (SANTOS, 2004a, p.792).

Para encerrarmos esta consideração sobre a sociologia das ausências, precisamos fazer menção à imaginação sociológica²⁸, para Santos um elemento necessário ao exercício da primeira (2004a, p.793). Segundo o autor, a imaginação sociológica se divide em duas. Existe a “imaginação epistemológica”, que “permite diversificar os saberes, as perspectivas e as

²⁷ Proposta por Santos em “Nuestra América: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution”, *Theory Culture and Society*, 18 (2-3), 2001, p.85-218.

²⁸ A menção que Boaventura de Souza Santos faz no texto sobre a imaginação sociológica é pontual e, conseqüentemente, breve. Àqueles que desejarem um maior aprofundamento no assunto, sugerimos a leitura do texto “Cinco desafios à imaginação sociológica”, primeiro capítulo do livro *Pela mão de Alice – O social e o político na pós-modernidade*, escrito pelo autor e que apresenta um desdobramento maior do conceito.

escalas de identificação, análise e avaliação das práticas”, mas há, além disso, uma “imaginação democrática”. É ela a responsável por proceder à crítica das lógicas de produção de ausência da razão metonímica, elaborando conceitos como o de “despensar” e “desracializar, se pensamos nas lógicas já consideradas. A esta feição desconstrutiva, some-se, porém, uma outra. Reconstitutiva, constitui-se das ecologias, às quais cabe reverter o efeito de cada uma das lógicas mencionadas e, também, das demais igualmente vislumbradas pelo autor (p.793).

4.4 A razão proléptica

Para continuarmos a abordagem do modelo alternativo de racionalidade proposto por Boaventura de Sousa Santos e, assim, podermos considerar a “sociologia das emergências”, passaremos à apreciação da razão proléptica, um dos eixos em que se desdobra a razão indolente questionada pelo autor, um exercício de racionalidade a que se opõe a sociologia das emergências.

Atentando-nos, logo, ao conceito de razão proléptica, devemos, inicialmente, perceber que o nome deste eixo da razão indolente faz menção à técnica narrativa chamada prolepse, graças à qual se pode conhecer o futuro no presente (SANTOS, 2004a, p.780). Por isso, ousamos dizer que este simples conhecimento já antecipa, de algum modo, o entendimento que se possa desenvolver sobre a razão proléptica. Isto porque, segundo Santos, é ela a responsável por conceber o “futuro a partir da monocultura do tempo linear”, algo que tem por implicação não apenas a contração do presente, já abordada ao considerarmos a razão metonímica, mas, ainda, uma grande dilatação do futuro, que é o que nos interessa agora, em específico (p.794).

Para entendermos como se dá a dilatação do futuro, precisamos atentar à formatação que lhe impõe a aceitação irrestrita do tempo linear. Para tanto, consideraremos, em primeiro lugar, o papel do progresso nesta formatação.

É preciso saber que o progresso passa a ser o parâmetro determinante do sentido e da direção por que a história passa a ser regida. Como o progresso não tem limites, o futuro torna-se infinito (SANTOS, 2004a, p.794), mesmo porque ele rouba tempo ao presente, em uma combinação precisa com o exercício da razão metonímica. Além disso, o conceito de progresso também serve para que a razão proléptica polarize a discrepância entre experiências

e expectativas humanas, uma constituinte da modernidade ocidental. Assim, ele provoca o desaparecimento da relação de equilíbrio que deve existir entre as duas, sendo esta a razão, então, porque Santos afirma que “por mais miseráveis que possam ser as experiências presentes, isso não impede a ilusão de expectativas radiosas” (2004a, p.797).

Outra característica que adquire o futuro na perspectiva linear do tempo é a de não precisar ser pensado, base esta em que “se fundamenta a indolência da razão proléptica”. Tal se dá, porque uma projeção em uma direção irreversível faz com que ele seja “homogêneo e vazio”. Um futuro que é, então, “infinitamente abundante [porque infinito] e infinitamente igual, porque homogêneo, vai existir “para se tornar passado” (MARRAMAIO, 1995, 126 *apud* SANTOS, 2004a, p.794). É por isso que ele não precisa ser refletido, elaborado (SANTOS, 2004a, p.794).

Observar as características da razão proléptica torna possível a pressuposição de um modelo de racionalidade alternativo que venha a se opor à manipulação do complexo futurístico. Vejamos, assim, os procedimentos da sociologia das emergências, que se apresenta para alterar este domínio.

4.5 A Sociologia das emergências

A possibilidade, uma das três categorias modais da existência, para Ernest Bloch – a realidade e a necessidade são as outras duas (BLOCH, 1995: 244, 245, *apud* SANTOS, 2004a, p.795) – foi totalmente descuidada pela razão indolente, segundo Santos (p.795). O teórico decidiu, então, adotá-la para que presidisse a elaboração de sua sociologia das emergências, o que foi feito através da consideração do conceito de Ainda-Não (*Noch Nicht*), proposto pelo pensador alemão (1995), juntamente com o conceito de Não (*Nicht*), em uma reação ao domínio da filosofia do Ocidente pelos conceitos de “Tudo (*Alles*) e [de] Nada (*Nichts*), nos quais tudo parece estar contido como latência, mas donde nada novo pode surgir” (SANTOS, 2004a, p.794).

Para Bloch, só o possível permitiria “revelar a totalidade inesgotável do mundo”. Nesta ótica, a idéia de Não serve ao propósito de mostrar a “falta de algo” e de expressar a “vontade de superar esta falta”, o que o faz distinguir-se do Nada, porque corresponderia ao “dizer sim a algo diferente” (1995, p.306 *apud* SANTOS, 2004a, p.794).

Ao mesmo tempo, mas de forma mais complexa, devemos entender o Ainda-Não como um conceito que

exprime o que existe ainda apenas como latência, um movimento latente no processo de se manifestar. O Ainda-Não é o modo como o futuro se inscreve no presente e o dilata. Não é um futuro indeterminado nem infinito. É uma possibilidade e uma capacidade concretas, que nem existem no vácuo, nem estão completamente determinadas (SANTOS, 2004a, p.795).

Em suma, o Ainda-Não seria, subjetivamente, uma importante consciência antecipatória; e objetivamente, capacidade (potência), por um lado, e possibilidade (potencialidade), por outro.

Sobre a possibilidade como uma categoria modal da existência falta mencionar também sua compreensão como “o movimento do mundo”. Um movimento que, ao desdobrar-se em *carência*, uma “manifestação de que algo falta”, faz juz ao domínio do Não; ao desdobrar-se em *tendência*, “processo e sentido”, alude ao domínio do Ainda-Não; e em *latência*, “o que está na frente desse processo”, representa, inclusive, o “domínio do Nada e do Tudo, dado que esta latência tanto pode redundar em frustração como em esperança” (SANTOS, 2004a, p.796).

