

BICENTENÁRIO DA INDEPENDÊNCIA DO BRASIL – DE(S)COLONIZANDO AS MEMÓRIAS DAS AMÉRICAS A PARTIR DO SUL GLOBAL

Luciano Santos Neiva*

RESUMO: Itinerário teórico-crítico acerca do processo de decolonização das memórias modelares da América Latina, tomando como ponto de partida a iconografia e textos alusivos à independência do Brasil e à formação da nação. Discute-se, então, a construção discursiva a partir de micro-histórias, silenciadas ao longo da História, para se promover ranhuras na representação, para além das ideologias, por um novo espaço de enunciação: as epistemologias do Sul Global.

Palavras-chave: Civilização Modelar. Micro-Histórias. Saberes Silenciados. Espaços de Enunciação. Epistemologias do Sul Global.

Considerações Iniciais

“No somos de izquierda,
ni de derecha.
Somos los de abajo y
vamos por los de arriba”

O texto, em epígrafe, nos traz uma escrita, presente em muros, cartazes, faixas e publicações virtuais, pós-protestos em alguns países da América Latina, como Equador, Chile, Bolívia, Colômbia, Peru e Paraguai; a partir de 2019, com o Brasil, na contramão da história, expandindo o conservadorismo e retrocedendo em pautas democráticas e humanitárias. A reivindicação pelos “de baixo” de acesso aos centros de decisão, mesmo diante de uma pandemia, a despeito de qualquer pretensão ideológica de esquerda ou de direita, nos remete a um processo histórico de desigualdades sociais e exclusão, a que essas minorias foram sentenciadas, sobrepondo-se a outras diferenças étnicas, raciais e de gênero.

Assim sendo, os subalternos são os grupos sociais que estão social, política e geograficamente fora da estrutura do poder hegemônico da metrópole e da pátria colonial. Ao descrever a "história contada a partir de baixo", evidencia-se o termo subalternidade, derivado da ideia sobre hegemonia cultural de Gramsci, que identificou os grupos sociais que são excluídos das estruturas estabelecidas por uma sociedade de representação política; e que se constituiu o meio pelo qual as pessoas reivindicam vez e voz na sociedade. Em vários ensaios, Homi K. Bhabha enfatizou a importância das relações sociais de poder na definição dos grupos sociais subalternos como oprimidos, das minorias raciais, cuja presença social foi crucial para a auto-definição do grupo majoritário; como tal, os grupos sociais subalternos, no entanto, também estão em uma posição para subverter a autoridade do grupo social que detém o poder hegemônico.

Stuart Hall (2006) argumenta, nesta perspectiva, que o poder do discurso criou e reforçou a dominação ocidental. Os discursos sobre a forma como a Europa descreve as diferenças entre si (o Ocidente) e os outros, utilizam as categorias culturais, os idiomas e as ideias dos europeus para representar "o outro". Desta forma, o conhecimento produzido por um tal discurso se torna práxis, que então se torna realidade; através da produção de um discurso da "diferença". Assim, a Europa foi capaz de manter seu domínio sobre "O Outro", através de

* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, na Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia. Mestre em Linguagens e Representações pela Universidade Estadual de Santa Cruz, Especialista em Mídias na Educação pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, sua pesquisa está voltada aos Estudos de Gênero, Pós-colonialismo e Literatura, com publicações em variadas revistas. E-mail: bielucci@gmail.com

uma relação binária social entre os europeus e os outros, criando e instituindo a subalternidade, possibilitada pela exclusão do outro a partir da produção de um discurso dominante.

Neste artigo, com título homônimo à chamada da Revista *Ipotesi*, busco tensionar a memória colonial das Américas, a partir de representações históricas do império e do nacionalismo brasileiro, com a análise inicial de imagens do período da Independência (Américo, Debret, Arago) e de escritas dessa “comunidade imaginada, traçando um itinerário crítico sobre as micro-histórias, com os quais se evidenciam outras construções discursivas e outras “articulações identitárias”, tendo por base críticas contribuições de Boaventura dos Santos e Aníbal Quijano na obra: *Epistemologias do Sul*, as considerações de Foucault sobre a ordem do discurso e a arqueologia do saber, além de Chartier e Ginburg, retratando as representações e as microhistórias, bem como os pensamentos de Marx, Althusser, Lukács sobre ideologia, e de Derrida e Bhabha, para reivindicar um terceiro espaço de enunciação e de resistência.

Civilização modelar e representação

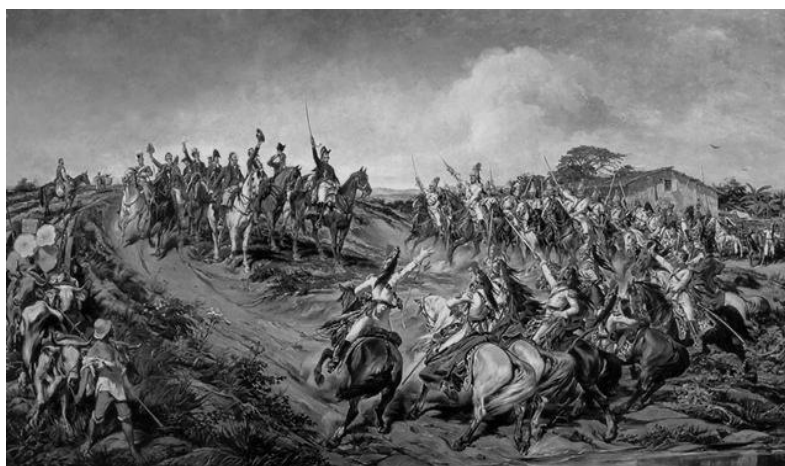


Figura 1: Independência ou Morte

A célebre pintura “*Independência ou Morte*” (1888), de Pedro Américo, encomendada pela Família Real à época, procurou enlevar o poder monárquico do novo império. Às margens do riacho Ipiranga, a obra retrata a fictícia cena de Dom Pedro I proclamando a independência do Brasil, com os cavaleiros da comitiva em semicírculo, e em oposição a estes, um longo carro de boi guiado por um homem do campo, a assistir a cena curiosamente. A representação heroica retrata o episódio de maneira grandiosa com o claro objetivo de construir uma imagem positiva, modelar e universal do homem branco, dominador, acostumado a conquistas, civilizando os povos selvagens.

