



ARTE E POLÍTICA

NA AMÉRICA LATINA

ORGANIZAÇÃO
BRÍGIDA CAMPBELL E BRUNO VILELA



ARTE E POLÍTICA NA AMÉRICA LATINA

ORGANIZAÇÃO
BRÍGIDA CAMPBELL E BRUNO VILELA



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Arte e Política na América Latina / organização
Brígida Campbell, Bruno Vilela. -- 1. ed. --
Belo Horizonte : Brígida Campbell, 2021.

Vários autores.
ISBN 978-65-00-17332-1

1. Artes 2. Política 3. América 4. Latina 5. Arte 6. Artes - América Latina 7. Arte e sociedade - América Latina 8. Civilização moderna 9. Cultura - América Latina 10. Política cultural - América Latina I. Campbell, Brígida. II. Vilela, Bruno.

21-56601

CDD-701.03

Índices para catálogo sistemático:

1. Arte e sociedade 701.03

Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964



STOCK	PRICE	%	%
ER. SAO LOU	1,000Un	1.690	1.69
MINEIRO PA	1,000Un	4.990	4.99
PROV.	0,104Kg	64.990	6.76
VITORIA 500	1,000Un	5.980	5.98

- 06** **Apresentação**
Brígida Campbell e Bruno Vilela

- 10** **Esboço de uma introdução ao pensamento desde “América Latina” (Para além das “Introduções à Filosofia”)**
Julio Cabrera

- 24** **A ideia de América Latina**
Gabriela Pellegrino

- 40** **Encontros de lado a lado –
Com o peso íntimo de um segredo cultural**
Juan Angola Maconde

- 52** **A produção simbólica e cultural dos povos originários**
Gersem Baniwa

- 76** **Entre África e América: atravessamentos de culturas**
Paulo Nazareth

- 96** **2020 – 1990. Brasil: uma arte de retaguarda**
Maria Angélica Melendi

- 108** **Arte, utopia e política na América Latina**
Brígida Campbell

APRESENTAÇÃO

*Espero o amanhã que cante
El nombre del hombre muerto
Não sejam palavras tristes
Soy loco por ti de amores
Um poema ainda existe
Com palmeiras, com trincheiras
Canções de guerra
Quem sabe, canções do mar*

Caetano Veloso

A América Latina são muitas. Composta por diversos países, com as mais diferentes culturas, que têm em comum um passado colonial. Configurada por descendentes dos diversos povos originários, das pessoas escravizadas, dos invasores europeus e das migrações do século XX, é um território híbrido que trás as contradições e mazelas de seu processo histórico em sua própria denominação: “América Latina”. Por que adotamos o nome que homenageia um conquistador europeu para este território? Aceitar essa denominação não seria também incorporar a dinâmica colonizadora e negar as populações que estavam aqui antes das invasões? Deveríamos rejeitar os vocábulos “América” e “Latina”, uma vez que ambos derivam da lógica colonizadora europeia? Ao mesmo tempo, o termo foi incorporado pelas lutas políticas que também denotam resistência, poder e luta. É nessa dimensão que nos apoiamos.

Aqui, o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade. O colonialismo é a dominação dos territórios e a colonialidade a colonização do imaginário e do saber. Trata-se, portanto, de uma estrutura que permanece através do tempo e impacta na maneira como nos enxergamos e reproduzimos práticas de dominação.

6

A crueldade da nossa história não se manifesta somente nos violentos processos que exterminaram em massa povos indígenas e escravizaram africanos, mas se enraíza no campo da cultura na medida em que naturaliza as narrativas hegemônicas que não levam em conta a cultura de diversos povos que ainda sobrevivem nesse território, reforçando o racismo estrutural presente em nossa sociedade. Além de criar uma dinâmica de exclusão e invisibilização dessas vozes, as mantêm nas margens do discurso oficial, impedindo, assim, a criação de um campo crítico que impacte na realidade política.

No campo da cultura, a arte sempre exerceu um papel importante no imaginário social e político, ao estar do lado das estruturas de poder, como o Estado e a igreja, mas também junto aos processos de afirmação cultural, tradição e movimentos de resistência. A arte e a cultura ocupam um lugar importante no cotidiano, nesse sentido tanto as práticas estéticas ritualísticas das culturas tradicionais quanto as práticas artísticas contemporâneas institucionais afirmam o campo da arte como um campo de disputa simbólico associado às práticas políticas.