Atentando, então, ao funcionamento e aos desdobramentos da sociologia das emergências, como crítica da razão proléptica, devemos notar que ela busca substituir o vazio do futuro mantido na esfera do tempo linear “por um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente através das actividades de cuidado” (SANTOS, 2004a, p.794).

Para substituir este vazio, sustentado, também, pelo caráter ilimitado e homogêneo que a razão proléptica confere ao futuro, vale lembrar, a sociologia das emergências vai procurar “eliminar ou, pelo menos, atenuar a discrepância entre a concepção do futuro da sociedade e a concepção do futuro dos indivíduos, esta limitada, claramente, pela duração da vida das pessoas, ou das vidas, no caso daqueles que defendem a metempsicose, aceitando transmigração da alma para outro corpo, humano, animal ou vegetal (SANTOS, 2004a, p.794).

E como Santos assegura que “possibilidades reais e concretas” integram o âmbito da sociologia das emergências, devemos entender que considerá-la é ponderar sobre uma nova semântica das expectativas. Isto porque as esperanças legitimadas por esta sociologia “são contextuais”, e porque, ademais, são “medidas por possibilidades e capacidades concretas e

radicais”, no domínio das quais reivindicam uma realização forte que as defenda da frustração” (SANTOS, 2004a, p.798).

De fato, a consideração da esperança e da frustração é essencial porque a sociologia das emergências atua sobre possibilidades (potencialidade) e capacidades (potência) regendo-se, como já visto, pelo Ainda-Não. Como este é um conceito que tem “sentido (enquanto possibilidade), mas não tem direção”, torna-se impossível garantir o desfecho que o procedimento sociológico pode ter (SANTOS, 2004a, p.796).

Para conter esta imprecisão, Boaventura de Sousa Santos vislumbra a imposição de uma axiologia do cuidado no lugar de uma idéia de determinação ou da axiologia do progresso, como se detecta no âmbito da razão proléptica. Esta noção de cuidado é necessária porque a sociologia das emergências atenta ao gerir do futuro. E como consegue fazer com que ele deixe de ser admitido em abundância desmedida para ter uma realidade escassa, uma alteração da práxis que o afeta torna-se, pois, forçosa. (SANTOS, 2004a, p.796, cf. p.794). Ademais, trata-se de aderir a um desdobramento cuidadoso sobre as alternativas possíveis. Elas não podem mais ser negligenciadas.

Porque a alteração axiológica importa, elencamos a seguir dois aspectos resultantes da prática do cuidado, que de uma forma ou de outra, esclarecem a dinâmica da sociologia das emergências.

Em primeiro lugar, a negligência que a sociedade dedica aos “sinais, pistas, traços de possibilidades futuros em tudo o que existe” passa a ser combatida através de um procedimento chamado “amplificação simbólica”. Este procedimento é operado pela sociologia das emergências e compreende o oferecimento de uma atenção “excessiva” ao processo de identificação dos elementos envolvidos (SANTOS, 2004a, p.798).

Cabe acrescentar que esta “amplificação simbólica” é o mecanismo pelo qual se revela a multiplicação e a diversificação das experiências no mundo (SANTOS, 2004a, p.799). Embora sejam cinco os campos sociais onde esta multiplicidade e a diversidade se revelam com maior probabilidade, gostaríamos de nomear um, em específico, que interessa mais à realidade que pretendemos expor neste trabalho.

Este campo é denominado por Santos como “experiências de reconhecimento”. Conforme o autor (2004a, p.799),

[T]rata-se de diálogos e conflitos possíveis entre sistemas de classificação social. Nas margens ou nos subterrâneos dos sistemas dominantes – natureza capitalista, racismo, sexismo e xenofobia – existem como disponíveis ou possíveis experiências de natureza anticapitalista – ecologia anticapitalista, multiculturalismo progressista, constitucionalismo multicultural,

discriminação positiva sob a forma de direitos colectivos e cidadania pós-nacional e cultural.

Este é, portanto, um campo que se aproveita da ampliação do presente para dar voz e fazer multiplicar as experiências e expectativas daqueles que, na lógica da racionalidade ocidental, são homogeneizados e frequentemente marginalizados.

Outro aspecto resultante da prática do cuidado é a transformação do futuro em fator de ampliação do presente. A dependência da gestão e do cuidado dos indivíduos é o que libera o futuro da condenação de ser passado, ampliando, então, o presente em sintonia com a atividade da sociologia das ausências (SANTOS, 2004a, p.794).

Finalmente, mas sem menor relevância, devemos dizer que a sociologia das emergências torna-se apta a catalisar expectativas que apontam “para os novos caminhos da emancipação social, ou melhor, das emancipações sociais” (SANTOS, 2004a, p.797). Isto porque, ao lidar com um futuro que exponencializa o presente, ela procura estabelecer uma relação mais equilibrada entre as experiências e as expectativas, evitando as expectativas radiosas que surgem, no domínio da razão proléptica, mesmo diante de experiências miseráveis do presente. Este é outro passo colaborativo para a dilatação do presente e o encurtamento do futuro (p.796).

4.6 A sociologia das ausências e a sociologia das emergências

Para alinhar esta exposição das sociologias propostas por Boaventura de Sousa Santos como uma alternativa ao modelo de racionalidade imposto ao mundo pelo Ocidente, dedicaremos alguma atenção a comparar brevemente as duas sociologias.

Assim, cabe ressaltar que a sociologia das ausências atua no campo das “experiências sociais” e amplia o presente “ao juntar ao real existente o que dele foi subtraído pela razão metonímica” (SANTOS, 2004a, p.796). A sociologia das emergências, por sua vez, atua no campo das “expectativas sociais” e amplia o presente, mediante a contração do futuro, porque consegue juntar “ao real amplo as possibilidades e expectativas futuras que ele comporta” (p.796).

Mas, por mais que atuem em âmbitos diferentes, “as duas sociologias estão estreitamente associadas”, assegura Santos, “visto que quanto mais experiências estiverem hoje disponíveis no mundo mais experiências são possíveis no futuro” (SANTOS, 2004a,

p.799). Além disso, “Quanto maior for a multiplicidade e diversidade das experiências disponíveis e possíveis (conhecimentos e agentes), maior será a expansão do presente e a contracção do futuro”, o que evidencia a execução de dois trabalhos com um propósito geral comum (p.799).