A *Carta de Pero Vaz de Caminha*, quando do pretensioso “descobrimento” do Brasil, nos dá a real inscrição desse processo de civilização modelar:

A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto. Ambos traziam os beijos de baixo furados e metidos neles seus ossos brancos e verdadeiros, de comprimento dum a mão travessa, da grossura dum fuso de algodão, agudos na ponta como um furador. Metem-nos pela parte de dentro do beijo; e a parte que lhes fica entre o beijo e os dentes é feita como roque de xadrez, ali encaixado de tal sorte que não os molesta, nem os estorva no falar, no comer ou no beber (CAMINHA, 1500, p. 135).

Para o homem branco, os nativos estão representados na dimensão da falta, exotizados na condição de selvagens, num violento processo de apropriação, que, nas palavras de Santos (2009), “no domínio do conhecimento (...) vai desde o uso de habitantes locais como guias e de mitos e cerimônias locais como instrumentos de conversão, à pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade” (p. 29), e no âmbito da violência, através da supressão das línguas das populações nativas, “da adoção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial” (p. 30).

Nesta perspectiva, há que se pensar que a formação do estado brasileiro, esteve amparado em pares dicotômicos (bem *versus* mal, verdadeiro *versus* falso, ordem *versus* desordem, civilização *versus* barbárie etc), com o segundo dos pares, enquadrados sobre a ótica de bastardos inglórios; ao passo que o primeiro dos pares, representado pelo homem europeu branco, cristão, católico, assenta a sua visibilidade “na invisibilidade de formas conhecimento” que não se encaixam nas suas formas de conhecer (Santos, 2009, p. 25), formando assim um pensamento abissal, universalizando as formas de representar.

No próprio processo de constituição dos símbolos nacionais, esta tentativa de falar pelo outro, em nome da pátria, está nitidamente colocada. Ilustrando nosso pensamento, tomemos alguns trechos da letra do Hino da Independência do Brasil, composição de Dom Pedro I e Evaristo da Veiga:

Já podeis, da Pátria filhos
Ver contente a mãe gentil
Já raiou a liberdade
No horizonte do Brasil
(...)
Os grilhões que nos forjava
Da perfídia astuto ardil
(...)
Brava gente brasileira!
Longe vá, temor servil
(...)
Não temais ímpias falanges
Que apresentam face hostil
Vossos peitos, vossos braços
São muralhas do Brasil
(VEIGA, 1822)

A convocação simbólica à luta, como muralhas de proteção, de uma brava gente, não reflete, por sua vez, o longo processo de apagamento das memórias, a que foram submetidos os povos originários e os povos africanos, que compuseram a conturbada História do Brasil, em seu processo modelar da história vista do alto. Santos (2009), analisando as condições em que se estabelece esse pensamento abissal, advoga que “a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (p. 31). Partindo desta constatação, a representação heroica, a partir do suspeito ato político da Independência do Brasil de Portugal, se deu a partir da imposição desse conhecimento abissal, com o silenciamento dos povos indígenas e a supressão dos saberes locais, tanto desses povos originários, como dos outros povos, advindos com a chegada forçada dos negros e das negras, aqui escravizados e escravizadas, por mais de trezentos anos.

Em *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil* (1834-1839), o pintor, desenhista e professor francês Jean-Baptiste Debret, a partir de centenas de gravuras e textos, registra cenários, personagens e situações do Brasil, no início do século XIX. Dentre as representações

constantes no álbum iconográfico, estão presentes: desde a figura dos índios e dos elementos da natureza, o cotidiano da cidade do Rio de Janeiro, bem como o convívio das famílias dos barões do café e os negros, até a suntuosidade da corte Portuguesa. Suas aquarelas, apesar do alto valor histórico, demonstram que sua produção, foi altamente influenciada pela imagem que se queria construir do novo império. Dentre os temas que a obra revela, no quadro *Um jantar brasileiro*, temos a cena de um jantar de uma família branca, rodeada por escravos, a servi-los, enquanto a mulher branca se entretém com os filhos da mulher negra, aos pés da mesa posta.



Figura 2: *Um jantar brasileiro*

Em extensão, podemos com Debret, a partir deste particular inventário da realidade brasileira, perceber, como nos demonstra Santos (2009), “uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis” (p. 26). Na imagem em tela (Figura 2), por exemplo, os negros estão vestidos com roupas de branco, adornados como brancos, aplainados em seus costumes, restritos em suas vontades, silenciados e domesticados ao bel serviço da família, nos ditames e moldes europeus, numa macro-história, contada sob a ótica do dominador em relação aos subalternos. A “subalternidade” refere-se, assim, a uma condição de subordinação provocada pela colonização ou de outras formas de dominação econômica, social, racial, linguística e/ou cultural. Para esta condição, estabelecem-se relações de poder que estão relacionadas com questões de representação: de que forma essas representações de poder exercem uma autoridade cognitiva e como podem garantir a hegemonia. Nas palavras de Picolli:

Para tecer algumas hipóteses sobre possíveis afinidades entre a obra de Debret e outras tradições, é preciso, primeiro, retornar ao livro e entendê-lo em sua estrutura discursiva. Os propósitos do autor estão claramente expressos no início do segundo volume: “Eu me propus a seguir, nesta obra, um plano ditado pela lógica: o de acompanhar a ‘marcha progressiva da civilização no Brasil’.” A marcha progressiva se inicia, portanto, com a história do índio selvagem. O primeiro volume da Viagem está rigorosamente estruturado para conduzir o leitor, tanto em termos de texto, quanto sucessão de imagens, à apreciação de uma escala evolutiva, que vai do indígena mais selvagem ao mais civilizado, segundo a avaliação do autor (PICOLLI, 2001, p. 188).

Com isso, o perigo da apropriação por assimilação, em que se toma como verdade o que é dito pelo outro, faz com que esse discurso dominante se entrone como uma verdade absoluta. Não em vão, esse ouvir “a voz dos outros em nós” demonstra que a representação do subalterno perpassa por uma hierarquia opressora dominante. Se esquecidos e colocados à margem do poder central, esses sujeitos subalternos teriam direito à voz? Quais seriam, então, as possibilidades de os sujeitos subalternos se representarem autonomamente?

