



Rafael Gomes de Sousa da Costa

Cultura, Poder e Diferença: por uma teoria política pós-colonial das estratégias de representação e empoderamento subalternas.

Dissertação de Mestrado em Sociologia, sob orientação do Professor Doutor João Arriscado Nunes, apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

Coimbra, 2010



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Rafael Gomes de Sousa da Costa

Cultura, Poder e Diferença: por uma teoria política pós-colonial das estratégias de representação e empoderamento subalternas.

Dissertação de Mestrado em Sociologia, sob orientação do Professor Doutor João Arriscado Nunes, apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

Coimbra, 2010



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Dedico esse trabalho ao meu Pai Marcos e à minha Mãe Terezinha.

(Das suas conquistas emergem as nossas! Obrigado por tudo!)

Aos meus irmãos Marcos, Raquel e Marina.

(Referências do Bem, do Amor e da Dedicção. Bom demais ter vocês ao lado!)

Aos amigos da vida, do Turismo PUC, da Antropologia UB e da Sociologia UC.

(Eternamente grato pelos momentos e ideais compartilhados!)

Aos Professores João Arriscado Nunes, Elísio Estanque e Silvia Portugal.

(Pelas aulas inspiradoras, as orientações precisas e a dedicação acadêmica)

Ao artista Paulo Rodrigues do Arte Favela.

(Por ceder a ilustração da capa. Meus sinceros agradecimentos!)

A todos os Literatos Marginais.

(Por re-significarem politicamente o sentido da arte.)

[Postcolonial subjects] ruled again by themselves but within the timespace of the modern world... are trapped into a historical limbo.

([Os sujeitos pós-coloniais] governados novamente por si mesmos, mas dentro do espaço-tempo do mundo moderno... se encontram agarrados dentro de um limbo histórico.)

Fernando Coronil, *Can Postcoloniality be Decolonized?*

I am not a prisoner of history. I should not seek there for the meaning of my destiny.

I should constantly remind myself that the real *leap* consists in introducing invention into existence.

(Eu não sou um prisioneiro da história. Eu não deveria buscar nela o significado do meu destino.

Eu deveria sempre me lembrar que o verdadeiro *salto* consiste em introduzir a invenção na existência).

Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*

Resumo: **Cultura, Poder e Diferença: por uma teoria política pós-colonial das estratégias de representação e empoderamento subalternas**

Tentarei desenvolver nessa dissertação uma proposição crítica (teórica e política) das condições de possibilidade das estratégias de representação e empoderamento de grupos subalternos em contextos pós-coloniais. Para tanto, confrontarei os campos teóricos dos Estudos Culturais e dos Estudos Descoloniais Latino-Americanos na tentativa de elucidar algumas questões sobre os conceitos de cultura, poder e diferença (fundamentais a uma avaliação precisa de como se dão as estratégias de representação e empoderamento subalternas). Por fim, analisarei empiricamente uma estratégia de representação e empoderamento específica, a Literatura Marginal no Brasil, com o intuito de identificar pragmaticamente suas condições de possibilidade e a novidade descolonial a qual propõe instituir no quadro cultural da sociedade brasileira.

Abstract: **Culture, power and difference: toward a political postcolonial theory of subaltern empowerment and representation strategies**

I will try to develop in this work a critical proposition (theoretical and political) of the conditions of possibility of subaltern empowerment and representation strategies in postcolonial contexts. For this purpose, I will confront the theoretical fields of Cultural Studies and Latin-American Decolonial Studies in the attempt to elucidate some questions around the concepts of culture, power and difference (fundamental in a precise analysis of subaltern empowerment and representation strategies). Finally, I will analyze empirically a specific empowerment and representation strategy, the Marginal Literature in Brazil, looking forward to identify pragmatically its condition of possibility as well as its decolonial novelty which is planned to institute in the Brazilian cultural picture.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO: notas sobre a representação e o empoderamento de grupos subalternos pós-coloniais.....	08
OBJETIVOS.....	19
ENQUADRAMENTO METODOLÓGICO.....	21
CAPÍTULO I - ESTUDOS DESCOLONIAIS LATINO-AMERICANOS E ESTUDOS CULTURAIS: PRIMEIRAS CONCEITUAÇÕES.....	25
1.1 - A modernidade/colonialidade da realidade social: conceituando os Estudos Descoloniais Latino-Americanos.....	25
1.2 - Outros pressupostos dos Estudos Descoloniais Latino-Americanos: Foucault, Said e o Universalismo das Ciências Sociais.....	29
1.3 - Estudos Descoloniais Latino-Americanos e os Estudos Culturais: primeiros confrontamentos.....	36
1.4 - Cultura e as sociedades estruturadas em dominância: conceituando os Estudos Culturais.....	38
CAPÍTULO 2: CULTURA, PODER E DIFERENÇA: ESTUDOS CULTURAIS NA PÓS-COLONIALIDADE.....	52
2.1 - A condição descolonial da realidade: desafios à colonialidade, projetando o empoderamento.....	52

2.2 - A política da diferença: isolando a colonialidade, desenhando novos espaços de poder.....	60
2.3 - Cultura, Poder e Diferença: alteridade, resistência e a localidade da cultura.....	63
CAPÍTULO 3: DO TERCEIRO CINEMA PARA A TERCEIRA LITERATURA: LITERATURA MARGINAL COMO UMA IRRUPÇÃO DESCOLONIAL NA REALIDADE.....	74
3.1 - Marx e a transformação social do trabalho: por uma transformação do significado da matéria.....	75
3.2 - Literatura Marginal: a luta pela representação subalterna / a irrupção descolonial na realidade.....	81
3.3 - Literatura Marginal: desenhando as condições de possibilidade do empoderamento subalterno.....	89
CONCLUSÃO.....	105
BIBLIOGRAFIA.....	107

INTRODUÇÃO: *Notas sobre a representação e o empoderamento de grupos subalternos pós-coloniais*

A teoria pós-colonial tem como um dos seus principais predicamentos a alteração da natureza da representação dos sujeitos pós-coloniais. Tomando como pressuposto que a representação não se estabelece apenas pela consciência das formas e convenções lingüísticas - mas se institui com base em processos mais amplos, intimamente ligados com as questões do poder, com as questões de classe, raça e gênero, das ideologias, da geopolítica, etc. -, o pós-colonialismo se sustenta na crítica contra formas de *representação* dos sujeitos pós-coloniais que, estabelecidas dentro de uma economia política imperialista e colonial, acabaram por instituir uma hierarquia de posições entre ex-colonizadores e ex-colonizados, atualmente materializada pela divisão internacional do trabalho.

O ponto de partida não é o outro orientalizado, subjugado, inferiorizado ou primitivizado, mas o Outro Real, que existe além de uma economia política colonial e imperial e cuja sociabilidade ideológica e objetiva lhe é antagônica. Nesse sentido, o pós-colonialismo reivindica não a representação do outro colonial constituído de forma inferiorizada pelos aparatos disciplinares do poder e do conhecimento ocidentais (Said), nem a representação do outro colonial instituído a partir do capital socializado (Spivak) e dinamizado pelas estruturas do sistema-mundo moderno (Wallerstein), nem a representação do outro colonial com base no desejo mimético do oprimido (o negro) se tornar o opressor (o branco) (Fanon), nem a representação do outro colonial constituído pela diferença colonial e pela colonialidade que, distribuindo, diferenciando e subjugando as diferenças étnicas, raciais, de gênero e conhecimento,

estabelecem as instâncias de dominação e exploração do capitalismo global (Quijano, Mignolo).

Para além de tudo isso, existe um sujeito que clama por reconhecimento objetivo e ideológico, um sujeito que clama por um modo de vida e uma alteridade radical frente às falsas interpretações/representações que lhes são impostas e que lhes servem, no interior de uma economia política e imaginária colonial e imperialista, como a *mecânica* de incorporação e personificação ideológica às posições subjugadas de uma divisão internacional do trabalho consolidada.

Dentro dos pressupostos de uma “prática teórica” que “trabalha sobre uma matéria prima (representações, conceitos, fatos) os quais são dados por outras práticas, sejam elas ‘empíricas’, ‘técnicas’ ou ‘ideológicas’” (Althusser, 2005:167), o pós-colonialismo trabalha sobre formas de representação de sujeitos coloniais emaranhadas por conhecimentos (científicos, ideológicos ou filosóficos) e por práticas (materiais e objetivas) estabelecidas dentro de um quadro geopolítico global colonialista e imperialista.

Revisar as contínuas representações mistificadas de sujeitos pós-coloniais identificando e, ao mesmo tempo, desestabilizando a materialidade imposta por elas no quadro geopolítico colonial, é o principal papel que o pós-colonialismo vem desenvolver no campo teórico e político das ciências sociais e humanas. Nesse sentido, as bases ideológicas que permitiram o decreto de tais representações (assim como a incorporação passiva de grupos minoritários às posições subjugadas da divisão internacional do trabalho) são revisitadas pelo pós-colonialismo por uma nova ideologia, uma ideologia que sirva à proposta da descolonização. Uma ideologia política capaz de personificar e promover uma real representação dos sujeitos pós-coloniais não mais atrelada aos interesses de outros. Uma ideologia que incorpore a diferença, a alteridade do

sujeito colonial frente à escassez ou à inexpressividade imposta pelo discurso eurocêntrico e colonialista da teoria e prática social contemporânea.

A criação dessa nova ideologia ou dessa outra forma de representação dos sujeitos pós-coloniais é uma operação que certamente abre novos espaços para as relações de poder estabelecidas entre colonizado e colonizador, uma vez que, ao romper com certa representação do outro colonial, pretende-se, ao mesmo tempo, desestabilizar as relações de dominação por ela engendradas. Enfim, a revisão da representação colonializada dos sujeitos pós-coloniais passa a ser a precondição para o processo de libertação do colonizado.

É seguindo esse pressuposto pós-colonial (o da luta contra a representação mistificada do outro colonizado que, conseqüentemente, resultará no edifício de novos padrões sociais descoloniais - libertários, igualitários e de reconhecimento real dos sujeitos pós-coloniais) é que me proponho aqui desenvolver um estudo teórico (e empírico, pois analisarei adiante uma estratégia de representação e empoderamento subalterno específica: o caso da Literatura Marginal no Brasil) sobre como as estratégias de representação e empoderamento subalternas são edificadas e instituídas no campo da práxis e da prática social.

No entanto, sem fazer "referência a um sujeito que é... transcendental em relação ao campo dos eventos" (Foucault, 1980:117), o presente trabalho se propõe a compreender as estratégias de representação e empoderamento dos sujeitos subalternos pós-coloniais através da identificação dos *meios* (as técnicas) através dos quais tais estratégias se estruturam e se solidificam como também do *ambiente* (o contexto sócio-cultural) no qual tais estratégias tornam-se possíveis.

À luz de Homi Bhabha e Stuart Hall, busco esclarecer algumas questões que aparecem quando, no decorrer dos processos histórico-culturais marcados

pelo conflito, pelos antagonismos, por práticas discriminatórias, privativas e, até mesmo, incomensuráveis (como o capitalismo, a modernidade e a globalização), sujeitos distinguidos por categorias de diferenciação e subjugação étnica, de classe, raça, gênero e conhecimento passam a ocupar novas posições capazes de deslocar as disposições de poder coloniais e imperiais. Ou seja, como?, no interior de realidades materiais e simbólicas antagônicas e discriminatórias, os sujeitos subalternos edificam as bases para uma representação e um papel social não mais atrelado à submissão e subserviência ao Ocidente, mas a outros padrões de sociabilidade descoloniais.

O domínio teórico deste trabalho se insere no quadro dos estudos culturais e dos estudos descoloniais latino-americanos (mais conhecido como "o projeto de investigação da modernidade/colonialidade latino-americano" (Escobar, 2003)). A minha tentativa será a de confrontar essas duas linhas de investigação a fim de delinear algumas questões sobre os conceitos de *cultura*, *poder* e *diferença*. O argumento chave desta dissertação é que apenas mediante uma análise dos conceitos de cultura, poder e diferença se poderá chegar a uma avaliação precisa de como se dão as estratégias de representação e empoderamento subalternas.

Apesar das interpelações científicas dos estudos culturais e dos estudos descoloniais latino-americanos, quando buscamos identificar o que as duas linhas de estudo têm em comum, encontramos a articulação, nos diferentes contextos em que as teorias se aplicam, entre os conceitos de *cultura*, *diferença* e *poder*. No marco desta articulação, *a diferença*, na sua dinâmica representativa e discursiva, posiciona-se como o mediador fundamental. É a concepção da diferença quem dita as condições de possibilidade (do agenciamento de grupos minoritários) para a manutenção ou transformação das configurações de poder: por um lado, a diferença traz à tona as dinâmicas de diferenciação (práticas e discursos) que subjugam, subalternizam e inferiorizam culturas e modos de vida

distintos; e por outro lado, a diferença inaugura novas vozes autorais (insurgentes, representativas e discursivas) capazes de reaver essas mesmas dinâmicas de diferenciação a partir de enunciados e discursos emergentes desde a posicionalidade étnica, de classe e gênero de grupos anteriormente subjugados. Neste quadro, o conceito de cultura serve para demonstrar a esfera onde essas dinâmicas de poder e representação são performadas.

Cultura, diferença e as duplas e contrárias configurações de *poder* (de diferenciação e representação diferencial) compõem ambas as bases teóricas dos estudos culturais e dos estudos descoloniais latino-americanos. Nas duas linhas de pesquisa, os usos e interpelações dos conceitos de cultura, diferença e poder surgem, em um primeiro momento, da necessidade de questionar as desiguais relações de poder impostas por representações e práticas discursivas dominantes; e, em um segundo momento, a partir de tais questionamentos, o que se busca é representar novos campos de poder ocupados por sujeitos previamente subalternizados por tais discursos.

Dessa forma, qual interpretação se pode ter dos conceitos de *cultura, diferença* e *poder* no cenário sócio-político da teoria dos estudos culturais e dos estudos descoloniais latino-americanos? Como se elucidam os novos campos de poder ocupados por sujeitos subalternizados nos estudos descoloniais latino-americanos e nos estudos culturais? Como o conceito de diferença media as articulações entre poder e saber em cada perspectiva teórica? Qual é o espaço ocupado pela *diferença* nas novas formulações de poder levadas a cabo pela perspectiva dos estudos descoloniais latino-americanos e pela perspectiva dos estudos culturais? Quais contribuições tais articulações proporcionam à busca por novos cenários locais/globais igualitários, de libertação e empoderamento de grupos minoritários étnicos ex-coloniais, de sujeitos de classes inferiores, das mulheres e grupos LGBT e também de sujeitos portadores de lógicas de pensamento outras, distintas à racionalidade instrumental ocidental?

Argumentarei que a elucidação dos campos de poder ocupados por sujeitos previamente subalternizados por discursos coloniais/imperiais é uma conquista que ambas as teorias sociológicas buscam sustentar e conjecturar. No entanto, os estudos descoloniais latino-americanos limitar-se-iam a uma composição mais fechada e pontuada dessas novas formas de poder social, na qual, para sua eficácia nos termos das transformações das relações sociais, os sujeitos sul-americanos teriam que ocupar uma posição de exterioridade em relação aos processos políticos, econômicos e culturais em que estão *atualmente* localizados, tanto em seu próprio continente, como em outros continentes da diáspora latino-americana. Enquanto que os estudos culturais nos permitiriam pensar as novas configurações de poder em um espaço-tempo conjectural, simultaneamente, dialógico, conflitante e generativo.

Cultura e diferença jogam um papel fundamental na identificação de novas configurações de poder. Cultura, no sentido restrito do universo de significados edificados e compartilhados por uma sociedade ou formação social específica, teria uma dimensão incomensurável nos estudos descoloniais ao ponto em que apresentaria uma dimensão dialógica nos estudos culturais. A diferença, por sua vez, marca essa fronteira em ambas as linhas teóricas. Nos estudos culturais essa fronteira é mais um ponto de encontro, enquanto que nos estudos descoloniais latino-americanos essa fronteira é mais uma linha divisória.

A diferença nos estudos descoloniais latino-americanos tem uma configuração unificada, opositiva e preservada em si mesma (*in-it-self*), enquanto que nos estudos culturais a diferença tem uma configuração dialógica e aberta que permitiria a leitura de possíveis articulações ou negociações entre esferas culturais (materiais e simbólicas) distintas. A partir de tais formulações poderíamos comprovar que a preservação da diferença em si mesma (*in-it-self*) seria o resultado de análises e dinâmicas culturais essencialistas e racistas,

enquanto que a possível negociação da diferença permitiria a composição de análises e dinâmicas culturais anti-racistas e de mútua correspondência, uma vez que se considera a diferença enquanto uma qualidade móvel ou viajante das esferas simbólicas e materiais da cultura em geral.

As implicações de ambas as concepções da diferença (preservada *em si mesma* ou *em negociação*) estão diretamente ligadas à configuração e representação dos possíveis espaços de poder ocupados por sujeitos subalternos. Como dito anteriormente, é a diferença quem dita as condições de possibilidade do empoderamento desses sujeitos. A diferença, se pensada *em si mesma*, de forma fechada, unificada ou puritana, corre o risco de ausentar da análise os *mecanismos de poder* (Foucault) que são, ao mesmo tempo, os responsáveis pelos efeitos de diferenciação e discriminação da diferença, mas também, o objeto da luta política de grupos subalternizados na tentativa de mutação ou transformação das relações de desigualdade. A ausência dos mecanismos de poder enquanto objeto ou *lócus* da luta política de grupos subalternizados pode tornar o *espaço* do poder (a sua ocupação, conquista e transformação) um lugar obsoleto na prática teórica e política social uma vez que se desconhece a atuação da diferença *por si mesma, engajada* ou *articulada* às estruturas que subjagam e determinam as posições sociais.

A cultura, por sua vez, deveria ser compreendida como um campo ou uma "estrutura de experiência" (Williams) capaz de abarcar os duplos e contraditórios jogos da diferença (de diferenciação e insurgência) e dos mecanismos de poder (de subjugação e empoderamento). Nesse sentido, a cultura não deve ser descrita nos termos estritamente Marxistas, nos quais a investigação se volta para as questões acerca de como a "cultura dominante" foi constituída, por quem e para quem (visão presente nas análises culturais dos estudos descoloniais latino-americanos). As análises culturais da pós-colonialidade devem enfatizar o jogo Gramsciano, no qual a cultura é vista

como um campo de conflitos e contestações, o campo de atuação de jogos políticos contingentes, como o contínuo campo de uma “guerra de posições” (uma ênfase mais evidente nas análises culturais dos estudos culturais).

O meu principal argumento será que o agenciamento de grupos subalternos é sempre perfilado por aquilo que Louis Althusser denominou de “estruturas em dominância” (Althusser, 2005), ou seja, os processos políticos, econômicos e sociais que significam e são significantes das condições reais de existência de uma formação social e das suas contradições e desigualdades sociais. São essas estruturas que confeririam a qualquer estratégia de representação ou empoderamento de grupos minoritários seu caráter político e, conseqüentemente, efetividade e eficácia no que tange às transformações ou mutações das relações sociais de poder.

Por outro lado, tais estratégias estariam sempre condicionadas pelos recursos ou meios que as tornam possíveis, ou seja, nas palavras de Foucault, pelo “campo das técnicas, do trabalho ou dos meios de transformação do real; o campo dos signos, da comunicação, da reciprocidade ou da produção de significados” (Foucault, 2006:217). As estratégias de representação e empoderamento subalternas estão sempre entrelaçadas às condições de possibilidade técnicas (materiais e simbólicas) de uma formação social. No entanto, tal condicionamento não refletiria simplesmente na sua conquista ou apropriação, uma vez que a atuação da diferença colonial (a alteridade do outro colonizado) no corpo material e simbólico das estruturas em dominância que sustentam as condições de existência de uma formação social faz com que seus significados sejam amplamente revisados.

Como um exemplo empírico, analisarei as estratégias de representação e empoderamento levadas a cabo pela *Literatura Marginal* no Brasil (um movimento estético, artístico e cultural cuja característica básica é a produção

de textos literários de autoria de indivíduos e grupos minoritários, sejam eles raciais, étnicos ou sócio-econômicos). O foco da análise será na dinâmica através da qual o corpo simbólico da *Literatura* (uma manifestação artística cultural historicamente reservada às elites sociais eruditas e letradas) é re-investido pelos valores e pelos sentimentos de grupos subalternizados.

O filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2008), utilizando um termo de Frantz Fanon (1969), descreve os grupos subalternos como os *damnés*, ou os condenados, da terra: “aqueles que se encontram nas terras ermas dos impérios, assim como em países e megacidades transformados, eles próprios em pequenos impérios... como sejam as “favelas” do Rio de Janeiro, a “vila miséria” de Buenos Aires, os sem abrigo e as comunidades marcadas pela pobreza no Bronx, em Nova Iorque... [enfim, aqueles que habitam] os territórios e as cidades que, quase sempre, são simplesmente ignorados nas diatribes filosóficas sobre o lugar do saber” (Maldonado-Torres, 2008:89) e também pelas diatribes racistas e eurocêntricas sobre o lócus privilegiado do político, da intelligentsia nacional e dos ditos padrões “cultos” das práticas culturais.

No entanto, o que se faz necessário atualmente não é uma formulação teórica descritiva de grupos e indivíduos sociais condenados pela determinação política e econômica, mas uma formulação teórica política do agenciamento subalterno contra qualquer tipo de imposição discriminatória, pois é a partir desses lugares ermos das nações e impérios globais que ultimamente presenciamos, de maneira crescente, a elaboração de novas estratégias de representação e empoderamento subalternas.

Tais estratégias de empoderamento e representação são concebidas neste trabalho como as táticas culturais elaboradas por sujeitos subalternos designadas à edificação de referências e formas de expressão e representação de suas identidades e modos de vida no quadro mais amplo da cultura nacional

das sociedades modernas. Esse seria o momento em que, circulando em universos que lhes foram privados ou onde suas representações estavam sempre vinculadas às posições marginalizadas ou estereotipadas, os grupos subalternizados têm a oportunidade de reverem estereótipos negativos, re-significarem seus papéis e posições atribuídos e se auto-promoverem enquanto sujeitos sociais, políticos e intelectuais.

Atualmente é habitual para os cidadãos das grandes cidades globais se depararem com novas formas de expressão artística e intelectual de jovens residentes em bairros periféricos (em Lisboa, o *hip-hop* emergente dos bairros sociais adquire notoriedade). A Literatura Marginal no Brasil é um exemplo evidente deste fenômeno urbano. Seu grande valor se insere, sobretudo, para além da criação de novas estéticas literárias, artísticas e culturais, na “inauguração de novas vozes autorais e reflexões intelectuais dos sujeitos sociais daquele espaço”.¹

A literatura marginal, atreladas aos meios tecnológicos e comunicativos que as viabilizam (como os blogs, os medias, as letras, as editoras, etc.), é um grande veículo de transmissão dos sentimentos de jovens e adultos residentes nas periferias metropolitanas brasileiras. O escritor Ferréz – um dos principais nomes da Literatura Marginal, autor dos livros *Capão Pecado* (2005), *Ninguém é inocente em São Paulo* (2006), *Manual Prático do Ódio* (2007), entre outros –, considera a literatura marginal como um meio de “certificar de que o povo da periferia/favela/gueto tenha sua colocação histórica, e não fique mais quinhentos anos jogado no limbo cultural” (Ferréz, 2005:11).

