

Da decolonialidade do ler à decolonialidade do ser:

por uma hermenêutica e crítica
literária decolonial

Guilherme Diehl de Azevedo¹

32

Ser o não-ser: eis a questão

O fenômeno colonial sabidamente implicou e implica em verdadeira aniquilação – não apenas corporal e material, mas também epistemológica e cultural – dos povos existentes nos continentes americano e africano. Tal destruição não incutiu apenas em acontecimento episódico, que se possa dizer findo, tão logo principiaram as independizações das nações respectivas. A contrário senso, o processo de invasão principiado em 1942, com a conquista do território ameríndio pelas expedições europeias, implicou, antes, em verdadeiro subsídio epistemológico à dominação de povos alheios pelo invasor europeu.

Como destaca Enrique Dussel,

¹ Guilherme Diehl de Azevedo é advogado, filósofo e poeta. Doutorando em Literatura pela UFSC, possui graduação em Direito pela PUCRS; graduação em Filosofia pela UFSC; Mestrado em Direito pela UNIVALI, com dupla titulação em Estudos Políticos pela UCALDAS/Colômbia. Dedicou estudos precipuamente às áreas da Filosofia da Linguagem, Hermenêutica Filosófica e Jurídica, e Estudos Decoloniais.

O ano de 1492 [...] é a data do “nascimento” da Modernidade; embora sua gestação - como o feto - leve um tempo de crescimento intra-uterino. A modernidade originou-se nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas “nasceu” quando a Europa pôde confrontar com o seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como o “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento concreto da “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular, e, ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não-europeu. (DUSSEL, 1993, p. 8)

33

À continuidade e perpetuação da dominação física, territorial e epistemológica do processo colonial deu-se o nome de colonialidade. É por meio desta que os povos e culturas estranhos ao modelo europeu foram e seguirão sendo, até os dias de hoje, subjugados pelo padrão de conhecimento e de homem, ou, no limite, de ser, ocidental – ocidente aqui compreendido enquanto sinônimo de Europa. Colonialidade quer, assim, dizer, o processo pelo qual a lógica de dominação colonial se estende para além do fenômeno da conquista, iniciado ainda no século XV. Nos termos de Anibal Quijano, a colonialidade é “um modo mais geral de dominação do mundo atual, uma vez que o colonialismo como ordem política explícita foi destruído” (QUIJANO, 1992, p. 14).

Para Enrique Dussel, a colonialidade, como termos postos acima, contou, para a sua afirmação não apenas física, mas especialmente onto-epistemológica, com uma necessária fiança teórica do pensamento dito “moderno”. Assim, a chancela pressupostamente objetiva, porque racional, da dominação valeu-se da própria subjugação para estruturar-se. Neste sentido, é a partir do *ego cogito* cartesiano (penso, logo, existo) que o homem europeu sentiu-se autorizado a refletir acerca da capacidade de pensamento e, portanto, existência de indivíduos habitantes nos territórios mencionados alhures, cuja resposta negativa implicou, justamente, na então cogitada legitimação da dominação. É por força de tal lógica que o pensador argentino termina, com razão, por concluir que o pressuposto moderno do saber, fundado especialmente em Descartes, somente pôde estabelecer-se

porque estruturado sobre as bases da conquista colonial, ou, nas palavras do autor em comento: “antes do *ego cogito* existe o *ego conquiro* (o ‘eu conquisto’ é o fundamento prático do ‘eu penso’)” (DUSSEL, 1977, p. 10).

A noção de modernidade, frequentemente compreendida enquanto momento histórico em que o pensamento puramente racional exerceu hegemonia, deve, com base no que foi dito até aqui, ser visto, destarte, como indissociável da colonialidade, e, por conseguinte, como verdadeiro projeto de produção de vidas infernizadas, ou, *damné*, nos termos de Fanon (TORRES, 2008, p. 89). Dito mais explicitamente, nos termos de Quijano

Durante o mesmo período em que se consolidava a dominação colonial europeia, foi se constituindo o complexo cultural conhecido como a racionalidade/modernidade europeia, o qual foi estabelecido como um paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo. Tal contemporaneidade entre a colonialidade e a elaboração da racionalidade/modernidade não foi de nenhum modo acidental, como revela o mesmo modo em que se elaborou o paradigma europeu do conhecimento racional. Em realidade, teve implicações decisivas na constituição do paradigma, associada ao processo de emergência das relações sociais urbanas e capitalistas, que, por seu turno, não poderiam ser plenamente explicadas à margem do colonialismo, sobre a América Latina em particular. (QUIJANO, 1992, p. 14)