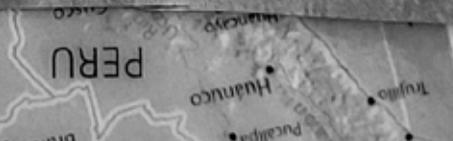
Neste livro, material de apoio do curso online, pretendemos criar um espaço para a discussão do papel da arte na América Latina, levando em conta o caráter híbrido, multicultural e político destas produções. Para isso pretendemos abarcar a natureza múltipla das maneiras de se fazer, ver e pensar a arte e a cultura em nosso território, através de diferentes olhares e suas relações com as dinâmicas de resistência e poder. Por isso, apresentamos uma série de textos, que são transcrições das aulas em vídeo, que irão abordar a identidade latinoamericana, as influências indígenas, africanas e europeias na nossa cultura, e na nossa arte, para também apontar caminhos para uma prática contra-colonial no campo da arte e da cultura e, em consequência, na política. Para compor essa proposta convidamos artistas, pesquisadores, filósofos, cientistas políticos e historiadores para nos ajudar a montar uma parte do quebra-cabeça, no qual veremos uma imagem de América Latina desde a perspectiva da cultura e, finalmente, através de um debate crítico, discutir nossos desafios e sonhos para o futuro.

Brígida Campbell
Bruno Vilela

7



AMERICANOS



ESBOÇO DE UMA INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO DESDE “AMÉRICA LATINA” (Para além das “Introduções à Filosofia”)

Julio Cabrera

1. A PERGUNTA QUE NÃO PODE SER FEITA

Em 1968, o filósofo peruano Augusto Salazar Bondy publicou um pequeno livro intitulado *Existe uma filosofia em nossa América?* Essa obra teve muito sucesso e recebeu uma resposta do filósofo mexicano Leopoldo Zea. Embora reconheça a importância do tema, defendendo que os termos em que o autor fez essa pergunta podem ser criticados, no sentido de perpetuar a situação de dominação que ele mesmo procurava denunciar nessa obra. Há alguns anos, propus-me desconstruir a questão de Salazar Bondy, questionando os próprios termos que essa pergunta-título se colocava: “existência”, “filosofia”, “América”.

A dificuldade nos termos da pergunta não é acidental, mas aponta para a própria dificuldade de formular a questão a partir de termos já muito “sobrecarregados” de significados, os quais, talvez, queiramos evitar. Se fôssemos abordar um problema já instalado – digamos, por exemplo, quais eram as ideias filosóficas dominantes na França no final do século XIX –, não precisaríamos ser tão cautelosos sobre os termos dessa pergunta. As dificuldades com a pergunta de Salazar Bondy, sobre se existe filosofia na América, surgem da própria coisa, do fato de sermos pensadores de países que foram invadidos e culturalmente dominados, de tal forma que qualquer questão vinculada ao nosso pensamento já pode estar formulada nos termos do dominador.

Antes de entrar na análise dos termos da pergunta, gostaria de apontar uma diferença inicial entre uma introdução à filosofia latino-americana e uma introdução latino-americana à filosofia. Uma introdução à “filosofia latino-americana” é algo como o que foi feito nos livros de Carlos Beorlegui (2006) e Dussel; Mendieta; Bohórquez (2011), ou seja, uma lista comentada de autores argentinos, colombianos, brasileiros ou bolivianos que fazem “filosofia”, em certo sentido da palavra, em seus respectivos países. Nos estudos que tenho feito nessa área e que começaram por volta de 2008, não

quero fazer isso. O que me interessa é pensar *o que significaria atingir o pensamento universal (que eu prefiro chamar mundial) desde uma perspectiva “latino-americana”*. É com essa intenção que entro na análise da pergunta de Salazar Bondy: “Existe uma filosofia da nossa América?”.

2. “AMÉRICA” NO SENTIDO DE “AMÉRICA LATINA”

O termo “América Latina” não aparece no título do livro de Salazar Bondy, mas é claro que “nossa América” se refere à “América Latina”. Esse termo é particularmente incômodo, pois, por um lado, se refere ao nome de um colonizador (Américo Vespúcio) e, por outro, a uma denominação do século XIX para distinguir ideologicamente as duas “Américas” a partir de interesses diversos de potências estrangeiras e de elites locais. O nome “América” recapitula, assim, a história da invasão e a denominação “América Latina” alude a uma distribuição ideológica de territórios políticos, deixando de fora, por exemplo, todo o saber indígena e negro, que não é “latino”.¹ Eu gostaria muito de não ter que usar o termo “América Latina”, mas é a denominação comum, de modo que podemos usá-lo como um rótulo, mas sempre de forma crítica e, entre aspas, com muita cautela.