São essas novas vozes autorais da Literatura Marginal que, irrompendo com a realidade social e criando novos sujeitos históricos, políticos e intelectuais

¹ Paulo Roberto do Patrocínio em entrevista publicada no site www.vivario.org.br acessado em junho de 2009.

é o que me interessa investigar no presente trabalho a partir de algumas formulações teóricas sobre os conceitos de cultura, poder e diferença tendo como base os estudos culturais e os estudos descoloniais latino-americanos.

O presente trabalho está estruturado em três capítulos. O Capítulo I, *Estudos Descoloniais Latino-Americanos e Estudos Culturais: primeiras conceituações* busca por uma conceituação dos estudos descoloniais latino-americanos e dos estudos culturais, esboçando, desde então, quais seriam as perspectivas de ambas as teorias sociológicas sobre cultura, diferença e poder e a interpelação destes conceitos com as estratégias de representação e empoderamento formuladas por grupos minoritários.

O Capítulo II, *Cultura, Poder e Diferença: estudos culturais na pós-colonialidade* elabora uma conceituação de cultura, poder e diferença buscando delimitar as condições de possibilidade político e teóricas para as estratégias de representação e empoderamento de sujeitos subalternos. Pretende-se, ademais, realizar um confronto entre as perspectivas teóricas dos estudos culturais e dos estudos descoloniais latino-americanos buscando explorar o caráter mais objetivo (material e simbólico) dos novos e possíveis campos de poder ocupados por sujeitos pós-coloniais.

O Capítulo III, *Do Terceiro cinema para a Terceira Literatura: Literatura Marginal como uma irrupção descolonial na realidade* propõe – a partir das novas possibilidades (teóricas e políticas) do processo de empoderamento social de grupos subalternos –, descrever empiricamente uma teoria política pós-colonial das condições de possibilidade das estratégias de representação e empoderamento subalternas a partir da análise (semiótica e discursiva) da literatura marginal. O enfoque será na dinâmica de como a Literatura Marginal conquista os novos espaços de poder no campo da cultura nacional brasileira e como tais espaços poderiam conferir uma irrupção descolonial na realidade.

OBJETIVOS

Objetivo Geral

O objetivo geral dessa dissertação de mestrado é a proposição crítica (teórica e política) das condições de possibilidade do empoderamento de sujeitos subalternos pós-coloniais tendo como objeto de análise empírica a Literatura Marginal no Brasil.

Objetivos Específicos

- Propor uma leitura crítica (teórico e política) dos campos de poder ocupados por grupos subalternizados a partir de algumas questões levantadas sobre os conceitos de cultura, poder e diferença nas teorias sociológicas dos estudos culturais e dos estudos descoloniais latino-americanos;
- Demonstrar que o empoderamento de grupos subalternos se dá em campos dialógicos e suplementares da diferença cultural, contrariando as propostas teleológicas que tomam como fetiche e mercantilização qualquer articulação entre culturas e tecnologias ocidentais e não-ocidentais – incomensuráveis no sentido cultural, mas possíveis quando se estabelece sob formas de dominação ideológica, política e econômica;
- Desenvolver uma análise total, mas não totalizante da realidade social, que não ignore os imperialismos, as relações de poder assimétricas, a submissão e exploração de grupos humanos, mas, ao mesmo tempo, não submeta todas as formas de encontros culturais à teleologia da dominação ideológica, política e econômica;

- Demonstrar que as condições simbólicas e materiais de existência de uma formação social formam também as condições de possibilidade do empoderamento de grupos subalternos, no entanto, tais condições de possibilidade (os meios e técnicas de produção dos significados, do trabalho e alteração do real) têm seus significados transformados pela atuação de significantes descoloniais provenientes desde a subalternidade;
- Provar que existe uma irrupção descolonial nas estratégias de representação e empoderamento subalternas, relacionada, por um lado, à redefinição do processo simbólico no qual os sujeitos pós-coloniais se encontram em situação de subjugação e inferioridade no contexto do sistema mundo moderno/colonial e, por outro, à criação de novos referenciais representativos e identitários nos quadros das culturas nacionais modernas pós-coloniais (o caso do Brasil).

ENQUADRAMENTO METODOLÓGICO

A metodologia científica utilizada na presente dissertação de mestrado será aplicada em dois momentos distintos seguindo os objetivos estabelecidos: 1) *A investigação teórica* se dará mediante a análise semiótica e de discurso das teorias sociológicas dos estudos culturais e dos estudos descoloniais latino-americanos a fim de desenvolver, em primeiro lugar, uma crítica das condições de possibilidade (teóricas e políticas) do empoderamento subalterno e, em segundo lugar, uma proposição teórico-política pós-colonial dos conceitos de *cultura, diferença e poder*; 2) *A investigação empírica* se destinará à análise, também semiótica e discursiva das estratégias de representação e empoderamento levadas a cabo pela literatura marginal no Brasil.

1) *A investigação teórica*

O primeiro momento constará na realização de *análises semióticas* e de *análises discursivas* de um conjunto de obras selecionadas dos autores que atualmente colaboram com a produção científica dos Estudos Descoloniais Latino Americanos e dos Estudos Culturais² a fim de identificar a perspectiva que ambas as teorias utilizam dos conceitos de cultura, poder e diferença e suas repercussões na identificação de novos campos de poder ocupados por grupos minoritários.

As *análises semióticas* preocupam-se com o “como” da representação, como a linguagem produz o significado (Barthes, 1964, 1975; Hall, 1997). Roland

² As obras científicas dos estudos culturais e dos estudos descoloniais latino-americanos serão citadas ao longo dessa dissertação de acordo com a sua relação e pertinência aos assuntos que serão, em seus respectivos momentos, abordados.

Barthes (1975) argumenta que a “representação”, ou seja, a denotação de qualquer mensagem, imagem ou símbolo dentro de uma cultura específica, leva consigo dois níveis, separados, mas interconectados, de significação. No primeiro nível, a representação reflete a uma unidade específica (o signo) – composta pelos elementos de sua imagem (os significantes) e os conceitos ou idéias aos quais estão relacionadas tais imagens (os significados). No segundo nível, a unidade (o signo) dessa mensagem está conectada a um segundo universo de significados mais elaborados e ideologicamente constituídos, no qual estão refletidos, essencialmente, os repertórios culturais de uma comunidade específica, e através dos quais se é atribuído ao primeiro nível de significação um segundo nível de linguagem (ou meta-linguagem), o nível ideológico, estritamente correlato à *culturalidade* de uma comunidade específica.

Nesse sentido, o que se busca compreender através das análises semióticas é: qual é a representação que os estudos descoloniais latino-americanos e os estudos culturais buscam atribuir aos conceitos de cultura, poder e diferença em suas teorias? E, ao mesmo tempo, que repercussão tais atribuições teriam na forma como se descreve e se compreende a dinâmica política e intelectual de grupos minoritários dentro das estruturas de poder do sistema-mundo moderno/colonial. Que efeito teria tais distintas formas de representação e formulação de conhecimentos sobre cultura, poder e diferença no quadro das ciências sociais e humanas?

Já as *análises discursivas* se centram mais nos efeitos e conseqüências da representação, suas políticas. Como o conhecimento produzido a partir de um discurso particular se conecta com o poder, inventa ou constrói identidades e subjetividades e define a maneira como certas coisas são representadas, praticadas e estudadas (Foucault, 1980, 1997a, 1997b; Hall, 1997).

O que se busca através das análises discursivas é como o conhecimento produzido sobre cultura, poder e diferença pelos estudos culturais e pelos estudos descoloniais *define* a maneira como sujeitos subalternos são representados no corpo textual acadêmico. A preocupação central deste projeto estaria focada nas repercussões que tais estudos, uma vez imersos na formação discursiva da teoria social, teriam no limitar ou no abranger a identificação de novos campos de poder conquistados por sujeitos subalternos em todas as partes do globo. Nesse sentido, quais campos de poder são privilegiados pelas respectivas linhas teóricas? Quais práticas discursivas acabam por determinar as formas através das quais os conceitos de cultura, poder e diferença são declarados (o relativismo ou a hibridez; o cosmopolitismo ou as políticas da identidade; o nacionalismo ou o anti-nacionalismo)?

2) *A investigação empírica*

A investigação empírica das estratégias de representação e empoderamento de grupos subalternos, nomeadamente as estratégias de representação levadas a cabo pela literatura marginal, se dará à luz da crítica anteriormente elaborada sobre as condições de possibilidade (teóricas e políticas) do empoderamento subalterno e sobre os conceitos de *cultura*, *diferença* e *poder* nas teorias sociológicas dos estudos culturais e dos estudos descoloniais latino-americanos. Esta investigação também contará com a metodologia das análises semióticas e discursivas. No entanto, o enfoque será outro. Buscaremos compreender como as estratégias de representação levadas a cabo pela literatura marginal podem ser produzidas como um senso de identidade (dentro) e diferença (entre) grupos sociais (Woodward, 1997 *citado em*: Hall, 1997:3). Ou seja, como o significado da literatura marginal é produzido e intercambiado nos processos de interação pessoal e social nos quais os

literatos marginais tomam partido. Isso nos possibilitaria compreender as estratégias de representação desenvolvidas pela literatura marginal de forma mais expressiva e performativa. Propondo uma leitura do significado por ela enunciado menos como um transmissor de via única (das margens para o centro) e mais como um modelo de diálogo: dialógico (entre os distintos atores de uma realidade social).

As *análises semióticas* quando aplicadas à investigação da literatura marginal buscam compreender os significados produzidos por suas formas textuais e ideológicas, mas não como um transmissor de via única, senão que como um modelo de diálogo. Nesse sentido, a questão levantada não se restringirá em abarcar como os significados da literatura marginal são constituídos, mas como são também disseminados no campo da indústria cultural brasileira e da cultura nacional em geral. Quais são os *insights* teóricos dos estudos culturais e dos estudos descoloniais latino-americanos na compreensão da dinâmica a partir da qual tais significados são constituídos e disseminados?

As *análises discursivas* quando aplicadas à investigação da literatura marginal se voltariam para a compreensão de como tais representações culturais edificadas pela Literatura Marginal, uma vez disseminadas pelo campo simbólico da nação brasileira, são capazes de redefinirem o processo simbólico no qual se configurou esta mesma esfera nacional (que subjuga e inferioriza a "cultura" das ditas "classes periféricas"). De que maneira a intervenção artística de tais sujeitos (literatos marginais) vem a ser representadas no campo da cultura nacional – quais são as suas condições de possibilidade? Quais são as repercussões dessas novas formas de representação nas configurações e disposições de poder?

CAPÍTULO 1 – ESTUDOS DESCOLONIAIS LATINO-AMERICANOS E ESTUDOS CULTURAIS: PRIMEIRAS CONCEITUAÇÕES

1.1 - A modernidade/colonialidade da realidade social: conceituando os Estudos Descoloniais Latino-Americanos

Os Estudos Descoloniais Latino-Americanos são atualmente conhecidos como o “programa de investigação da modernidade/colonialidade latino-americano” (Escobar, 2003).³ Se trata de um grupo de investigadores crescentemente interconectados na América Latina e nos Estados Unidos com alguns membros de outros lugares cuja característica retórica gritante está no ato de descolonizar as relações sociais, políticas e culturais na América Latina e no mundo, ainda impregnadas por discursos e ideologias colonialistas. A partir da denominação Estudos Descoloniais Latino-Americanos o que se busca é por uma referência mais objetiva e imediata ao objetivo maior da proposição do programa de investigação da modernidade/colonialidade latino-americano: a produção de conhecimento que sirva à descolonização das relações sociais no mundo e na Sul América.

A descolonização surge como um movimento anti-colonial que o tempo e a narrativa teórica dos estudos descoloniais latino-americanos trazem a tona. Nesse sentido, a proposição pós-colonial latino-americana não pressupõe apenas a descrição do fim da “colonização”, enquanto uma atividade de ocupação e controle direto sobre regiões geográficas uma vez colonizadas em todo o globo, mas a descrição de uma realidade *presente* econômica, política e social que persiste em ordenar o mundo sob o velho sistema da colonização.

³ Entre os acadêmicos que compõe o quadro dos Estudos Descoloniais estão: Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Aníbal Quijano, entre outros.

Para os teóricos descoloniais latino-americanos, muitos dos efeitos da colonização perduram atualmente – seja no campo das relações entre as ex-colônias e seus antigos colonizadores (onde a formação do Estado-Nação subdesenvolvido obedeceu a uma ordem neocolonial de dependência com o mundo desenvolvido capitalista), seja no campo das relações que se estabelecem internamente nas ex-colônias (caracterizadas principalmente pela “emergência de poderosas elites locais que administram os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento” (Hall, 2003:103), reproduzindo as diferenças e desigualdades do tempo colonial em um tempo presente pós-colonial). Tais evidências parecem ser o resultado da transposição histórica e prática da “colonização” ao tempo presente no qual se dão as atuais dinâmicas territoriais e intercontinentais latino-americanas. Nesse sentido, o fim do colonialismo não resultou no fim das relações hierárquicas de dominação e exploração entre centro e periferia, pelo contrário, acabou por (re)transportá-las a um novo regime que as ocultasse.

A identificação de tal transposição histórica, a qual poderia ser pensada como o resultado de um contínuo processo “de expansão, exploração, conquista, colonização e hegemonia imperial que constituiu a ‘face mais evidente’, o exterior constitutivo, da modernidade capitalista européia e, depois, ocidental, após 1492” (Hall, 2003:106) permite ao pós-colonialismo latino-americano “desloca[r] a ‘estória’ da modernidade capitalista de seu centramento europeu para suas ‘periferias’ dispersas em todo o globo; [reescrevendo assim a estória de uma] evolução pacífica para a [história da] violência imposta... [d]a formação de um mercado mundial... [e, enfim, de uma] modernidade capitalista ‘global’” (Ibid.:106). É nesse sentido que a modernidade esta intrinsecamente ligada à experiência colonial (Quijano, 2000 *citado em* Maldonado-Torres, 2008).

A associação entre modernidade e experiência colonial diz respeito, respectivamente, à associação de um tempo (o moderno) a um espaço de

expansão e controle das terras (o colonial) (Maldonado-Torres, 2008:84). A perspectiva temporal que se faz ao moderno é nada mais que a cooptação de uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se faz mundialmente hegemônica: o eurocentrismo. O eurocentrismo surge como uma perspectiva temporal da história mundial que re-aloca os povos colonializados, assim como suas histórias e culturas, a um passado cuja trajetória histórica se pressupõe culminar na Europa (Quijano, 2000:210).

O feito de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação da trajetória civilizatória desde um estado natural, os levou também a pensar como os *modernos* da humanidade e de sua história, isto é, *como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie*. Mas, ao mesmo tempo, atribuindo ao resto da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, ou seja, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram ser não somente os portadores exclusivos da modernidade, senão que seus exclusivos criadores e protagonistas (Quijano, 2000:212).

É a partir dessa mesma racionalidade eurocêntrica em que se deu o processo de ocupação colonial (territorial e cultural), que se dá o atual processo de transposição histórica das temporalidades e das relações coloniais. Ou seja, o *eurocentrismo é o traço da estrutura administrativa dos Estados-nação pós-coloniais e o traço da estrutura ideológica e subjetiva das elites capitalistas dos países subdesenvolvidos*. Da mesma forma em que no passado colonial se utilizou de “tecnologias pedagógicas”⁴ na tentativa de civilizar e modernizar os (outros) povos *sem história, não-modernos e não-civilizados*, no presente pós-colonial, se faz uso destes mesmas tecnologias e recursos disciplinares para

⁴ Ver Beatriz Gonzáles Stephan (org.) *Cultura e Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1996. *Citada em*: Santiago Castro-Gómez (2000: 149).

desenvolver e democratizar os (outros) povos *não-democráticos, atrasados* ou *subdesenvolvidos*.

A modernidade capitalista global e todos seus aparatos disciplinares (como o capital, o trabalho assalariado, o controle dos recursos naturais, os mercados nacionais e transnacionais, o Estado-nação, etc.) não representam meras revoluções institucionais de um tempo colonial para um tempo “democrático” pós-colonial, senão que representam, ao mesmo tempo, os constituintes e as conseqüências de um contínuo processo colonial consolidado, o que autores como Walter Mignolo (2000) e Aníbal Quijano (2000) chamam de “colonialidade”.

É contra a consolidação ignorada/mascarada/maquiada do processo colonial que o pós-colonialismo latino-americano vem reclamar a sua posição. O lócus da crítica pós-colonial latino-americana se encontra na *ação* de oposição aos aparatos de poder disciplinares que surgiram a partir do colonialismo e que até os dias de hoje prosseguem ativos, atuantes e determinantes dos modos de vida pós-coloniais – aparatos estes que estão obscuramente dissimulados pelo eurocentrismo, um tipo de pensamento ou ideologia alimentada pelo próprio estado-nação e pelas elites capitalistas na legitimação da administração e controle dos recursos naturais e culturais dos territórios nacionais das sociedades pós-coloniais.

Nesse sentido, o termo *descolonização* passa a surtir grande efeito na proposta teórica pós-colonial. Descolonizar o mundo e as relações sociais seria desconstruir o mito criado pelo eurocentrismo, desconstruir a pressuposição de que o futuro de toda a humanidade estaria ditado por uma modernidade eurocentrada, abrindo dessa forma o leque de possibilidades para a existência e representação de outras realidades sociais anti-coloniais/descoloniais que coexistem para além do eurocentrismo. Descolonizar as relações sociais seria

também desestabilizar toda e qualquer prática de poder que se instituiu à imagem do pensamento eurocêntrico e colonial e que, no interior das relações político-econômicas da contemporaneidade, nos serve para diferenciar e subjugar sujeitos raciais, étnicos, de gênero e conhecimento não europeizados. Descolonizar as relações sociais seria o mesmo que abrir espaço para modos de identificação culturais, políticos, econômicos e subjetivos alternativos ao eurocentrismo.

Enfim, os estudos descoloniais latino-americanos incorporariam a produção de conhecimento por acadêmicos sul-americanos com o objetivo de, por um lado, desestabilizar toda e qualquer prática de poder colonial prolongado, ou seja, desestabilizar toda e qualquer prática de poder que, constituídos a partir de certos aparatos ou dispositivos, seguem um tipo de funcionamento que se espelha ao velho estilo colonial. E, por outro lado, talvez como uma condição simultaneamente precedente e adjacente ao processo de desestabilização do poder colonial, os estudos descoloniais latino-americanos buscariam desconstruir o mito criado pelo eurocentrismo, ou seja, desconstruir o discurso eurocêntrico que permite e permitiu aos sistemas de poder colonial a sua legitimidade e eficácia na diferenciação e legitimação de modos de vidas.

1.2 - Outros pressupostos dos Estudos Descoloniais Latino-Americanos: Foucault, Said e o Universalismo das Ciências Sociais

O trabalho do filósofo francês Michel Foucault é uma referência central para as análises pós-coloniais, especialmente no que diz respeito ao desestabelecimento das contínuas práticas de poder colonial e imperial euro-americanas. Foucault forneceu as bases teóricas daquele que se tornou efetivamente o texto disciplinar fundador da teoria pós-colonial contemporânea, nomeadamente o trabalho de Edward Said em *Orientalismo*

(1978). O fator chave é sem dúvida a forma através da qual o Orientalismo como um *discurso* permitiu a criação de um paradigma teórico geral através do qual as formas culturais das ideologias coloniais e imperiais poderiam ser analisadas (Young, 1995:2).

O discurso para Foucault descreve um tipo particular de linguagem à qual um conhecimento específico tem que se conformar (ou obedecer) a fim de ser considerado como verdade. A produção de discursos para Foucault teria a função de esconjurar os poderes e os perigos de uma sociedade, dominar o seu acontecimento aleatório, esquivar a sua pesada e temível materialidade (Foucault, 1997a:9-10). Nesse sentido, aquilo que é exterior ao discurso ou a certa ordem discursiva deixa de ser legítimo ou verdadeiro, passando a ser desacreditado e subjugado por não obedecer às regras de uma política discursiva sempre reativada pela sociedade.

Na dinâmica entre subjugação e conformidade encontra-se a função restritiva e coercitiva do discurso (a violência do discurso) que, por uma lado, ao repelir às margens sociais todos os corpos sociais e de conhecimento que não preenchem às exigências complexas e pesadas de pertencimento a certa «sociedade do discurso», por outro, passa a determinar suas condições de funcionamento, de impor aos indivíduos que os pronunciam um certo número de regras de pertencimento (Foucault, 1997a).

Sendo assim, as funções restritivas e coercitivas dos discursos são nada mais que formas de limitação dos poderes, de dominação das aparições aleatórias à ordem discursiva e de seleção dos sujeitos que falam (Foucault, 1997a, 1997b). A violência do discurso é duplamente aplicada através da subjugação daquilo que não se considera verdade (exterior ao discurso) e da imposição de normas coercitivas de classificação e ordenamento, distribuição e submissão daquilo que se quer delimitar ou já se encontra delimitado por certo

universo discursivo. O que tornam possíveis ambas as práticas de violência é a existência prévia da distinção, mais especificamente, de práticas de diferenciação que se exercem a partir de certos aparatos ou redes institucionais de poder-saber (como as instituições do conhecimento, instituições médicas e jurídicas).

Por meio de tais aparatos se torna possível decifrar, enunciar, escutar, sustentar e, por fim, reter as distinções sociais, culturais, políticas, étnicas, psicológicas dentro de quadros representativos específicos (usualmente de subjugação). Tais distinções funcionam como sistemas de exclusão. E não se podem imaginar tais sistemas de exclusão sem fazer referência à violência presente nessa dinâmica, sem os constrangimentos que são por ele exercidos (Foucault, 1997a). O ponto chave das práticas discursivas elaboradas por Foucault é que tais sistemas de exclusão sustentam-se num suporte institucional e, é a partir desse suporte institucional que o discurso exerce uma espécie de pressão e como que um poder de coerção.

Nesse sentido, Edward Said (1978) – enfatizando o aspecto dessa distinção, e das pressões exclusivas e coercivas que a seguem –, buscou analisar o Orientalismo (toda e qualquer prática acadêmica ou intelectual ocidental designada a ensinar, escrever ou pesquisar sobre o Oriente) enquanto um estilo de representação e pensamento o qual, baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o Oriente e o Ocidente, serviu para o estabelecimento de uma ideologia fantasiosa, não necessariamente relacionada às culturas reais que ele supostamente descrevia e compreendia, mas que posicionavam o Oriente em uma relação de subjugação e inferioridade em relação ao Ocidente. Tal posicionamento, no interior de uma economia política colonial e imperial, acabava por legitimar os interesses materiais e objetivos da dominação e da exploração do Ocidente sobre o Oriente.

Edward Said (1978) examina o Orientalismo como um discurso e uma representação, como um meio através da qual “a cultura européia foi capaz de manejar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente durante o período pós-Iluminismo” (Said, 1978:29). O Orientalismo funcionou como um campo disciplinar através do qual o Oriente se tornou um tema privado de pensamento e ação próprios, uma vez que se encontra sempre vinculado a um elemento ideológico e representacional cuja origem deriva das instâncias ou aparatos do colonialismo moderno e dos domínios do imperialismo.