É, pois, a partir da imbricação moderna entre a colonialidade do poder e a colonialidade do saber que exsurge a colonialidade dos próprios seres. Nos termos de Walter Mignolo,

A ciência (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem; as línguas não são apenas fenômenos “culturais” em que as pessoas encontram a sua “identidade”; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser. (MIGNOLO *apud* TORRES, 2008, p. 89)

As discriminações sociais que implementaram, finalmente, a colonialidade do ser, derivadas, especialmente, da questão originária, relativa ao binômio “*ego cogito*” x “*ego conquiro*”, foram, por fim,

codificadas em conceitos como “raça”, “etnia” ou “nação”. Nos termos de Quijano,

A estrutura colonial de poder produziu as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como “raciais”, étnicas, “antropológicas” ou “nacionais”, segundo os momentos, os agentes e as populações implicadas. Essas construções intersubjetivas, produto da dominação colonial por parte dos europeus, foram inclusive assumidas como categorias (de pretensão “científica” e “objetiva”) de significação histórica, é dizer, como fenômenos naturais e não da história do poder. Dita estrutura de poder foi e, todavia, é o marco dentro do qual operam as outras relações sociais, do tipo classista ou estamental. Com efeito, se se observa as linhas principais da exploração e da dominação social em escala global, as linhas matrizes do poder mundial atual, sua distribuição de recursos e de trabalho entre a população do mundo, é impossível não ver que a vasta maioria dos explorados, dos dominados, dos discriminados, são exatamente os membros das “raças”, das “etnias”, ou das “nações” em que foram categorizadas as populações colonizadas, no processo de formação desse poder mundial, desde a conquista da América em diante. (QUIJANO, 1992, p. 12)

35

Assim, é através de tal diferenciação sub ontológica, feita sobre bases pretensamente objetivas, porque derivadas de características cogitadas como intrínsecas aos seres em questão – leia-se, a sua raça, etnia, cor, etc – que a própria noção de ser passa a não mais representar qualquer abertura, em termos de significação, mas, ao revés, verdadeira matriz conceitual que conduz determinados seres à aniquilação.

Metafísica, fenomenologia e literatura

Como destacado na seção anterior, o processo de dominação colonial restou legitimado através de chancelas epistemológicas, de tal sorte a permitir, justamente, que o seu fenômeno se perpetuasse ao longo dos anos, mesmo após os processos de independização das nações antes colonizadas. Conforme já antes pormenorizado, o prisma ontológico sobre o qual a própria noção de modernidade esteve fulcrado tem, como principal base, a metafísica cartesiana, que, em relação de contraste aos povos, culturas e saberes estranhos ao europeu, determinaram, ao fim, a noção de conhecimento e de ser naquele período.

Muitas foram, todavia, as tentativas de superação do pensamento cartesiano, que, mesmo em solo europeu, encontrou diversas oposições nos tempos que se seguiram. Um grande esforço neste sentido, que não podemos deixar de mencionar, se encontra na teoria fenomenológica, que, dito de maneira bastante genérica, vislumbrou, justamente, superar os problemas da teoria metafísica produzida até então. Um dos grandes expoentes de tal corrente teórica foi o filósofo alemão Martin Heidegger, para quem o pensamento metafísico produzido até seu tempo incorreu, justamente, em grave erro, pois, em seu entender, negligenciou a questão, para si, mais essencial: a questão pelo sentido de ser.

Assim, disserta o filósofo alemão:

por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito autêntico se, previamente, não houver compreendido esse esclarecimento [do sentido do ser] como sua tarefa fundamental. (HEIDEGGER, 2015, p. 47)

Isso se dá, porque, novamente em suas palavras,

36

A questão do ser visa, portanto, às condições *a priori* de possibilidade não apenas das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao fazê-lo, sempre já se movem numa compreensão de ser. A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. (2015, p. 47)

Para Heidegger, o esquecimento da questão pelo sentido do ser se deu em razão de ter ela sido entendida como supérflua, haja vista que, ao fim e ao cabo, todas as coisas existentes no mundo são elas mesmas e, assim, o ser é, com efeito, uma propriedade universal, sendo, por isso, indefinível. Num primeiro olhar, essa pode ser, de fato, uma conclusão intuitiva, pois, com razão, se absolutamente tudo que é, é si mesmo, não pode haver uma categoria maior que o próprio ser, capaz de abrangê-lo, no intuito de lhe categorizar e, portanto, conceder-lhe definição.