Um recurso de descolonização onomástica poderia ser a utilização dos nomes indígenas de nossas terras, como Abya-Yala, Tawantinsuyu ou Anáhuac.² Não me conformo com a “Nuestra América” de Salazar Bondy (que já havia sido utilizada por José Martí), pois é um nome que um norte-americano poderia utilizar, além de continuar preservando a memória de Vespúcio. Uma denominação que gosto muito é “grande comarca invadida”, ou comarca devastada, expressão oriunda dos povos afro-andinos.

Muitos que não acreditam no pensamento latino-americano (eu diria que esta é a maioria dos professores de filosofia brasileiros) argumentam, muitas vezes, que não é possível falar da “América” como uma unidade, uma vez que ela é formada por um conjunto fragmentado de países muito diferentes, que pouco têm em comum. Isso vai explicitamente contra o famoso ideal continental de Simón Bolívar. Mas eu respondo que, no caso do pensamento e da “filosofia”

1. Cf. Mignolo W. (2007, p. 28-29). Para essa questão, recomenda-se fortemente a leitura dos dois primeiros capítulos deste livro na íntegra, uma análise complexa e elaborada da expressão “América Latina”.

2. Cf. Mignolo W. (2007, p. 47 e Capítulo 3).

– temas centrais desta conversa –, pode-se perceber que um mesmo esquema atravessa de ponta a ponta quase todos os países ditos “latino-americanos”: todos eles foram invadidos por um país da Península Ibérica durante os séculos XV e XVI; seus povos indígenas foram escravizados ou exterminados e suas culturas anuladas (em muitos desses países os negros foram trazidos da África para trabalhar como escravos); a cultura europeia foi imposta como oficial e obrigatória: primeiro uma imposição da escolástica, seguida do cartesianismo racionalista, depois do romantismo, do positivismo, do anti-positivismo, do marxismo e, finalmente, da filosofia acadêmica corrente como uma exposição da filosofia europeia; quase todos eles se tornaram formalmente independentes nas primeiras décadas do século XIX, e passaram a sofrer dependência econômica e cultural oriundas das novas potências mundiais (Inglaterra, França e, posteriormente, Estados Unidos), além disso, foram e são tratados até hoje como subordinados. Tudo isso configura o que chamo de “*unidade negativa*” entre os países “latino-americanos”, unidos por um mesmo processo de exclusão, independentemente de suas numerosas diferenças positivas (étnicas, políticas, religiosas etc.).

Proponho, portanto, neste primeiro passo, usar o termo “América” no sentido de um grupo de países negativamente unidos pelo mesmo processo histórico de exclusão e dominação, apesar de todas as suas outras diferenças.

3. “FILOSOFIA”

O segundo termo problemático da pergunta de Salazar Bondy é o próprio termo “filosofia”. Pois “filosofia” é, especificamente, o tipo de pensamento gerado na Grécia, e que, por extensão, a Europa se considera, em sua própria construção imaginária, como o berço do pensamento universal. Do ponto de vista americano, “filosofia” é o nome específico do conhecimento que o invasor queria impor como parte da dominação, portanto, traz em si a marca dessa imposição. De tal modo que, quando nos perguntamos, com Salazar Bondy, se pode ou não existir “filosofia” na “América”, talvez, estamos querendo buscar, precisamente, um tipo de conhecimento que garanta e perpetue a nossa dominação. Quando perguntamos se existe ou não “filosofia” na “América Latina”, corremos o risco de entender que estamos perguntando se existe na Bolívia, Brasil, Colômbia ou Paraguai uma ética de estilo aristotélico, uma teoria do conhecimento ao estilo de Descartes, ou uma filosofia da existência ao estilo de Heidegger. Certamente não é isso que queremos perguntar.

O que eu quero fazer aqui é pensar como podemos introduzir-nos, desde a “América”, ao pensamento mundial e não apenas ao pensamento exposto na história oficial da “filosofia”. Queremos perguntar como chegar ao pensamento e como uma de suas manifestações foi a “filosofia” oriunda da Grécia. Trata-se de esboçar o que seria uma perspectiva pensante a partir da “América”, desde sua própria situação histórica. Não se trata de situar o pensamento latino-americano na “filosofia”, mas, ao contrário, de situar a filosofia europeia no pensamento mundial, como tão somente uma parte desse pensamento.