Por isso, deve-se, igual e finalmente, levar em conta que a interação das duas sociologias na desaceleração do presente contribui para que este tempo venha a ter “um conteúdo mais denso e substantivo” do que teria como “o instante fugaz entre o passado e o futuro a que a razão proléptica o condenou” (SANTOS, 2004a, p.798). Esta configuração, porém, não é aceita como um “estado final”, implicando antes uma fase temporal preponderante, controlada por “uma vigilância ética constante”, proposta por ambas as sociologias, com o fito de atentar ao desenrolar das possibilidades construídas e permitidas, as quais são regadas por “emoções básicas como o espanto negativo que suscita a ansiedade e o espanto positivo que alimenta a esperança” (p.798).

4.7 A teoria da tradução

De acordo com Santos, o complemento da sociologia das ausências e da sociologia das emergências é a teoria da tradução. Se as sociologias em questão “aumentam enormemente o número e diversidade das experiências disponíveis e possíveis, o trabalho de tradução visa criar inteligibilidade, coerência e articulação num mundo enriquecido por uma tal multiplicidade e diversidade” (SANTOS, 2004a, p.807). Especificamente, o trabalho de tradução é responsável por lidar com as experiências tornadas disponíveis ou possíveis pelas duas sociologias, sem atribuir a qualquer conjunto de experiências o estatuto de “totalidade exclusiva” ou de

parte homogênea. As experiências do mundo são vistas em momentos diferentes do trabalho de tradução *como totalidades ou partes e como realidades que não se esgotam nessas totalidades ou partes* (SANTOS, 2004a, p.802, grifo nosso).

Como complemento e, portanto, como processo subsequente à adoção da sociologia das ausências e da sociologia das emergências, o trabalho de tradução precisa enfrentar dois problemas complexos resultantes dos procedimentos sociológicos. São eles a extrema fragmentação do real, promovida pelo abandono da totalidade homogênea imposta pela razão metonímica, e a impossibilidade de se conferir um sentido e uma direção predeterminados à

transformação social, porque na esfera do possível é inerente a insegurança quanto à real possibilidade do alcance de um mundo melhor. Disso resulta, que a tradução acaba por ser, igual e simultaneamente, um trabalho intelectual e político. E tal como as sociologias, é efetivamente transgressiva (SANTOS, 2004a, p.802 e 808).

À consideração da realidade complexa que o trabalho de tradução precisa enfrentar, deve-se somar um intrincado movimento de refutação da globalização neoliberal que, já há algum tempo, posiciona-se, concretamente, em diversas partes do mundo, “a partir de redes transnacionais de movimentos locais” (SANTOS, 2004a, p.806). Trata-se de um movimento contra-hegemônico que propõe uma globalização alternativa e que conforma uma conjuntura onde o trabalho tradutório se faz essencial. Isto porque a criação de redes transfronteiriças, em que se articulam e agregam os diferentes movimentos e organizações, exige um gigantesco esforço de tradução, justamente porque as entidades envolvidas variam em número e diversidade de objetivos e, além disso, ancoram-se em “culturas e saberes muito diversos” (p.807).

No caso do Brasil, pode-se dizer que sinaliza, entre os vários desafios enfrentados pelos movimentos anti-sistêmicos nacionais, aquele de buscar desconstruir a história da colonização do país, a fim de verificar suas imposições e desnudar suas conseqüências. Ao que deve seguir uma fase reconstrutiva de revitalização dos elementos (pré-)coloniais marginalizados e/ou vilanizados, por vezes corrompidos pelos colonizadores portugueses, para que se possa, ao final, revitalizar as possibilidades histórico-culturais de componentes importantes e diversificados como a herança africana.

Segundo Santos, o trabalho de tradução envolve duas esferas: pode se dar entre saberes, e entre práticas sociais e seus agentes. Vejamos cada tipo separadamente, embora se distingam, de fato, apenas pela “perspectiva que os informa” (2004a, p.803 e p.805).

A tradução entre saberes recebe o nome de hermenêutica diatópica, o que consiste, de acordo com Santos, “no trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que fornecem para elas” (SANTOS, 2004a, p.803). Um exercício deste tipo seria, por exemplo, o de considerar a forma como “o conceito ocidental de direitos humanos, o conceito islâmico de *umma* e o conceito hindu de *dharma* preocupam-se, similarmente, com a questão da dignidade humana (p.803).

O que dá sustentação à hermenêutica diatópica é a idéia de que as culturas são incompletas. E mesmo aderindo ao que Santos designa por “universalismo negativo, a idéia da impossibilidade da completude cultural”, esta vertente do trabalho tradutório acredita que o

confronto entre culturas e o diálogo possam servir como formas de enriquecimento. Assim, percebe-se, o trabalho de tradução extrairia sua motivação da “idéia e sensação da carência e da incompletude” (SANTOS, 2004a, p.804).

Precisamos dizer, ainda, que a tradução “tanto pode ocorrer entre saberes hegemônicos e saberes não-hegemônicos como pode ocorrer entre diferentes saberes não-hegemônicos”. É, porém, somente através da última forma que se contribui para a construção de uma contra-hegemonia, algo que requer a agregação de saberes não-hegemônicos, o que se alcança apenas através da possibilidade de “inteligibilidade recíproca” (SANTOS, 2004a, p.805).

A outra modalidade tradutória é aquela que se dá entre práticas sociais e seus agentes e que se atenta a “saberes aplicados”, isto é, àqueles que foram “transformados em práticas e materialidades”. São eles que sustentam o propósito de se “criar inteligibilidade recíproca entre formas de organização e entre objectivos de acção” dos movimentos sociais (SANTOS, 2004a, p.806).

Deve-se considerar que as práticas sociais envolvidas no processo compartilham o mesmo âmbito cultural, como no caso em que operários e mulheres ou negros e homossexuais, por exemplo, aliam-se para o engajamento em lutas de interesses comuns, situação de articulação que evidencia o “potencial anti-sistêmico ou contra-hegemônico de qualquer movimento social” (SANTOS, 2004a, p.806).

E, especificamente, o valor do trabalho de tradução entre práticas não-hegemônicas deve ser ressaltado, pois são elas que, articuladas, revelam as “constelações de práticas com maior potencial contra-hegemônico”, o que é alcançado mediante a detecção dos elementos comuns e dos diversos dos movimentos abrangidos pela tradução, de modo a se esclarecer “as possibilidades e os limites da articulação ou agregação entre eles” (SANTOS, 2004a, p.806).