O pensador germânico alerta, todavia, que a universalidade do ser não pode, por si, servir a que o tratemos como auto-evidente. Ao contrário, em suas palavras, “quando se diz, portanto: ‘ser’ é o conceito mais universal, isso não pode significar que o conceito de ser seja o mais claro e que não

necessite de qualquer discussão ulterior. Ao contrário, o conceito de ‘ser’ é o mais obscuro” (2015, p. 39).

Complementa, ainda, ao aduzir que “a indefinibilidade do ser não dispensa a questão de seu sentido; ao contrário, justamente por isso a exige” (2015, p. 39). Assim, reforça a importância pela questão do sentido de ser, culminando na hipótese de que, se os seres são o que são para nós, então o ser a ser investigado no intuito de responder à referida questão é o ser do ser humano, a que Heidegger chama “*Dasein*”. Neste sentido, destaca, justamente, que “a colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (da presença [*Dasein*]) no tocante a seu ser” (2015, p. 43).

Adentrando, pois, na investigação acerca do ser que nós mesmos sempre somos (*Dasein*), o filósofo conclui, com propriedade, que o ser humano tem, de maneira geral, em seu modo de ser, a compreensão. Novamente, nas palavras do autor:

37

Quando a interpretação do sentido do ser torna-se uma tarefa, a presença não é apenas o ente a ser interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que, desde sempre, se relaciona e comporta com o que se questiona nessa questão. A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria da presença, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser. (2015, p. 51)

Neste sentido, se a compreensão é, pois, um modo de ser do ente humano, tem-se, então, que o ser das coisas se encontra, antes, na relação que o ente humano estabelece com elas em seu mundo, a que Heidegger chama, em uma primeira fase, de manualidade, e não mais numa hipotética racionalização abstrata, nos moldes cartesianos, nem mesmo em análise puramente objetiva dos entes em questão.

Pois bem... explicitada de maneira sintética a contemporânea superação do paradigma ontológico e epistemológico moderno cartesiano, é de se questionar, neste ponto, em que sentido ou medida a literatura pode influenciar ou ser influenciada, de alguma maneira, em tais questões. Neste intuito, trazemos, então, inicialmente, a concepção heideggeriana sobre o papel da literatura nas questões aqui mais recentemente abordadas.

Em “A Origem da Obra de Arte” (1950), Heidegger busca inicialmente apreender o que seria uma tal essência da obra de arte, que a consubstanciaria, justamente, enquanto tal. Para tanto, analisa a obra em seu caráter de coisa, diferenciando-a das demais, como os utensílios. Num conceito antigo, coisa é entendida como a reunião de uma substância e seus acidentes, onde o conhecer implicaria em um apreender sensível (*aistheton*). Nesta acepção, a obra de arte é facilmente concebida enquanto matéria formada, ou seja, uma base material cujo artista lhe deu a forma de sua obra. Esta noção de coisa da obra de arte se confunde, entretanto, com o caráter de coisa das demais coisas, a exemplo dos utensílios, de sorte a que não se afigura suficiente a delinear, com exatidão, o ser da obra enquanto obra, segundo o pensador. Os utensílios, como, por exemplo, um martelo, são também algo de produzido, como a obra de arte é produto do artista, porém, aqueles perdem-se em uma serventia, em servir para algo e, mais além, no seu uso, servindo em seu serviço e, assim, desgastando-se e tornando-se habitual, desvanecendo em uma confiabilidade.

38

A obra de arte, por outro lado, é, para si, auto suficiente, não sendo obrigada a nada. Deste modo, livre, na obra está um acontecer da verdade, eis que, propiciando uma abertura do sendo naquilo que ele é, possibilita que esta aconteça, enquanto desvelar. Assim compreendendo, Heidegger apresenta a essência da arte como um “pôr-se em obra da verdade”. Arte, para si, não pode ser vista enquanto mera reprodução do existente, mas como reprodução da essência geral das coisas.

Se o caráter de obra não se deixa determinar pelo caráter de coisa, então é a arte o originário da obra. A essência da arte é, para Heidegger, o pôr-em-obra da verdade, como já se disse. A verdade, por seu turno, é, segundo este raciocínio, a clareira e o velamento do sendo, que acontece no que é poetizada. Neste sentido, a arte, em sua essência, é o que denomina de *poiesis*, enquanto pôr-se em obra da verdade. Em seus termos: “a partir da essência poetizante da arte acontece que ela torna patente um lugar aberto no meio do sendo, em cuja abertura tudo é diferente do habitual” (HEIDEGGER, 2010, p. 183).