Em que consiste essa perspectiva? A perspectiva específica ou a circunstância latino-americana incluí, é claro, muitas coisas, mas começa como uma situação de invasão cultural violenta. Este é o elemento inaugural. O fato de terem sido colonizados e educados na cultura do dominador obriga a uma escolha dramática que todos os “latino-americanos” terão, em algum momento, que enfrentar: ou adaptação total à situação de colonização, ou resistência aberta contra ela, ou posturas intermediárias, que ainda não descobrimos. A perspectiva “latino-americana” de pensamento é marcada por uma linha histórico-existencial inaugural: **invasão-colonização-escolha entre adaptação e resistência**. É evidente que outros países ou setores do planeta não têm essa perspectiva (porque não foram invadidos e colonizados); e também será necessário ver as diferenças entre setores do planeta que foram invadidos ou colonizados de maneiras diferentes (como África ou Austrália).

Portanto, quando se pergunta “se existe ou não ‘filosofia’ na ‘América Latina’” e como nós “latino-americanos” podemos *introduzir-nos* à “filosofia”, não estamos perguntando como um grupo de países localizados geograficamente pode estudar com sucesso a tradição filosófica europeia de Tales de Mileto a Jürgen Habermas. Isso significaria já ter aceito que “pensar” é idêntico a “filosofar”, e que o problema é como vamos introduzir-nos a esse “filosofar”. Mas não é isso que estamos interessados em perguntar. (...) Enquanto insistirmos em *introduzir-nos* ao pensamento exclusivamente por meio da “filosofia”, não teremos descoberto nosso próprio caminho pensante. Por isso, embora paradoxal, seria desejável que não encontrássemos “filosofia” em nossas terras; isso já seria um bom anúncio.

É claro que a “filosofia” não abre todo o campo do pensamento, mas apenas uma perspectiva. Pior ainda: talvez, a “filosofia” feche

nossos caminhos, não nos permita pensar sobre muitas questões que surgiriam se assumíssemos nossa própria perspectiva pensante. (...) Evidentemente, não há razão para não aprender também a “filosofia” europeia, mas quando se impõe como única forma de pensar, transforma-se em ideologia. Um pensamento imposto perde sua globalidade genuína e repousa em uma falsa “universalidade”. Uma genuína universalidade de pensamento deve ser uma escolha, nunca uma imposição. E essa escolha tem que vir das próprias circunstâncias.

4. “EXISTE”

O que eu quero argumentar agora, para passar ao nosso próximo tópico, é que esta nova forma de colocar a questão pode nos levar a reconhecer que *já existe e que sempre existiu o pensamento latino-americano e que não poderia não ter existido*. Pois é inimaginável que um povo careça de pensamento (mesmo que não tenha tido “filosofia” em sentido restrito, como Caldeia, Pérsia ou os povos eslavos).³ A “filosofia” é uma estrutura de pensamento muito específica, enquanto pensar é como o suor, algo que emana de todas e quaisquer pessoas pelo simples fato de serem humanos, que sofrem e pensam. Negar isso seria afirmar que um setor do planeta carece de circunstâncias existenciais, pensantes e atuantes. E isso nos leva ao terceiro termo crítico da pergunta de Salazar Bondy.

Até agora, na pergunta tradicional “Existe uma filosofia na América?”, problematizamos as palavras “América” e “filosofia”. Mas há outro termo problemático nessa pergunta: “existe”. Quando perguntamos se “há” ou “não há” “filosofia” na “América” não estamos perguntando sobre uma coisa (como quando perguntamos se “havia” uma biblioteca na prisão do Carandiru, ou se “há” muitos mexicanos trabalhando clandestinos nos Estados Unidos). No caso do pensamento “latino-americano”, não estamos perguntando sobre uma coisa, estamos perguntando sobre um processo histórico, de modo que para saber se “há” ou “existe” ou “pode haver” um pensamento desde “América Latina” não é necessário buscar um objeto, mas sim as condições de visibilidade de um processo histórico. Um processo histórico não tem a mesma forma de “existência” que uma coisa.

Aqui, apresento um termo técnico que uso com frequência, nessa área, o termo “insurgência”. Um pensador “latino-americano” que

3. Gaos J. (1945, p. 357).

pretenda pensar a partir de sua situação de dependência e possível emancipação, é inevitavelmente um pensador *insurgente*. Essa expressão deve ser bem compreendida. O pensamento desde “América” não pode, por razões históricas, simplesmente *surgir*, porque na atual geopolítica, que se estende por séculos, ainda há uma força gigantesca fazendo de tudo para que o pensamento **não** surja, uma força opositora que não vem exclusivamente da Europa ou dos Estados Unidos, mas de nossos próprios quadros de pensamento.