As micro-histórias e a construção discursiva



Figura 3: Castigo de escravo - máscara de flandres

A ilustração de Jacques Etienne Arago, que nos serve de base ao nosso raciocínio, retrata um castigo cruel e humilhante que se impunha aos negros e às negras, escravizados e escravizadas, para silenciá-los e silenciá-las, além de realçar a relação de poder estabelecida. A percepção desse silenciamento no âmbito da escrita da História macro e maiúscula, pautada em binarismos fechados e homogêneos, esteve ancorada numa visão *andro-euro-etno-judaico-cristã-fono-falocêntrica*, e cunhou a Modernidade etnocêntrica europeia.

Em *A micro-história e outros ensaios*, Ginzburg (1989) propõe uma redução da escala de observação do historiador, questionando os modelos generalizantes de uma história serial, a partir da observação mais de perto da vida cotidiana, as redes de relações interindividuais, os detalhes e indícios das micro-histórias, que passavam despercebidos. Ao perceber o impacto dos grandes processos históricos na vida concreta dos indivíduos, o autor sugere uma visada lúcida para observar com inusitado interesse o indivíduo anônimo que muitas vezes era apagado da história tradicional. A micro-história privilegia, assim, a análise intensiva das fontes.

Nesta perspectiva, Ginzburg define este novo modelo como um "paradigma indiciário" (GINZBURG, 1991), mais próximo das trajetórias e histórias de vida de indivíduos anônimos que poderiam revelar aspectos menos evidentes de grandes processos ou acontecimentos históricos. Não por caso, a valorização do residual (através das figuras do réu, dos acusadores, das testemunhas, dos investigadores), que normalmente não teriam voz na documentação oficial, encontra guarida na micro-história, na apreensão de detalhes significativos que pudessem revelar algo que escapava da macro-história tradicional (GINZBURG, 1991).

Aproximo, neste artigo, os saberes negligenciados dos povos originais do Brasil (e, por extensão, da América colonial do sul) desse ato de por em evidência o residual em lugar do oficial, proposto pela micro-história, para inseri-la num contexto amplo de desconstrução de verdades, racionalidades e metanarrativas ocidentais. Parto da ideia de que, em muitos casos, tal qual a micro-história, tais saberes põem em evidência um campo ou um aspecto reduzido para enxergar mais longe, ou para perceber elementos que escapariam à macro-perspectiva tradicional. Não se trata, obviamente, de uma perspectiva reducionista ou que restrinja a representação, em que uma sociedade inteira esteja contida em cada um dos seus fragmentos passíveis de serem examinados. Também não significa dizer que a micro-análise seleciona um fragmento para amostra, para depois proceder a uma generalização das observações com o fito de concluir que o que aconteceu a uma ou mais situações, que compõem a sociedade ou o fenômeno estudado. O saber decolonial não pressupõe generalizações deste tipo. Pelo contrário, tal conhecimento, utilizando as micro-histórias, avessa às grandes generalizações, tão típicas das antigas utopias historiográficas da “história total”, sempre oficial, estabelece pelo viço emancipatório do novo, novas formas de representar.

Em *O filho do pescador*, romance que deu início à prosa romântica no Brasil, Antônio Gonçalves Teixeira e Sousa, com forte influência dos folhetins franceses, um modismo nos jornais brasileiros à época, nos traz algumas representações,

incluindo a constante luta entre o bem e o mal, o suspense sempre nos finais de capítulo (típico da publicação em jornal) e a retomada do capítulo anterior para iniciar o próximo, dentre outras. Interessante dizer que, particularmente entre nós, o romance-folhetim dará espaço à paisagem da natureza como cenário para o desenvolver dos acontecimentos, visto que estávamos em busca de uma expressão local que identificasse o valor de nossa literatura e nada parecia melhor que a descrição das belezas naturais da jovem nação (OLIVEIRA, 2000).

Vale observar que a sua origem como escritor afrodescendente contribuiu para a constituição de um personagem negro nobre e heroico, Augusto, que, apesar de escravizado, conduz a ação. A obra estabelece algumas ranhuras na representação, como a poligamia em pleno século XIX. No próprio Prefácio da obra, o autor conclama à Emília, sua interlocutora:

Si me-comprehenderdes, tenho chegado ao fim a que me-propuz. Onde me-julgardes muito conciso, estuda-me, e então comprehendereis mais do que digo e até o que **não digo**, mas onde me-irdes muito diffuso crede que **há muito mais do que o que digo!** Entendei-me e serei feliz. (TEIXEIRA e SOUSA, 1857, p. 7, em seu Proêmio, grifos nossos)

Nossos grifos, remetem ao não-dito e à gama de significados, evocadas por seu texto, para ilustrar a estratégia de resistência e estabelecimento de uma memória alternativa, silenciada pelos ditames sociais de uma sociedade escravocrata elitista do baronato do café. No questionamento do pescador ao filho apaixonado, vemos a seguinte inscrição:

- E conheces tu essa mulher a quem te-queres ligar e ligar para sempre? Sabes qual seja a sua pátria, sua família, seu estado e enfim seus costumes?
- E o que ha de commum entre essas cousas e o nosso amor?
- Todavia, eu se-me-quizesse casar levaria tudo isso muito em conta.
- Vós vistes que, salva do naufragio, chorava a morte de seu marido morto no mesmo...
- E quem te-póde afiançar que fosse seu marido? podia ser seu amante...
(TEIXEIRA e SOUSA, 1857, p. 19).

O autor nos remete às categorias que balizavam as relações à época, dando-nos interessante roteiro dos desafios em ser escritor negro e em ser mulher numa sociedade escravocrata, extremamente sexista e excludente, pelo viés do colonizador. Voltando ao não dito, podemos perceber que apesar da legitimação de uma civilização modelar, as contribuições do autor nas entrelinhas do discurso, a partir de representações literárias de espaços e personagens, excluídos socialmente, seus desejos, vontades e perspectivas outras, que não as canônicas promovem rasuras na representação. Teixeira e Sousa, apesar de sua forte vinculação ao estilo francês de escrita, traz à cena a sua experiência pessoal de escritor negro, periférico do Rio de Janeiro.