Neste mesmo íterim, o pensador alemão propõe, em síntese, que, se a essência da arte é *poiesis*, então, todas as artes podem ser consideradas

poéticas, enquanto modo de projetar iluminante da verdade. A poesia, num sentido estrito, enquanto obra-de-linguagem, ocupa, entretanto, para Heidegger, um lugar distinto das demais artes, pois a linguagem, como já brevemente demonstrado acima, não é, para si, apenas um meio de comunicação, mas traz, ao invés, o sendo como um sendo para o aberto. É, para si, o acontecimento daquele narrar inaugural em que o Mundo de um povo surge para este e a Terra se guarda enquanto fechamento. Assim, a poesia ou a literatura de maneira geral é a mais originária *poiesis*, em sentido essencial, consubstanciando-se em algo além de simples objeto das sensações (*aisthesis*), posto que, como tal, é, antes, “a fala inaugurante do desvelamento do sendo” (HEIDEGGER, 2010, p. 189), conforme termos do autor.

Literatura e pensamento decolonial

39

Como demonstrado até aqui, a teoria hermenêutica fenomenológica de Heidegger aparece, e assim é vista, como grande expoente teórico a de fato superar grande parte dos problemas teóricos pendentes sobre a metafísica que lhe fora anterior, aqui inclusa a de matriz cartesiana, que, como se disse alhures, sustentou, onto-epistemologicamente, por longo período, a dominação colonial. Não está, todavia, isento de críticas, o arcabouço teórico heideggeriano, sobretudo naquilo que deixou de considerar, justamente, acerca da dicotomia do mundo ocidental (europeu) e seu correlato negativo: os seres e culturas condenados (*damné*), o não-ser colonial.

Para teóricos como Levinas, ao submeter a questão do sentido do ser a uma totalidade de sentido, fulcrada na interação do *Dasein* com as coisas, e destas para com a compreensão, como modo de ser historicamente elaborado e confrontado pelo mesmo, em seu ser-aí, Heidegger termina por continuar a tradição platônica de definir as coisas por intermédio de sua submissão a uma totalidade. Em seus termos,

A venerável tradição que Heidegger continua não se pode opor preferências pessoais. À tese fundamental segundo a qual toda relação com um ente particular supõe a intimidade ou o esquecimento do ser, não se pode preferir uma relação com o ente como condição da ontologia. Aí somos forçados, ao que parece, desde que nos engajamos

na reflexão, e precisamente pelas mesmas razões que, desde Platão, submetem a sensação do particular ao conhecimento universal, a submeter as relações entre entes às estruturas do ser, a metafísica à ontologia, o existencial ao existenciário. (LEVINAS, 1997, p. 28)

Para autores como Enrique Dussel, esta totalidade histórica de sentido nos moldes heideggerianos é fruto menos de uma ontologia pura e simples e mais de uma geopolítica, que historicamente pautou-se pelas constantes disputas por poder. Não por outra razão, ao pensarmos acerca da tradição literária vemo-nos forçados a reconhecer sua origem sociológica, antes que meramente objetal.

Neste ínterim, teóricos como Roberto Reis lecionam, em síntese, que a cultura vigente é senão um conjunto de sistemas simbólicos que servem à prescrição e/ou limitação das condutas humanas. Esta, por sua vez, tem na linguagem o seu veículo, pois que através da mesma é que os indivíduos articulam significações que, pautadas em determinada ideologia – a dominante, como se pode supor – garantem a dominação social (REIS, 1992, p. 66).

40

Sendo, pois, a literatura, um produto da linguagem, é natural, portanto, que esteja incluída neste sistema de controle. Novamente conforme o recém mencionado autor, a escrita, costumeira e tradicionalmente vinculada à própria noção dominante de conhecimento, figurou, em diversos momentos históricos, como instrumento de dominação. A interpretação dos textos escritos é, de seu turno, sempre realizada a partir de uma posição social. Pois sendo a história humana marcada pela luta entre as classes, tem-se que os textos, e sua hipotética interpretação adequada são indissociáveis de uma determinada matriz ideológica, estando sempre sob a determinação de instâncias de autoridade (REIS, 1992, p. 66 e 67).