Por isso, a “existência” do pensamento desde “América” é necessariamente rebelde, reativo, “insurgente”, porque sempre estará surgindo em um lugar onde não era esperado, onde não era nem sequer desejado. “Insurgência” não deve ser entendida, portanto, como um mero ato de “rebelião” ou “resistência”, mas sim um registro ontológico. (...) A existência do pensamento desde “América” é uma luta pela existência, pelo puro e simples direito de vir a ser. Insurgir-se é a maneira particular de um pensamento aparecer diante daquilo que não lhe deixa espaço para simplesmente surgir.

Essa insurgência é, obviamente, um projeto histórico. O pensamento latino-americano não aparecerá naturalmente, é necessário fazê-lo aparecer, criar as condições para que ele apareça. Mas uma das minhas teses fundamentais é que tal projeto já foi, de fato, assumido e realizado por todos aqueles que, desde a época da conquista, pensaram e agiram em termos de emancipação, a partir de uma situação de dependência, criticando os pretensiosos direitos dos invasores e reivindicando os saberes locais. O termo “existe”, na pergunta de Salazar Bondy, ainda conserva uma matriz objetiva, como se a existência do nosso pensamento tivesse que ser um descobrimento e não vista como uma invenção cultural que nós temos que fazer.

Essa invenção deveria começar com o resgate do pensamento indígena, que podemos considerar como nossa própria antiguidade, que não é a dos pré-socráticos. Esse pensamento indígena nunca foi totalmente teórico. Ele foi, antes e depois da invasão, pensamento e ação ao mesmo tempo, o que chamo nos meus escritos de “pensação”. Por outro lado, houve registros desse pensamento, mas foram quase todos destruídos ou deformados pelos invasores. Após a invasão, os indígenas e negros, e mais tarde os crioulos e mestiços, foram forçados a pensar também em termos de pensamento-paixão ou pensamento-

reação, o que se traduziu em ações defensivas e resistentes. Mas é claro que, inicialmente, foram outras pessoas, não indígenas e negros, que colocaram suas ações de resistência no papel.

(...) *Agora, é perfeitamente possível reconstruir a história do pensamento-ação indígena e mestiço, não centrada em “escritores” e “textos”, mas em grandes figuras, protagonistas de acontecimentos carregados de forte significação pensante.* Ao adotar essa perspectiva, começamos a visualizar a história oculta do pensamento-ação da comarca invadida, e esse pensamento começa a “existir”. Pois quando um ser humano ou certos grupos humanos agem e transformam a realidade de uma forma extraordinária e memorável, outras pessoas acabam escrevendo sobre tudo isso, como aconteceu com Jesus Cristo e Sócrates.

Não podemos negar a esses homens sua categoria de *pensadores* só porque não passaram seus pensamentos por escrito, muitos deles foram grandes figuras sem a sorte de ter um Platão ou um São Paulo ao lado. Obviamente, não podemos transformar um militar – como Simón Bolívar – ou um indígena resistente – como Sepé Tiarajú – em pensadores, mas essas figuras tiveram uma imensa significação pensante, foram vidas ricas em conceitos que outras pessoas podem expressar em escritos, se os próprios protagonistas não o fizeram. Esses são os “cronistas do pensamento”, os comentaristas, biógrafos e historiadores que reconstruirão o pensamento implícito nas ações dessas pessoas extraordinárias. *Uma tradição de pensamento não consiste apenas em “textos originais”, mas também em relatos de ações de extraordinária significação pensante.*

Seguindo esse caminho narrativo “reconstrutivo”, a primeira dimensão genuinamente histórico-existencial da origem do pensamento “latino-americano” é, certamente, a indígena. O pensamento-ação indígena é a primeira dimensão de nosso pensamento, a ser resgatada e exposta em uma introdução ao pensar desde Abya-Yala. (...) Mas o saber indígena é um saber que deve ser retomado, a partir de nossas próprias circunstâncias atuais (já que é absolutamente impossível recuperá-lo em suas raízes originais). (...) É notável que a antiguidade indígena é uma *antiguidade em curso*, que ainda existe diante de nós, com seus saberes, suas línguas e suas formas de resistência (muitas delas dramáticas).

Depois desse resgate crítico e interativo da antiguidade indígena, um segundo passo teria que ser dado: examinar a história factual do pensamento-ação e do pensamento-reação na comarca invadida do século XVI ao século XXI. *Não só ler textos, mas também contextos.* (...). Esse estudo deveria historiar a desobediência e a resistência em todas as suas múltiplas formas, em lutas físicas e intelectuais. Esses eventos configuram uma tradição de pensamento-ação, em que o pathos fundamental não é o assombro grego diante do ser, mas a indignação diante do fato de que eles não nos deixam ser.