Da articulação cumpre ressaltar, portanto, que sua ocorrência somente se efetiva quando há entendimento/compreensibilidade entre as partes. Isto Santos explica ao assegurar que somente a inteligibilidade recíproca das práticas envolvidas possibilita examinar as “articulações e hierarquias possíveis entre as diferentes experiências sociais e as suas concepções de transformação social, bem como definir as possíveis alianças entre elas” (p.805-6).

A consideração de um consenso transcultural em torno da idéia de impossibilidade de completude cultural, o universalismo negativo, é a premissa básica para que o trabalho de tradução possa tomar corpo e deve preceder a tentativa de sua compreensão (cf. SANTOS, 2004a, p.808 e 804). Além disso, acreditamos que o conceito pode ter sua amplitude melhor

explorada em consonância com questões determinadas por seu proponente. Assim, preferimos nos ater a essas questões para abordar a dinâmica do trabalho tradutório.

A primeira pergunta levantada por Santos alude ao que pode ser alvo de um trabalho de tradução – “O que traduzir?” (SANTOS, 2004a, 809). A resposta a esta pergunta exige que se pondere sobre o conceito de zona de contato e, também, sobre um critério de seletividade, pois, a princípio, não apenas tratamos de culturas diversas em interação, como ainda de uma realidade marcada por culturas que não são monolíticas, mas que se, apesar disso, forem assim interpretadas, com vistas a facilitar a distinção dos complexos culturais envolvidos, contam com saberes e práticas diversos que nem sempre serão expostos a outro grupo em sua integralidade (SANTOS, 2004a, 809-10).

Santos explica:

O que é posto em contacto não é necessariamente o que é mais relevante e central. Pelo contrário, as zonas de contacto são zonas de fronteira, terras-de-ninguém onde as periferias ou margens dos saberes e das práticas são, em geral, as primeiras a emergir. Só o aprofundamento do trabalho de tradução permite ir trazendo para a zona de contacto os aspectos que cada saber ou cada prática consideram centrais ou relevantes. (SANTOS, 2004a, p.809)

Não obstante, cumpre ressaltar, igualmente, a existência de uma “selectividade passiva”, que diz respeito àquilo

que numa dada cultura se tornou impronunciável devido à opressão extrema de que foi vítima durante longos períodos. Trata-se de ausências profundas, de vazios sem possibilidade de preenchimento, vazios que dão forma à identidade imperscrutável dos saberes e práticas em questão

e que também atuam na definição dos elementos compartilhados na zona de contato (SANTOS, 2004a, p. 809).

“Entre quê traduzir?” é a segunda questão cuja resposta visa a trazer esclarecimentos sobre a efetivação do processo tradutório delineado por Santos (2004a, p.810). Para o autor, o que determina o conjunto de saberes e práticas que serão alvo do trabalho tradutório é uma “convergência ou conjugação de sensações de experiências de carência, de inconformismo”, além da “motivação para as superar de uma forma específica” (p.810). Isto equivale a dizer que movimentos populares diferenciados e articulados no Sul tendem cada vez mais a se unir para reagirem às zonas de contato imperiais que se lhes apresentem como um malefício comum. É, assim, com uma motivação que se partilha, que se dá início à luta “pela construção de outras zonas de contacto não imperiais onde as relações entre os diferentes saberes e práticas seja mais horizontal” (p.810).

No que se refere à terceira pergunta – “Quando traduzir?” – Santos afirma que o trabalho de tradução só pode ser adequadamente posto em processo quando se atenta a “uma conjugação de tempos, ritmos e oportunidades” (2004a, p.811). Isto significa, por exemplo, que “as diferentes temporalidades que intervêm nas zonas de contacto multiculturais” precisam estar sendo consideradas, ultrapassando-se o privilégio absoluto habitualmente dedicado, pela civilização ocidental, àqueles que se submeteram à sua imposição de um tempo único linear. Outra necessidade é a de a(s) comunidade(s) cultural/is sempre subjugada(s) estar(em) disponível/is para o diálogo com a cultura ocidental. Mais uma vez, não cabe aqui a imposição da interação, pois, neste caso, o trabalho de tradução estará fadado a se desenvolver como uma “forma de canibalização” e a zona de contato estabelecida terá se tornado “imperial” (SANTOS, 2004a, p.811).

Já diante do questionamento sobre quem pode ser um tradutor, Santos esclarece que o trabalho tradutório sempre se realiza entre representantes dos grupos sociais, sendo os verdadeiros responsáveis pelo processo designados como intelectuais cosmopolitas (2004, p.811). Isto é assim, porque o trabalho de tradução é uma atividade argumentativa, o que exige, portanto, capacidade intelectual. Ademais, o seio social se justifica porque os saberes e as práticas que são objeto do trabalho tradutório “só existem na medida em que são usados ou exercidos por grupos sociais” (SANTOS, 2004, p.811).

Refletindo sobre como deve acontecer a tradução, Santos afirma que, embora a emoção cosmopolita, isto é, “o desejo de compartilhar o mundo com quem não compartilha o nosso saber” sustente a prática tradutória, esta grandeza não é suficiente para vencer alguns entraves que precisam antes ser muito bem observados e enfrentados para que o trabalho de tradução possa ter sucesso (2004a, p.812). Assim, o teórico levanta duas questões principais. Um desafio diz respeito à necessidade de construção de uma base argumentativa coletivizada para a fronteira onde se desenvolve o trabalho de tradução, e o outro faz referência à língua que é utilizada no processo (SANTOS, 2004a, p.812).

Sobre a primeira questão, podemos dizer que marca a zona de contacto, antes do trabalho de tradução, a inexistência de postulados, axiomas, regras e idéias comuns que sejam incontestados por todos aqueles que partilham desta região fronteira, de modo que se possa ter instituído um consenso básico que permita o dissenso entre os participantes do mesmo círculo argumentativo. Estes lugares comuns a que Santos chama *topoi* precisarão, assim, ser construídos pelo trabalho de tradução, que os moldará em adequação com a zona de contato e a situação de tradução, atentando para que os argumentos levantados por uma cultura ou

próprios de dado saber da zona de contato possam ser reelaborados, a fim de propiciarem premissas de argumentação novas e coletivizadas/coletivas (SANTOS, 2004a, p.812).