Dadas tais considerações, passamos a compreender a literatura não como espaço revelador de uma verdade, como quiçá haja intencionado Heidegger, mas, antes, como meio de consolidação da hegemonia das elites letradas, sendo o texto literário assim compreendido não por qualquer aspecto que lhe seja intrínseco, mas, antes, porque indivíduos, dotados de poder, lhe atribuíram tal status, celebrando sua canonização. Como disserta a professora Tereza Cristina Almeida, o caráter arbitrário e regulador de

eleição dos ditos cânones literários se prova especialmente através da publicação de determinadas antologias, identificadas como obras de referência literária, que marcam e identificam determinadas obras e seus estilos, marcando-as, não raro, como pertencentes a uma totalidade de época, em detrimento de outras (ALMEIDA, 1997, p. 186).

Como nos conta Pierre Bourdieu, o processo de autonomização da produção dos bens simbólicos, em sua libertação das instâncias externas de legitimação, como a aristocracia e a igreja na Idade Média, se deu, especialmente a partir do séc. XVIII, em função de três elementos. São eles: a ampliação de seu público, o aumento e diversificação de seus produtores, e a multiplicação das instâncias de consagração, como as academias e os salões. É assim que o campo de produção se estabelece, paulatinamente, de maneira dicotômica, entre os bens culturais, tratados mais propriamente como tais – os eruditos – e aqueles destinados ao mercado industrial. Desta monta, enquanto a indústria cultural, que destina seus produtos a um público indeterminado – sejam os consumidores letrados ou não, ou pertencentes ou não a determinadas classes sociais – a produção erudita determina, por si própria, as normas e critérios de avaliação de seus produtos, pautando-se, a concorrência, pelo reconhecimento dos pares, enquanto clientes privilegiados e ao mesmo tempo concorrentes, antes que pela numerosidade de vendas e consumo, como o faz a indústria (BORDIEU, 2015, p. 99 a 105).

41

Perceba-se, portanto, que o desenvolvimento do campo cultural, especialmente literário, esteve e está envolto por um caráter eminentemente arbitrário, cujos cânones são determinados conforme valores de um grupo de leitores/produtores específico. As instâncias de consagração, de sua parte, operam, neste sentido, como ambientes de legitimação de determinada produção erudita, sempre em detrimento de muitas outras, enquanto dissimulam o caráter arbitrário de tal processo.

Como nos diz Roberto Reis, sendo o seu estabelecimento arbitrário, o cânnon está sempre e irremediavelmente a serviço daqueles dotados de poder, que transmitem, por meio de tais, uma certa ideologia e, com ela, implementam e consolidam o ideal de dominação. Assim sendo, caberia, para fins de desconstruir este processo, indagarmos acerca da historicidade

de sua formação, para, questionando-se especialmente sobre a posição social de onde falam as autoridades canonizadoras, logramos explicitar os meios pelos quais são estabelecidos os cânones e excluídas as demais produções (REIS, 1992, p. 72 e 73).

O autor ainda destaca, por fim, que tal proposta de estudo não deve vislumbrar um simples alargamento do rol ou ampliação de critérios a permitirem a inclusão de novas obras no conjunto de textos literários canonizados, pois, fosse assim, pouco efeito prático poderia ser extraído em termos de interromper o processo arbitrário de canonização/exclusão. A proposta deve, em seu entender, implicar em algo maior e mais ousado, ou seja, o próprio questionamento acerca da canonização e sua validade e razões de manutenção, face a um cenário onde a arbitrariedade de sua formação esteja, então, suficientemente explicitada (REIS, 1992, p. 73 e ss).

42

Com efeito, a filosofia europeia contemporânea, encabeçada por Martin Heidegger, concebe a obra de arte enquanto algo distinto dos utensílios, como já dito. As manifestações artísticas indígenas, de seu turno, não fazem, por outro lado, tal distinção – como a munhequeira de Túkule, citada por Tício Escobar como exemplo de obra que, a despeito de sua ornamentação estética, possui função utilitária determinada (ESCOBAR, 2021, p. 227). Em verdade, boa parte da produção estética indígena não pode ser efetivamente separada de sua função religiosa, política, normativa ou científica. Assim também, os indígenas tampouco estão preocupados em subdividir suas obras entre gêneros artísticos, do tipo musical, visual, etc., de maneira que nos parece descabido valeremo-nos dos métodos e conceitos modernos, europeus, para julgar tais expressões.