Vou mencionar rapidamente alguns desses fatos carregados de significação pensante, ética, política e metafísica. Já começam com a destruição da pequena cidade de Santa María, fundada por Cristóvão Colombo, em 1503, pelos indígenas liderados pelo cacique Quibián (...); passando pela rebelião de Enriquillo, um cacique Taíno, na República Dominicana, entre 1519-1533; pela estrondosa derrota, em 1520, das tropas de Hernán Cortez diante dos indígenas (na erroneamente denominada “noite triste”, que em uma sociedade não colonizada deveria ser conhecida como “noite do jubileu”); o assassinato em 1695, por soldados espanhóis, de Zumbi, o chefe negro do Quilombo de Palmares; passando, já no século XVIII, pelo massacre de Caiboaté, em 1756, no qual morreram cerca de 1.500 guaranis, incluindo seu chefe, Sepé Tiarajú, enfrentando um exército misto hispano-português; a rebelião de Tupac Amarú II, no Peru, em 1780, e a de Tupac Katari, em 1781, ambos mortos cruelmente pelos exércitos espanhóis. No século XIX, mas já a partir de 1791, Toussaint Louverture preparou a primeira revolução negra vitoriosa do continente, e a independência do Haiti, proclamada por Jean-Jacques Dessalines em 1804, após a morte na prisão de Louverture em 1803. Em 1825, três anos após a “independência” do Brasil, três algozes se recusam a enforcar Frei Caneca por sedição contra o poder imperial de Pedro I; o bravo frei leva um tiro. Em 1868, deu-se o chamado “grito de Lares”, uma insubordinação em Porto Rico impulsionada por Ramón Emeterio Betances contra o poder espanhol. Múltiplos outros eventos poderiam ser recordados.

Esses acontecimentos extraordinários não têm apenas uma cor local, mas neles surgem todas as questões universais (ou mundiais, como prefiro dizer) que sempre foram focadas pela “filosofia”: mito, conhecimento, ignorância, utopia, ganância, sofrimento, justiça, liberdade, dignidade. Todo esse vasto e rico material, e a reflexão sobre ele, devem compor os currículos dos estudos de um pensamento desde “América Latina”, juntamente com os estudos das ações e

pensamentos europeus e de outras partes do planeta, propiciando comparações, confrontos e reconsiderações. O pensamento europeu não seria abandonado, porque faz parte de nossa circunstância pensante; mas não deveríamos usá-lo como guia ou modelo, como se faz atualmente, mas apenas como elemento cultural a ser localizado dentro de um projeto de emancipação cultural. Isso já foi captado dessa forma, inclusive, por vários pensadores europeus desde o século XVI, como Montaigne, Rousseau e Diderot.

Tudo isso tem a ver com o termo “existe” que deveríamos usar quando nos perguntamos sobre um pensamento desde América. Esse pensamento existirá quando o desenterrarmos, porque ele já existe de fato; não é algo que acontecerá no futuro. Ao lado dessas lutas bélicas, houve também formas acadêmicas de resistência, especialmente no século XVI (curiosamente, um século “vazio” em nossos estudos regulares de “filosofia”, em que, como nos ensinam, “não houve grandes filósofos”). Temos aqui notáveis figuras intelectuais que escreveram vastas obras sobre os indígenas, sobre a sua situação e os supostos direitos ibéricos à invasão, como Vasco de Quiroga, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Victoria, Pedro Fonseca, Manoel de Nóbrega, Luis de Molina, Francisco Suárez, Juan Ramírez e Antonio Vieira, entre os principais.

5. “NA”

Mas na pergunta “Existe filosofia na América?” há ainda, curiosamente, uma quarta e última palavra problemática, além de “América”, “filosofia” e “existe”. É a partícula “na”. Pois bem, não é um “na” meramente espacial ou geográfico, que transformaria em pensamento “latino-americano” tudo o que se pensa dentro do espaço físico de um país. Um grupo de especialistas bolivianos, peruanos, argentinos e colombianos que se reúne em Quito para discutir o conceito de super-homem em Nietzsche não está fazendo filosofia *desde* “América Latina”, mesmo quando o faz em um país “latino-americano”. (Pelo menos até provar que estão lendo Nietzsche de forma devoradora, trazendo-o abaixo da linha do Equador). Por isso, prefiro substituir a partícula “na” por “desde”, que sugere uma perspectiva e não um espaço físico. O “desde” aponta para uma experiência política e existencial, para uma organização do mundo a partir de uma perspectiva. Nem tudo o que se pensa *na* “América” é pensado *desde* “América”.