Em *A história cultural: entre práticas e representações*, Chartier (2002) reflete sobre a prática do historiador e suas condições de produção, bem como da prática historiográfica como um todo. O esforço do autor reside justamente em questionar a ideia de fonte enquanto testemunho de uma realidade, passando esta a ser concebida como mero instrumento de mediação. Desta forma, a *realidade* seria analisada através das suas representações, aqui concebidas como realidades de múltiplos sentidos. Por sua vez, Chartier também chama atenção que há práticas sociais que não podem ser reduzidas a “representações”, pois aquelas disporiam de uma lógica autônoma [questiono essa autonomia, entendo que tais práticas são construídos sempre, mesmo quando trazem uma carga ideológica subjacente].

Resulta daí, no pensamento chartieriano, o conceito-chave de *leitura*, apontando sempre uma permanente interrogação sobre a possibilidade de se transpor o discurso ao real. Para Chartier, a história cultural, assim definida, concilia novos domínios de investigação aos postulados da história social, buscando uma nova legitimidade científica, tendo como substrato as aquisições intelectuais que fortaleceu o domínio institucional de outrora. Assim como Chartier, entendo que o objeto da história cultural seja o modo como, em diferentes tempos e espaços, uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler. Daí ser fácil presumir que uma tarefa deste tipo supõe vários caminhos. Neste artigo, ao analisar o projeto imperialista de dominação da América Latina, aproximo-me ainda do seu pensar, quando advoga que, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, as representações do mundo social são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam; mas distancio-me deste mesmo pensamento, ao analisar a dominação colonialista, sob a ótica dos povos ameríndios nativos.

Assim, mesmo entendendo, com Chartier, que as percepções do social não são de forma alguma discursos neutros, realço aqui certa desconfiança com toda forma de ideologia. Apesar de Chartier assinalar que as lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social, seus valores e seus domínios; entendo, pelo viés da autonomia do ser, da consciência autóctone e híbrida, que as vias de revisão do longo e opressor processo de dominação das potências ocidentais não se constituem numa antítese simplificadora do projeto imperialista.

Entre práticas e representações, parafraseando Chartier, a multiplicidade discursiva, aqui proposta, pela ficção, dá ao literário certo contorno, feito e refeito nas palavras da crítica, de imprevisibilidade, mobilidade e resistência à diluição na contingência absoluta e à especificidade da literatura, detentora de um lugar simbólico da alta cultura, cedendo espaço para uma prática discursiva mais ampla e que não esteja fechada em si mesma. Defendo aqui que as representações sinalizam para a importância de que os percursos críticos da literatura autóctone sejam tomados, sob uma perspectiva discursiva, capaz de superar o imbricamento do linguístico com o ideológico, através dos efeitos de sentido da linguagem. Tratando-se das análises das representações construídas, o meu olhar dirige-se a várias situações, que envolvem um conjunto de relações existentes entre os significantes (as imagens evocadas pela narrativa e

pelas palavras) e os seus significados (as representações). Assim, “cada sistema de representação supõe tanto uma *classificação dos seres*, quanto *formas de relacionamento entre os seres*” (LIMA, 2003, p. 87, grifos do autor).

Desta forma, o discurso generalista e estático das potências ocidentais são postos em xeque pela resistência autóctone. Foucault (1999), em *Microfísica do Poder*, sugere o desnudamento das condições de funcionamento do jogo discursivo e de seus efeitos para reverter a ordem imposta pelas práticas discursivas e pelos poderes que as permeiam e sustentam. Reside justamente aí, a meu ver, o grande desafio da construção discursiva: desnudar as condições discursivas coloniais, com vistas a reverter a ordem imposta pelos grandes centros imperialistas ocidentais, sem se ater aos seus construtos ideológicos e sua racionalidade, como forma de legitimar o conhecimento.

Em *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*, Almeida et al. (2013) demonstra como os estigmas desse colonialismo europeu são superados com a releitura da cena colonial, empreendida com êxito pelo mundo ocidental, e, desconstruída pela crítica pós-colonial. Para os autores, a crítica pós-colonial promove a desconstrução das representações eurocêntricas a respeito das terras colonizadas e seus habitantes, quando questiona e desestabiliza o processo histórico da colonização empreendida pela Europa e efetua, de forma interdisciplinar e comparatista, a leitura de textos e produções culturais. *Crítica pós-colonial*, reunida em ensaios sobre o colonialismo e a sua herança, apresenta um panorama de leituras contemporâneas que exploram o impacto da colonização europeia nas antigas colônias -- contribuindo para uma melhor compreensão da fabricação do sujeito colonial e suas vias de revisão.

Assim sendo, entendo que toda linguagem é mediada por um discurso. Todo discurso traz uma processo enunciativo de inscrição. Tal processo traz consigo uma vontade de verdade para que se estabeleça e seja seguido. Foucault (2011), em *A ordem do discurso*, demonstra como sistemas de exclusão são discursivamente construídos, trazendo sempre um suporte institucional. Na percepção foucaultiana, o discurso, tido como verdadeiro, é historicamente construído de forma hierárquica, estabelece a justiça, atribuindo as devidas responsabilidades às partes, e suscita a adesão dos homens. Esse discurso gera também interdições (a palavra proibida) e rejeições (a segregação da loucura), que estão diretamente ligadas com o desejo e com o poder. Foucault chama ainda a atenção para um terceiro sistema de exclusão – a oposição binária entre o verdadeiro e falso – cujas vontades de verdade e de saber, que atravessaram tantos séculos de nossa história, estiveram amparadas em instituições, criadas com vistas à naturalização do discurso dominante, nas palavras de Foucault, “como se para nós a vontade de verdade e suas peripécias fossem mascaradas pela própria verdade em seu desenrolar necessário” (FOUCAULT, 2011, p. 19-20).