De toda forma, Tício Escobar reforça a necessidade de falarmos sobre uma arte indígena. Isso porque, em seu entender, a utilização do termo “arte indígena” é que permite complexificar a compreensão das culturas ao elevá-las a tal patamar, ao invés de ignorá-las através de conceitos como “cultura material”, “artesanato” ou “folclore”. Fazê-lo, implica, porém, em partir de características das próprias culturas indígenas e não daquelas que marcam a produção ocidental, determinadas por normas abstratas que estabelecem o que é arte e o que não é. Para o autor em comento,

Defender a possibilidade de uma arte indígena promove outra visão do indígena: abre a possibilidade de observá-lo não só como um ser marginalizado e humilhado, senão como um criador, um produtor de formas genuínas, um sujeito sensível e imaginativo capaz de aportar soluções e figuras novas ao patrimônio simbólico universal. (ESCOBAR, 2021, p. 230) [tradução livre]

Ainda segundo o pensador em questão, o abandono da tentativa de enquadrar a arte indígena nos padrões modernos, ocidentais, faz-se fundamental à querela de autodeterminação dos respectivos povos e de seu território, pois, nos termos do escritor,

A gestão do projeto histórico de cada etnia requer um imaginário definido e uma autoestima básica, fundamento e corolário da expressão estética. Por outro, os territórios simbólicos são tão essenciais para os indígenas quanto os físicos: aqueles são expressões desses; esses, projeção daqueles. Por isso, é difícil defender o âmbito próprio de uma comunidade se não se garante seu direito à diferença; sua possibilidade de viver e pensar, de crer e criar de maneira própria. (ESCOBAR, 2021, p. 230 e 231) [tradução livre]

43

Por tais razões, necessário se faz, neste ponto, advogarmos, justamente, por uma hermenêutica efetivamente decolonial, como veremos a seguir.

Por uma hermenêutica decolonial

Como dito anteriormente, o mundo dito ocidental esteve nos últimos séculos demasiado regido por uma lógica universalizante de conhecimento e cultura, de sorte a que todos os saberes e, por consequência, seres que não se enquadram no modelo de pensamento e existência europeus eram relegados a subcategorias onto-epistemológicas. A tomada de consciência quanto à arbitrariedade de tal sistemática, assim como sobre suas raízes bélicas, por disputa de território e poder, nos impele a não apenas questionar os antigos modelos de pensamento euro-centrados, senão também lutar pela libertação dos seres antes condenados em tal lógica, de sorte a que sua cultura e modo de existir venham a ser conforme próprias determinações.

Assim, faz-se, de um lado, necessário questionar a legitimidade dos cânones literários e também científicos e epistemológicos, averiguando os

reais procedimentos que os fazem, até então, serem considerados enquanto tais. Por outro, não basta apenas que tomemos consciência acerca dos procedimentos, para bem realizar sua crítica, senão que nos impõe propor novas maneiras de observar as múltiplas formas humanas de existir, e, com elas, os seus produtos artísticos e culturais.

É sabido que a sociedade e seus indivíduos da contemporaneidade estão imersos num mundo justamente erigido sob as égides dos pressupostos teóricos e epistemológicos coloniais, que, conforme já dito anteriormente, pregam a universalidade do conhecimento europeu. Assim, seria ingenuidade conceber que o povo, por si próprio e de uma hora para a outra pudesse tomar consciência de seus grilhões, para fins de, imediatamente, reverter a dominação imposta sobre si até então. De todo modo, Dussel nos traz a ideia de que a emancipação não pode ser promovida de fora para dentro, a partir de um indivíduo estranho ao meio onde se pretenda a libertação. Para tanto, há necessidade de contar-se com intelectuais orgânicos das comunidades remanescentes, para, a partir desses, lograr ampliar qualitativa e quantitativamente a consciência dos indivíduos, sem abandonar o local onde estão (DUSSEL, 1977, p. 100 e 101).