O Oriente é uma parte integrante da civilização e da cultura material européia. O Orientalismo expressa e representa essa parte em termos culturais e mesmo ideológicos, num modo de discurso baseado em instituições, vocabulário, erudição, imagens, doutrinas, burocracias e estilos coloniais... o Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. (Said, 1978:28-9)

O que está em jogo nessa estratégia representacional e ideológica do Oriente – edificada sobre as bases de um imaginário geopolítico imperial no qual reina a superioridade racial branca sobre as demais formas culturais do planeta –, juntamente com a produção, controle e manutenção intencional de um projeto imperialista de poder político, institucional e ideológico, *são os constrangimentos e as formas de violência que se impõe ao “Outro Colonial” a partir de uma instância dominadora européia e euro-americana*. Quero dizer, o que está em jogo são as contínuas políticas representativas que, determinando o outro colonial como atrasado, degenerado, desigual ou anormal, parecem

legitimar a imposição violenta da conquista e das transformações que se desenvolveram nos territórios coloniais sob os auspícios da colonização e, em seguida, de uma modernidade eurocentrada e desenvolvimentista.

Não bastou a intromissão colonial e missionária nos Países do Sul Global (o que levou ao extermínio de milhares de comunidades étnicas), se insistiu nos processos de modernização, desenvolvimento e democratização que quando não são legitimados por certos atos de violência silenciosa (as políticas progressistas do BID e do FMI) são legitimadas por atos de violência mais barulhentos (como a Guerra no Iraque e no Afeganistão).

O Orientalismo de Said e, de um modo geral, o discurso de Foucault, enquanto práticas que ausentam ou excluem da representação outras formas de saber e poder, ao mesmo tempo em que as sujeitam às normas do discurso vigente, dirigiu a atenção de acadêmicos latino-americanos preocupados em "restaurar a história silenciada de grupos subalternizados tanto nos termos de suas histórias objetivas de subalternização e dominação, quanto nos termos de experiências subjetivas dos efeitos do colonialismo e da dominação" (Young, 1995:3). É preciso re-edificar conhecimentos e práticas sociais levados ao descrédito e à subjugação durante e em consequência do processo colonial e neo-colonial, ao mesmo tempo em que é preciso extirpar da representação estereótipos atribuídos aos sujeitos pós-coloniais (como bárbaros, selvagens, não-civilizados e subdesenvolvidos) cuja função dentro de um atual processo neo-colonial visa legitimar as atuais políticas de modernização eurocentradas.

No entanto, apesar de tais pressuposições discursivas da ordem social servirem como o fundamento teórico para a constituição dos estudos descoloniais latino-americanos, outra constituinte chave do campo deve ser considerada: a crítica à pretensão universalista das ciências sociais. O pós-colonialismo latino-americano posiciona a pretensão universalista das ciências

sociais como um domínio específico das relações de poder colonial, conseqüentemente um instrumento através do qual o poder colonial é exercido e determinado. A crítica a tal pretensão universalista das ciências sociais permite dessa forma analisar os meandros concretos e históricos dos procedimentos do poder colonial.

Segundo o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2007), na filosofia e nas ciências ocidentais o sujeito que fala está sempre escondido, se disfarça e se desmancha da análise. Ou seja, a localização epistêmica étnica/racial/de gênero/sexual e o sujeito que fala estão sempre desconectados. Ao desvincular a localização epistêmica do sujeito falante, a filosofia e as ciências ocidentais podem produzir um mito sobre um conhecimento universal fidedigno que encobre a quem fala assim como sua localização epistêmica geopolítica e corpo-política nas estruturas de poder/conhecimento coloniais desde as quais fala (Grosfoguel, 2007:22).

Para Grosfoguel, essa foi a estratégia epistêmica crucial para a configuração dos desenhos globais ocidentais. "Ao ocultarem o lugar do sujeito da enunciação [nomeadamente um sujeito europeu posicionado no campo mais alto da hierarquia estabelecida pela economia política colonial], a expansão e a dominação coloniais européias/euroamericanas puderam construir uma hierarquia de conhecimento superior e inferior ou, pelo mesmo, de gente superior e inferior em todo o mundo (Ibid.:23).

Este ponto neutro, não-situado e absoluto sustentado a princípio pelas ciências ocidentais e, posteriormente, postos a serviço dos processos de expansão e dominação européia é o que Santiago Castro-Gomez (2005) chamou de *la hybris del punto cero*. Ou seja, a descrição do que seria *a junção das táticas universais de conhecimento às táticas universais de dominação colonial*. Sendo assim, o poder alcançado pelas ciências ocidentais de nomear

todo o mundo, o poder de estabelecer as fronteiras entre aqueles conhecimentos considerados legítimos e aqueles considerados ilegítimos, definindo ademais quais comportamentos são normais e quais são patológicos, passam a ser, desde o ponto zero onde se situa o dominador europeu (o detentor do único conhecimento legítimo e legitimado), aplicados aos territórios e aos povos das colônias européias de forma contínua desde 1492, sendo desde sempre privilegiada a figura de uma Europa próspera e moderna como a culminância de qualquer projeto civilizatório ou imagem a se espelhar de qualquer formação social.

o ponto zero é o do começo epistemológico absoluto, mas também é o do controle econômico e social sobre o mundo. Situar-se no ponto zero equivale a ter o poder de instituir, de representar, de construir uma visão social e natural reconhecida como legítima e avalizada pelo Estado (Castro-Gomez, 2005:25).

Segundo Edgard Lander (2005), o debate acadêmico contemporâneo sobre a descolonização das ciências sociais passa, sobretudo, pela desestabilização da pretensão objetiva e universal da filosofia e das ciências ocidentais (Lander, 2005:10-11). Nesse sentido, descolonizar as ciências sociais seria, então, a desconstrução do mito da universalidade das ciências ocidentais a partir do deslocamento do sujeito (ocidental) neutro, absoluto e universal, e a partir do reconhecimento de outros sujeitos sociais não-ocidentais dotados de saberes e práticas sociais próprias. Descolonizar as ciências sociais seria a desconstrução do mito da universalidade das ciências ocidentais que permitiram, no interior das ciências sociais e nas respectivas práticas externas que influenciam e repercutem, estabilizar, de forma contínua, práticas globais de poder colonial.

1.3 - Estudos Descoloniais Latino-Americanos e os Estudos Culturais: primeiros confrontamentos

As análises da geopolítica do conhecimento e de suas implicações recursivas e disciplinares no ordenamento de subjetividades outras a partir da lógica do poder e do discurso parece sim ter resultados positivos na identificação de mecanismos, dentre eles as ciências sociais, que subordinam, marginalizam e impossibilitam lógicas outras de ser e saber.

No entanto, o problema do universalismo das ciências sociais e dos processos de sujeição que o acompanham é que eles parecem sempre descrever o mundo pós-colonial (a não ser a sua oposição exterior) como uma simples reprodução das homologias individuais e coletivas com o ocidente. Em momento algum a diferença do sujeito colonial é pensada nos termos do seu agenciamento e autonomia. Tal diferença é sempre a vítima (da subjugação e remodelação) de um processo unidirecional que prevê apenas as influências do Ocidente no Não-ocidental, nunca se há espaço para a mudança de sentido, há sempre uma indiferença em relação a esse outro processo.

O conflito entre as diferenças (raciais, étnicas, de conhecimento, ou de gênero) segue sempre um conjunto de regras e valores estáticos e deterministas desenvolvidos sobre as bases de uma geocultura mundial hierárquica e de dominação. As políticas de diferenciação sempre prevalecem sobre as políticas da diferença. Nunca há espaço para um uma dinâmica constitutiva e re-transmissiva entre as diferenças étnicas, raciais, de conhecimento, etc. e daquilo que atualmente se configura como o pós-colonial.

O universalismo, a sujeição social, a pressuposição eurocêntrica dos processos sociais, a privação da soberania do sujeito, a configuração total do mundo baixo a hegemonia totalizante dos Estados neoliberais parecem reproduzir aquilo que Ella Shohat (1992:109) descreveu como “uma fase estática

e fetichizada” do mundo pós-colonial e da sua teoria, ou seja, a pressuposição totalizante do mundo centrado no mesmo tempo (ocidental) homogêneo vazio, incapaz de ir além de si mesmo, a não ser desde uma perspectiva exterior.

Essa visão centrada e totalizante das relações sociais desenha um quadro onde se torna quase que impossível romper com o *continuum* da história ocidental e identificar novas temporalidades, formas e práticas de poder que se desvinculem de uma ordem colonial pré-determinada e pré-existente “no interior do pós-colonial e não ao revés dele”, como propõe Stuart Hall (2003:108).

Como poderíamos teorizar a partir da crítica ao universalismo e à realidade discursiva do mundo pós-colonial questões relacionadas ao poder e à diferença? Como poderíamos articular as temporalidades que emergem no interior do pós-colonial (como o híbrido, a diáspora, o sincrético, o *in-between*, as temporalidades ocidentais e não-ocidentais) ao conjunto de questões como a hegemonia e as relações de poder neocolonial? Como os processos histórico-culturais marcados pelos constrangimentos e pela violência imposta podem ser re-configurados ou transpostos pelos próprios sujeitos aos quais tais constrangimentos e violência foram conferidos? Essas são algumas questões que os estudos culturais nos ajudam a responder.⁵

⁵ Muitos identificarão nessa minha posição uma “omissão da história que liga os estudos descoloniais a um conjunto de críticas aos estudos culturais”, nomeadamente, a preocupação dos estudos descoloniais em convergirem os estudos sobre o sistema-mundo e os estudos culturais, rompendo dessa forma com limitações “culturalistas” incapazes de abordarem de forma coerente as preocupações com a cultura e a diferença e com a economia política e o poder. No entanto, é contra uma abordagem rígida e engessada da *cultura* enquanto uma experiência modelada pelas estruturas do sistema-mundo que o meu argumento pode vir a sustentar uma novidade (ver as páginas 69-73 dessa dissertação). É possível também que se identifique uma outra omissão histórica da constituição dos estudos descoloniais, relacionada, nomeadamente, à influência que os Estudos Subalternos surgidos na Índia a partir da década de 70, com Ranajit Guha e outros, tiveram sobre os Estudos Descoloniais Latino-Americanos. Contudo, sem nenhuma outra justificativa a recorrer, é preciso reconhecer que a exploração de toda essa história não é compatível com os limites dessa dissertação.

1.4 - Cultura e as sociedades estruturadas em dominância: conceituando os Estudos Culturais

Os estudos culturais formam uma linha de investigação cujos discursos são múltiplos e cujas histórias são numerosas e distintas (Hall, 2003:188). A sua trajetória teórica é marcada pela interrupção de várias correntes de pensamento uma vez que, adotada a perspectiva do "intelectual orgânico" de Gramsci, não existe "limites teóricos dos quais os estudos culturais possam recuar" ou "subtrair-se da responsabilidade da transmissão dessas idéias" (Ibid.:195). Nesse sentido, conceituar os estudos culturais na sua totalidade é uma tarefa extremamente difícil tendo em vista as influências consideráveis que esse corpo teórico recebe, por exemplo, do marxismo, do feminismo, do estruturalismo, do pós-estruturalismo, da lingüística, da psicanálise, dos estudos étnicos, etc. Sabendo da impossibilidade de demarcar resumidamente o campo teórico dos estudos culturais, proponho a seguir o esboço de algumas de suas vertentes as quais considero as mais aplicáveis à proposição teórica do presente trabalho, nomeadamente o marxismo, o estruturalismo e o pós-estruturalismo.

O marco original institucional dos estudos culturais privilegiado na presente dissertação – nas décadas de 60 e 70, a partir da criação do *Centre for Contemporary Cultural Studies* em 1964 na Universidade de Birmingham na Inglaterra –, se insere no contexto do marxismo.⁶ No entanto, não foi uma proposta de afinidade teórica entre estudos culturais e marxismo o que se pretendeu estabelecer, mas a instituição de uma linha de pesquisa que trabalhasse "dentro da problemática do marxismo... incidindo tanto sobre a luta

⁶ A minha opção por uma abordagem constitucional marxista dos Estudos Culturais me impossibilitará de realizar uma maior precisão de sua história, como, por exemplo, a não referência à obra do pensador não-marxista Richard Hoggart em *The Uses of Literacy*. Londres: Chatto & Windus, 1957, certamente outro marco determinante dos estudos culturais na Inglaterra.

contra os constrangimentos e limites daquele modelo quanto sobre as questões necessárias que o marxismo nos exigia responder” (Hall, 2003:193).

Nesse sentido, por um lado, os estudos culturais se desenvolvem sobre influências que o marxismo, como projeto político, colocou na sua agenda, como, por exemplo, as questões relacionadas ao poder, à extensão global e às capacidades de realização histórica do capital; à questão de classe social; aos relacionamentos complexos entre o poder e a exploração; à questão de uma teoria geral que poderia ligar, sob uma reflexão crítica, os domínios distintos da vida, a política e a teoria, a teoria e a prática, questões econômicas, políticas, ideológicas e assim por diante; e, por outro lado, era necessário aos estudos culturais trabalhar sobre os elementos que aprisionavam o marxismo como forma de pensamento, dentre eles, a ortodoxia, o caráter doutrinário, o determinismo, o reducionismo, a imutável lei da história, o seu estatuto como metanarrativa e sobre as grandes insuficiências, teóricas e políticas, dos silêncios retumbantes, das grandes evasões do marxismo – as coisas de que Marx não falava nem parecia compreender e que formavam o objeto privilegiado dos estudos culturais: cultura, ideologia, linguagem, o simbólico (Hall, 2003:191).

Primeiramente, o foco dos estudos culturais, completamente influenciados pelo trabalho intelectual de Gramsci, se concentrou na crítica de certo economicismo presente no marxismo clássico. Ou seja, na crítica de uma abordagem teórica cuja tendência era ler as fundações econômicas da sociedade como a única estrutura determinante do todo social. Tal crítica se refletia na contestação do modelo de “base/superestrutura” que, utilizado para pensar o relacionamento entre *sociedade*, *economia* e *cultura*, tendia a reduzir a esfera das superestruturas políticas e ideológicas da sociedade a sua estrutura ou “base” econômica. Dentre as relações estudadas a partir dessa trindade conceitual (sociedade, economia e cultura), a cultura tornou o local de convergência dos estudos culturais. Segundo Raymond Williams, “concentradas

no significado da palavra *cultura* existem questões diretamente propostas pelas grandes mudanças históricas às quais as mudanças na indústria, na democracia e nas classes sociais representam nos seus próprios termos, e às quais a arte responde também de forma semelhante” (Williams, 1963:16).

Cultura a partir de então é vista como uma unidade analítica valorável para o estudo de dinâmicas ou conjunturas sociais complexas. Raymond Williams, em sua obra *The Long Revolution* (1965), abandonando o domínio das “idéias” e o sentido elitista de se pensar a cultura que o segue “como o melhor que foi pensado e dito”, apropriando-se de uma concepção da cultura onde ela passa a ser definida como apenas “uma forma especial de processo social geral”, traz uma concepção de cultura diretamente relacionada às *práticas* sociais: “a cultura é um modo de vida global”. Segundo Stuart Hall, “o ponto importante nessa discussão se apóia nas relações ativas e indissolúveis entre elementos e práticas sociais normalmente isoladas... A cultura não é uma prática; nem apenas a soma descritiva dos costumes e ‘culturas populares [folkways]’ das sociedades, como ela tende a se tornar em certos tipos de antropologia. Está perpassada por todas as práticas sociais e constitui a soma do inter-relacionamento das mesmas” (Hall, 2003:128).

A cultura é esse padrão de organização, essas formas características de energia humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas – “dentro de identidades e correspondências inesperadas”, assim como em “descontinuidades de tipos inesperados” – dentro ou subjacente a todas as demais práticas sociais. A análise da cultura é, portanto, “a tentativa de descobrir a natureza da organização que forma o complexo desses relacionamentos”... O propósito da análise é entender como as inter-relações de todas essas práticas e padrões são vividos e experimentados

como um todo, em um dado período: essa é "estrutura de experiência" [*structure of feeling*] (Hall, 2003:128, Williams, 1965:55-63).

Essa formulação de cultura vem de encontro à tentativa de ampliar a discussão sobre os processos simplistas e determinantes da metáfora base/superestrutura (que no marxismo clássico conferia às 'superestruturas' – o domínio do político e do ideológico – o status de meros reflexos determinados pela base econômica). Raymond Williams atribui à cultura uma propriedade trans-escalar, não mais referenciada como o domínio delimitado, diferenciado e exclusivo de indivíduos ou grupos sociais distintos e dispersos numa formação social, mas como algo experimentado e vivido pelo todo.

Segundo Stuart Hall (2003), o argumento de Williams em *The Long Revolution* é dirigido contra um materialismo vulgar e um determinismo econômico. Ele oferece em seu lugar um "interacionismo radical: a interação mútua de todas as práticas, contornando o problema da determinação" (Hall, 2003:129). Esse interacionismo é mais bem representado através das expressões "estrutura de experiência" e "modo de vida global", às quais implicam, ao mesmo tempo, "descontinuidades" e "correspondências" entre os vários elementos presentes em uma experiência vivida. Por "estrutura de experiência", Williams se referencia à "cultura de um período: ao resultado particular vivenciado por todos os elementos de uma organização geral" (Williams, 1965:48), ou seja, as "estruturas que não são individualmente criadas, mas sim coletivamente [experimentadas]" (Williams, 1971 citado em Hall, 2003:130).

ao contrário de um desenvolvimento no marxismo, não é a base e a superestrutura que precisam ser estudadas, mas processos reais específicos e indissolúveis, dentro dos quais o relacionamento decisivo, de um ponto de vista marxista, é

aquele expresso pela idéia complexa da determinação (Williams, 1977. *Citado em*: Hall, 2003:131)

O que Williams pretende a partir de tal argumento é absorver todas as práticas sociais a uma única totalidade, à totalidade onde diferentes práticas são concebidas, nos termos de Karl Marx na sua primeira tese sobre Feuerbach, como uma “prática indissolúvel em seu todo” (Hall, 2003:131-2). Nessa totalidade o que se busca abarcar não é a dinâmica do relacionamento (base/superestrutura) *em si*, senão que o complexo desse relacionamento dentro dos processos reais, específicos e indissolúveis de uma totalidade social, cuja marca é determinada pelo conceito de experiência. É essa estrutura de experiência total, não apenas um sistema econômico específico, que as análises sociais devem abarcar a fim de romperem com as generalizações e com juízos de valor predominantes na descrição das práticas sociais.

No entanto, a “sua tendência a reduzir as práticas à práxis e descobrir ‘formas’ comuns e homólogas subjacentes às áreas aparentemente diferenciadas, [torna] seu movimento essencializante... E uma vez que constantemente modulam a análise mais tradicional na direção do nível experiencial ou interpretam as outras estruturas e relações de cima para baixo... essas proposições são propriamente caracterizadas como ‘culturalistas’” (Hall, 2003:135).

A vertente “culturalista” dos Estudos Culturais é interrompida com a chegada do Estruturalismo no cenário. Um dos maiores teóricos do estruturalismo, Louis Althusser, marca o momento de edificação do terreno.⁷ Contra a pressuposição culturalista, Althusser propõe um modelo de análise cultural “materialista”, o qual pressupõe uma existência material como a

⁷ Embora o antropólogo Claude Lévi-Strauss seja também uma das principais referências, pensamos que o trabalho de Louis Althusser seja o mais pertinente à proposta de investigação que aqui se pretende realizar.

precondição a todo o sistema de inter-relacionamentos da cultura de uma formação social específica.

Nas suas formulações o termo "cultura" é substituído pelo termo "ideologia" para designar mais especificamente os "temas, conceitos e representações através das quais os homens e mulheres "vivem", numa relação imaginária, sua relação com suas condições reais de existência" (Althusser, 1971 *Citado em*: Hall, 2003:137). A expressão "condições reais de existência" marca a sua ênfase nas condições materiais de indivíduos e coletividades e também serve para por em evidência as contradições sociais vividas pela sociedade.

Em seu ensaio "Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado", Louis Althusser busca enfatizar que as ideologias devem ser "concebidas não como conteúdos e formas superficiais de idéias, mas como categorias inconscientes pelas quais as condições são representadas e vividas" (Hall, 2003:138). Para Althusser, basta interpretar as ideologias para reencontrar, sob a sua representação imaginária do mundo, a própria realidade desse mundo (Althusser, 1980:78). Segundo o autor, a "ideologia = relação imaginária com as relações reais" e "esta relação imaginária é em si mesma dotada de uma existência material" (Ibid.:85). É nesse sentido que:

O indivíduo... se crê em Deus, vai à Igreja para assistir a Missa, ajoelha-se, reza, confessa-se, faz penitência... e naturalmente arrepende-se, e continua, etc. Se crê no dever, terá comportamentos correspondentes, inscritos nas práticas rituais, «conformes aos bons costumes». Se crê na Justiça, submeter-se-á sem discussão às regras do Direito, e poderá até protestar quando estas são violadas, assinar petições, tomar parte numa manifestação, etc. (Ibid.:86).

Segundo Althusser, as "*idéias são actos materiais inseridos em práticas materiais, reguladas por rituais materiais que são também definidos pelo aparelho ideológico material de que revelam as idéias desse sujeito*" (Ibid.:88-9) (itálico no original).⁸ Dessa forma, o estruturalismo insistia que a "experiência" [as "estruturas de experiência" em Williams], por definição, não poderia ser o fundamento de coisa alguma, pois só se podia "viver" e experimentar a totalidade ou os inter-relacionamentos sociais a partir e através de categorias, classificações, quadros de referência, condições reais e materiais de existência. Segundo Althusser, "todo o sujeito... [para] «agir segundo as suas idéias», deve, portanto, inscrever nos actos da sua prática material as suas próprias idéias de sujeito livre" (Ibid.:86-7).

Contudo, as ideologias em Althusser não têm seus efeitos enraizados ou materializados de forma imutável e impregnante nas estruturas conscientes e do pensamento dos indivíduos ou grupos sociais, pois elas se tratam, antes de tudo, de "relações imaginárias". As ideologias são nada mais que "sistema[s] de representações que não tem nada a ver com a consciência", senão que, com um tipo de "inconsciente ideológico" (Althusser, 2005:233). É nesse sentido que a "experiência" não *determina* as ideologias ou práxis culturais dos sujeitos sociais e, embora sejam capazes de estabelecerem "relações imaginárias" entre as idéias e as práticas, entre aquilo que se pensa e aquilo que se institui, entre os modos de ser e os modos de vida que juntos formam o *Ethos* de uma formação social, essas "relações imaginárias" podem ser alteradas pelos homens, modificando, conseqüentemente, as suas condições de existência.