Finalmente, do aspecto lingüístico cumpre ressaltar que a atenção a se conferir à língua em que a argumentação inerente ao processo tradutório se desenvolve deve ser máxima. Isto porque a criação de uma zona de contato cosmopolita pode ser boicotada pelo uso de uma língua aproveitada do precedente momento colonial ou imperial. Conforme Santos,

Não se trata apenas de os diferentes participantes no discurso argumentativo poderem ter um domínio desigual dessa língua. Trata-se outrossim do facto de a língua em questão ser responsável pela própria impronunciabilidade de algumas aspirações centrais dos saberes e práticas que foram oprimidos na zona colonial (2004a, p.813)

Ainda, no nível da comunicação, há que se atentar também à(s) mensagem(ns) que são transmitidas pelos diferentes modos através do qual o silêncio é articulado particularmente em variadas culturas, bem como ao ritmo empregado por elas na articulação dele com as palavras que expressam os saberes e práticas do meio social. As diferentes nuanças devem ser sempre consideradas (SANTOS, 2004a, p.813).

A última questão que Santos coloca alude à razão devido à qual se deve recorrer à tradução – o “Para quê traduzir?” (2004a, p.813). Segundo Santos, a tradução serve ao propósito de construir “novas e plurais concepções de emancipação social sobre as ruínas da emancipação social do projecto moderno” (p.813). Este é um projeto que se sustenta na razão indolente, mas sem conseguir resolver os problemas que o paradigma moderno enxergou e causou. Atua antes no sentido de perpetuar a globalização neoliberal, que é, segundo o teórico, “um novo passo do capitalismo global no sentido sujeitar a totalidade inesgotável do mundo à lógica mercantil” (p.814).

Aliando-se, portanto, à sociologia das ausências e à sociologia das emergências, de que é o complemento, o trabalho da tradução deve permitir, então, o desenvolvimento de uma alternativa à razão indolente, na forma daquilo a que Santos chama razão cosmopolita, o que é alcançado mediante o manejo de uma imaginação epistemológica e de uma imaginação democrática (SANTOS, 2004a, p.813). A primeira, que surge da tradução de saberes, e a segunda, da tradução entre práticas e seus agentes, podem, em suma, conduzir a “justiça cognitiva global”, justamente aquilo de que necessitamos, segundo o autor, para que se possa batalhar por uma “justiça social global”, ansiada por todos aqueles excluídos das benesses da modernidade, à homogeneidade e periferia de seu sistema submetidos (p.813-14).

Para encerrar esta abordagem, há que se considerar que o tipo de transformação social que se pode construir a partir do trabalho de tradução exige que as constelações de sentido criadas por ele se transformem em práticas transformadoras (SANTOS, 2004a, p.814-15). Isto porque devemos entender a tradução como a porta de entrada do verdadeiro processo de transformação, mas não como ápice dele. De fato, a tradução tem o seu mérito porque confere concretude, radicalidade e partilhamento aos sentidos e direções precários, de curto alcance e incertos que pode criar. Mas sua tarefa é antes de tudo, revelar ou denunciar o desperdício de expectativas e de experiências de que padece o mundo assentado sobre o paradigma moderno. A práxis transformadora potencializada a partir de sua reconstrução de sentidos está além de seu próprio domínio (p.814).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estabelecei a crítica, mas a crítica fecunda, e não a estéril, que nos aborrece e nos mata, que não reflete nem discute, que abate por capricho ou levanta por vaidade; estabelecei a crítica pensadora, sincera, perseverante, elevada – será esse o meio de reerguer os ânimos, promover os estímulos, guiar os estreatantes, corrigir os talentos feios; condenai o ódio, a camaradagem e a indiferença (...) ponde em lugar deles a sinceridade, a solícitude e justiça – é só assim que teremos uma grande literatura.

Machado de Assis

Neste trabalho, objetivamos apresentar um referencial teórico que pudesse contribuir para com o estudioso de literatura quando defrontado com a análise de personagens subalternizadas²⁹. Nosso desejo era o de que a energia analítica tão freqüentemente canalizada para o domínio da opressão vivida pela personagem marginalizada pudesse vir se a diversificar. Queríamos, com isso, que as respostas elaboradas e a resistência direcionada por estas personagens a outras hegemônicas pudessem, também, ocupar a atenção do leitor mais atento.

Por isso, cuidamos de tornar legível ao leitor interessado um referencial teórico que viesse a lhe ser útil no momento de organizar uma perspectiva analítica descolonizada. Uma paisagem mental dotada, enfim, de estratégias críticas que primem por absorver sem preconceitos a realidade do homem e da mulher ordinários.

Foi neste sentido que, além de um referencial teórico descolonizado, sugerimos que este desafio poderia ser mais simplesmente alcançado lançando-se mão de uma hermenêutica do cotidiano. Não de qualquer uma. Mas, apenas daquela capaz de optar pela dissolução de dualidades, e que, assim fazendo, pudesse aderir à perspectiva relacional necessária para que se abra espaço à apreensão de todos os ou a uma maior possibilidade de tipos de experiências

²⁹ Acreditamos que este raciocínio deve ser estendido à consideração de temas, lugares, narrativas, narradores e gêneros subalternizados também. Em suma, a elementos literários de uma forma geral.

de vida em sociedade, pondo em foco, inauguralmente, a voz dos silenciados (cf. DIAS, 1998).

Foi desejando alcançar uma perspectiva relacional que selecionamos, então, os vários textos teóricos que compuseram a proposição deste trabalho. E deste modo, importa salientar o nosso propósito de unir pensamentos que pudessem não somente relacionar-se coerentemente, como ainda estar em consonância com a intenção de atestar a presença, o valor e a capacidade de indivíduos que, de forma mais ou menos freqüente, podem desfrutar de posições de poder.

Ao fazer um balanço, acreditamos que esta meta foi alcançada porque Mikhail Bakhtin, no plano discursivo, e Hassan Zaoual, no plano econômico, combinam ao realizar uma abordagem descolonizada sobre o indivíduo (o “outro”, o “*homo situs*”) em interação no plano social. Da mesma forma, Édouard Glissant e Boaventura de Sousa Santos se justapõem por avaliações que captam a coletividade da sociedade com um enfoque nas relações de cultura e de poder.

Ainda e sob outro ângulo, notamos a consonância do pensamento de Bakhtin com o de Glissant, na medida em que o dialogismo do campo lingüístico figura pertinentemente nas considerações sobre a criolização. Do mesmo modo, Zaoual e Santos estão em sintonia porque, à defesa do primeiro sobre a adequação do *homo situs* para resolver questões que afetam seu sítio simbólico de pertencimento, acrescenta-se o entendimento de Santos de que as experiências não-hegemônicas, apesar de serem colocadas como ausentes, realmente existem. E de que a inteligibilidade entre diferentes experiências culturais pode, sim, permitir que a atuação do *homo situs* seja merecidamente reconhecida e, conforme necessário, aprimorada, de forma que todos ganhem, sem anulação – esta uma referência de Glissant.