Parto dessa análise foucaultiana para trazer à cena a forma de dominação europeia sobre os povos ameríndios, ligada a uma percepção essencialista e homogeneizante, que perpetuou mitos, preconceitos e estereótipos; para criar uma imagem distorcida, ancorada numa visão de que as sociedades locais, dado o seu estado “primitivo”, não podiam ter história. Ora, se a cena enunciativa colonial está marcada, dentre outras coisas, pela luta contra a dominação imperial, retomo a inquietação de Foucault (2011, p.8), “diante do que é o discurso em sua realidade material de coisa pronunciada ou escrita”, por dois motivos: primeiro, pelo fato de não haver possibilidade de supressão dos traços europeus (a língua, por exemplo) na cultura dos povos ameríndios; e segundo, em decorrência desse hibridismo, questiono se a reivindicação ficcional não se volta também para o saber das minorias, cuja invisibilidade está realçada por uma voz que não é a sua. Com razão, este fecundo paradoxo da ficção nos leva a entender que esta não cessa de testemunhar, com razão, nos limites das suas margens ficcionais, muitas vezes, o repensar da realidade, através do discurso.

Tomou o pensamento de Foucault (2012), neste sentido, em *A Arqueologia do Saber*, para ilustrar esse processo discursivo. Na obra, em apreço, o autor põe em xeque a estabilidade das narrativas tradicionais ao trazer à cena enunciativa novos questionamentos, voltados a “um novo tipo de racionalidade e de seus efeitos múltiplos” (FOUCAULT, 2012, p. 5). Com esses deslocamentos e transformação dos conceitos, surgem diversos “campos de constituição e de validade”, cujas “*redistribuições recorrentes (...)* fazem aparecer vários passados, várias formas de encadeamento, várias hierarquias de importância, várias redes de determinações, várias teleologias, para única e mesma ciência, à medida que seu presente se modifica” (FOUCAULT, 2012, p. 5).

Para além da ideologia: outros espaços de enunciação

Marx (1996), analisando a base econômica e superestrutura da sociedade, em *O Capital: Crítica da Economia Política*, observa que a base se constitui nas relações e nos modos de produção, a superestrutura revela a ideologia dominante (sistemas legais, religiosos, políticos). Nesta perspectiva, a base econômica da produção determina a superestrutura política de uma sociedade. Assim, os interesses de classe determinam a superestrutura e a natureza dos que justificam a ideologia de ações viáveis, gerando o controle dos meios de produção pelas classes dominantes. Em suma, sob a ótica marxista, a ideologia seria um instrumento de reprodução social, de base material excludente, responsável pela superestrutura estabelecida. Sobre isto, Marx advoga que a classe que possui os meios de produção material à sua disposição tem também o controle sobre os meios de produção mental. A partir do materialismo histórico, o pensador alemão demonstra que a ideologia é determinada pelas relações de dominação entre as classes sociais.

Por sua vez, Louis Althusser, em *Pour Marx* (1967), partindo da ideia marxista de que o estado se constitui um aparelho repressivo, uma máquina de repressão que permite às classes dominantes assegurar a sua dominação sobre a classe operária, da qual extorque a mais-valia para a manutenção das relações de poder; propõe uma concepção materialista da ideologia, que faz uso de um tipo especial de discurso: o discurso lacunar. Uma série de proposições, que nunca são falsas, sugere uma série de outras proposições, que são. Desta forma, a essência do discurso lacunar é o que não é contado, mas é sugerido. Para Althusser, crenças e idéias são produtos de práticas sociais, não o contrário. O que são, em última análise, ideológicas, para Althusser, não são as crenças subjetivas realizadas nas “mentes” conscientes de indivíduos humanos, mas sim os discursos que produzem essas crenças, as instituições materiais e os rituais que os indivíduos participam, sem submetê-los ao exame consciente e pensamento crítico. Em síntese, sob a ótica althusseriana, a ideologia é a relação imaginária, transformada em práticas, reproduzindo as relações de produção vigentes. No processo de realização, a ideologia se estabelece em quatro processos, a saber: a interpelação, o reconhecimento, a sujeição e os Aparelhos Ideológicos de Estado (ALTHUSSER, 1998).

György Lukács, em *Por uma ontologia do ser social* (1981), advoga que os indivíduos, em suas ações singulares, interferem, continuamente, na vida uns dos outros, influenciando potencialmente, tanto a sociedade inteira como, no limite, o destino mesmo do gênero humano. Lukács elege dois pólos sociais de tensão para o processo de compreensão da história humana: o gênero humano se estabelece, num primeiro plano, como síntese e totalização das ações individuais; e estas, num segundo plano, se singularizam em sua particularidade histórica. Com isso, o autor procurou combater os principais erros de interpretação do marxismo sobre a história: tanto o determinismo que absolutizava a noção de lei histórica e os indivíduos como simples agentes dessa lei, quanto à concepção teleológica hegeliana de história, produto das intenções da vontade humana. Para Lukács, a qualidade das ações individuais residia na

distinção entre as ações do gênero humano *em-sique* visam a assegurar a conservação do *status quo* social, com ênfase para o peso da heteronomia; e as ações do gênero humano *para-sique* procuram uma auto-afirmação humana, ou o desenvolvimento de uma personalidade autêntica e livre.

Dessa forma, a autodeterminação do gênero humano *para-si*, livre e autônomo, estaria diretamente vinculado à ação ética, considerada por Lukács, momento privilegiado da práxis social. Em *História da Consciência de Classe*, o autor, fazendo uso dessa autodeterminação do gênero humano, define a "ideologia" como a projeção da consciência de classe da burguesia, que serviria para prevenir o proletariado sobre a real consciência de sua posição revolucionária. Assim sendo, a ideologia determinaria muito mais a "forma de objetividade" do que a estrutura do conhecimento por si mesmo. De acordo com Lukács, só seria possível pensar objetivamente a História se a ciência do real se ativesse ao pensamento da "totalidade concreta".

Gramsci, a partir da concepção marxista de superestrutura, utiliza o conceito de hegemonia cultural para explicar porque a classe trabalhadora tem uma concepção falso-ideológica do que são os seus melhores interesses. Sua abordagem propõe uma atenção especial para as diferenças internas da ideologia, especialmente numa diferença que lhe parecia decisiva: "é necessário, por conseguinte, distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, isto é, que são necessárias a uma determinada estrutura, e ideologias arbitrárias, racionalistas, 'desejadas'" (GRAMSCI, 1978, p. 62). Neste sentido, na acepção do autor, as ideologias "arbitrárias" merecem ser realmente desqualificadas pela crítica. Com relação às ideologias "historicamente orgânicas", porém, Gramsci as situava no campo dos avanços da ciência, das conquistas da "objetividade", quer dizer, as conquistas "daquela realidade que é reconhecida por todos os homens, que é independente de qualquer ponto de vista meramente particular ou de grupo" (GRAMSCI, 1977, p. 1.456).