Althusser, ao recordar a proposição de Marx de que "é na ideologia (como o locus de luta política) que os homens *se tornam conscientes* do seu

⁸ O "aparelho ideológico material" é concebido pelo autor como um "número de realidades que se apresentam ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas" (Althusser, 1980:43).

lugar no mundo e na história”, se vê obrigado a afirmar que “é dentro desse inconsciente ideológico [ou seja, dentro dessa relação imaginária estabelecida entre o pensamento e as reais condições de existência dos indivíduos] que os homens conseguem alterar as experiências vividas entre eles e o mundo e adquirirem uma nova forma específica de inconsciente, que se chama *consciência*” (Ibid.:233). Dessa forma, a ideologia passa de uma estrutura teleológica para tornar-se uma estrutura “*ativa* em princípio [pois]... ela reforça ou modifica a relação entre o homem e as suas condições de existência” (Ibid.:234) (itálico no original) (grifo meu).

São duas as considerações que se deve ter em mente para compreender o princípio ativo da ideologia. Uma delas é a proposição de Louis Althusser (cunhada por Engels) da “determinação em última instância pelo econômico” (Ibid.:113). Através dessa expressão, Althusser busca contrariar a pressuposição economicista e reducionista do econômico (ou do modo de produção) enquanto a única e determinante instância de uma formação social. O autor argumenta que em uma análise marxista, o que importa é a apreensão, em sua totalidade, das “*instâncias determinantes*” que constituem o complexo da estrutura-superestrutura, essencial a qualquer formação social (Ibid.:111). Ou seja, as “*determinações efetivas* que derivam desde as superestruturas e desde circunstâncias especiais nacionais e internacionais” (Ibid.:122).

Segundo Althusser, as formações sociais são edificadas a partir de processos que são sobredeterminantes entre si. Nesse sentido, a apreensão da totalidade social se dá a partir da identificação de suas instâncias determinantes, as quais estão diretamente relacionadas às superestruturas, às ideologias, às conjunturas nacionais e internacionais, às tradições, hábitos e costumes locais, enfim a um número considerável de *realidades* capazes de intervirem eficazmente no processo complexo da determinação. Essas instâncias reais, esse “número de *realidades*”, que são realidades materiais e simbólicas, é

o que permite ao autor reconhecer novos espaços e tempos antes não assinalados e delimitados no processo de determinação social, eliminando dessa forma a lógica cartesiana da determinação centrada nos modos de produção.

No entanto, estes novos espaços e tempos antes não reconhecidos e delimitados pela análise social não se dão ou se constituem de forma exterior às reais condições de existência de uma formação social. E essa é a segunda consideração para compreendermos o princípio ativo da ideologia (um ponto chave para compreendermos as estratégias de representação e empoderamento de grupos minoritários no interior dos reais processos sociais, políticos e econômicos em que estão situados). Pois a transformação da ideologia e, conseqüentemente, a transformação das condições de existência de uma formação social se dá, sobretudo, pelo reconhecimento das “estruturas em dominância” (as estruturas que posicionam e marginalizam sujeitos e elementos sociais) enquanto objeto da luta política subalterna na tentativa de deslocar e re-significar as atribuições e categorias que lhes são impostas.

O termo “estrutura em dominância” surge para explicar como, dentre todas essas realidades, se é atribuído a uma única categoria um *significado* e um *peso específico* pela estrutura social. Para Althusser, não é possível reconhecer a origem de qualquer categoria com base na categoria em si própria. A simples categoria nunca é simples, “a simplicidade não é original” (Ibid.:196). A qualquer categoria lhe é dada um significado pela estrutura, é a estrutura que produz a existência econômica de qualquer categoria (como o ‘trabalho’ por exemplo) como resultado de um longo processo e sob condições excepcionais (Ibid.:196). Nesse sentido, como – dentro de uma estrutura complexamente estruturada –, se é atribuído o significado aos objetos e ao conhecimento?

Segundo Althusser, é pela dialética marxista que podemos responder a tal questionamento. O primeiro passo é reconhecer que a prática teórica e política marxista recusam a “pressuposição de uma simples unidade original”. Recusam a pressuposição ideológica e filosófica de compreender a realidade social, suas categorias e constituintes em termos de uma ‘origem enraizada’, *tabula rasa*, o ponto zero em um processo, o estado natural, etc. (Ibid.:197-8). Para Althusser, o “Marxismo estabelece em princípio o reconhecimento de uma atribuição (*givenness*) da estrutura complexa de qualquer ‘objeto’ concreto, uma estrutura a qual governa ambos os desenvolvimentos de um objeto e o desenvolvimento da prática teórica a qual produz conhecimentos sobre ele” (Ibid.:198).

São essas articulações entre estrutura e objeto o que causam as contradições sociais, a contradição é nada mais que o reflexo da estrutura (em dominância) sobre as condições reais de existência de um indivíduo ou grupo social. Nesse sentido as “estruturas em dominância” em Althusser seriam os processos *reais* políticos, econômicos e sociais que significam e são significantes das condições reais de existência de um indivíduo dentro de uma formação social específica que, conseqüentemente, irá determinar suas contradições e desigualdades sociais. A estrutura em dominância é algo que sempre produz as diferenças, que distribui ocasionalmente os papéis e posições sociais e que, sobretudo, é gerida pela “lei do desenvolvimento desigual” presente em todas as formações sociais.⁹

⁹ As estruturas em dominância poderiam ser representadas entre as sociedades modernas capitalistas por meio, por exemplo: 1) da *cultura nacional* e de suas *instituições mediáticas* que, manipulando as representações sociais, confere a alguns indivíduos status e legibilidade, ao ponto que desqualificam outros; 2) da *linguagem e da sintaxe* que, estabelecendo as regras de pertencimento social, excluem e diferenciam grupos e sujeitos sociais; 3) das *instituições do conhecimento*, que diferenciam os saberes entre o científico e o popular; 4) das *instituições jurídicas e estatais* quem ditam a ordem do ser e da sociedade; 5) da *dinâmica de distribuição e ocupação dos espaços e territórios nacionais* que demarca os centros e as periferias (metropolitanas e rurais), sobrevalorizando alguns por meio da precariedade de outros; 6) do *mercado*, quem dita as regras da mobilidade de práticas culturais, produtos e

Em Althusser, a estrutura em dominância é a “precondição absoluta para uma real complexidade ser a unidade e realmente o objeto da *prática* que se propõe a transformar essa estrutura: a prática política” (Ibid.:204). É o reconhecimento dessa estrutura em dominância o que torna a prática política possível, pois, é a partir do reconhecimento dessa estrutura que se reconhece (no nível ideológico que une o real e o imaginário) as relações contraditórias e desiguais presente nas sociedades modernas, as esferas da dominação e da exploração social, assim como a presença das formas de subjugação e subalternização de sujeitos e grupos sociais.

A estrutura em dominância nos serve como uma categoria de análise social, ao mesmo tempo em que nos serve enquanto uma ferramenta de prática política, que nos permite visualizar as “leis do desenvolvimento desigual” e transformá-las. Sendo assim, o princípio ativo da ideologia (a possibilidade de transformação da relação entre o homem e as suas condições de existência) equivale ao princípio ativo da prática teórica política, que se resume, basicamente, no reconhecimento das estruturas em dominância de uma formação social e na projeção, no nível de uma nova consciência, de novos significados mais inclusivos e igualitários no corpo dessas estruturas.

A consideração da *presença* de uma estrutura em dominância que atribui e distribui os significados das categorias sociais (de sujeitos e objetos) não refletirá na elaboração teórica da totalidade social ordenada, fixa ou singular, mas a um processo dinâmico e múltiplo, o qual permitirá também compreender as mudanças na disposição de papéis dentro de uma formação social. No entanto, tais mudanças nunca resultarão de “mutações e variações acidentais

conhecimentos; etc. Sendo assim, o que se tem como predicamento da teoria e prática política social é a viabilização de formas de alteração dos significantes e dos significados (das propriedades e das atribuições) disseminados pelas estruturas em dominância.

produzidas por 'condições' externas em um todo estrutural fixo, em suas categorias e ordens fixas... mas como sendo uma das muitas reestruturações concretas inscritas na essência, no 'jogo' de cada categoria, na essência, no jogo de cada contradição, na essência, no jogo das articulações da complexa estrutura em dominância a qual é refletida [nas categorias ali presentes]" (Ibid.:210).

É esse *jogo* da atribuição dos significados a objetos e sujeitos sociais o que determina o processo da sobredeterminação. E embora tal processo pereça restringir a atuação de significados *Outros*, exteriores, opostos e opoitores das estruturas dominantes de uma realidade social, *ele não o faz*. Quando aplicamos o conceito de sobredeterminação no tratamento de processos sociais como a descolonização por exemplo, poderíamos elucidar formulações precisas do que seria o giro descolonial através de duas considerações básicas, uma descritiva e a outra pragmática.

A primeira consideração (descritiva) a ser feita é que o outro colonial se encontra já incorporado à estrutura em dominância de uma formação social, nomeadamente o "sistema-mundo moderno/colonial". Sendo que tal incorporação é feita sempre de forma a inferiorizá-lo, subalternizá-lo, desapropriá-lo de sua história, determinando-o sempre a uma posição de reserva de mão de obra, dependente, etc. A segunda consideração mais pragmática é que esse outro colonial, já incorporado à estrutura em dominância, apenas conseguirá romper com tal estrutura hierárquica à qual está sujeitado se levar a cabo as reestruturações necessárias – no interior dos processos desiguais no qual está inserido –, das essências categóricas às quais o inscrevem e o articulam na estrutura em dominância vigente.

É nesse sentido que Stuart Hall (2003) argumenta que “qualquer cadeia de significantes... inaugurada em um momento histórico específico... *Não é eterna, nem universal*” (p.179) (itálico meu). Assim que:

Uma cadeia ideológica particular [constituída a partir das estruturas em dominância vigentes] se torna um local de luta [política] não apenas quando as pessoas tentam deslocá-la, rompê-la ou contestá-la, suplantando-a por um conjunto inteiramente novo de termos, mas também quando interrompem o campo ideológico e tentam transformar seus significados pela modificação ou rearticulação de suas associações, passando, por exemplo, do negativo para o positivo (Hall, 2003:182).

O que é o pós-colonialismo latino-americano senão que a rearticulação de velhas estruturas e imaginários coloniais no interior do sistema-mundo moderno/colonial? Qual é a sua intenção a não ser a rearticulação dos significados negativos atribuídos a sujeitos latino-americanos pela colonização e pela colonialidade em um outro contexto que seja, ao mesmo tempo, positivo e gerador do empoderamento social?

É preciso reconhecer que estamos imersos em padrões disciplinares de controle e diferenciação social, mas também é preciso reconhecer que tais padrões não sucumbem ou fraquejam a capacidade individual ou coletiva de ir além das estratégias de dominação impostas pela rede complexa que é a totalidade estrutural da sociedade.

É nesse sentido que o campo das “estruturas em dominância” deve ser enfaticamente considerado dentro das propostas teórico políticas descoloniais. Pois, é através da sua consideração que se reconhece também a possibilidade de “re-articulação de suas associações”, ou seja, a possibilidade de re-articulação da relação estabelecida em dominância entre as condições reais de

existência e as representações imaginárias, como, por exemplo, na rearticulação do vínculo estabelecido entre estratégias de representação orientalistas e as políticas de dominação e controle impostas aos sujeitos coloniais pelas ideologias colonialistas e imperialistas.

A compreensão de como a ideologia colonialista e a instrumentalidade das estruturas da colonização pode ser contestada, modificada e rearticulada pelos mesmos atores aos quais se supunha sua eterna subserviência é o que proponho identificar no presente trabalho.

CAPÍTULO 2: CULTURA, PODER E DIFERENÇA: ESTUDOS CULTURAIS NA PÓS-COLONIALIDADE

2.1 - A condição descolonial da realidade: desafios à colonialidade, projetando o empoderamento

Stuart Hall no seu ensaio "Quando foi o 'Pós-Colonial'?" (2003:110) argumenta que o pós-colonialismo faz uso de um significante anômalo do "colonial": de um lado está relacionado ao rechaço e depreciação da narrativa oficial do "colonialismo", um tempo no qual múltiplas e plurais forças de poder-saber emergem e deslocam um "único e vazio tempo (ocidental)" que costumava articular a história moderna global como um todo; e, por outro, o significante anômalo do colonial estaria associado com formas particulares de inscrição e sujeição da colonização ainda presentes em vários aspectos em todo o globo, manifestado pelo prolongamento das disposições coloniais de poder que ainda insistem em mediar as relações sociais, culturais e econômicas na contemporaneidade.

O pós-colonialismo, particularmente o endereçado por autores latino-americanos, parece enfatizar a segunda dimensão da teoria, tanto ao produzir conhecimento sobre sujeitos residentes no continente sul-americano, quanto sobre suas populações diaspóricas transnacionais. Isso não significa que a primeira dimensão do pós-colonialismo esteja totalmente ausente de seus trabalhos. Não é isso o que quero dizer. Em todos os estudos pós-coloniais latino-americanos é veemente a busca por extirpar da representação estereótipos como bárbaros, selvagens, irracionais, não-civilizados e subdesenvolvidos atribuídos a sujeitos latino-americanos pelo eurocentrismo e

pelo racismo moderno.¹⁰ Uma operação que certamente abre novos espaços para as relações de poder-saber.

Porém, talvez pelo receio a toda e qualquer modernidade eurocentrada ou devido a uma interpretação cerrada da modernidade como apenas o “monólogo imposto da modernização” (Taylor, 1999), essas novas formulações de poder-saber da teoria latino-americana parecem estar, quase que eternamente, restritas aos movimentos exteriores de oposição e resistência levados a cabo pelos *outros* endereçados pelo discurso colonial, incapazes de se articularem às estruturas que os subjugam e inferiorizam.

Suas elaborações teóricas são articuladas dentro de uma perspectiva onde o sistema-mundo é concebido como uma estrutura imperial e totalizadora, na qual novas estratégias de contestação ou re-significação dos significados culturais da colonização (o ato da descolonização) elaboradas por sujeitos historicamente subalternizados seriam concebidas de forma externa a este mesmo sistema. Argumentarei que a ênfase nos processos políticos, econômicos e culturais externos ao sistema-mundo poderia impossibilitar a compreensão de qualquer estratégia de descolonização e transformação das relações de poder-saber em um tempo real, o tempo do agora: o tempo de contínuas estratégias de superação das desigualdades sociais no interior do sistema-mundo.

Arturo Escobar (1995), por exemplo, argumenta que “a grande promessa política das minorias culturais é o seu potencial em resistir e subverter aos axiomáticos do capitalismo e da modernidade” (p.225). Enrique Dussel (2009), de forma semelhante, afirma que “a cultura popular, longe de ser uma cultura menor, é o centro mais *incontaminado* e irradiativo da resistência do oprimido contra o opressor... Para criar algo *novo*, há de ter uma palavra nova que

¹⁰ Ver, por exemplo, (Escobar, 1995) e (Castro Gómez, 2005).

irrompe a partir da *exterioridade*. Esta *exterioridade* é o próprio povo que, embora oprimido pelo sistema, é o mais estranho a ele” (p.7-8) (itálico meu).¹¹ Walter Mignolo (2000) propõe um “pensamento desde um outro sítio, imaginando uma outra linguagem, argumentando desde uma outra lógica” (p.313).

A ênfase na exterioridade parece sustentar-se na suposta incomensurabilidade existente entre sujeitos culturalmente diferenciados (Quijano, 1999), onde, como sugere Santiago Castro-Gómez (2000:153), toda e qualquer mediação entre eles só se daria no campo da *Real Politik* ditada pelo poder colonial.¹² É claro que, como proposto por Nelson Maldonado-Torres (2008:87) há de se “assumir por inteiro a perspectiva do sistema mundo” como a condição mais básica para reconhecer a persistência de modelos de diferenciação e poder entre distintos sujeitos sociais. Mas, seguir um tipo de pensamento no qual a estrutura totalizante deste sistema-mundo de diferenciação imperialista seja capaz de tomar como fetiche e mercantilização qualquer articulação entre culturas e tecnologias ocidentais e não-ocidentais – incomensuráveis no sentido cultural, mas possíveis quando se estabelece sob formas de dominação ideológica, política e econômica –, seria o mesmo que tornar invisível ou “ausentar da representação” as transformações do poder que se dão *no interior* deste mesmo sistema-mundo. Pensar as transformações de poder no interior do sistema-mundo não é o mesmo que legitimar suas

¹¹ Embora a “exterioridade” em Enrique Dussel (1985) seja vista como “*transcendentalidade interna*” (p.39), seu significante sempre desliza entre uma oposição exterior ao sistema, exterior à totalidade a qual os sujeitos sociais estão imersos. Não existe possibilidade alguma do estabelecimento de um vínculo entre os sujeitos sociais e as estruturas que significam e diferenciam suas posições.

¹² Isso torna os processos de resistência e oposição não em processos sociais nos quais os sujeitos subalternos reconhecem as práticas discursivas de diferenciação e subjugação social (as estruturas em dominância) e lutam contra tais atribuições a partir da sua articulação aos campos e meios de poder existente, *mas* em instâncias autônomas e dispersas, conduzidas por uma suposta origem particular e independente de quaisquer mecanismos de poder reais e existentes.

políticas de diferenciação e dominação, mas imaginar novos padrões de relação social pensados desde as culturas subalternizadas.

O pensamento descolonial não deve se restringir à proposta de irrupção externa ao sistema-mundo. No entanto, os riscos de legitimação e reprodução das políticas de diferenciação e dominação devem ser considerados, mas não como estruturas eternas, intangíveis e incontornáveis, senão que como estruturas capazes de ser superadas, transformadas, re-significadas e deslocadas. Não como estruturas que obliterem a atuação da diferença, que a substitua “pelo seu oposto especular, a unidade” (Hall, 2003:154), mas como uma totalidade que nos permita identificar as “distinções dentro de uma unidade” (Ibid.:185).

Parece que nomear a totalidade nos estudos descoloniais latino-americanos, no sentido althusseriano, seria posicionar tudo e todos dentro de uma ordem global totalizadora e hegemônica do capitalismo euro-americano, ao invés de avaliar as complexidades das relações sociais dentro de uma perspectiva total e polivalente dos processos de sobredeterminação das forças sociais no contexto próprio do capitalismo. Este erro, bastante grave, alimentado pelos essencialismos e pelas políticas de autenticidade, parece ser nada mais que um problema de autoridade dos intelectuais latino-americanos que se sentem a vontade em determinar o que é ou não é a legítima produção simbólica das comunidades latino-americanas e demais minorias étnicas dispersas por todo o globo. Enquanto os povos da diáspora asiática e africana vêm reivindicar a significância de seus papéis na formação da geocultura mundial - não uma cultura com valores e regras estáticas e deterministas como quer Immanuel Wallerstein (1997), mas com uma dinâmica constitutiva e re-transmissiva -, nós (os latino-americanos) seguimos alimentando nossos binarismos e essencialismos de um povo que nunca teve voz.

Se a “nova economia cultural global disjuntiva” (Appadurai, 1996) desafia a legitimidade de relações únicas e fixas entre os componentes do sistema-mundo como um todo, considerando as possíveis e prováveis transformações sociais levadas a cabo pelos fluxos transnacionais de migrantes, viajantes, culturas, meios de comunicação, etc., é hora de propormos, na esteira de Michael Burawoy (2000), uma descrição do mundo na qual as hierarquias de dominação percam a sua lógica imperialista e totalizante. É hora de propormos uma *des*-totalização dos regimes imperialistas de análise social. Mas essa *des*-totalização deve ser concebida desde a perspectiva das *estratégias de grupos minoritários* que se desenvolvem no interior das reais estruturas de poder e de processos culturalmente localizados.

Do ponto de vista de Burawoy (2000), o desafio da etnografia seria a exploração de como essas estratégias minoritárias deslocam velhas formas de poder econômico, político e cultural, trazendo à tona outras configurações de poder que emergem basicamente da reorganização de sistemas econômicos tradicionais, da erosão do nexo estado-sociedade e pela fragmentação de identidades previamente presas à família, ao trabalho ou ao estado-nação. Pois, é a partir deste instante que as minorias ganham espaços nas esferas públicas e privadas, emergem como novos sujeitos sociais nos cenários políticos e culturais, transformando as relações e disposições de poder existentes.

O pensamento descolonial latino-americano, embora construído desde uma perspectiva que rompe com o “único e vazio tempo ocidental”, parece ausentar outras possibilidades mais amplas e complexas para as múltiplas formulações de poder-saber que foram, e continuamente são, inauguradas pela teoria e pelos sujeitos pós-coloniais. Um tempo no qual a articulação de múltiplas temporalidades e espacialidades luta para reconhecer grupos étnicos minoritários como agentes históricos nacionais e transnacionais. Homi Bhabha, por exemplo, tenta “explorar formas de identidade cultural e solidariedade

política que emergem desde as temporalidades disjuntivas da cultura nacional” (1990:302), James Clifford escreve sobre “culturas e identidades com poderes locais e transnacionais antes nunca alcançados”, Paul Gilroy luta “para ter os negros reconhecidos como agentes, como um povo com capacidades cognitivas e até mesmo com uma história intelectual” (1995:6), Stuart Hall considera as estéticas do híbrido, do atravessado (*crossover*) e da diáspora como um movimento através do qual grupos minoritários apoderam-se das tecnologias ocidentais modernas, não para cometer os mesmos erros que o ocidente cometeu, mas para falarem no seu próprio tom, para falarem de suas próprias condições (1991a:38-9).

Essas formulações teóricas configuram o que denomino de a “condição descolonial”. Elas não estão relacionadas a uma perspectiva revisionista de um único e possível “ser ocidental”. Além do mais, elas não ignoram a centralidade econômica, política e cultural euro-americana. O que elas representam está relacionado à desconstrução da temporalidade universal do ocidente, mas desde uma perspectiva “ancorada” (para usar o termo de Burawoy) às estruturas de submissão as quais querem deslocar e recriar. Elas operam através dessas estruturas na tentativa de construir *contra-poderes* que poderiam recriar e deslocar velhas disposições hierárquicas que, na formulação de Bourdieu (2007), perpetuaram as posições dominantes no domínio da produção e circulação dos bens simbólicos. Esse é o momento específico no qual as forças emergentes de poder-saber da teoria dos estudos culturais pós-coloniais se esforçam para *ir além* das permanentes disposições de poder colonial que o sociólogo peruano Aníbal Quijano denominou de a “colonialidade do poder”.

A “colonialidade do poder” é um processo estrutural social dentro do sistema-mundo que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho às hierarquias raciais e étnicas das cidades metropolitanas (Grosfoguel, 2007:28-9). O conceito foi introduzido por Aníbal Quijano (1992) para explicar

como as relações sociais de raça, gênero, etnia e conhecimento ainda estão sujeitadas às hierarquias do velho estilo colonial. A colonialidade do poder refere às “situações coloniais” do período contemporâneo, as quais são situações culturais, políticas, sexuais e econômicas de opressão/exploração levadas a cabo por grupos raciais/étnicos dominantes sobre sujeitos raciais/étnicos subalternos (Grosfoguel, 2007:29).

A idéia básica é a persistência de imaginários coloniais que estabeleceram diferenças incomensuráveis entre ex-colonos e ex-colonizadores, uma relação que perpetuou as hierarquias culturais e raciais de superioridade/inferioridade e uma relação de exterioridade e exclusão mútua entre diferentes identidades raciais e culturais. Tal situação consideraria qualquer comunicação entre ex-colonos e ex-colonizadores impossíveis de se desenvolverem no campo cultural, desde que tal comunicação está estritamente limitada ao campo da *Real Politik* ditada pelo poder colonial (Castro-Gómez, 2000:153).