44

Especificamente no que concerne às manifestações artísticas e culturais dos povos subalternizados, como, por exemplo, a literatura, não é devido objetivar o seu simples enquadramento nos critérios da teoria europeia. Ao revés, deve-se advogar pela quebra de uma lógica universalista, em que se considere o mundo enquanto pluriversal. Como destaca Walter Mignolo,

Pensamento descolonial significa também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais; quando você entra no campo do quichua e quechua, aymara e tojolabal, árabe e bengali, etc. categorias de pensamento confrontadas, claro, com a expansão implacável dos fundamentos do conhecimento do Ocidente (ou seja latim, grego, etc.), digamos, epistemologia. Uma das realizações da razão imperial foi a de afirmar-se como uma identidade superior ao construir construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero), e de expeli-los para fora da esfera normativa do “real”. Concordo que hoje não há

algo fora do sistema; mas há muitas *exterioridades*, quer dizer, o *exterior construído a partir do interior para limpar e manter seu espaço imperial*. É da exterioridade, das exterioridades pluriversais que circundam a modernidade imperial ocidental (quer dizer, grego, latino, etc.), que as opções descoloniais se reposicionaram e emergiram com força. (MIGNOLO, 2008, p. 290 e 291)

Como leciona, ainda, Roberto Reis, as obras literárias são como um espaço vazio, a ser preenchido de significações pelo ato de leitura, antes que pela simples e hipotética objetividade do texto (REIS, 1992, p. 68). Esta leitura, de outra banda, é sempre e invariavelmente realizada partindo-se de um determinado viés, temporal, local, intelectual e de classe, sendo, normalmente, a leitura preponderante, aquela determinada, justamente, pelas autoridades de cada tempo e meio social.

45

Sendo assim, para que se alcance o objetivo emancipatório antes sustentado, faz-se primeiramente necessário abdicar de antigos métodos interpretativos eurocentrados – concebendo-se, mais uma vez com Reis, que toda leitura é uma interpretação – para possibilitar uma leitura e/ou, (re)leitura de textos pretensamente literários, capaz de promover o protagonismo pluriversal das culturas e seres antes apagados. Para tanto, é forçoso pôr em prática uma hermenêutica – enquanto técnica e filosofia da interpretação – pluritópica, que, nos termos de Mignolo, “revele, ao mesmo tempo, as tensões entre – por um lado – a configuração acadêmica e disciplinar e – por outro – a posição social, étnica e sexual do sujeito da compreensão” (MIGNOLO, 2013, p. 146).

Complementa ainda, o pensador:

Enquanto a hermenêutica monotípica pressupõe a construção da “nossa própria tradição” (isto é, a tradição hegemônica onde se situa o sujeito da compreensão), uma hermenêutica pluritópica pressupõe não apenas o esvaziamento e a mobilidade do centro de visualização, mas também a mobilidade do centro do ato de visualizar e conceituar. (MIGNOLO, 2013, p. 147)

Sendo assim, enquanto a hermenêutica europeia, fulcrada especialmente em matrizes heideggerianas, pensa a obra literária como *locus* em que a verdade “põe-se em obra” – tendo por base um ser fulcrado na totalidade do mundo europeu – uma hermenêutica pluriversal, com pretensões decoloniais, deve revelar o que restou ocultado pela verdade

aparentemente universal do modelo de pensamento europeu. Ou seja, enquanto no modelo heideggeriano tem-se, pretensamente, na obra de arte, a revelação do ser – de um ser específico, porque embasado em uma totalidade universalizante, engendrada na geopolítica colonial, como já dito acima – a hermenêutica decolonial deve tornar possível a referenologização daqueles seres “infernizados” – e suas produções artísticas e culturais – para, tendo assim procedido, permitir seja revelada, na obra de arte marginalizada, não a verdade do (de um) ser (eurocentrado, sabemos), como quisera Heidegger, mas a verdade dos “não-ser” coloniais.

Conclusão

46

Como vimos acima, o fenômeno colonial implicou não apenas em dominação territorial dos europeus sobre o povo africano e ameríndio, senão também em verdadeiro apagamento histórico-cultural de suas populações. Tal aniquilação perpetuou-se e perpetua-se, até os dias de hoje, através de sua reverberação denominada colonialidade, que, por intermédio de codificações como raça, etnia e etc., possibilitou a continuidade da subjugação daqueles povos. O aparato epistemológico e estético-cultural que o fundamentou estende-se a todos os campos de atuação onde a ideologia possa adentrar. Assim, como vimos, a própria literatura e a noção e/ou exclusão do que é ou não é um texto literário operam sob uma lógica arbitrária, fulcrada, ao fim e ao cabo, em situações de poder, classista, social. A literatura, e as obras consideradas literárias por intermédio de sua canonização passam, então, a operar como verdadeiros veículos propagadores de determinada ideologia, seja em seu conteúdo, seja na eleição daquelas obras a integrarem o rol de textos canonizados.