Para Gramsci, a ideologia não é um mero fenômeno do econômico, ou uma falsa consciência, tampouco um sistema de ideias. A ideologia se constitui numa concepção de mundo que se manifesta na ação e a organiza, tendo uma existência material nas práticas sociais, "(...) uma concepção de mundo que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas" (GRAMSCI, 1978 p. 16). Nesta perspectiva, a ideologia se identifica com a filosofia, com as superestruturas, com a política. Portanto, o princípio norteador da ideologia é "que as idéias não nascem de outras idéias, que as filosofias não nascem de outras filosofias, mas são as expressões sempre renovadas do desenvolvimento histórico real" (GRAMSCI, 1978 p. 22) e o contexto de aplicação, numa dada sociedade, é que determinará sua definição.

De tais abordagens, percebo que há uma necessidade de diferenciação implícita entre uma concepção neutra, sinônima de ideário, em que haveria o estudo das ideias sobre um determinado assunto (concepção primária da ideologia); e uma concepção crítica, que pressupõe uma relação de dominação a partir do uso de ferramentas simbólicas voltadas à criação e/ou à manutenção do *status quo*, o que põe em evidência as relações sociais estabelecidas num determinado período. Considerando essa última abordagem como ponto de partida para nossa discussão, o que se tem são variações sobre a forma e o objetivo da ideologia. A necessidade ou não de que um fenômeno, para que seja ideológico, necessariamente tenha de ser ilusório, mascarador da realidade e produtor de falsa consciência se constitui a principal divergência conceitual das abordagens pautadas numa concepção crítica de ideologia. Por outro lado, elas convergem no pré-requisito de que para um fenômeno ser ideológico, este deverá colaborar na criação e/ou na manutenção de relações de dominação, podendo se configurar nas relações entre classes sociais, ou também relações sociais de outras naturezas.

Parto desse itinerário teórico sobre a ideologia para demonstrar que a prerrogativa da razão como produtora de certezas, se esvai de significado, já que o conhecimento científico

pode ser subvertido pela interação que este conhecimento estabelece com seu objeto. Ou seja, ao integrar o universo constitutivo do saber, a produção deste conhecimento sobre determinada área da realidade afeta esta mesma área. Em suma, o conhecimento não informa somente o que o objeto é, mas passa a integrá-lo, o que afasta a pretensão totalizadora de uma ideologia dominante.

Em ensaio, intitulado *Identité et résistance: fondements et enjeux philosophiques*, Zarader (2009), fazendo uso do conceito de "homohegemonia" de Derrida, advoga que a resistência sempre se dá em relação a uma hegemonia ou a uma homogeneização. O autor defende ainda que a resistência entra em cena, primeiramente, no campo da cultura, sempre em resistência à figura da dominação. No campo de produção do conhecimento, Zarader (2009), a despeito da pretensão hegemônica da razão hegeliana - e, portanto, universal -, que preconizava uma identidade absoluta em si mesmo; defende que a filosofia contemporânea entra em resistência contra essa pretensão universalista, renunciando ao mito de uma pureza original, para “pensar uma identidade que não só acolhe uma alteridade, mas ainda se deixa alterar por ela”. Para o autor, tanto na língua, como na interpretação ou mesmo na tradução, como também na arte contemporânea em suas múltiplas relações, “é sempre na resistência que se constitui uma verdadeira identidade - que é recusa de fechamento em si mesmo”.

Retomo aqui a noção de "homo-hegemonia", proposta por Derrida (1996), em *Le monolinguisme de l'autre*. Derrida, partindo de sua própria experiência de intelectual fora do lugar, concebe um discurso teórico-autobiográfico sobre a monolíngua do colonizador francês (o outro), sobre o monolinguismo, a lei vinda do outro, que esse mesmo outro, com maestria, impõe ao qual ele, o monolíngue, se submete. Essa homo-hegemonia de uma política da língua, a partir de uma narrativa da língua materna (um fantasma) restringe o ato criador. O questionamento derridiano sobre a língua se faz sempre a partir da relação desta com a linguagem, remetendo sempre à questão da origem - a linguagem como origem e a origem da língua. Neste sentido, ao refletir sobre a poética da tradução, Derrida põe em evidência uma história no/do cruzamento de várias identidades. Para Derrida, a hegemonia dominante sempre tende a homogeneizar para estabelecer ou impor a uniformidade como regra para aplainar tais identidades. Desta forma, tal homogeneização e, conseqüentemente, tal controle hegemônico se opõe a qualquer tipo de alteridade, com vistas a conter o heterogêneo, estabelecendo o uno e o senso em lugar do dissenso plural.

Daí, a resistência se configura como principal ferramenta de construção identitária na cena enunciativa colonial. Nesta perspectiva, se a cultura amplia as maneiras de pensar e agir de sujeitos híbridos em seu processo representacional, a construção discursiva ganha em *suplemento*, no sentido derridiano, porque a procura de uma referência autóctone concorre uma ampla mescla conceitual, apontando para as assimetrias entre o dado colonizador e o *locus* enunciativo do colonizado.

Esse desejo emancipatório perpassa tanto por estratégias de resistência e mudança quanto por estratégias de negociação, uma espécie de ambivalência identitária, que contraria a *doxa* do eu colonizador, em sua pretensão de aplainar as percepções do outro. Citando Bhabha (2002), com seu terceiro espaço de enunciação, acredito que esse entrelugar do discurso é o espaço em que se “constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial (...)” (BHABHA, 2002, p. 67-68). É provável que, no discurso do dominador, o seu *ethos* e a imagem que ele faz dos povos dominados se identifiquem com os estereótipos que justificam a sua dominação, como o mito da superioridade ariana, por exemplo. O Terceiro Espaço, proposto por Bhabha, se constitui, a partir de representações do irrepresentável, no espaço por excelência para o surgimento da escrita de sujeitos periféricos e marginalizados, em que “(...)até os mesmos

signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo” (BHABHA, 2002, p. 68).