Segundo Quijano (2000), o sistema-mundo capitalista articula diferentes formas de trabalho segundo a classificação racial da população mundial, o que torna o racismo em um elemento constituinte da acumulação capitalista em escala global, não o seu resultado. Desse modo, o sistema-mundo poderia ser teorizado como uma totalidade estrutural historicamente heterogênea com uma matriz de poder específico, denominada “padrão de poder colonial” (Grosfoguel, 2007:26). Segundo Quijano, o padrão de poder colonial opera sobre dois eixos fundamentais: de um lado ele está relacionando à classificação social da população mundial sobre a idéia de *raça*, que codifica as diferenças entre conquistadores e conquistados desde uma estrutura biológica; de outro lado, ele reflete a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, seus recursos e seus produtos ao redor do capital e do mercado mundial (Quijano, 2000:202).

O "padrão de poder colonial" trata-se da identificação de um novo mecanismo de poder que amplia o modo com o qual o sistema-mundo capitalista é compreendido, o qual deveria incorporar a persistência de padrões coloniais no seu trabalho analítico, aconselhando a todo o momento como as "diferenças coloniais" (Mignolo, 2000) tendem a subjugar sujeitos portadores de lógicas outras de saber e ser distintas à lógica ocidental, influenciando assim as formas através das quais as articulações políticas, econômicas e culturais são levadas a cabo no interior do sistema-mundo.¹³ Enfim, a colonialidade do poder se refere à pertinência de velhas hierarquias coloniais, sejam elas raciais, étnicas, de gênero ou conhecimento que seguem *ativas* no mundo pós-colonial.

Como poderíamos pensar as estratégias de representação e empoderamento de sujeitos pós-coloniais desde a perspectiva da colonialidade do poder? Sem dúvida, considerando a permanência de estruturas hierárquicas coloniais de diferenciação social/cultural, contudo, sem inviabilizar a atuação política de grupos subalternos pela incomensurabilidade presente entre distintos sujeitos e processos sociais, o que tende a posicionar a subalternidade como uma alteridade ou diferença cuja origem é sempre puritana, incontaminada, exterior aos processos macro-políticos e econômicos em que estão localizadas.

A representação e o empoderamento de grupos subalternos devem ser pensados de forma que considere a *articulação desses sujeitos aos campos simbólicos e materiais das estruturas de poder em que eles se encontram atualmente*. Isto é, o espaço material e simbólico do capitalismo, do mercado, da mídia, da cultura nacional, das instituições do conhecimento, da linguagem, e de todas as demais estruturas em dominância de uma formação social devem ser reconhecidas enquanto entidades passíveis da apropriação de grupos

¹³ Walter Mignolo (2000) sugere o termo "sistema-mundo moderno/colonial".

subalternos na tentativa, prioritária, de significar e re-significar as marcas da diferenciação de uma sociedade estruturada em dominância. Somente a partir de tal apropriação será possível revisar os processos sociais/coloniais sobre os quais os grupos e indivíduos pós-coloniais foram sujeitados.

A possibilidade da circulação de sujeitos pós-coloniais por espaços distintos e antagônicos diverge, enfaticamente, da incomensurabilidade engendrada pela colonialidade do poder. Isso nos permitiria, finalmente, pensar a possibilidade da enunciação da diferença. E esse é o momento no qual a *política da diferença* dos estudos culturais aclara alguns fatos.

2.2 - *A política da diferença: isolando a colonialidade, desenhando novos espaços de poder*

Stuart Hall (1996) argumenta que os elementos e as práticas de uma formação social operam como uma linguagem (Hall, 1996:145). Esse argumento é a uma tentativa do autor de superar a conceituação de uma dimensão social unitária que enxerga “*todas* as práticas como nada mais que discursos, e todos os agentes históricos como subjetividades historicamente constituídas” (Ibid.:146). A sua estratégia é falar de posições e não de posicionalidades, desviando assim do olhar viciado que enxerga os indivíduos como sendo apenas sujeitos interpelados pelas suas distintas posicionalidades ocupadas e não por aquilo que são desde uma posição originária, mas nunca puritana, a qual é sempre disposta a circular entre outras esferas ou estruturas de uma formação social que não foram por ela própria instituída.

Segundo Hall (1991b), todos os significados são produzidos através da linguagem, ou seja, as pessoas devem usar a linguagem a fim de falar alguma coisa, é através da semiose da linguagem que as pessoas constituem o

significado. Ademais, todas as pessoas devem ter uma posição ou estarem posicionadas em algum lugar a fim de poder falar, ou seja, as pessoas devem achar um terreno, um sítio, uma posição para sustentar-se (Hall, 1991b:50-1). E é essa dinâmica entre posição e movimento o que é trabalhado pela metáfora das “práticas sociais operando como uma linguagem”.

Essa metáfora nos ensina que todas as práticas de uma formação social – concebidas desde uma posição específica –, devem se sustentar em certas regras estruturais (em certos sistemas de linguagem) a fim de serem percebidas ou decodificadas pelos demais membros dessa mesma sociedade. Com isso é possível perceber como a diferença é enunciada dentro de uma formação social: *ela é sempre veiculada através e por meio das estruturas presentes em uma formação social*. No entanto, os meios de sua veiculação *não impedem que a diferença invista uma novidade à realidade* e é essa novidade o que torna um comportamento comunicativo declarado desde uma posição específica “capaz de efetuar diferenças [no terreno simbólico e material de uma formação social] e deslocar as disposições de poder” (Hall, 2003:321).

Denomino essa dinâmica de efetuar diferenças no terreno simbólico e material de uma formação social, deslocando as disposições de poder ali presentes de “*política da diferença*”: o momento em que uma performance cultural específica articula-se às estruturas de poder existentes (como a linguagem por exemplo) de uma formação social para pronunciar (*utter*) suas subjetividades e identidades. O momento no qual um significado diferente e diferenciado articula-se à fala, à escrita ou aos sistemas visuais a fim de ser percebido e declarado enquanto um elemento real de uma formação social.

Não obstante, aceitar a atuação política da diferença somente nos termos do movimento pela e através da linguagem (a articulação às estruturas de poder existentes) e da posição dentro da ordem do discurso pode ser

insuficiente. Posição e movimento devem ser integrados e complementados pelo momento político específico aonde a representação vem a ser decretada: o momento do reconhecimento e transformação dos sistemas de diferenciação no qual um significado é percebido e declarado enquanto um elemento que destitui as estruturas de poder (em dominância) que o subjagam e o inferiorizam. E esse é o espaço-tempo no qual a suplementariedade da escrita pode nos ajudar.

O suplemento, de acordo com Jacques Derrida (*citado em Bhabha, 1990:305*):

cumulates and accumulates presence... [It] intervenes or insinuates itself *in-the-place-of*... If it represents and makes an image it is by the *anterior* default of a presence... the supplement is an adjunct, a subaltern instance... As substitute, it is not simply added to the positivity of a presence, it produces no relief... Somewhere, something can be filled up of *itself*... only by allowing itself to be filled up through sign and proxy¹⁴.

(cumula e acumula a presença... [Ele] intervém ou insinua a si mesmo *no-lugar-de*... Se ele representa e desenha uma imagem é pela omissão *anterior* de uma presença... o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna... Como um substituto, ele não é simplesmente adicionado à positividade da presença, ele não produz alívio algum... Em algum lugar, algo pode ser preenchido de *si mesmo*... somente ao permitir a si mesmo ser preenchido pelo signo e pela autoridade).¹⁵

¹⁴ J. Derrida, *Of Grammatology*, trad. G. C. Spivak (Baltimore, Md: Johns Hopkins Univ. Press, 1976), p. 144-5. Citado em (Bhabha, 1990:305)

¹⁵ Tradução minha.

É a dinâmica suplementar da escrita o que confere uma condição política para que o ato da representação seja declarado, uma vez que o ato de se representar está sempre subordinado a uma "omissão anterior" (*anterior default*). As políticas da diferença são sempre ações que se desenvolvem a partir de uma posição e de um movimento, mas posição *em relação* aos padrões de significação que foram anteriormente estabelecidos sem o consentimento ou pela omissão dos sujeitos sociais ali presentes (com sérias implicações nas posições que são por tais sujeitos ocupadas) e movimento *para* ou *em direção* a redefinição/recusa do que está constituído.

Nesse sentido, a representação, a constituição de novos signos e significados "não é simplesmente adicionad[a] à positividade da presença, el[a] não produz alívio algum", ou seja, o ato da representação não é um movimento que se assimila à linguagem ou a uma força social pedagógica e determinista (a qual estabiliza qualquer forma ou conceito a uma posição simétrica e homóloga), mas se trata de um procedimento que visa tencionar os sistemas de diferenciação social, emanar os conflitos sociais, redefinir os processos simbólicos de constituição social e, sobretudo, preencher a linguagem pela diferença, pelo novo signo de uma autoridade revisitada.

2.3 - Cultura, Poder, e Diferença: alteridade, resistência e a localidade da cultura

Ao referenciar algumas considerações teóricas dos estudos culturais e dos estudos descoloniais latino-americanos pude identificar uma série de diferenças relacionadas nomeadamente aos usos e concepções dos conceitos de cultura, poder e diferença.

Em relação ao **poder**, podemos identificar que cada linha de investigação aplica a teoria do discurso de Michel Foucault de uma forma particular. Os

estudos descoloniais enfatizam o discurso da diferenciação, da subjugação e subalternização dos saberes, conhecimentos e identidades (o Foucault de *A Ordem do Discurso*), enquanto que os estudos culturais priorizam o discurso enquanto um campo de correlações de força (o Foucault de *A História da Sexualidade*), no qual as práticas de subjugação e diferenciação podem ser identificadas, reconhecidas e subvertidas pela articulação de diferentes, diferenciadas e discriminatórias identidades nos campos de poder e do discurso dominante.

O poder nos estudos descoloniais latino-americanos parece seguir uma dinâmica unilateral, de um único sentido, destinado a apenas subjugar, diferenciar e inferiorizar. Enquanto que nos estudos culturais, o poder pode ter uma dinâmica móvel, dialógica e despossuída, podendo ser tomado, apropriado e pronunciado por sujeitos sociais diversos e distintos (o poder produtivo de Foucault (1980:119)). Tomando por base o poder nos estudos culturais propomos a seguinte pergunta: o que são os estudos descoloniais latino-americanos senão que a conquista de novos campos de poder-saber por sujeitos subjugados no interior das próprias estruturas de poder do sistema-mundo moderno/colonial? O que torna possível a conquista de tal novo espaço de poder senão a apropriação das próprias estruturas que significam e diferenciam os sujeitos sociais como a linguagem, a produção de significados e de conhecimento – inferindo nelas um novo sentido descolonial?

Os estudos descoloniais latino-americanos parecem sobrevalorizar ou sub-valorizar as instâncias determinantes da sociedade (as estruturas sociais em dominância) na medida em que as identificam como a determinante chave das condições de exploração objetiva e constituição das identidades, ao mesmo passo em que rechaçam ou ignoram o seu valor cultural e hegemônico na proposição de novas conjunturas sociais descoloniais. Faço referencia aqui às

instâncias e estruturas sociais (materiais e simbólicas) às quais a *autoridade*¹⁶ é conferida e sobre as quais as regras de reconhecimento são acertadas.

O poder nos estudos descoloniais se restringe às práticas de subjugação e diferenciação dos sujeitos, o que faz do poder um campo desequilibrado, tendente a estar mais presente em domínios sociais restritos e fechados. Já nos estudos culturais, o poder passa a ser pluri-centrado, não mais visto como a propriedade de um único sujeito ou grupo dominante, senão que como o atributo de distintas performances que se desenvolvem nos mais diversos campos das relações sociais. O que diferencia essas disposições e disseminações do poder é o reconhecimento, pelos estudos culturais, da capacidade de indivíduos subjugados de se articularem às estruturas de poder em dominância, enquanto os estudos descoloniais inviabilizam tal articulação uma vez que tais estruturas são reconhecidas como apenas “tecnologias pedagógicas” de manutenção do domínio e do controle social, onde qualquer articulação subalterna resultaria em nada mais que a reprodução de tais funções ou em movimentos frustrados de apropriação, assimilacionismo, fetiche ou mercantilização.¹⁷

O poder nos estudos culturais abre espaço para a articulação da diferença, desde uma perspectiva minoritária. Ou seja, o poder como uma unidade móvel prestes a ser apropriada abre o caminho possível para que a

¹⁶ Veremos mais adiante que o reconhecimento da autoridade pelos estudos culturais é puramente estratégico, tal reconhecimento diz respeito às estratégias de oposição e resistência levadas a cabo por sujeitos subalternos no interior das práticas e discursos dominantes, uma vez que o “semblante do signo autoritário” tem a sua presença revisada pela intervenção da diferença (Bhabha, 1994:164).

¹⁷ Por exemplo, o sociólogo Santiago Castro-Gómez (2000), em clara referência ao trabalho de William Rowe e Vivian Shelling em *Memory and Modernity: popular culture in Latin America* (1991), embora argumente que nos estudos culturais “a cultura urbana de massa e as novas formas de percepção social geradas pelas tecnologias da informação são vistas como espaços de transformação democrática e incluso lócus de hibridação e resistência frente aos imperativos do mercado”, segundo o autor, “surge a suspeita de se os estudos culturais não haviam hipotecado todo seu potencial crítico à mercantilização fetichizante dos bens simbólicos” (p.158).

alteridade (silenciada, constrangida e mistificada) seja declarada enquanto uma instância empoderada pelos universos materiais e simbólicos que agora tornam a sua atuação possível. É nesse sentido que o poder pode ser sinônimo de resistir/opor aos efeitos estruturais e simbólicos que diferenciam e mantêm as relações de desigualdade. A dinâmica do poder passa a ser um processo *duplo* de aliança e desprendimento, no qual, atrelados aos campos possíveis de atuação do poder (o campo das técnicas e dos meios de produção dos significados) os grupos subalternos são capazes de modificar o sentido de sua existência, alterando também o significado da própria estrutura com a qual se articula.¹⁸

A ***diferença*** por sua vez, nos estudos culturais, deixa de ter uma conotação essencializada, restrita a um campo fechado de práticas e ideologias sociais, passando a ter um caráter móvel, uma vez que se torna viável mapear o seu deslocamento em direção a outras estruturas e instâncias de poder e, conseqüentemente, mapear também as suas influências em outros campos de poder-saber. A diferença “em si mesma” passa a ser uma experiência “por si mesma”, e é esse jogo gramsciano o que permite aos estudos culturais explorar as estratégias de luta e a repercussão da diferença nos (diferenciados) espaços de poder-saber da estrutura social.

Os estudos culturais enfatizam a posição em detrimento da posicionalidade, mas sem perder de vista o caráter que esse último tem em subjugar seres e práticas sociais. Sendo assim, é reconhecida no *corpo* da diferença, para além da subjugação, sua capacidade de agenciamento, sua capacidade de elaborar novas estratégias de poder no interior das estruturas de dominação. Nesse sentido, o corpo da diferença é passível de “investimento de

¹⁸ Ver Capítulo 3 no qual argumento que a Literatura Marginal redefine o próprio significado que a “Literatura” tem na sociedade brasileira.

poder” (Foucault, 1980:56) na sua dinâmica de resistência, reivindicação ou afirmação cultural. A diferença passa a ser, para além de uma alteridade/ exterioridade a ser mantida e preservada, algo que pode ser interno e/ou interiorizado pela estrutura social enquanto uma intervenção que poderia alterar a forma com que as relações de poder e subjugação estão distribuídas.

A dinâmica da diferença é a atuação possível da alteridade, do outro separado, restringido e deformado pelos discursos dominantes. Como afirma Homi Bhabha (1994), a articulação social da diferença, desde uma perspectiva minoritária, é uma negociação complexa e contínua (*on-going*) que busca por autorizar a hibridiz cultural que emerge em momentos de transformação histórica (p.3). É um processo, ao mesmo tempo, consensual e conflitante, a partir do momento que utiliza de universos simbólicos e materiais de uma dada estrutura histórica (como o capitalismo e suas tecnologias visuais, textuais e sonoras) para reivindicarem novos espaços de reconhecimento e afirmação social, ao mesmo tempo em que desarticulam estereótipos e indiferenças.

Mas essa ocupação de novos campos de saber dentro das estruturas discursivas poderia alterar algo naquilo que os estudos descoloniais buscam superar, nomeadamente o universalismo, o eurocentrismo e as distinções ontológicas (uma vez que os padrões de diferenciação que insistem em mediar as relações sociais seguem presentes e se sustentam nos aparatos e dispositivos dos discursos coloniais e neo-coloniais)? Poderiam essas novas ocupações de poder promover a ruptura histórica solicitada pelos estudos descoloniais latino-americanas, criando verdadeiros espaços igualitários e de libertação social? A resposta pode ser um nítido *Não*, como também pode ser um promissor *Talvez*.

No entanto, o enfoque que busco no presente trabalho não se concentra na proposição de “rupturas históricas”, senão que em compreender as novas dinâmicas complexas e de possível transformação que se desenvolvem no

decorrer da ocupação de novos espaços de poder por sujeitos subalternizados no âmbito da cultura, das técnicas e dos meios de produção dos significados. Principalmente no que tange às influências que esses novos espaços de poder exercem sobre a forma com que esses sujeitos são representados pelos discursos dominantes, mas, sobretudo, na forma através da qual suas identidades e subjetividades são constituídas e declaradas a partir de então (*de maneira a minimizar os constrangimentos*).

Finalmente, a ***cultura*** nos estudos culturais não é vista ou enfatizada como um universo acordado e ordenado pelos significados presentes em uma sociedade, mas sim como um “texto-aberto” (Bhabha, 1994:163), propício a atuação ou performance de outros significados que insurgem ou irrompem com a realidade social na forma como ela é reconhecida e delimitada. É contra um senso de ordem cultural compartilhado que a cultura, a partir de agora, deve figurar-se “como um sítio de diferença e contestação, simultaneamente o terreno e o marco de um rico campo de práticas político-culturais” (Gupta & Ferguson, 1997:5).

O pós-colonialismo latino-americano parece enfatizar uma concepção de cultura de forma a enraizá-la, unificá-la e preservá-la em si mesma como o universo de significados possíveis de uma formação social particular. E essa perspectiva ordenada da cultura, fechada e delimitada, condiciona os estudos descoloniais latino-americanos a ler a cultura enquanto um *objeto* fixo, restrito à atuação das dinâmicas sociais de dominação e classificação social; e, ao mesmo tempo, enquanto um *meio* através do qual a dominação e a classificação podem ser estabelecidas.

A cultura nos estudos descoloniais é a esfera na qual a dominação objetiva e simbólica é exercida mediante a classificação social (étnica, de raça, gênero e conhecimento) dos grupos e indivíduos de uma formação social

específica. Por um lado, predomina o caráter *produtivo* da cultura, enquanto a entidade produtora de distinções ontológicas entre seres e comunidades: *a cultura enquanto um objeto estável de produção e manutenção das relações desiguais*.¹⁹ Por outro lado, a cultura é vista enquanto o lócus privilegiado de atuação de estruturas e instituições na articulação e no gerenciamento dessas distinções (como os aparatos estatais, as instituições do conhecimento, as disciplinas científicas, as igrejas, os órgãos jurídicos, as instituições da saúde, etc.): *a cultura e suas instancias materiais e simbólicas enquanto o meio através do qual a dominação e a classificação podem ser estabelecidas*.²⁰

A cultura é, nesse sentido, e ao mesmo tempo, uma *via* de classificação social e um *locus* de dominação social, pois ela agencia a divisão estética e moral da sociedade por meio da atuação de instituições e aparatos específicos de poder. Prevalece-se, dessa forma, a descrição de como os sujeitos e suas maneiras de ser na sociedade são produzidos e constituídos pela estrutura cultural (material e simbólica) vigente, em detrimento da exposição de como tais sujeitos resistem, contestam e se opõem a tais estruturas de uma maneira criativa e transformativa. No universo cultural pós-colonial latino-americano não existe espaço para a atuação da própria exterioridade da cultura, ou seja, a atuação daquilo que a própria cultura taxa como inferior, ignorante, inútil e improdutivo, uma vez que tais atribuições são descritas como uma incorporação passiva das posições e papéis dos sujeitos sociais pós-coloniais.

A proposição do sociólogo Immanuel Wallerstein (1995 *citado em* Mignolo, 2000:56) do conceito de “geocultura” para designar uma economia de valores e regras estáticas determinadas pela estrutura do “sistema-mundo

¹⁹ Isso se aplica tanto aos estudos descoloniais latino-americanos como também ao trabalho de Edward Said (1978) em *Orientalismo*.

²⁰ De acordo com Walter Mignolo (2000), “o conceito de “cultura” se torna crucial nessa tarefa de classificar e reclassificar” a população mundial (p.17).

moderno” parece ilustrar bem o meu argumento. O termo “geocultura” (amplamente incorporado pelos estudos descoloniais latino-americanos) descreve um “cenário de valores e regras básicas que prevalecem dentro da economia-mundo capitalista, *ativamente* endossada pelas elites (*cadres*) e *passivamente* aceita pela maioria das pessoas ordinárias” (Wallerstein, 1995 *citado em* Mignolo, 2000:56) (ênfase minha).

No entanto, o termo geocultura nos estudos descoloniais não pode estar limitado à compreensão de como as estruturas administrativas e econômicas do sistema-mundo moderno condicionam a forma e os valores sob os quais as sociedades capitalistas aceitam ativa e passivamente as regras do capital. Ele precisa incorporar a atuação das “diferenças coloniais” (Mignolo, 2000) – ou seja, a concepção determinista da geocultura precisa incorporar outros processos categóricos que tendem a subjugar sujeitos diferentes em conhecimento, raça, etnicidade e gênero, os quais também influenciam as articulações econômicas, políticas e culturais que se formatam no interior do sistema mundo moderno.

Walter Mignolo (2000) pleiteia o termo “sistema-mundo moderno/colonial” como uma unidade de análise indispensável para tratar do processo de constituição da economia-mundo capitalista que, no seu alargamento, desenvolveu variados métodos de controle laboral para seus diferentes produtos e zonas geográficas não apenas centrados na divisão de classe, mas também e, sobretudo, em uma divisão racial e de conhecimento da população planetária; além de contar com a criação de um relativamente forte maquinário estatal no âmago dos estados da economia mundo, da presença de uma forte economia de valores e um imaginário global que articulava as estruturas materiais e de pensamento de povos como os da Américas aos ideais de uma modernidade eurocentrada.

É válido ressaltar que a proposição do “sistema-mundo moderno” e da “geocultura” são formulações teóricas que contribuíram e muito para a própria concepção de ‘cultura’ enquanto um espaço da diferença e da contestação nos estudos culturais. Por exemplo, o antropólogo James Clifford (1999) sustenta que a etnografia deve fazer justiça às forças políticas, econômicas e culturais transnacionais que atravessam e constituem o mundo (os seres e as localidades estudadas) local e regionalmente. Para o autor, a cultura deve ser analisada menos como uma forma unitária, senão que como uma configuração fragmentada e fronteira (*boundedness*), a cultura (ou as “culturas viajantes”, como denomina Clifford) seria então “os sítios atravessados, ao mesmo tempo, por significados que são locais e globais” (p.27-8), ou seja, constituída desde uma perspectiva singular, porém, atravessada pelas estruturas administrativas, imaginárias e ideológicas que constituem o atual sistema-mundo moderno/colonial.