Por esse motivo, não deveríamos pensar nesse “desde” em termos “nacionais”. Um pensamento situado, constituído histórica e existencialmente desde a invasão, que não pode simplesmente surgir, mas é forçado a in-surgir, não é brasileiro, nem argentino, nem cubano; é pensamento que se esforça para ser a partir de suas próprias circunstâncias. Deveríamos começar a pensar na “América” em termos estritamente históricos e existenciais, e não geográficos. Pois nada impede que alguns dos países geograficamente localizados em nossos territórios se afastem da “América Latina” ao longo do tempo (acho que é o caso do Brasil, o menos latino-americano desse conjunto de países negativamente unidos pela exclusão), enquanto outros países que não estão em território americano podem, notavelmente, se aproximar da América (por exemplo, Espanha e Portugal ao perderem sua hegemonia mundial). Assim, poderíamos sentir que Miguel de Unamuno é mais “latino-americano” do que Euclides da Cunha, por exemplo. Não devemos, portanto, confundir o “desde” histórico-existencial com um mero “na” geográfico; nem todo pensamento que se faz em território brasileiro é pensado desde Brasil, desde as circunstâncias do pensamento brasileiro até um pensamento universal ou mundial.

6. RECONSTRUÇÃO DA PERGUNTA

Depois de todo esse trabalho de desconstrução crítica dos quatro termos da tradicional pergunta “Existe uma filosofia na América?”, uma possível reformulação da questão de Salazar Bondy seria a seguinte:

Pode-se visualizar um pensar já existente, pensado e atuado em uma grande comarca invadida, denominada “América” pelos invasores, pensamento que, após a invasão, foi forçado a lutar por sua existência a partir de uma situação de dominação cultural, tendo que escolher entre adaptação e resistência?

Esta seria uma versão da pergunta que realmente queremos colocar, tendo criticado os termos tradicionais da pergunta de Salazar Bondy. Essa reconstrução é necessária porque, tentando responder a uma pergunta tendenciosa, podemos ficar enredados em suas malhas. Não se trata de buscar uma resposta, mas de descobrir o que realmente queremos perguntar.

7. EPÍLOGO

Em absoluto, não é por meio da “profissionalização” dos estudos filosóficos que esse resgate do pensamento “latino-americano” se dará, nem por meio dos “conhecimentos mais profundos” da “história da filosofia”. Ao contrário, essa ideia de “formação” filosófica pode atuar como uma poderosa forma de colonização literária por meio do estilo e das técnicas de análise vigentes nas academias, pautada pelo valor da “qualidade”. Mas “qualidade” não é um valor supremo se se trata de uma qualidade obtida dentro da dominação.⁴

A originalidade do pensar desde América deverá ser uma *originalidade insurgente*, não uma mera “contribuição” ou “aporte” para as problemáticas levantadas pela história oficial da “filosofia”. Uma agenda de problemas deve ser elaborada a partir de nossas circunstâncias, e será nessa luta que o pensamento desde “América” encontrará sua própria originalidade.

Finalizando: a resposta à pergunta de pensar desde a comarca invadida consiste em rememorar a invasão, o pensamento-ação indígena e as diversas formas de resistência, do passado e do presente, e a criação de alternativas. O pensamento desde “América Latina” tem que ser obtido historicamente por meio da *resistência insurgente*. Do contrário, continuará sem aparecer.

4. No filme antigo *A Ponte sobre o Rio Kwai*, o coronel inglês, cego pelo perfeccionismo da “qualidade” (no seu caso, a engenharia britânica), constrói a melhor ponte possível para os japoneses. Ele se esquece totalmente que todo o seu enorme talento se desenvolve dentro de sua condição de prisioneiro. Os pensadores “latino-americanos” deveriam lembrar que são prisioneiros e que, como todos eles, têm a obrigação de tentar fugir, em vez de se acomodar a uma situação confortável como prisioneiros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa do meu pai. A África na filosofia da cultura*. Contraponto, Rio de Janeiro, 2007 (1ª reimpressão).

BEORLEGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latino-americano*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2006.

BOTERO URIBE, Darío. *Manifiesto del pensamiento latinoamericano*. Cooperativa editorial Magisterio, Bogotá, 2004.