Além disso, gostaríamos de sublinhar a oportunidade viabilizada por esta dissertação, para que pudéssemos indicar, pelo menos em linhas gerais, o teor e a importância dos estudos e dos questionamentos críticos aventados por intelectuais estrangeiros e, principalmente por latino-americanos. Isto porque está em questão um campo de teorizações elaborado próximo de nós, mas que nem por isso deixa de nos passar freqüentemente despercebido.

São teorizações que podem contribuir para que divisemos com mais lucidez realidades complexas que o Brasil apresenta, como um país que

viveu uma das formas de dominação colonial mais prolongadas e intelectualmente cerceadoras dentre as sofridas pelo continente americano, e [mesmo como uma nação que] tem tido uma história posterior marcada por desigualdades (GOMES, s/d, p.1).

Enfim, porque surgem de uma região com que compartilhamos desde acontecimentos históricos até semelhante posição na esfera mundial, no que tange a aspectos sócio-culturais e econômicos, acreditamos ter em vista pensamentos que podem, inclusive, servir como subsídio inspirador para intelectuais e professores brasileiros que procuram desenvolver uma linha de raciocínio própria, mental e cognitivamente emancipada.

E mesmo reconhecendo que

[A]s ambigüidades e contradições de todas as propostas emancipatórias fazem com que se torne cada vez mais fundamental repensar o valor de cada localização teórica, em suas dimensões ética e política” (AZIBEIRO, 2008b, p.14),

julgamos que, se nos apropriarmos da familiaridade do pensamento latino-americano, absorvendo-o como um elemento de pertinência inspiradora, estaremos nos posicionando diante de teorizações que podem revelar semelhante utilidade, também, para os estudos comparativistas que procuram vincular ou relacionar as literaturas produzidas pelos países africanos de língua oficial portuguesa à literatura brasileira.

Isso, porque os textos literários produzidos recentemente em países como Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe, da mesma forma que a produção brasileira, revelam uma preocupação maior, se não quase exclusiva, com questões relacionadas às suas dinâmicas internas. Genericamente, com o que diz respeito ao próprio chão; em específico, sobretudo no que diz respeito aos países africanos, com a digestão das conseqüências do desgoverno e da dilapidação do país pela elite nativa.

Isso afasta essas nações da reescritura de textos canônicos que possam servir à operação de “escrever de volta” ao império, produzindo uma tentativa contínua de interpretação do colonial, processo tão caro aos países que integraram o império britânico. Mas ao mesmo tempo, as unifica no propósito de agir sobre questões mais prementes e que ainda podem ser modificadas. Questões que demandam uma alteração do *status quo* e cujas respostas e soluções precisam ser, de todas as formas, “escritas” no dia a dia.

Assim, julgamos que essa escrita que procura captar as dinâmicas internas das sociedades de língua portuguesa, com tudo o que elas trazem de subaltern(izad)o, mas, ainda, de responsivo e de articulador, precisa, igualmente, estar no centro de interesse da crítica literária atual. Isso porque, em primeiro lugar, ignorar as respostas e, logo mais, a práxis emancipadora de grupos que vivenciam a subalternização resultante do domínio colonial e/ou

neo-colonial vem a ser uma forma persistente de submissão que repercute como um ato de violência contra epistemes mais afins à constituição de nossas formações sócio-culturais.

Além disso, há que se considerar as vantagens decorrentes de uma exploração maior do potencial formativo que a crítica literária tem. Uma riqueza que pode ser feita tangível pela aproximação salutar de princípios que orientaram, por exemplo, a crítica desenvolvida, até a década de 1950, nos jornais, por especialistas como Sérgio Milliet, Wilson Mattos e Antonio Candido. Crítica esta que, por ter um “projeto de ação histórica”, na medida em que se colocava “como canal para a conquista da cidadania através da leitura”, não poderia conceber o distanciamento do indivíduo comum (NETO, 2005, p.16, 13). Precisava, em vez disso, saber enxergá-lo para poder “constituir o leitor livre de todo tipo de peias” (p.17).

Porque um mecanismo como este não deve ser subestimado, e também porque se torna cada vez mais comum o diálogo entre diferentes vozes da intelectualidade em nível mundial, julgamos que devemos estar atentos à possibilidade de seu consenso, principalmente no que se refere ao reconhecimento da humanidade, das necessidades e da atitude e autonomia de pessoas historicamente outremizadas.

Isto é o que, hoje, pode servir como um atenuante para todo o vergonhoso tempo em que “acadêmicos e cientistas sociais” jamais demonstraram vontade de ouvir os subalternos (CORONIL 1993; WALD 1992 *apud* MIGNOLO, 1993, p.12). Pessoas que, na concepção de Mignolo (1993, p.12, citando CORONIL 1993; WALD 1992) falaram sempre, embora não tenham sido escutadas.

De fato, esta é, em suma, a certeza que nos trará a perspicácia no olhar: os subalternizados têm vontade própria e podem realmente “falar”. No Brasil, inclusive, onde têm o que dizer, e se expressam cada vez com mais intensidade e qualidade. Mesmo porque “as novas tecnologias audiovisuais vem permitindo a democratização da expressão de diversos setores da população tradicionalmente alijados de qualquer protagonismo nos processos culturais midiáticos” (MENDONÇA, 2008, p.12).

E como “nesse movimento é possível que as vozes se elevem [e] que não seja mais possível deixar de escutá-las” (MENDONÇA, 2008, p.12), oferecemos o arcabouço teórico e as considerações aqui delineadas aos que se interessarem por enxergar as potencialidades oferecidas pelo estudo crítico-literário, para a transcendência dos baixos limites, impostos pela colonialidade, às nossas perspectivas cognitivas. Isso porque cabe a todos dar um basta à subjugação, mas somente aquele que puder se libertar de todos os tipos de preconceitos terá condições para enxergar a representação do indivíduo subalterno sem (querer) descartá-la, desejando antes contribuir para a desconstrução das subalternidades, na medida em que abre