No entanto, apesar da notoriedade dos estudos descoloniais latino-americanos em alargar as suas análises sobre formações sociais específicas à totalidade estrutural na qual estas mesmas formações estão inseridas, nomeadamente as estruturas político-econômicas regionais e globais de diferenciação do sistema-mundo moderno/colonial, é o jogo da diferença no interior de processos macro-políticos e econômicos, na sua capacidade de “fazer a diferença e deslocar as disposições de poder existentes” (Hall, 2003), o que parece não receber a devida atenção, uma vez que a *cultura* – enquanto uma unidade de análise social –, se prende ou se restringe à leitura dos processos de classificação e diferenciação da população mundial que são ativa e passivamente incorporados pelos sujeitos sociais pós-coloniais.

Dessa forma, é atribuído ao termo cultura um significado ambíguo nos estudos descoloniais latino-americanos: a cultura é atravessada pelas estruturas simbólicas e materiais do sistema-mundo moderno/colonial e, por isso, ela deve

se proteger e se manter na sua singularidade a todo custo. A cultura passa, assim, a ter suas fronteiras rígidas e bem delimitadas, protegidas das ameaças externas. Tais intervenções exteriores poderiam ocasionar danos irreversíveis à estrutura e ecologia daqueles que vivem uma cultura singular. Tal concepção é de grande valor quando se rejeita as ingerências eurocentradas modernas/coloniais que, no decorrer da constituição histórica do continente sul-americano, privou, explorou e aniquilou comunidades, sujeitos e saberes nativos.

No entanto, é a *articulação* desses sujeitos no espaço de constituição, *também histórica*, dos poderes, das resistências e das estratégias de afirmação e reconhecimento que merece maior atenção nas análises culturais descoloniais latino-americanas. A cultura nos estudos descoloniais latino-americanos é representada de forma feminizada (na qual a cultura de outros povos “fragilizados” está prestes a ser tomada, dominada e usurpada, sem, contudo, considerar as possíveis lutas e resistências travadas por estes povos no decorrer da sua história de libertação). O pós-colonialismo latino-americano pode também favorecer uma representação *aculturada* do próprio significado de cultura uma vez que submete a cultura de outros a “uma passiva adaptação a um *standard* de cultura [Ocidental] fixo e definido” (Malinowski, 2002:125) – correndo o risco de cometer o mesmo erro etnocêntrico presente nas análises das formações e das dinâmicas culturais.

“Abordar responsabilmente política e cultura”, como sugeriu Edward Said (1978:44), “desaprend[endo]” o “modo dominante inerente” (Raymond Williams, 1958 *citado por* Said, 1978:60), requer, sem dúvida, uma abordagem da cultura enquanto o *lócus* privilegiado da luta social, onde os conflitos são abarcados, as desigualdades efervescentes e as alternativas florescentes. Como vimos anteriormente, o esforço de Raymond Williams (1963) em propor um uso do termo ‘cultura’ para designar um “modo de vida total, um processo social

geral” (p.273) se sustentava, justamente, na sua tentativa de ir além da associação de todas as práticas sociais e culturais (como a Literatura, por exemplo) a um “tipo de produto final” sempre condicionado à esfera única das condições econômicas e materiais de uma estrutura social, o que acabava por limitar a identificação e compreensão do “movimento criativo da sociedade” (p.268).

É nesse sentido que o modo cultural dominante, inerente à formação do sistema mundo moderno/colonial, deve ser visto como uma estrutura passível de transformação ou ruptura e não como a cultura determinante em si. É no espaço da cultura total (mas não totalizante) que tal transformação ou ruptura se torna possível por aqueles que *vivem* suas reais condições simbólicas e materiais, mas também *imaginam* novas possibilidades de sociabilidade e organização social; e por aqueles que vêm na ação política a possibilidade de desmantelamento dos sistemas de diferenciação raciais, objetivos, de gênero, ideológicos e de conhecimento.

A localidade da cultura (na sua dinâmica territorial e espacial) “deve ser compreendida como um complexo e contingente resultado de um processo histórico e político contínuo” (Gupta & Ferguson, 1997:4) que nunca é fechado ou unitário, senão que é aberto ao campo infinito de produção dos significados que nunca se “deixa[m] reconduzir nem a um presente de origem simples... nem a uma presença escatológica” (Derrida, 1975:57). Somente assim poderemos perceber o caráter aberto e generativo da cultura em geral e das estratégias individuais e coletivas de empoderamento e libertação.

CAPÍTULO 3: DO TERCEIRO CINEMA PARA A TERCEIRA LITERATURA: LITERATURA MARGINAL COMO UMA IRRUPÇÃO DESCOLONIAL NA REALIDADE

As teorias do “Terceiro Cinema” ou do “Cinema do Terceiro Mundo” elaboradas por Ella Shohat e Robert Stam (1994) em *Unthinking Eurocentrism: multiculturalism and the media*, ilustram bem a proposta teórica e política do presente trabalho. Shohat e Stam se propuseram a identificar formas minoritárias de representação social desenvolvidas por sujeitos pós-coloniais – comunidades indígenas, sujeitos continentais Africanos, Asiáticos ou Latino-Americanos ou grupos minoritários e diaspóricos do terceiro mundo residentes nos países centrais –, via o uso da tecnologia áudio-visual. Os autores frisam que o uso da tecnologia áudio-visual está diretamente conectado aos propósitos políticos e culturais desses sujeitos, os quais, conseqüentemente, estão voltados para uma “mudança na representação do cinema” no Terceiro Mundo, estritamente conectada a um “imaginário imperial” que controla e condiciona a produção, distribuição, exibição e linguagem dos filmes a uma lógica e forma de cinema dominante euro-americana.

Para os autores, as práticas de controle da distribuição, exibição e linguagem da produção cinematográfica mundial está diretamente conectada ao legado do eurocentrismo enquanto uma “forma vestigial de pensamento a qual penetra e estrutura as práticas e representações contemporâneas” (p.2). Sobrepor ao eurocentrismo, ou seja, romper com a “historicidade eurocêntrica” que tem a “Europa como o “motor” para uma mudança histórica progressiva” (p.2) e com o “imaginário imperial” que “representa culturas e topografias alienígenas como aberrantes em relação à Europa” (p.106), significaria identificar novas práticas e formas de representação levadas a cabo por grupos minoritários e sujeitos do terceiro mundo capazes de “reescreverem sua própria

história, tomar o controle de sua própria imagem, pronunciar as suas próprias vozes... produz[indo] contra-verdades e contra-narrativas informadas por uma perspectiva anti-colonial” (p.249).

Contudo, tal estratégia não se valerá se acaso segregar ou isolar grupos culturais, raciais, comunidades, períodos históricos ou regiões geográficas. Deve-se, no entanto, explorar a interconectividade dos processos históricos e culturais, a fim de delimitar uma rede conflitante entre seus agentes e comunidades na busca pela identificação de “multiplicidades sobrepostas de identidade e afiliação” (p.6). Essa interconectividade dos processos históricos e culturais, abrindo espaço para o conflito entre distintos agentes e comunidades, permitiu aos autores afirmarem que: “se “o imaginário imperial” enfatiza a escrita colonialista da história, o “Cinema do Terceiro Mundo” [ou “Terceiro Cinema”] enfatiza a “escrita de volta” (*writing back*) performada pelos ex-colonizados” (p.8) a partir dos meios estéticos, simbólicos e materiais dispostos pela estrutura histórico-mundial do sistema mundo moderno/colonial - os quais terão seus significados alterados pela atuação da diferença colonial no corpo estrutural desses objetos.²¹

3.1 - Marx e a transformação social do trabalho: por uma transformação do significado da matéria

Karl Marx em *A Ideologia Alemã* argumenta que o estado das relações atuais de uma sociedade estruturada com base na divisão do trabalho caracteriza-se como uma conjuntura marcada pela alienação social. Tal alienação é dada mediante o fato de que a divisão do trabalho é encarada pelos

²¹ O exemplo mais notório desse novo projeto descolonial do Terceiro Cinema é o da “Estética da Fome” de Glauber Rocha, a qual propõe (sem constrangimentos) uma nova estética do cinema a partir dos poucos recursos disponíveis entre os cineastas e produtores do Terceiro Mundo.

homens de forma passiva como um “modo natural” de organização social que estrutura “a distribuição *desigual*, tanto quantitativa como qualitativamente, do trabalho e de seus produtos” (p.46). Desse ponto de vista, “a própria ação do homem converte-se num poder estranho e a ele oposto, que o subjuga ao invés de ser por ele dominado” (p.47). Segundo Marx, “o poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que nasce da cooperação de vários indivíduos exigida pela divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos... como uma força estranha situada fora deles, cuja origem e cujo destino ignoram, que não podem mais dominar... independente do querer e do agir dos homens e que, na verdade, dirige esse querer e agir” (p.49-50).

A superação de tal alienação para Marx passaria estritamente por dois pressupostos *práticos*: por um lado, se houver uma “massa da humanidade como massa totalmente “destituída de propriedade””, ou seja, destituída do poder de “dispor da força de trabalho de outros”, “e que se encontre, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riquezas e de cultura existente de fato [em contradição com o sujeito sentido e criado pelo modo “natural” da divisão do trabalho] – coisas que pressupõe um grande incremento da força produtiva, ou seja, um alto grau de seu desenvolvimento; [e] por outro lado, [que] estes desenvolvimentos das forças produtivas (que contém simultaneamente uma verdadeira existência humana empírica, dada num plano *histórico-mundial* e não na vida puramente local dos homens) [fossem] um pressuposto prático, absolutamente necessário, porque, sem ele, apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, toda a *carência* recomeçaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundice anterior seria restabelecida” (p.50).

Daí o interesse de Marx em determinar o proletariado e o comunismo enquanto categorias empíricas reais no quadro histórico-mundial, capazes de efetivar uma concorrência universal real, sem reduzir-se a um apelo meramente local. Marx torna o proletariado e o comunismo em categorias empíricas reais

como a condição mais básica para elucidar novos campos de enunciação políticos, históricos e econômicos de sujeitos que no quadro global histórico-mundial em que estão situados encontrando-se “em contradição com um mundo de riquezas e de cultura existente de fato”.

No entanto, Marx ao propor uma “verdadeira existência humana empírica, dada num plano histórico-mundial” pelo “incremento da [sua] força produtiva”, mas “em contradição com um mundo de riquezas e de *cultura* existente de fato” (itálico meu) coloca o proletariado, juntamente com todas as outras e possíveis categorias empíricas reais, em um plano transcendental de *inexistência* cultural. Isso faz com que identifiquemos uma contradição extrema na sua forma de pensamento. Parece que as condições de existência empírica de uma nova categoria ou força social se dá para além do nível cultural em que está inscrito, e não no interior dele. No entanto, essa é uma contradição do seu pensamento que é fruto do seu inoportuno silenciamento em relação, por exemplo, ao tema da *cultura*, já que, na seguinte passagem, Marx ilustra um pouco das condições de possibilidade da enunciação política e econômica do comunismo e do proletariado.

O comunismo não é para nós um *estado* que deve ser estabelecido, um *ideal* para o qual a realidade terá que se dirigir. Denominamos comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento resultam de pressupostos atualmente existentes. Além disso, a massa dos simples trabalhadores – força de trabalho excluída em massa do capital ou de qualquer outra satisfação limitada – pressupõe o *mercado mundial*; e, portanto, pressupõe a perda, não mais temporária e resultante da concorrência, deste próprio trabalho como uma fonte segura de vida. O proletariado só pode, pois, existir *mundial e historicamente*, do mesmo modo que o comunismo, sua ação, só pode ter uma existência

"histórico-mundial". Existência histórico-mundial de indivíduos, isto é, existência de indivíduos vinculada à história mundial (p.52) (grifo meu) (itálico no original).

De acordo com esse trecho, Marx prega a superação do estado das relações anteriores não via a sua aniquilação, mas via o agrupamento ou articulação do proletariado junto ao campo real dessas relações (nomeadamente o mercado mundial). Nota-se também que o trabalho se mantém como uma categoria empírica real da estrutura social histórico-mundial, no entanto, o seu valor e sua função são radicalmente modificados para atender aos novos pressupostos da transformação social proletária/comunista (o trabalho mais além da limitação e exclusão impostas aos simples trabalhadores). Marx está convincente do papel dos indivíduos no interior de uma estrutura histórico-mundial dominadora e excludente, a qual também possibilita certas condições de empoderamento desde que o trabalho proletário, no interior dessa estrutura, tenha o seu sentido radicalmente modificado, passando do nível da exploração para o nível da autonomia e da emancipação.

A cultura, como um conceito marxista, é o espaço onde a marca da escassez, da exclusão e da limitação é atribuída, mas também é o locus no qual tal marca é excedida pela performance dos próprios seres subjugados uma vez articulados ao campo material e simbólico estratégico da produção dos significados de uma formação social. E aqui que propomos que a Cultura não deve se dividir entre o que é cultura e o que não é cultura, entre a cultura que existe de fato e a cultura inexistente (ou insignificante), entre cultura dominante e cultura dominada, para podermos abarcar a esfera única e total das relações sociais: a cultura enquanto uma esfera histórico-mundial; a cultura enquanto o locus pelo qual e através do qual a atribuição e re-atribuição de significados reais se tornam possíveis; a cultura enquanto um texto-aberto, propício a

atuação de outros significados que irrompem com a realidade social atualmente reconhecida e delimitada; e, sobretudo, a cultura enquanto o espaço da diferença, o espaço dos conflitos e das contestações sociais.

É por meio da cultura que podemos conferir ao significante descolonial/pós-colonial performado pelos sujeitos pós-coloniais um caráter *real*. O nosso principal argumento é que *na* Cultura é reconhecida a atribuição dos significados e papéis sociais (a subjugação e a inferioridade são atribuições (*givenness*) da própria estrutura de uma formação social) (Althusser, 2005); e, *através da* Cultura é reconhecida os meios estratégicos e táticos possíveis para exceder e transformar os significados e determinações sócio-culturais (o invólucro estratégico que faz as táticas de poder funcionar) (Foucault, 1997b). Abarca-se aqui, ao mesmo tempo, o caráter produtivo e improdutivo da cultura enquanto o espaço da diferenciação social, mas também do empoderamento.

É nesse sentido que a cultura “não é apenas um instrumento de autoconsciência” (Jameson, 1992:37) – o organismo social que classifica, atribui e determina as identidades e as estruturas de pensamento dos indivíduos em uma formação social específica –, mas é também, e em primeiro lugar, “um sintoma e um signo de uma possível autoconsciência” (Ibid.:37). A cultura nesse sentido figura-se enquanto o local privilegiado no qual “a estrutura de classe se torna representável”, mas também é a estrutura de experiência a qual fornece os “meios tangíveis” para tal representação (Ibid.:37-8).

Assim que, a linguagem, a mídia e a editoração tornam-se os “meios tangíveis”, disponíveis pela estrutura de experiência, para a representação de grupos periféricos no cenário da cultura nacional e histórico-mundial. É essa mesma estrutura de experiência que fornece também a possibilidade de autoconsciência, a possibilidade de auto-representação e de revisão dos

significados determinantes que são atribuídos a grupos e indivíduos sociais no quadro histórico mundial do sistema-mundo moderno/colonial.

Em *The Black Atlantic* (1995) Paul Gilroy identifica que a estrutura de experiência da cultura negra (*black culture*) é marcada pela presença de uma “dupla consciência” uma vez que “a sobrevivência dos negros dependem do forjar um novo meio de construir alianças em cima e mais além que as questões insignificantes como a linguagem, a religião, a cor da pele” e de criar uma “identidade na qual a demanda por uma nova cidadania negra estaria provida pela abnegação das condições da escravidão” (Gilroy, 1995:28) e das condições “prolongadas de poder de específicas formas racializadas de poder e subjugação” (Ibid.:32).

É essa dupla consciência o que gerencia a constituição identitária de grupos subalternos, uma vez que as condições antigas e prolongadas de subjugação só podem ser afrontadas através dos meios que tornariam tal confronto possível: os meios histórico-estruturais que estruturam as relações sociais existentes e que estruturariam as *reais* condições de possibilidade para as estratégias de representação e empoderamento de grupos subalternos. É nesse sentido que o “alto grau de... desenvolvimento” necessário a uma categoria social se tornar real em Marx pode estar conectado ao desenvolvimento de um poder de conquista, do desenvolvimento de um poder cultural (simbólico e material) capaz de tornar possível a performance do significado enunciado por grupos subalternizados.

Esse trabalho de conquista das condições reais de possibilidade para as estratégias de representação e empoderamento de grupos subalternos é o que a Literatura Marginal no Brasil vem fazendo de forma exemplar. Analisar a Literatura Marginal enquanto um movimento que re-escreve (*writing back*) a história e os significados atribuídos aos grupos da periferia brasileira, criando

novos referenciais reais representativos e identitários no quadro da cultura nacional, é a intenção deste capítulo.

3.2 - Literatura Marginal: a luta pela representação subalterna / a irrupção descolonial na realidade

A Literatura Marginal (um movimento estético, artístico e cultural brasileiro cuja característica básica é a produção de textos literários de autoria de indivíduos e grupos minoritários, sejam eles raciais, étnicos ou sócio-econômicos – residentes das favelas metropolitanas, presidiários, indígenas, negros, caiçaras, etc.) tem despertado o interesse crescente do público em geral, da crítica e da academia no Brasil e no exterior. Suas obras literárias têm como principal característica falar do cotidiano dos autores. A idéia é expor a realidade nacional vista pelo ângulo de quem vive à margem da sociedade. O marco dessa literatura foi o lançamento do livro *Cidade de Deus*, escrito por Paulo Lins, na década de 90.²² O grande valor desse movimento é "mostrar que há vozes autorais e reflexões intelectuais dos sujeitos sociais provenientes dos espaços periféricos nacionais".²³

Como vimos no Capítulo I e na primeira sessão desse Capítulo, o processo de descolonização do mundo e das relações sociais está conectado à desconstrução do mito criado pelo eurocentrismo, à desconstrução da

²² É válido informar que com o passar do tempo e com a força crescente que a Literatura Marginal ganha no cenário cultural brasileiro, o movimento que originalmente se inicia com a produção de textos escritos por moradores das favelas metropolitanas nacionais amplia constantemente o número e a proveniência de seus expoentes, passando a abarcar outras populações também marginalizadas no contexto cultural e material do Brasil como, por exemplo: as populações indígenas, representadas por Kali-Arunoé e Maria Inzine, as populações caiçaras, representadas por Dona Laura, os grupos de presidiários, representados por Almir Cutrim Costa Jr. e Geraldo Brasileiro, entre outros.

²³ Paulo Roberto Tonani do Patrocínio em entrevista publicada no site www.vivario.org.br, acessado em junho de 2009.

pressuposição de que o futuro de toda a humanidade estaria ditado por uma modernidade eurocentrada, abrindo espaço para a identificação de realidades não-eurocêntricas e para um maior leque de possibilidades de representação e formação identitária anti-coloniais.

O pós-colonialismo é uma linha de pesquisa que vê as sociedades ditas “pós-coloniais” (como o Brasil) imersas em relações de colonialidade – ou seja, imersas em relações que seguem padrões raciais de diferenciação social, que inferiorizam e hierarquizam a produção de saberes segundo padrões ocidentais de conhecimento, que concentram na mão de poucos o controle e exploração da mão de obra e dos recursos naturais e culturais dos territórios nacionais e, por fim, cria um imaginário de Estado-nação pós-colonial moderno e eurocentrado, esquecendo e ignorando outras formas de sociabilidade e identidade que escapam a este padrão. Por outro lado, o pós-colonialismo, a partir de tais pressuposições, busca identificar e promover nas sociedades ditas pós-coloniais formas de descolonização social, ou seja, práticas sociais que sirvam à desconstrução do mito da superioridade branco-européia, à desconstrução do imaginário social eurocêntrico e, por fim, à desestabilização de toda e qualquer prática de poder colonial (instituído à imagem do pensamento eurocêntrico) via a elaboração de estratégias de representação e empoderamento coletivas e individuais anti-coloniais e não-eurocêntricas

Nesse sentido, seguindo tais pressupostos pós-coloniais, proponho aqui a identificação da Literatura Marginal como um movimento *descolonial*, pois, se trata, em primeiro lugar, de uma retórica que nos serve como denúncia das persistentes relações coloniais no Brasil; em segundo lugar, porque se trata de uma prática de afirmação e reconhecimento de grupos étnicos minoritários como agentes políticos, históricos e intelectuais da sociedade brasileira; em terceiro lugar, porque se trata de uma retórica que estabelece outros referenciais identitários constituintes daquilo que seria a “cultura nacional

brasileira”, rompendo dessa forma com a autoridade das elites locais como a única autora discursiva da identidade nacional; e, por último, porque se trata de uma “oposição contra o sigilo, contra a deformação, e contra as representações mistificadas impostas sobre o povo” (Foucault, 2006:211-12), as quais serviram para subjugar grupos étnicos e raciais às posições subjugadas no quadro da divisão internacional do trabalho, servindo-lhes como “formas de subjetividade e submissão que amarram o indivíduo a si mesmo, submetendo-o ao interesse de outros” (Ibid.:211).

As palavras dos literatos marginais Ferréz e Sérgio Vaz, ambos residentes na periferia da cidade de São Paulo, simbolizam a irrupção descolonial desse movimento:

Cala a boca, negro e pobre aqui não tem vez! Cala a boca!

Cala a boca uma porra, agora a gente fala, agora a gente canta,
e na moral agora a gente escreve [...]

(Ferréz, *Terrorismo Literário*)²⁴

Dos becos e vielas há de vir a voz que grita contra o silêncio
que nos pune. Eis que surge das ladeiras um povo lindo e inteligente
galopando contra o passado. A favor de um futuro limpo, para todos
os brasileiros [...]

Sérgio Vaz (*Manifesto da Antropofagia Periférica*)²⁵

Na hierarquia da diferenciação colonial do Brasil, negro, índio, pobre e periférico nunca tiveram vez, foram sempre subjugados, punidos, inferiorizados,

²⁴ Ferréz é o nome artístico de Reginaldo Ferreira da Silva – residente do bairro Capão Redondo, em São Paulo, um dos principais nomes da literatura marginal brasileira, autor dos livros *Capão Pecado* (2005), *Ninguém é inocente em São Paulo* (2006), *Manual Prático do Ódio* (2007), entre outros.

²⁵ Sérgio Vaz é poeta e gestor cultural. Autor dos livros *A poesia dos deuses inferiores – a biografia poética da periferia* (2004), *Pensamentos Vadios* (1999), entre outros. Fundador da Cooperifa, a Cooperativa Cultural da Periferia de São Paulo.

"dominados por imperativos, perspectivas e vieses ideológicos ostensivamente adequados"²⁶ à manutenção de um projeto político capitalista/desenvolvimentista em andamento no país desde finais do século XIX. Dessa operação, toda forma de saber e conhecimento de grupos étnicos e periféricos foram sempre posicionadas de forma imperialista, racista e eurocêntrica a uma marginalidade imposta à qual eram reservados dois tipos de representação: como empecilhos ao desenvolvimento nacional já que seus modos de vida eram incompatíveis às políticas modernistas vigentes; ou como exterioridades a serem incorporadas como mão de obra passiva e barata.