Epistemologias do Sul Global

Canta América
Não o canto de mentira e falsidade
que a ilusão ariana
cantou para o mundo
na conquista do ouro
nem o canto da supremacia dos derramadores de sangue
das utópicas novas ordens
de napoleônicas conquistas
mas o canto da liberdade dos povos
e do direito do trabalhador...

Tomo de empréstimo o poema “Canta América”, de Solano Trindade, para com Bhabha, trazer um terceiro espaço de enunciação, a partir das Epistemologias do Sul Global. Trindade traz, em verso, o anverso da resistência como marca dos povos ditos subalternos das Américas diante das imposições de conquistas, estruturadas a partir do genocídio e extermínio de povos e o silenciamento de saberes e culturas locais. O próprio termo “América”, conforme Alentejo, “constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade” (QUIJANO, 2005, p.117), tendo a raça como demarcador das relações estabelecidas, a partir da pretensa condição de superioridade branca ante à primitividade dos outros povos, nativos e agregados. A colonialidade do poder hegemônico esteve, então, ancorada no eurocentrismo e estabeleceu “identidades sociaishistoricamente novas [com] índios, negros e mestiços” (QUIJANO, 2005, p.117), na condição de inferiores.

Parto, então, da desconstrução, no sentido de Derrida, dessa “id-entidade da modernidade”, para evidenciar a subversão e traçar novas cartografias teóricas a partir do Sul. Se a forma de dominação eurocentrada, capitalista e opressora funcionou como pedra angular desse padrão de poder, conforme Quijano; sua desconstrução não só deve atingir o etnocentrismo, como também o “conjunto de educados sob a sua hegemonia” (QUIJANO, p.75. In). Em termos práticos, o componente eurocêntrico não só balizou as relações de poder, ele também se modelou nas práticas sociais, nas instituições, nos costumes e na forma de teorizar (enquadrar) o outro, estabelecendo-se uma “concepção de *humanidade* segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (QUIJANO, p.75. In).

Essa dependência histórico-estrutural da América Latina, em relação ao centro de poder eurocêntrico, resulta do processo unilateral de dominação/exploração de uma minoria branca sobre não-brancos. Essa dicotomia dos pares restringiu a representação, universalizando o outro, diferente do “Nós”. Eis a pretensão da modernidade ocidental, em seu processo de silenciamento das margens: falar em nome do outro, representar o outro, contendo a diversidade e unificando os saberes de forma modelar, a partir de metanarrativas e a invenção de tradições,

ao serviço do capital, articulando-se em torno da sua forma salarial, mas do mesmo modo, em qualquer dos outros meio, a autoridade, o sexo, a subjectividade, estão presentes todas as formas historicamente conhecidas sob a primazia geral das suas formas chamadas modernas: O ‘Estado-nação’, a ‘família burguesa’, a ‘racionalidade moderna’ (QUIJANO, p.75. In).

Partindo do questionamento prefacial da obra *Epistemologias do Sul*: “São hoje possíveis outras epistemologias?”, para além processo de hierarquização epistemológica moderna, os saberes suprimidos e inferiorizados ganham em suplemento, já que não se subsumem às categorizações da civilização ocidental. Santos (2010) nos propõe então, uma “ecologia dos saberes”, que abrange desde as estratégias de resistência à memória modelar, como os conhecimentos daí advindos, além dos saberes silenciados, realçando a diversidade epistemológica do mundo, com a pluralidade dos lugares e contextos, para além do saber-poder restritor colonialista.

Essa abertura de possibilidades interpretativas e críticas faz dos saberes do sul um permeado e vasto campo de contribuições epistêmicas. Neste sentido, Stuart Hall (2009), em *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, a partir de vários questionamentos que são feitos ao pós-colonialismo, desenvolve um ensaio para demonstrar por que o “pós-colonial é também um tempo de diferença” (HALL, 2009, p. 102). Longe do pretense discurso universalístico-epistemológico, Hall (2009) advoga que o pós-colonialismo “relê a ‘colonização’ como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou ‘global’ das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação” (HALL, 2009, p. 102), deslocando as noções de centro e periferia.

Acredito, com Hall, que o descentramento das novas posições discursivas promove rasuras na pretensa “unidade suturada e sobredeterminada daquela polaridade simplificadora e todo-abrangente” (HALL, 2009, p. 105) do discurso ocidental sobre os saberes do Sul Global. Meu foco reside justamente nesse processo de “renarração”, proposto por Hall, através de uma “interrupção crítica na grande narrativa historiográfica” (HALL, 2009, p. 106). A literatura assume aqui papel relevante, pois põe em evidência “outras narrativas e formas de vida” que põem em xeque “as relações estabelecidas de dominação” (HALL, 2009, p. 107) unilateral, que esteve ancorada em binarismos fechados. Dessa forma, o intelectual diaspórico, num mundo fora do mapa, se mostra como construtor deste percurso crítico, para estabelecer a diferença, a noção de pertença e a identidade como parâmetros alternativos aos balizadores eurocêntricos.

Esse processo histórico de silenciamento das margens, pelo controle da mobilidade e do mercado, procurou plasmar um ideário historicista sob a ótica do dominador, trazendo consigo a naturalização de outras instituições e valores, que não os autóctones. Mas, pelo viés da resistência, silenciada pela força, procuro perceber outras estratégias de consciência e autonomia, ante a imposição etnocêntrica de um nacionalismo sem pátria, sem identidade. Para isso, acredito que a literatura assume aqui, no contexto das *Epistemologias do Sul Global*, papel importante na contestação do regime colonial e na busca de uma expressão autóctone, que não a restringisse. É na escrita literária que esse novo mundo se configura e se recria; é, na sua interioridade discursiva, com suas micro-histórias, que se evidenciam outros construtos não contemplados pelo mundo colonialista. Ora, se a cultura imperial procurou impingir seus traços de dominação unilateral nos povos colonizados, com projetos coloniais limitadores; tais epistemologias procuram desconstruir e ressignificar todo esse legado opressor.