espaços “para novas experiências de sujeito e a invenção de outros regimes de verdade” (AZIBEIRO, 2008b, p.5). Eis o alvo deste trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ABDALA Jr., B. “Dona Flor, um produto de exportação”. In: -----, **Fronteiras múltiplas, identidades plurais: um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural**. São Paulo: Senac, 2002, p. 129-170.
2. ASSIS, M. O ideal do crítico. In: **Críticas literárias**. Disponível em: <http://virtualbooks.terra.com.br/freebook/port/download/criticas_literarias.pdf>, e In: ASSIS, Machado de. **Obra Completa**, vol. III, Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994. Disponível em: <[http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/BT4522147.html#\[3\]](http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/BT4522147.html#[3])> O IDEAL DO'> Acesso em: 1 fev. 2010. Editoração eletrônica: Gabriela Balieiro Moreira e Nilza Pieritz.
3. AZIBEIRO, N. E. **Buscando uma perspectiva dialógica para entender/articular movimentos populares e pensar/implementar processos de educação popular e formação de educador@s**, 2008a. Disponível em: <<http://www.ccea.org.br/artigos/10012008.pdf>>. Acesso em: 05. dez. 2009.
4. -----, **Paradigmas interculturais emergentes na educação popular**, 2008b Disponível em: <http://www.grupalfa.com.br/arquivos/Congresso_trabalhosII/palestras/Fleuri.pdf> Acesso em: 05 dez. 2009.
5. -----, “O currículo que interessa às classes populares”. In: PERCURSOS, v.6, n.1, 2005. Disponível em: <<http://revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/viewFile/1447/1220>> Acesso em: 05 dez. 2009.
6. ARAÚJO, A. Quando o subalterno fala. In: REVISTA GARRAFA, Rio de Janeiro. n. 9, maio/jul. 2006. Disponível em: <<http://www.ciencialit.letras.ufrj.br/garrafa9/adrianaaraujo.html>> Acesso em: 05 jun. 2008.
7. BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
8. -----, **Estética da criação verbal**. 4ª ed. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
9. BERNARDINO-COSTA, J. **Sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil – Teorias da descolonização e saberes subalternos**. 2007. 274f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2007. Disponível em: <http://btd.d.bce.unb.br/tesesimplificado/tde_arquivos/52/TDE-2007-05-17T135336Z-1035/Publico/2007_JoazeBernardinoCosta.pdf> Acesso em: 05 jan. 2010.
10. BHABHA, H. K. **O local da cultura**. 3 reimp. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
11. CARREIRA, S. de S. G. **A representação do outro em tempos de pós-colonialismo – uma poética de descolonização literária**, s/d. Disponível em: <<http://alfarrabio.di.uminho.pt/vercial/zips/shirley03.rtf>> Acesso em: 22 dez. 09.
12. CARVALHO, J. J. de. “O olhar etnográfico e a voz subalterna”. In: HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS. Porto Alegre, v. 7, n. 15, jul. 2001, p. 107-147. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v7n15/v7n15a05.pdf>> Acesso em: 05 dez. 2009.

13. CLARK, K; HOLQUIST, M. **Mikhail Bakhtin**. Tradução J. Guinsburg. São Paulo, Perspectiva, 2008.
14. DAMATO, D. B. **Edouard Glissant: Poética e Política**. São Paulo: Annablume: FFLCH, 1995, 303p.
15. DELAS, D. Poéticas da linguagem de Bakhtin a Glissant. In: BRAIT, B. **Bakhtin, dialogismo e construção de sentido**. 2ª ed. rev. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.
16. DIAS, M. O. L. Hermenêutica do Cotidiano na historiografia contemporânea. In: PROJETO HISTÓRIA. TRABALHOS DA MEMÓRIA. São Paulo. n.17, nov.1998, p.223-58. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria17.pdf>> Acesso em: 08 fev. 2010.
17. DILTHEY, W. **El mundo histórico**. México, Fondo de Cultura Econômica, 1944.
18. EL GEBALY. M. T. M. A. “Literatura e política numa letra só: Benjamin Abdala Junior, em perfil”. In: REVISTA CRIOLA. São Paulo, n.6, nov. 2009. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dlc/revistas/crioula/edicao/06/Perfil%20-%20Benjamin%20Abdala%20Junior.pdf>> Acesso em: 27 jan. 2010.
19. FONTES, M. A. R. Literatura Comparada e a poética das relações – uma introdução ao conceito de decolonizzazione, em Armando Gnisci. In: REVISTA ELETRÔNICA DO INSTITUTO DE HUMANIDADES, v.2, n.5, 2003. Disponível em: <<http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/reihm/article/viewFile/416/408>> Acesso em: 20 jan. 2010.
20. FOUCAULT, M. de. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
21. GLISSANT, É. **O mesmo e o diverso**. Tradução Normélia Parise, 1981, *online*. Disponível em <<http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/glissant.pdf>>. Acesso em 09. fev. 2009. Texto original: GLISSANT, É. Le Même et le Divers. In: _____ *Le discours antillais*. Paris: Seuils, 1981. p.190-201.
22. -----. **Poétique de la Relation**, Paris, França: Gallimard, 1990.
23. -----. **Introduction à une Poétique du Divers**. Paris, França: Gallimard, 1995.
24. -----. **Poetics of relation**. Trad. Betsy Wing. Michigan, Estados Unidos da América: University of Michigan Press, 1997.
25. -----. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
26. GNISCI, Armando. **Una storia diversa**. Roma: Meltemi. 2001.
27. -----. **Via della Decolonizzazione europea**. Isernia: Cosmo Iannone Editore, 2004. GOMES, H. T. **Questões pós-colônias, formações culturais contemporâneas - novas possibilidades interpretativas**, s/d. Disponível em: <http://www.pacc.ufrj.br/arquivosword/Quest%F5es%20P%F3s-Colonias,%20Forma%20E7%F5es%20Culturais_Heloisa%20Toller%20Gomes.DOC> Acesso em: 22 dez. 09
28. KHATIBI, A. **Maghreb pluriel**. Paris: Denoel, 1983.