Essas duas formas de representação sempre trabalharam em prol do silenciamento dos grupos étnicos e minoritários nacionais. Suas representações, sempre estabelecidas por terceiros, deixavam de fora seus reais sentimentos, identidades, formas de pensamento e modos de vida. Conseqüentemente, deixavam de fora as contestações, insatisfações, constrangimentos e modos de resistência. O silenciamento imposto, a falta ou a inexpressividade representativa no quadro político e cultural da cultura brasileira acaba por "puni-los", como propôs Sergio Vaz, ao subjugar-los como inferiores perante os discursos autorais hegemônicos daqueles que defendiam um país rumo ao desenvolvimento e à modernidade, à prosperidade econômica e à erudição cultural. Tal silenciamento funcionou como uma forma de submissão de grupos minoritários aos interesses políticos do capitalismo e da modernidade/colonialidade, afinal, somente uma classe ignorante, analfabeta e não-politizada poderia ocupar os espaços que a exploração laboral os reservava.

É contra o silêncio imposto que gera essas representações mistificadas que a Literatura Marginal reivindica a sua voz. É contra a deformação de sua

²⁶ Trecho retirado do Livro *Orientalismo* de Said, 1978:275.

imagem que agora se reconhecem lindos e inteligentes. É contra os constrangimentos que tiveram que se submeter na luta pela sobrevivência que agora decidiram se respaldarem na autoridade da escrita. É contra as formas de dominação ideológicas, culturais e estruturais que “a literatura marginal de faz presente para... certificar de que o povo da periferia/favela/gueto tenha sua colocação na história e não fique mais quinhentos anos jogado num limbo cultural” (Ferréz, 2005b:11).²⁷

A Literatura Marginal enquanto um movimento descolonial contribui para por sob rasura a estória da conquista europeia do Brasil ao narrar a *história* de personagens periféricos brasileiros, muito além dos dramas identitários convencionais veiculados pela suposta cultura genuinamente nacional. Criam-se dessa forma novos vínculos identitários, novas referências culturais, novos efeitos políticos edificados por pressupostos que vão muito além de uma identidade de classe ou nacionalista.

Ao contrário do bandeirante que avançou com as mãos sujas de sangue sobre o nosso território e arrancou a fé verdadeira, doutrinando os nossos antepassados índios, e ao contrário do senhor das casas grande que escravizaram nossos irmãos africanos e tentaram apagar toda a cultura de um povo massacrado mas não derrotado. [...] a literatura marginal se faz presente para representar a cultura de um povo, composto de minorias, mas em seu todo maioria.

(Ferréz, *Terrorismo Literário*)

Para o escritor Ferréz, “a elite perpetua suas histórias, cria símbolos como estátuas, brasões e assim perpetua-se sempre na ponta da lança, o nosso povo, praticamente não tem sido retratado, como a gente vai ter orgulho de algo que

²⁷ Alteramos aqui por conveniência a ordem do texto.

não acontece? Por isso a gente tem que fazer a história agora, a Literatura Marginal veio cumprir esse papel”.²⁸ É esse papel descolonial representativo dos sujeitos das periferias brasileiras, que amplia as opções de afiliação identitárias nacionais, que desestabiliza a estória eurocêntrica contada por poucos, e finalmente, que extrapola a marginalidade que lhe é imposta para ser performado em um campo mais amplo da sociedade nacional, o que confere à Literatura Marginal um caráter descolonial. Um papel que parece reconhecer o status da cultura nacional como algo contencioso, um espaço performativo irresoluto, que não preenche a plenitude da vida, aberto a outras performances que podem transformá-lo ou reinscrevê-lo (Bhabha, 1994:157).

O poeta Gato Preto²⁹ versa sobre “A Bahia que Gil e Caetano não cantaram”. Aos “Iludidos”, o autor “mostra a verdadeira cara” do povo brasileiro, aquela que o “cartão postal não mostrou” ou que nem Caetano, Gil ou Betânia ousaram cantar um dia. Seus personagens são as lavadeiras, os pescadores, os negros negôs, os miseráveis e as crianças desamparadas. Os eventos narrados são marcados pelo combate às drogas, pelo sofrimento da escravidão, pelos constrangimentos de viver com migalhas e esmolos, pela miséria e pela prostituição.

Iludidos, vê só quem chegou
Pode me chamar de Gato Preto, o invasor
Vou mostrar a Bahia que Gil e Caetano nunca cantaram

[...]

A Bahia da guerreira baiana que chora
Que travou uma luta e perdeu na batalha seu filho pra

²⁸ Em entrevista a Alessandro Buzo no dia 12 de agosto de 2005, publicada no blog: www.suburbanoconvicto.blogspot.com.br

²⁹ Gato Preto é poeta e escritor, além de *rapper* do grupo Fação Central da cidade de São Paulo.

droga Bahia do ser que vive de Migalhas e esmolas
E água sem cloro no seu rosto jorra

[...]

Relato o sofrimento da escravidão, do negro nagô
Da política perversa que meu povo escravizou
Lembro da lavadeira, do lavrador
Do Velho Chico e do pescador

Falo da prostituição infantil que aumentou
Da Bahia que o cartão-postal nunca mostrou

[...]

Vem conhecer a Bahia, sou um guia diferente
Mostro a verdadeira cara da nossa gente

[...]

Terra de mortes, crimes encobertos
Terra de riquezas pra poucos, miséria pro resto

[...]

A intenção é mostrar a verdadeira cara da minha
terra

Sem inverdades, maquiagens, cenas de novela

Desculpas pelas rimas pobres, poesia rústica

Mas essa é a Bahia que Gil e Caetano não

cantaram em suas músicas

(Gato Preto, *A Bahia que Gil e Caetano não cantaram*)

A antropóloga Érica Peçanha do Nascimento (2006) posiciona a Literatura Marginal enquanto um “movimento literário-cultural” na tentativa de delinear que o corpo ideológico dos literatos marginais brasileiros e de suas obras é

composto, por um lado, por um “programa de ação estética... ou literária... [que] consiste em retratar o que é peculiar aos sujeitos e aos espaços marginais, especialmente com relação às periferias urbanas brasileiras, numa escrita singular” e, por outro lado, por um “projeto intelectual amplo... [que] abarca o objetivo de ‘dar voz’ ao grupo social de origem dos escritores, através dos relatos dos problemas sociais que os atinge; e dar também nova significação à periferia, por meio da valorização da cultura deste espaço e de uma atuação que busca estimular a produção, o consumo e a circulação de bens culturais” (2006:53). É esse processo de “dar voz” à periferia, ou seja, na dinâmica através da qual se conquista estes novos espaços sociais de reconhecimento e valorização da periferia, o que conecta a representação subalterna à descolonialidade.

O ato da representação subalterna no cenário político, cultural e literário brasileiro é o que confere à Literatura Marginal a capacidade de irromper de maneira descolonial com a realidade social brasileira no formato em que ela é atualmente configurada, uma vez que promovem, pela primeira vez na história, o que Heloisa Buarque de Hollada denominou de “acesso real e inédito aos sentimentos, *ethos* e demandas das classes de alto nível de pobreza”, contrariando dessa forma a meseografia literária que sempre teve o “escritor... [como] o sujeito do discurso sobre o pobre e o excluído” (Hollanda, 2010).

Quem não conhece o Brasil pelos heróis de seu povo, os negros macunaímas de Mário de Andrade, os sertanejos Riboaldos de Guimarães Rosa, ou os índios Juca-Piramas de Gonçalves Dias? Quem não conhece o Brasil pelas Vidas Secas de Graciliano Ramos? Mas, embora todos esses personagens do nosso modernismo tenham um caráter pós-colonial, pois se busca representar na sua diversidade o retrato popular da cultura brasileira, todos eles são frutos da imaginação de uma elite letrada, não são formas originárias de representação autoral dos negros, índios e sertanejos do território nacional. E,

para que tal argumento não seja mal interpretado como essencialista, é válido ressaltar que todas essas representações se deram no contexto de uma constituição identitária nacional edificada pelos aparatos elitistas do capitalismo, do trabalho e do esforço intelectual erudito/culto/letrado estabelecidos por uma suposta "vivência" de uma estrutura de experiência nacionalista, moderna e eurocentrada que se constituiu a partir de finais do século XIX e início do século XX. Nesse sentido, todas as elaborações heróicas e carnavalescas que se constituíram desde então se configuram em nada mais que formas de apropriação de uma cultura dita popular pelas elites letradas nacionais.

É no ato real de enunciação e representação do negro, do índio, do pobre, do campesino, do pescador, do favelado que a Literatura Marginal contesta o seu valor. E, ao invés de defender as bases constituintes de uma suposta "nação brasileira", ela a desestrutura ao alegar que "o Brasil é um país ilegal, sem alvará de funcionamento e sem licença pra ser pátria".³⁰

3.3 - Literatura Marginal: desenhando as condições de possibilidade do empoderamento subalterno

Para além da ampliação do elenco autoral, político, intelectual e identitário do cenário cultural da nação brasileira, a Literatura Marginal redefine também o próprio sentido da arte e da literatura, cada vez mais a serviço das estruturas sobredeterminantes da alienação e da mercantilização das práticas culturais. A Literatura Marginal nesse sentido reivindica o seu direito de ser não apenas diversificada, mas, sobretudo, diferenciada.

³⁰ Sérgio Vaz. *Pensamentos Vadios* (1999)

Contra a arte patrocinada pelos que corrompem a liberdade de opção. Contra a arte fabricada para destruir o senso crítico, a emoção e a sensibilidade que nasce da múltipla escolha.

A Arte que liberta não pode vir da mão que escraviza.

A favor do batuque da cozinha que nasce na cozinha e sinhá não quer. Da poesia periférica que brota na porta do bar. Do teatro que não vem do "ter ou não ter...". Do cinema real que transmite ilusão.

Das Artes Plásticas, que, de concreto, quer substituir os barracos de madeiras. Da Dança que desafoga no lago dos cisnes.

Da Música que não embala os adormecidos.

Da Literatura das ruas despertando nas calçadas.

[...]

É preciso sugar da arte um novo tipo de artista: o artista-cidadão. Aquele que na sua arte não revoluciona o mundo, mas também não compactua com a mediocridade que imbeciliza um povo desprovido de oportunidades.

(Sérgio Vaz, *Manifesto da Antropofagia Periférica*)

É sobre o pressuposto da redefinição simbólica e objetiva do campo da arte, da literatura e das práticas culturais em geral; sobre o pressuposto da criação de novos vínculos identitários que incorpore os sujeitos das periferias brasileiras no cenário da cultura nacional; contra o silenciamento imposto e às representações equivocadas destinadas aos grupos raciais, étnicos e periféricos urbanos; contra o suposto status estabelecido da cultura nacional brasileira; e, denunciando as persistentes relações de poder colonial no Brasil que a literatura marginal edifica a sua irrupção descolonial na realidade.

No entanto, a tentativa de contestar as formas nacionais/convencionais de representação imaginadas desde um posicionamento marginal ou marginalizado requiere destes artistas a execução de "forma[s] dialógica[s] em

vez de estritamente de oposição” (Hall, 2003:329). Ou seja, a Literatura Marginal, enquanto um fenômeno social singular, portador de uma esfera simbólica específica, com uma função simbólica especial, se institui e se dinamiza através da articulação dos espaços e tempos intersticiais da sociedade brasileira. Suas formas textuais e ideológicas se constituem e se expressam utilizando-se de canais dialógicos, transgressivos ou até mesmo suplementares entre o que Bhabha (1990) chamou de o *continuist* (a temporalidade acumulativa da pedagogia nacional) e do *repetitious* (a recursiva estratégia performativa de grupos minoritários das nações modernas).

A Literatura Marginal é composta por uma dupla inscrição simbólica em suas expressões culturais na qual, em um sentido bakhtiniano, a articulação de múltiplas vozes (classe, raça e localização – entre o centro e a periferia urbana) e temporalidades (modernas, coloniais e pós-coloniais) é constatada no discurso autoral dos escritores da periferia na tentativa primordial de evidenciar as diferenças sociais presentes na realidade brasileira. É com base nessa dupla inscrição simbólica que a criação de novos espaços de reconhecimento pode ser estabelecida. É como que a empreitada literária e política da Literatura Marginal tivessem que “representar a autoridade adversária (de poder e/ou de conhecimento) a qual, em um movimento duplamente endereçado, busca simultaneamente subverter e reposicionar” (Bhabha, 1994:33).

São constantes os ataques provenientes da periferia em direção ao centro, mas é também intrigante o caráter descritivo dos textos marginais ao se referenciar às classes médias e altas do Brasil. Ferréz em seu conto *Pegou um Axé* conta na voz de um jovem jornalista – funcionário de um dos maiores jornais do país, quem realizaria uma entrevista junto aos *rappers* de uma comunidade periférica metropolitana – a sua perspectiva dos preconceitos, medos, privilégios e futilidades presentes entre aqueles que ocupam os postos de destaque da sociedade brasileira.

[...]

E ninguém acreditava que aquele garoto acanhado fosse entrar no maior jornal do país.

Também as coisas não foram tão trabalhosas.

Uns telefonemas do meu pai e pronto.

[...]

Bom, só sei que quase estou indo.

Vai ser a maior aventura da minha vida.

Por isso fumei um baseado antes.

Mereço um pouquinho de emoção.

Todo dia ficar naquela redação dá nos nervos.

Tudo isso para pagar a casa na praia.

[...]

Bom, acho que é ele.

Preto com roupa larga, só pode ser.

[...]

Figura estranha, não pára de falar, também são 500 anos de pobreza.

Falta de dinheiro deve gerar uma deprê neles do caralho.

Por isso eles também usam tanta droga.

Vai ver o pai deles não trabalhou que nem o meu.

Fiquei sabendo que eles ficam só bebendo e jogando bola.

A visão vai ficando cada vez pior, quanto mais a gente anda, mais barraco vai aparecendo.

Começo a me arrepender de ter insistido na idéia.

E se isso virar um pesadelo, o que vou fazer?

[inicia a descrição do pânico do repórter por estar numa favela]

Ferréz (*Pegou um Axé*)

E esse diálogo se estende entre outros contos publicados no livro *Ninguém é inocente em São Paulo* (2006), seja a voz de um cachorro da raça

Basset que é abandonado por um dono de classe média e vai morar em uma favela, acostumado com “pet shops chiquérrimos, banhos chapados e cadelinhas dando mole”, agora se assusta com as “casas grandes de cachorro” que impressionantemente lhe saltam à vista;³¹ ou na voz de dois universitários quem, incapazes de compreender a fome por que passava um “homem mancando”, quem apenas lhes pedia um pingado e um pão com manteiga, começam a preluir difamatoriamente sobre uma possível revolução, exigindo maior pretensão e empenho do homem que mancava, afinal, ele se encontrava numa sociedade capitalista onde os espaços não são para todos.³²

O que identificamos nesse “diálogo”, marcado, nas palavras de Heloisa Buarque de Hollanda, por uma “agressividade sadia”, que é em si mesma produtiva e generativa de uma nova demanda por justiça e igualdade na sociedade brasileira, é que não existe incomensurabilidade entre dois quadros de referência. O que se observa é que os percursos criativos e repercussivos da literatura marginal são marcados por processos de localização e deslocamento, ou seja, há um momento em que suas falas são localizadas, posicionadas em uma esfera simbólica específica (as comunidades periféricas), mas também há o momento no qual suas falas se dispersam *por* e *entre* universos simbólicos distintos, desiguais ou até mesmo incomensuráveis (por e entre o morro e o asfalto). E é esse duplo posicionamento que confere à Literatura Marginal a capacidade de repercutir nos campos mais amplos dos significados culturais. A Literatura Marginal nunca está encerrada a uma única platéia específica, uma vez que a sua insurgência (política descolonial) depende da sua repercussão

³¹ O conto a que se refere esta história é o “Buba e o Muro Social”, em *Ninguém é inocente em São Paulo* (2006).

³² O conto a que se refere esta história é o “O Pão e a Revolução”, em *Ninguém é inocente em São Paulo* (2006).

entre os campos mais antagônicos e conflitantes da sociedade brasileira da forma mais abrangente possível.

Quando falamos de “processos de localização e deslocamento” ou da dispersão de repertórios culturais dessemelhantes por e entre universos simbólicos distintos, desiguais ou incomensuráveis, queremos ressaltar o posicionamento intersticial ou de fronteira que caracteriza a produção cultural de grupos minoritários metropolitanos. Isso nos permitiria desenhar, não um “processo que tende à simples assimilação e redução ao idêntico”, mas as “relações de tensão entre dois quadros de referência” (Ribeiro, 2004) presentes nos textos da Literatura Marginal: entre os residentes “das favelas” e os residentes “do asfalto” no Brasil.

Tais artistas inauguram novas estéticas culturais e formas de intervenção que não se incorporam ao chamado *mainstream* da indústria cultural, nem tampouco se limitam às posições *underground* ou mais marginalizadas desta mesma indústria, geralmente fechadas ou isoladas a suas respectivas margens. Por conseguinte, ocupam-se de uma posição de fronteira que ultrapassando o campo próprio de produção simbólica das margens sociais e possibilitando a sua entrada de forma irruptiva nos campos simbólicos mais centrais de suas respectivas sociedades metropolitanas, criam os novos espaços de reconhecimento e de produção artística para as minorias contemporâneas: o espaço da fronteira ou o espaço do *entre-lugar*.

Nesse sentido, a Literatura Marginal converge em seus textos dois universos espaciais e temporais de classe, etnia, raça e localização distintos como estratégia para reaver as desigualdades sociais do Brasil. Dessa forma se torna possível agregar autores e leitores de espaços sociais desiguais em um único discurso capaz de refletir sobre as responsabilidades de cada um na formulação e transformação de um país extremamente desigual. A articulação

de tempos e espaços distintos parece abrir um vasto campo de alcance para os objetos textuais e ideológicos presentes na literatura marginal, criando assim novos espaços para que as reivindicações dos literatos marginais sejam processadas, codificadas e decodificadas. Nesse sentido, os receptores de seus textos não são únicos, mas dispersos. A dinâmica de seu texto é disjuntiva. O que eles criam não é uma linguagem subversiva que irrompe com toda e qualquer linguagem clássica da literatura, mas um tipo de linguagem condicional, que forneça as condições para que suas narrativas sejam contadas em alto e bom som, revelando uma história ainda não dita e cujas repercussões alcançam toda a nação brasileira.

Essa é uma opção que – sem essencializar o quadro retórico da cultura periférica a um universo específico, fechado e, porque não, *guettonizado* dos significados culturais –, busca sempre as suas interconectividades externas, nomeadamente, o campo do reconhecimento e da autoridade da linguagem e da literatura. A literatura passa a ser a condição de possibilidade para que suas estratégias de representação redesenhem a forma com que os sujeitos periféricos são representados, evidenciando, por fim, os conflitos sociais presentes na sociedade brasileira. Ferréz, por exemplo, argumenta:

ainda que eu escreva prioritariamente para minha comunidade, não quero minha literatura no gueto. Quero entrar para o cânone, para a história da literatura como qualquer um dos escritores novos contemporâneos.³³

É nesse sentido que devemos considerar o argumento do escritor, roteirista e cineasta anglo-paquistanês Hanif Kureishi ao relatar que: “se a escrita contemporânea emergente de grupos oprimidos ignorarem as questões

³³ Em fala durante o Seminário Cultura e Desenvolvimento 2004, citado por Heloisa Buarque de Hollanda em *Intelectuais X Marginais*, disponibilizado em www.heloisabuarquedehollanda.com.br acessado em março de 2010.

centrais e os conflitos maiores da sociedade como um todo, disposta a simplesmente aceitar a si mesmas como literaturas marginais ou isoladas, ela irá automaticamente designar-se como uma minoria permanente, como um subgênero. Ela não pode permitir a sua redenção à invisibilidade e à marginalidade saltando fora do pandemônio da história contemporânea” (Hanif Kureishi *citado em* Hall, 1991b:61)

É bom considerar que o término “Marginal” como a expressão atribuída pelos próprios literatos marginais brasileiros a suas obras literárias não se refere, em momento algum, à designação de uma “literatura marginal” nos termos de Hanif Kureishi, ou seja, uma literatura restrita às margens, isolada, fechada em si mesma, feita por e para os sujeitos marginais, rendida à invisibilidade, renegada a um subgênero literário. Pelo contrário, a “Literatura Marginal” é uma *inscrição simbólica* que posiciona os sujeitos periféricos no quadro político, histórico e literário da cultura nacional brasileira. E é essa inscrição simbólica que traz a novidade, a autoridade, a autonomia da produção simbólica das obras literárias marginais contra a assimilação cultural. A auto-designação como Literato Marginal é uma opção política que está além do campo literário em si, ainda que conserve nele a sua condição de possibilidade.

O mais interessante da perspectiva disjuntiva da Literatura Marginal (que conecta dois universos, mas estabelecendo alternativas e distinções) é que ela desmascara os processos contraditórios através dos quais as instituições e estruturas da sociedade brasileira produzem e mantêm os efeitos de diferenciação e subjugação de grupos minoritários, rompendo assim com a incomensurabilidade entre dois quadros de referência instituída pelos discursos da *Real Politik*, como o estado determinante da dominação objetiva de um grupo social sobre o outro. Os autores dos textos marginais estão bastante cientes dos padrões e estruturas da sociedade brasileira que diferenciam e subjugam sujeitos e grupos sociais, como também estão cientes dos recursos

utilizados na produção e gerenciamento dessas diferenciações e subjugações. Assim que, é reconhecido pelos literatos marginais as estruturas em dominância que produzem e atribuem os significados aos sujeitos e grupos sociais e, juntamente com essas estruturas, é reconhecido o invólucro estratégico que faz o poder funcionar. A Literatura se torna, ao mesmo tempo, o objeto e a arma da luta política.

Wanderson Adriano Marcelo, o Novato³⁴, em seu livro *Os monstros nascem anjus* (no prelo) reúne uma coletânea gritante de prosas e poesias daquele que seria o processo de subjugação e diferenciação social. Toda a retórica do livro é orientada pela tentativa do autor de ilustrar de forma bastante crítica como o fenômeno social de transformar anjos em monstros opera na sociedade brasileira. Ou seja, como a formação social do bandido, do excluído, do drogado, do favelado, da puta, do velho, do ex-presidiário, etc., em fim, de todos os “monstros” da sociedade, acaba por ser fruto dos padrões de diferenciação social (entre branco e negro, rico e pobre, bonito e feio, inferior e superior) criados e alimentados pelas distintas classes e sujeitos sociais.