Objetivar uma efetiva libertação dos povos e culturas até então subjugados implica, como também visto, em tomarmos consciência daquilo que sustenta a noção pretensamente universalizante do conhecimento europeu, para, difundindo-a, e estando o povo de posse de tal consciência, lograr restabelecer o protagonismo pluriversal dos sujeitos antes desconsiderados. Na literatura, especificamente falando, a pretensão deve ser de conscientização dos pressupostos da canonização, mas também o estabelecimento de uma lógica pluritópica, onde não se busque enquadrar

culturas diversas – não raro conflitantes, inclusive – em um único modelo, mas, antes, possibilite a livre manifestação cultural e estética, enquanto tais, por parte daqueles que, a seu modo, a exercem.

Sendo, pois, os textos literários, fruto de sua leitura, antes que tão somente de seu texto, é de se considerar que, para o alcance dos objetivos recém mencionados, se faz necessário propor uma nova hermenêutica que, enquanto tal, permita observar as condições pelas quais os ditos cânones são formados – ou seja, o lugar de onde fala o autor, a classe social e o tempo histórico de onde escreve. E que assim se possa reabilitar obras antes marginalizadas como continentes de uma verdade, não nos moldes da hermenêutica tradicional – eurocentrada, que revela um modelo específico e particular de ser, pretensamente totalizante, universal, europeu –, mas em termos plúrimos e decoloniais, que traga à tona os seres antes subalternizados. Somente de posse e após implemento e aplicação de uma tal hermenêutica é que se fará possível principiar o projeto de libertação do homem e suas manifestações culturais.

47

Referências

ALMEIDA, Tereza Virgínia. “O Cânone e o Ciclone: A Ausência Lilás da Semana de Arte Moderna”, *Travessia Revista de Literatura*, nº 29/30. Florianópolis/SC: UFSC, 1997. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/16850/15426>>. Acesso em: 19/02/2024.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Trad. Sergio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. 8ªed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DUSSEL, Enrique. *1492 O Encobrimento do Outro (a origem do “mito da modernidade”)*. Tradução Jaime A. Clasen. Editora Vozes. Petrópolis: 1993.

_____. *Filosofia da Libertação*. Trad.: Luiz João Gaio. Piracicaba, SP: Loyola, 1977.

ESCOBAR, Tício. *Contestaciones: arte y política em América Latina: textos reunidos de Tício Escobar: 1982-2021*. Buenos Aires: CLACSO, 2021.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução: Pinharanda Gomes. 3ª Edição. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

_____. *A Origem da Obra de Arte*. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LEVINAS, Emanuel. *Entre Nós*. Trad.: Pergentino Stefano Pivatto et al. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MIGNOLO, Walter. *De la hermeneutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. 2ªed. Quito, Equador: Abya-Yala, 2013.

_____. “Desobediência Epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política”, Trad. Ângela Lopes Norte, *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e identidade*, no 34, p. 287-324, 2008.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena* (Lima) Vol. 13, Nº 29, 1992. Disponível em <<https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>> Acesso em: 29/09/2023.

REIS, Roberto. “Cânon”. In: JOBIM, José Luís. *Palavras da Crítica*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Imago, 1992, p. 65-92.

TORRES, Nelson Maldonado. “A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade”, Trad. Inês Martins Ferreira, *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra, Portugal: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.

48

Resumo: Face à colonialidade, e a participação da literatura canônica em sua perpetuação, propusemos, no âmbito literário e epistemológico, uma desconstrução do paradigma universalizante eurocentrado. Reputamos ao fim necessário o desenvolvimento de uma hermenêutica pluritópica decolonial, pois, segundo Reis, toda leitura é uma interpretação, e os textos literários detêm sua significação especialmente a partir da leitura que deles se faz.

Palavras-Chave: Decolonialidade; Hermenêutica pluritópica; Crítica Literária; Cânone.

Resumen: Frente a la colonialidad y la participación de la literatura canónica en su perpetuación, propusimos una deconstrucción del paradigma eurocéntrico universalizador en las esferas literaria y epistemológica. Creemos que es necesario desarrollar una hermenéutica pluritópica decolonial, porque, según Reis, toda lectura es una interpretación, y los textos literarios tienen su sentido especialmente a partir de la lectura que se hace de ellos.

Palabras clave: Decolonialidad; Hermenéutica pluritópica; Crítica literaria; Canon.

Recebimento: 20/11/2024

Aceite: 01/03/2025