29. LIMA, L. C. Hermenêutica e abordagem literária. In: LIMA, L. C. (Org.). **Teoria da literatura em suas fontes**. v.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p.63-95.
30. LOOMBA, A. **Colonialismo/ postcolonialismo**. Roma, Itália: Meltemi, 2000.
31. LOURENÇO, Eduardo. **O labirinto da saudade** - Psicanálise mítica do destino português. Lisboa: Dom Quixote, 1991.
32. LUGARINHO, M. C. *Trânsitos por ruínas* - resistência e subjetividade na literatura na era da globalização. In: Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 8., 2004, Coimbra, Portugal. **Anais Eletrônicos** – A questão social no novo milênio. Disponível em <<http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel28/MarioLugarinho.pdf>> Acesso: 05 abr. 2010.
33. MARCON, F. N. **Estudos pós-coloniais em reflexão**. s/d. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~nuer/artigos/estudosfrank.htm>> Acesso em: 21 dez. 09
34. M'BOKOLO, E. "De que falamos quando falamos de pós-colonial, sentidos do pós-colonial e do póscolonialismo?" – Entrevista. In: CABO DOS TRABALHOS – REVISTA ELECTRÓNICA DOS PROGRAMAS DE DOUTORAMENTO DO CES/FEUC/FLUC – PÓS-COLONIALISMOS E CIDADANIA GLOBAL, n.2, 2006. Disponível em: <<http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n2/entrevistas.php>> Acesso em: 20. jan. 2010.
35. MENDONÇA, M. L. M de. **Produção audiovisual e expressão da cultura subalterna**, 2008. Disponível em <http://www.direitoacomunicacao.org.br/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=416&Itemid=99999999> Acesso em: 05 dez. 2009.
36. MIGNOLO, W. Logica de la colonialidad y (post) colonialidad imperial. In: CABO DOS TRABALHOS – REVISTA ELECTRÓNICA DOS PROGRAMAS DE MESTRADO E DOUTORAMENTO DO CES/FEUC/FLUC – PÓS-COLONIALISMOS E CIDADANIA GLOBAL, n.1, 2005. Disponível em: <<http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n1/entrevistas.php>> Acesso em: 22 jan. 2010.
37. -----. **Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
38. -----. "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". In: GONZÁLES STEPHAN, B. (Org.) **Cultura y Tercer Mundo** - 1. Cambios en el Saber Académico. Caracas, Venezuela: Nueva Sociedad - Nubes y Tierra, 1996, p.99-136. Disponível em: <<http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2007/08/mignolo-herencias-coloniales-y-teorias-postcoloniales.pdf>> Acesso em: 22 dez. 09.
39. -----. "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?" In: LATIN AMERICAN RESEARCH REVIEW, v.28, n. 3, 1993, p. 120-134. Publicado por: The Latin American Studies Association. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/2503613>> Acesso em: 22 dez. 2009.
40. NETO, M. S. "Crítica e função social". In: REVISTA TRAMA, vol.1, n.1, 2005. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/trama/article/download/594/493>> Acesso em: 27 jan. 2010.
41. ORTIZ, G. **Comentários: O mesmo e o diverso – Édouard Glissant**. s/d. Disponível em <<http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/comentarios.htm>>. Acesso em 09 fev. 2009.

42. PINO, C. C. A. **Édouard Glissant e a Poética da Relação**, 2002. Disponível em: <<http://74.125.47.132/search?q=cache:UGERk5ykp-4J:br.geocities.com/camigopino/Glissant.doc+Corriam+os+primeiros+anos+da+d%C3%A9cada+de+50+e+a+literatura+da+Martinica+come%C3%A7ava+a+chegar+pela+primeira+vez+ao+Ocidente+e,+principalmente,+aos+leitores&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=1>> Acesso em 09.fev.2009.
43. PINTO, A. A. **O profissional da informação como agente de (des)colonialidade do saber**, 2009. Disponível em: <<http://dci2.ccsa.ufpb.br:8080/jspui/handle/123456789/386/browse?type=dateissued>>
44. Acesso em: 05 jan. 2010.
45. PRYSTHON, A. “Interseções da teoria crítica contemporânea – Estudos Culturais, Pós-colonialismo e Comunicação”. In: E-COMPÓS, v.1, 2004. Disponível em: <<http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/7/8>> Acesso em:
46. 05 jan. 2010.
47. QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber** – Eurocentrismo e Ciências Sociais – Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005, p.227-78.
48. RIBEIRO, M. C. “Um Desafio a partir do Sul – reescrever as histórias da literatura?” In: VEREDAS – REVISTA DA ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL DE LUSITANISTAS, v.10, 2008. Disponível em: <http://www.lusitanistasail.net/revista/docs/veredas_separata_06.pdf> Acesso em: 08 jan. 2010.
49. -----, “Pensar a partir da literatura – da importância dos estudos ibero-americanos”. In: ALEA, v.11, n.1, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/alea/v11n1/v11n1a06.pdf>> Acesso em: 19 dez. 2009.
50. SANTOS, B. de S. “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”. In: _____ (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente** – um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004a, p.777 a 821. Também disponível em: <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf>
51. -----, “Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de Um e de Outro”, 2004b. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/misc/Do_pos-moderno_ao_pos-colonial.pdf> Acesso em: 19 dez. 2009.
52. -----, “Nuestra America: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution”, THEORY, CULTURE AND SOCIETY, 18 (2-3), 2001, p.85-218.
53. -----, **Para um novo senso comum** – a ciência, o direito e a política na transição paradigmática (A crítica da razão indolente – contra o desperdício da experiência). São Paulo: Cortez, 2000.
54. -----, **Pela mão de Alice** – O social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 4ª ed., 1997.
55. -----, **Um Discurso Sobre as Ciências**. Porto: Edições Afrontamento, 1987.

56. SANTOS, H. “A colonialidade do Saber no Ensino da História – uma perspectiva pós-colonial e intercultural”. In: CABO DOS TRABALHOS – REVISTA ELECTRÓNICA DOS PROGRAMAS DE MESTRADO E DOUTORAMENTO DO CES/FEUC/FLUC – PÓS-COLONIALISMOS E CIDADANIA GLOBAL, n.1, 2005. Disponível em: <http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n1/documentos/200611_ensino_de_historia.pdf> Acesso em: 19 dez. 2009.
57. SPENGLER, O. **Le déclin de l'occident** – esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle. Trad. fr. M.Tazerout. Paris: Gallimard, 1978. (Trad. BR. *Decadência do ocidente* - esboço de uma morfologia da História Universal.
58. SPIVAK, G.S. “Can the subaltern speak?” In: Nelson, C. & Grossberg, L (eds.) **Marxism and the Interpretation of Culture**. Basingstoke: Macmillan Education, 1988, pp.271-313. Disponível em: <<http://portal.architexturez.org/site/>> Acesso em: 02.07.2010.
59. -----. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte, UFMG, 2010.
60. TEIXEIRA, G. “A questão do método na investigação científica”, 2005. Disponível em: <<http://www.serprofessoruniversitario.pro.br/ler.php?modulo=21&texto=1660>> Acesso: 25 mar. 2009.
61. ZAOUAL, H. **Nova Economia das iniciativas locais**: uma introdução ao pensamento pós-global. Tradução de Michel Thiollent (**Nouvelle économie des initiatives locales**). Rio de Janeiro: DP&A: Consulado Geral da França: COPPE/UFRJ, 2006.
62. ZORZETTO, R. A África nos genes do povo brasileiro. REVISTA PESQUISA FAPESP: CIÊNCIA E TECNOLOGIA NO BRASIL. São Paulo, n. 134, abr.2007. *online*. Disponível em: <<http://revistapesquisa.fapesp.br/?art=3193&bd=1&pg=3&lg=>>> Acesso em: 23 abr. 2007.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)