Novato, ex-residente da Vila São Miguel, uma comunidade periférica de Belo Horizonte que mais tarde passou a ser conhecida como “Favela do Vietnã”, conta a história de dois operários, João e Davi. Dois personagens com nomes bíblicos que inconformados pela sua exclusão de certos padrões da sociedade se transformam, progressivamente, nos monstros que já antes os assombravam pela personificação dos sentimentos e preconceitos atribuídos aos moradores de uma favela. João se transforma em um traficante, Davi em um alcoólatra, dois fins que poderiam ser ainda mais trágicos se não fosse pela amenidade do escritor. A obra de Novato segue uma das tendências da Literatura Marginal em

³⁴ Novato é escritor, residente da Vila Primeiro de Maio, bairro de periferia da Cidade de Belo Horizonte/MG, Brasil, onde fundou o Centro Cultural Nova Vida. Foi um dos autores da *Coleção Prosa e Poesia no Morro*, editada pela ONG Favela é Isso Aí em 2007

retratar a constituição do bandido, do favelado, do drogado, do pobre, etc., mas nela vemos que tal constituição não é algo tão simples, não é nem uma opção, nem uma tentativa de sobrevivência mediante determinadas condições de vida. O enredo da história e também das poesias nos informa que os bandidos são criados e alimentados por toda a sociedade, pelas expectativas criadas, pelos padrões de consumo estabelecidos, pela estética privilegiada, pelo corpo preferido.

O defeito inaceitável para a sociedade é o de ser pobre, ser pobre é pecado mortal, é imoral, falta grave, doença contagiosa, caráter duvidoso. Quem é pobre é visto como preguiçoso, como quem não gosta de estudar, feio é ser mal sucedido. Assim morrem os anjus e nascem os monstros. Monstros gerados pela sociedade que adota padrões da beleza grega.

(Novato, *Os Monstros nascem Anjus*)

O trâmite entre as diferenças instituídas marcado por um esforço intelectual em desvendar o porquê de tamanha desigualdade posiciona os escritores marginais como os novos intelectuais da contemporaneidade. E esse papel parece incomodar a intelligentsia política elitista da sociedade brasileira, pois o subalterno não necessita mais da representação de nenhuma outra instância para reivindicar a sua voz.

Nesse sentido, o papel do intelectual de “lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento” (Foucault, 1979:71) inviabiliza o processo de identificação de como os elementos materiais (intimamente conectados aos elementos ideológicos) da sociedade pós-colonial são apropriados pela subalternidade na sua tentativa de alterar os seus significados a partir de uma proposta política descolonial. Pois, *o campo ideológico da colonialidade tem os seus pressupostos revisados pela re-*

significação que o intelectual (acadêmico ou subalterno) estabelece, no interior do processo histórico em que ele vive, dos elementos materiais desse campo: a literatura tem seu significado erudito rearticulado pela proposta do popular.

As condições de possibilidades do empoderamento e representação de grupos subalternos, de desestabilização da ideologia dominante colonial/imperial, se dão mediante a utilização de códigos lingüísticos (materiais e simbólicos) edificadas a partir das reais condições de existência de uma formação social. Nesse sentido, com base na análise sobre a Literatura Marginal no Brasil, pode-se afirmar que *as condições de possibilidade do empoderamento e representação de grupos subalternos no quadro mais amplo da cultura nacional são edificadas no próprio campo da literatura*. As condições de existência de uma formação social – o campo das técnicas de produção do significado – é o que sustenta o empoderamento e a representação subalterna. No entanto, tais estratégias de empoderamento e representação se edificam frente à necessidade política de alterar o quadro que atualmente institui as políticas de diferenciação e subjugação social.

O Manifesto da Coletivoz (Coelho, 2008), um sarau de poesias que acontece todas as quartas-feiras em um bairro da periferia de Belo Horizonte, ilustra bem a forma como se estabelece as condições de possibilidade do empoderamento e da representação subalterna – intimamente ligada ao processo de re-significação das políticas de diferenciação e subjugação social:

A palavra "Manifesto" aqui [...] representa, antes de mais nada, uma defesa. A defesa de um patrimônio. [...] nosso português-brasileiro, [...] E depois, e não menos importante, a defesa do direito à voz. A voz como um conjunto de valores, que se estreitam no poder da fala. A voz como agente transformador da sociedade contemporânea; como único meio capaz de dialogar com qualquer discurso hegemônico, como bem nos

mostra, o nosso grande sábio e iluminado guru de todos os tempos, Milton Santos brasileiro. E aqui, não poderíamos deixar de dizer que esta voz emerge de um único lugar: da grande periferia das cidades brasileiras. A produção cultural multifacetada, pluralizada, híbrida, diversa, marginal, que está, cada vez mais, a olhar orgulhosa nos olhos de qualquer outra produção que se diga superior.

Tão versátil é o manifesto, que sua defesa é desenfreada: seja pela beleza ou pela desigualdade; pela riqueza ou pela humanidade; pela pobreza ou pela dignidade. Aqui, nos detemos ao perceber o equívoco da relação entre esses elementos, que deveriam ter apenas a função de definir parâmetros: altos e baixos; grande e pequeno, etc. Porém, aprendendo a ressignificar todos eles, sob o conglomerado de vozes de que se faz/refaz a periferia, desnudamos o sentido óbvio das relações. O que nos permite pensar em uma escala diferente de valores, desvirtuando o compromisso, e possibilitando o fato de dada riqueza estar sob o extremo oposto de humanidade.

É assim mesmo, de modo dúbio, imbricado, conturbado, entrelaçado, transculturado é que se estabelecem as relações desse coletivo periférico; dessa voz coletiva.

[...]

À luta, à voz.

Rogério Coelho (*Manifesto da Voz Coletiva*)³⁵

³⁵ Acessado em: www.coletivoz.blogspot.com.br

Rogério Coelho é dramaturgo. Graduado e mestre em Letras pela PUC-Minas, é o fundador do sarau de poesias Coletivoz que acontece todas as quartas-feiras no Bairro Independência em Belo Horizonte/MG.

Empoderadas com a voz, “como [o] único meio capaz de dialogar com qualquer discurso hegemônico”, emergente “da grande periferia das cidades brasileiras”, a literatura marginal surge para re-significar todos os parâmetros que estabelecem o alto e o baixo, o superior e o inferior, o grande ou o pequeno, etc., “faz[endo]/refaz[endo] a periferia, desnuda[ndo] o sentido óbvio das relações”. No entanto, não é a mera vocalidade da voz que transforma a sociedade e permite refazer o sentido da periferia e dos parâmetros de diferenciação social. Essa voz é personificada também pela autoridade da Literatura. E é a versatilidade dessa autoridade (a sua inconstância, instabilidade e volubilidade), permitindo-se atravessar entre eruditos e populares, o que torna possível a redefinição simbólica e objetiva das relações de distinção social.

A autoridade da literatura revestida pelos “marginais” é o que “permite pensar em uma escala diferente de valores, desvirtuando o compromisso, e possibilitando o fato de dada riqueza estar sob o extremo oposto de humanidade”. Nesse sentido, os marginais “detêm o semblante do símbolo autoritário, mas revisa[m] o valor da sua presença... depois da intervenção da diferença” (Bhabha, 1994:165), pois a autoridade da literatura tem o seu significado radicalmente modificado: a literatura como “riqueza” (a erudição como parâmetro social da distinção entre sujeitos e grupos sociais) é extremamente oposto a “humanidade” (que na mesma perspectiva de Frantz Fanon não pode existir sobre os parâmetros da superioridade e da inferioridade, mas sobre condições que permitam ao ser humano “chegar *liso* e jovem ao mundo que era nosso e em conjunto ajudar a construí-lo” (Fanon, 2008[1952]:85) (itálico meu).

O popular toma a cena através da erudição, mas toda a sua “sofisticação cai por terra”³⁶ pela presença possível da voz marginal na Literatura. O signo da

³⁶ Para usar uma expressão do literato Novato, retirada de uma conversa informal realizada em janeiro de 2010 no Palácio das Artes em Belo Horizonte/MG, Brasil.

autoridade conferido à literatura passa a expressar outros significados e conceitos amplamente contraditórios com o estatuto desigual do desenvolvimento social, edificando assim novos padrões para as relações e para os processos de inclusão. Onde a literatura anteriormente marcava a superioridade, ela passa a marcar agora “de modo dúbio, imbricado, conturbado, entrelaçado, transculturado” a possibilidade da voz periférica.

É assim que as estruturas em dominância se tornam o locus de luta política numa dinâmica de aliança e abnegação. Pois é contra os processos de distinção e subjugação instituídos pela literatura, pela linguagem, pela gramática, pelas instituições mediáticas e culturais, pela cultura nacional, etc., e a favor da projeção da periferia nesses mesmos espaços como estratégia de reinventar os significados atribuídos a sujeitos e objetos sociais (na tentativa de desestabilizar as relações de superioridade e inferioridade), que se estabelecem as estratégias de empoderamento e representação subalternas. É contra a língua que diferencia os cultos dos populares, mas com a língua que empodera, que as estratégias literárias marginais se inscrevem de forma irruptiva e descolonial no quadro cultural da nação brasileira.

[...]

Professor me fale, dos meus líderes, mártires

Chega de contrastes, ascensão sociedade

Quero a parte que me cabe educação e faculdade

Não quero as calçadas, eu preciso é de aulas

Trabalho informação, não copo de cachaça

O tolo quer maconha, eu prefiro um diploma

Informado, diplomado, doutorado, graduado

Igual Milton Santos foi lá no passado

Parto pro debate, digo não a todas grades
Incentivo o ataque, agrupamento pro combate
Quero a reparação, por todo massacre

[...]

(Gato Preto, *Faveláfrica*)

Estamos aqui diante das “novas condições históricas” de possibilidade de “uma outra globalização” pressagiada pelo geógrafo e grande intelectual brasileiro Milton Santos (2000) em sua obra *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Esse seria o momento da “emergência de uma cultura popular que se serve dos meios técnicos antes exclusivos da cultura de massas³⁷, permitindo-lhe exercer sobre esta última uma verdadeira revanche ou vingança” (Santos, 2000:20). Segundo o autor, “é sobre tais alicerces que se edifica o discurso da escassez” (Ibid.:21).

Presenciando aqui esse novo momento histórico das condições de possibilidade para a representação e o empoderamento de grupos subalternos. Concluiremos este capítulo com o seguinte trecho retirado do livro *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal* de Milton Santos:

o que verificamos é a possibilidade de produção de um novo discurso, de uma nova metanarrativa, um novo grande relato. Esse novo discurso ganha relevância pelo fato de que, pela primeira vez na história do homem, se pode constatar a existência de uma universalidade empírica. A universalidade deixa de ser apenas uma elaboração abstrata na mente dos filósofos para resultar da experiência ordinária de cada homem.

³⁷ Milton Santos utiliza o termo “cultura de massas” para referenciar as práticas e veiculações culturais dos sentimentos das elites e grupos dominantes das sociedades modernas, usualmente os detentores exclusivos dos meios comunicativos, informativos, técnicos e culturais para tal veiculação.

De tal modo, em um mundo datado como o nosso, a explicação do acontecer pode ser feita a partir de categorias de uma história concreta. É isso, também, que permite conhecer as possibilidades existentes e escrever uma nova história (Santos, 2000:21)

Se os alicerces da escassez, de um novo discurso, se constroem sob as bases técnicas (concretas) da sociedade histórico-mundial, se a universalidade empírica real é edificada pela experiência ordinária de cada indivíduo que se faz presente em um mundo globalizado, possibilitando, dessa forma, a produção de um novo discurso ou um novo grande relato, resta-nos buscar quais seriam as prerrogativas retóricas que preencheriam o conteúdo narrativo dessa nova história. Certamente essa é uma questão difícil de responder, mas, uma coisa é certa, as estratégias de representação e empoderamento de grupos subalternos conferem outra perspectiva à realidade social, uma terceira perspectiva que é, ao mesmo tempo, conflitante e generativa.

A fita tá na curtura.

Que curtura, rapaz?

Pra você vê, é isso que tu nem sabe, tem acesso a nada, sem alimentação, nunca vai ser criativo, carái.

Criativo, o mundo é rico e pobre.

Nada disso, o mundo é três, rico, pobre e criativo.

(Ferréz, *O problema é a curtura, Rapaz*)

CONCLUSÃO

Busquei demonstrar nesse trabalho, a partir de uma descrição teórica e empírica de como se estabelece as estratégias de representação e empoderamento subalternas, que a possibilidade da insurgência ou da irrupção do *Outro* colonial, independente dos sistemas de diferenciação objetivos e ideológicos presentes nas sociedades modernas pós-coloniais, só se dará mediante um processo que re-signifique os próprios sistemas (ou estruturas) de diferenciação social. Dessa forma, tal dinâmica nunca será transcendental em relação às estruturas do sistema-mundo moderno/colonial, mas lhe será intrínseca, da forma como os literatos marginais brasileiros fazem uso da palavra para re-significarem o sentido da Literatura, muito além da alienação e mercantilização dos bens materiais e simbólicos e dos pressupostos altos e baixos (superiores e inferiores) por ela engendrados.

Nesse sentido, é preciso reconhecer, como a própria teoria pós-colonial reconhece muito bem, que os sujeitos pós-coloniais estão inseridos em quadros macro-históricos reais que determinam suas posições. No entanto, é preciso também reconhecer que tal inserção não impede, ou melhor, não inviabiliza a articulação destes sujeitos às estruturas materiais e simbólicas deste quadro macro-histórico que, contraditoriamente, *os fazem presentes na sua posicionalidade subalterna, mas também os fazem presentes enquanto agentes no interior do quadro teórico e político da contemporaneidade.* É preciso reconhecer que as propostas descoloniais dos sujeitos pós-coloniais não se desenvolvem de maneira isolada, senão que se estruturam e se dinamizam utilizando-se dos meios disponíveis pelo contexto macro-histórico em que estão situados para, então, re-significar o sentido de suas posições e dos objetos sociais. É a relação de mútua reciprocidade entre diferentes seres,

saberes e objetividades o que deve ser incorporado pela teoria crítica pós-colonial a fim de delimitarmos as condições de possibilidades das estratégias políticas de representação e empoderamento subalternas.

Somente essa consideração permitirá, como propôs Chantal Mouffe em *The Return of the Political*, a "dissociação... [das estruturas e elementos materiais de uma formação social] dos discursos [dominantes/coloniais] aos quais, [permanentemente], foram articulados, [se não houver uma ruptura política dos seus significados]" (Mouffe, 2005:7). O estabelecimento de uma nova ideologia descolonial vem junto com a tentativa de alterar o *significado* dos elementos ideológicos, materiais e simbólicos que constituem a realidade das atuais sociedades pós-coloniais, e não na tentativa de promover o seu aniquilamento ou destruição.

Por fim, quero deixar claro que a dinâmica teórica de confrontação elegida entre os estudos culturais e os estudos descoloniais latino-americanos é uma dinâmica de reciprocidade e não de mútua aniquilação. Penso que está evidente o meu esforço em trabalhar *com* os pressupostos descoloniais da realidade para alargar as possibilidades de representação e empoderamento subalterno. O relacionamento que se pretendeu aqui estabelecer entre os estudos descoloniais e os estudos culturais - ainda que não faça justiça à história existente antes e depois dos textos que eu cito e que tornam ainda mais complexa a história dos estudos descoloniais, dos Estudos Culturais e da relação entre eles -, não teve nenhum outro objetivo que o de unir as forças de duas notórias teorias políticas sociais na projeção de novos cenários sociais igualitários, de libertação e empoderamento.

BIBLIOGRAFIA

APPADURAI, A.. (2004[1996]) "Disjuntura e diferença na economia cultural global", em Appadurai, A.. *Dimensões Culturais da Globalização*. Lisboa: Teorema.

ALTHUSSER, L. (1980) *Ideologia e aparelhos ideológicos de estado*. Lisboa: Editorial Presença

_____. (2005) *For Marx*. London: Verso

BAKHTIN, M. M. (1982) *The Dialogic Imagination: four essays*. (ed.) Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.

BARTHES, R. (1964) *Elementos de semiologia*. São Paulo: Edições 70

_____. (1975) *Mitologias*. Lisboa: Edições 70

BHABHA, H. K. (1990) "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation", em *Nation and Narration*. (ed.) Homi K. Bhabha. London: Routledge.

_____. (2004[1994]) *The Location of Culture*. New York: Routledge.

BOURDIEU, P. (2007) "Permanências e Mudanças", em *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro Bertrand Brasil PP.99 127

BURAWOY, M. 2000. "Grounding Globalization". Em: *Global Ethnography*. London: University of California Press. pp. 337-350

CASTRO-GÓMEZ, S. (2000) "Ciencias Sociales, violència epistémica y el problema de la 'invención del otro'". Em: Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo e ciencias sociales*. (pp.145-161) Buenos Aires: Glacso

_____. (2005) *La hybris del punto cero*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar.

CLIFFORD, J. (1999) *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

DERRIDA, J. (1975) *Posições: semiologia e materialismo*. Lisboa: Plátano Editora

DUSSEL, E. (1985) *Philosophy of Liberation*. Orbis Books

_____. (2009) *Transmodernidad e Interculturalidad: interpretación desde la teoría de la liberación*. México: UAM-Iz. Acessado em: www.enriquedussel.org

ESCOBAR, A. (1995) *Encountering development: the making and unmaking of the third world*. Princeton: Princeton Uni. Press

_____. (2003) «Mundos y conocimientos de otro modo»: el programa de investigación de modernid/colonialidad latino-americano. *Tabula Rasa*.(1):51-86

FANON, F. (2008[1952]) *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press

FOUCAULT, M. (1979) *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.

_____. (1980) *Power-knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977* (ed.) Colin Gordon. New York: Harvester Wheatsheaf

_____. (1997a) *A Ordem do Discurso*. Lisboa: Relógio D'Água

_____. (1997b) *Historia da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal

_____. (2006) "The subject and power" Em: *Michel Foucault / Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow: beyond structuralism and hermeneutics*. (Ed.) Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow. Chicago: The University of Chicago Press

GILROY, P. (1995) *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. London: Verso

GROSFUGUEL, R. (2007) "La descolonización de la economía política e los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo e colonialidad global". Em: *Unsettling Postcolonial Studies: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking*. Duke Uni. Press. pp. 17-46.

GUPTA, A. & FERGUSON, J. (1997) *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Durham: Duke University Press

HALL, S. (1991a) "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity". Em: *Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity*. (ed.) Anthony King. New York: MacMillan. pp. 19-39

_____. (1991b) "Old and New Identities, Old and New Ethnicities". Em: *Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity*. (ed.) Anthony King. New York: MacMillan. pp. 41-68

_____. (1996) *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies* (ed.) David Morley and Kuan-Hsing Chen. London: Routledge

_____. (1997) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: SAGE

_____. (2003) *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Ed.UFMG

HOLLANDA, H. B. (2010) "Intelectuais x Marginais". Acessado em janeiro de 2010 no endereço: <http://www.heloisabuarquedehollanda.com.br/?p=636>

JAMESON, F. (1992) *Signatures of the visible*. New York: Routledge

LANDER, E. (2005) "Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos". Em: Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo e ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas* (pp.21-53) Buenos Aires: Glacso

MALDONADO-TORRES, N. (2008) "A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento". Em: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.80. Coimbra: Centro de Estudos Sociais.

MALINOWSKI, B.. (2002) "Introducción". Em: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Fernando Ortiz, Madrid: Cátedra

MARX, K. (1989) *A ideologia alemã*. São Paulo: HUCITEC

MIGNOLO, W. (2000) *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton Uni. Press.

MOUFFE, C. (2005) *The Return of the Political*. London: Verso

NASCIMENTO, E. P. (2006) *Literatura marginal: os escritores da periferia entram em cena*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, São Paulo: USP.

QUIJANO, A. (1999) "Colonialidad del poder, cultura e conocimiento en América Latina", em O. Guardiola-Rivera, C. Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Santafé de Bogotá: CEJA pp. 99-109

_____. (2000) "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". Em: Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo e ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas* (pp. 201-245) Buenos Aires: Glacso

RIBEIRO, A. S. (2004) *The reason of borders or a border reason? Translation as a metaphor for our times*. Em: <http://www.eurozine.com/articles/2004-01-08-ribeiro-en.html>

SAID, E. (2007 [1978]) *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras

SANTOS, M. (2000) *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

SHOHAT, E. & STAM, R. (1994) *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. New York: Routledge

SHOHAT, E. (1992) Notes on the "Postcolonial". *Social Text*, 31/32. pp. 99-113

SPIVAK, G. C. (1988) "Can the subaltern speak?" Em: C. Nelson & L. Grossberg (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan Education: Basingstoke. pp. 271-313.

TAYLOR, C. (1999) "Two Theories of Modernity" In: *Public Culture* 11(1): 153-174

YOUNG, R. J. C. (1995) "Foucault on Race and Colonialism". Acessado em abril de 2009 em: <http://robertjcyoung.com/>

WALLERSTEIN, I. (1974) *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press

_____. (1997) "The Insurmountable Contradictions of Liberalism: Human Rights and the Rights People in the Geoculture of the Modern World-System". Em: *Nation, Identities, Cultures*. (Ed.) V. Y. Mudimbe. Durham and London: Duke Univ. Press

WILLIAMS, Raymond (1963) *Culture and Society, 1780/1950*. Harmondsworth: Penguin.

_____. (1965) *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin.

Textos e Obras Literárias

COELHO, Rogério (2008) "Manifesto da Coletivoz". Acesso em janeiro de 2010 no endereço: <http://coletivoz.blogspot.com/2008/08/manifesto-da-voz-coletiva.html>

FERRÉZ (org.) (2005) *Literatura Marginal: talentos da escrita periférica*. São Paulo: Agir

_____. (2005) "Terrorismo Literário". Em: Ferréz (org.) *Literatura Marginal: talentos da escrita periférica*. São Paulo: Agir

_____. (2006) *Ninguém é inocente em São Paulo*. São Paulo: Objetiva

_____. (2006) "Pegou um Axé". Em: *Ninguém é inocente em São Paulo*. São Paulo: Objetiva

_____. (2006) "Buba e o Muro Social". Em *Ninguém é inocente em São Paulo*. São Paulo: Objetiva

_____. (2006) "O Pão e a Revolução". Em *Ninguém é inocente em São Paulo*. São Paulo: Objetiva

_____. (2006) "O problema é a cultura, Rapaz". Em *Ninguém é inocente em São Paulo*. São Paulo: Objetiva

GATO PRETO (2005) "A Bahia que Gil e Caetano não cantaram". Em: Ferréz (org.) *Literatura Marginal: talentos da escrita periférica*. São Paulo: Agir

_____. (2005) "Faveláfrica". Em: Ferréz (org.) *Literatura Marginal: talentos da escrita periférica*. São Paulo: Agir

NOVATO (2010) *Os monstros nascem anjus* (no prelo)

VAZ, Sérgio (1999) *Pensamentos Vadios*. São Paulo: Scortecci

_____. (2007) "Manifesto da Antropofagia Periférica". Publicado em <http://coleccionadordepedras.blogspot.com/2007/10/manifesto-da-antropofagia-perifrica.html> no dia 25 de outubro de 2007.

Sites e Blogs

<http://www.coletivoz.blogspot.com>

<http://www.colecionadordepedras.blogspot.com>

<http://www.colecionadordepedras1.blogspot.com>

[http:// www.ferrez.blogspot.com](http://www.ferrez.blogspot.com)

[http:// www.heloisabuarquedehollanda.com.br](http://www.heloisabuarquedehollanda.com.br)

<http://www.suburbanoconvicto.blogspot.com.br>

<http://www.vivario.org.br>