Quando me refiro às ressignificações, reporto-me, conseqüentemente, aos “significados produzidos pelas representações”, conforme Woodward (2012), em que “os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar (WOODWARD, 2012, p.18). A construção discursiva, em apreço, promove a superação dos binarismos fechados, sob a ótica do “somos isto ou aquilo”, lançando “um olhar para além da identidade, colocando sob foco o que não tem nome, ou seja, que não está incluído nos lugares polarizados disponíveis” (LOPES; BASTOS, 2010, p. 10). Podemos ainda questionar, junto com Skliar: “Não é este binômio uma forma perversa de olhar, de representar-se e agir no mundo e, também, um modo de esconder/obscurecer o

híbrido, o inclassificável, o indeterminável, o ambíguo, o ambivalente e, enfim, a contradição? (SKLIAR, 2003, p. 95).

Não quero dizer, com isso, que as Epistemologias do Sul utilizem do discurso nativista como estratégia de resistência. Advogo, neste sentido, uma escritura autóctone que não despreza o elemento híbrido, antes se apropria dele para estabelecer, num processo constante de resistência/negociação, o que Glissant (1990), em *Poétique de la relation*, denomina de poética da relação. Para o autor, há um processo implícito de negociação das relações de poder entre sistemas culturais diferentes, o que permite uma visão transnacional de cultura, contrariando uma visão de nacionalismo estreito. Neste processo, o uso da língua do dominador, por exemplo, se daria de forma reterritorializada, não em reforço à visão dominante. Essa relação se constroi, então, no espaço liminar/intersticial das culturas. Nesta perspectiva, a linguagem ganha em representação, pois se reveste do diverso em vez da aparente unidade do discurso da historiografia oficial.

Considerações Finais



Figura 4: Derrubada da Estátua de Colombo

A imagem de Mery Grandos Herrera, da Agência AFP, que retrata um grupo de manifestantes colombianos derrubando uma estátua do navegador e explorador italiano Cristóvão Colombo, em Barranquilla, na Colômbia, em junho de 2021; nos serve, em alegoria conclusiva, de base para ilustrar a derrocada das hierarquias etnocêntricas, ante ao surgimento das Epistemologias do Sul.

Essa construção discursiva colonial realçou a subalternidade, que passou a ser utilizada como um meio de ordenar uma crítica das formas totalizantes do historicismo ocidental; como uma palavra-padrão, conformada num “nós” hipostasiado, servindo a uma concepção conformada das noções de classe, etnia, historicidade, etc. Diante disso, a civilização modelar européia promoveu a supressão a todo um antigo mundo de crenças e ideias, um modo secular de existência.

Diante do exposto, os explicadores nacionais etnocêntricos, enquanto balizas dos produtores de cultura imperial e nacionalista, procuraram conter as micro-histórias,

homogeneizando-as. Desta forma, a dispersão advinda da resistência/negociação por parte do colonizado, coloca em tensão a tradição e reescreve, pelo viés da construção identitária, a sua condição de subalternidade em relação ao centro. Para além do conhecimento abissal, entram em cena as epistemologias do sul, com uma “ecologia de saberes”, capaz de rasurar as representações eurocêntricas.

BICENTENARY OF BRAZIL'S INDEPENDENCE - DECOLONIZING THE MEMORIES OF THE AMERICAS FROM THE GLOBAL SOUTH

ABSTRACT: Theoretical-critical itinerary about the process of decolonization of model memories of Latin America, taking as a starting point the iconoplasty and texts alluding to the independence of Brazil and the formation of the nation. The discursive construction is discussed from micro-stories, silenced throughout History, to promote grooves in representation, beyond ideologies, by a new space of enunciation: the epistemologies of the Global South.

Keywords: Model Civilization. Micro-Stories. Silenced Knowledges. Spaces of Enunciation. The Epistemologies of the Global South.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Julia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloisa Toller (orgs.). *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

AMERICO, Pedro. *Independência ou Morte*. Óleo sobre Tela: Gênero Histórico, 1888. (Domínio Público)

ARAGO, Jacques Etienne. Castigo de Escravo. In: PONTUAL, Roberto. *Dicionário das artes plásticas no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.

BHABHA, Homi K. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

CAMINHA, PERO VAZ DE. “Carta de Pero Vaz de Caminha” (1500). In: Jaime Cortesão. *A expedição de Pedro Álvares Cabral e o Descobrimento do Brasil*. Lisboa: IN/CM, 1994.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Algés: Difel, 2002.

DEBRET, Jean-Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil: ou séjour d’un artiste français au Brésil depuis 1816 jusqu’en 1831 inclusivement*. Paris, entre 1834-1839.

DERRIDA, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. - São Paulo: Loyola, 2011.

FOUCAULT, Michel. *FOUCAULT, M. A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 8.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

GINZBURG, Carlo. *A Micro História e outros ensaios*. Lisboa: DIFEL, 1989.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: _____. *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.143-179.

GLISSANT, Edouard. *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard, 1990.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del Carcere*. Edição crítica do Instituto Gramsci, org. Valentino Gerratana. Turim: Einaudi, 1977.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. SOVIK, Liv (org.). Trad. Adelaine Resende et al. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO, 2009.

LUKÁCS, Georg. *Por uma ontologia do ser social - v.I, II* e II***. Tradução de Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, 1981.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.

OLIVEIRA, Vanderléia da Silva. *O Filho do Pescador: subliteratura ou modelo exemplar de folhetim?* Maringá, 2000.

PICOLLI, Valéria. *O Brasil na viagem pitoresca e histórica de Debret*. Campinas: UNICAMP, 2001, p. 185-194.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura dos. MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura dos. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura dos. MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SKLIAR, Carlos. *Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?* Tradução de Giane Lessa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

TEIXEIRA & SOUSA, Antônio Gonçalves. *O filho do pescador*. Rio de Janeiro: Typographia de F. de Paula Brito, 1859.

TRINDADE, Solano. *Poemas de uma vida simples*. ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2022. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra71662/poemas-d-uma-vida-simples>. Acesso em: 31 jul. 2022.

VEIGA, Evaristo da. *Hino da Independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Buschmann & Guimarães, 1822.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 7-72.

ZARADER, Jean-Pierre. Identité et résistance: fondements et enjeux philosophiques. *Revista Alea*, jun. /2009.

Data de submissão: 31/07/2022

Data de aceite: 18/11/2022