CABRERA, Julio. *Diário de um filósofo no Brasil*. Editora Unijuí, 2013ª (2ª edição).

CABRERA, Julio. Exclusión intelectual y desaparición de filosofías. *Revista Concordia*, Aachen (Alemania), número 63, 2013b. pp. 49-65.

CABRERA, Julio. Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional. *Revista Nabuco*, Ano 1, número 2, janeiro 2015a. pp. 14-47.

CABRERA, Julio. Pensar insurgente: a inconstância de um filosofar selvagem (Filosofia no Brasil numa perspectiva latino-americana). En: CABRERA, Julio (Org.). *Filosofar desde América Latina*. Número especial *Revista Problemata*, Paraíba, 2015b.

CABRERA, Julio. Comment peut-on être un philosophe français au Brésil, *Cahiers philosophiques*, número 16 de la Paris VIII. 2016. pp. 59-85.

CABRERA, Julio. Filosofar académico e pensamento insurgente (Dis-pensando a filosofia desde Oswald de Andrade e Raul Seixas). *Revista Ideação*, número 35, 2017. pp. 77-131.

CUSICANQUI, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Piedra Rota, La Paz, 2010.

DE ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. Editora Globo, São Paulo, 2001 (3ª reimpressão).

DIDEROT, Denis. *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados*. Pasado y Presente, Barcelona, 2011.

DUSSEL, Enrique; BOHORQUEZ, Carmen; MENDIETA Eduardo (Ed.). *El pensamiento filosófico latino-americano de Caribe y "latino" (1300-2000)*. Siglo XXI, México, 2012.

GAOS, José. *Pensamiento de lengua española*. Editorial Stylo, México, 1945.

MARTÍ, José. *Nuestra América*. Editora de la UnB, Brasília, 2011.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. Gedisa, Barcelona, 2007.

O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. FCE, México, 1995 (4ª reimpressão).

ROMERO, Francisco. Influencia del descubrimiento de América en las ideas generales. En: ROMERO, Francisco. *Filosofía de ayer y de hoy*. Argos, Buenos Aires, 1947.

SALAZAR BONDY, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI, México, 1985 (9ª edición).



A IDEIA DE AMÉRICA LATINA

Gabriela Pellegrino

Sou professora de História da América Independente na Universidade de São Paulo. Estudo os séculos XIX e XX na História da América Latina. Pesquiso, oriento teses e dissertações, publico textos, enfim, estou há muitos anos nessa trajetória, que é sempre fascinante e está em permanente renovação, pois apesar de serem temas relevantes, também são temas que ainda precisam se conhecer melhor, especialmente no Brasil. Portanto, compartilhar isso com os estudantes, com os interessados em nosso país pela História da América Latina, é algo que, ainda, se revela um campo em aberto.

Nesse sentido, nós vamos avançando, os alunos também vão pesquisando e, realmente, encontramos narrativas históricas que são muito ricas, que são muito férteis, por isso, este também é um convite para quem quiser seguir conosco nesta jornada de desbravamento de um campo de pesquisa e de reflexão.

O que significa estudar a América Latina? A América Latina é um conceito já consagrado, um conceito quase naturalizado, que usamos em tantos domínios de pesquisas e estatísticas demográficas sobre essa região do mundo. Um campo que também funciona para agências internacionais, como uma delimitação do mundo, para políticas públicas. Apesar de ser um conceito já quase naturalizado, esse conceito tem uma história, que, em primeiro lugar, reporta a um espaço geográfico. Esse espaço começa na América do Norte, ao sul do Rio Grande, nessa divisa entre os Estados Unidos e o México, e que vem em direção à América Central e à América do Sul, mais especificamente até o extremo da América do Sul. Essa região espacial é designada América Latina, no entanto, esse recorte espacial apresenta descontinuidades.

Existem territórios, dentro dessa América, que vêm do México em direção ao Sul, mas que não fazem propriamente parte da América Latina, por exemplo, o caso das Guianas. Tal fato coloca um “porém” em relação a esse conceito, que não pode ser estritamente relacionado a um espaço geográfico. Por outro lado, existe a questão do Caribe, que,

muitas vezes, é incluído nas análises, nos estudos e nas reflexões como parte da América Latina. O Caribe, entretanto, traz consigo sociedades que vêm de uma experiência de colonização não Ibérica, em que outras línguas são faladas, que não o Português, que não o Espanhol. Portanto, a inclusão do Caribe representa uma série de problemas. Existe também, por trás dessa consagração do conceito de América Latina, um prisma histórico, claro, a América Latina guarda marcos históricos, que são grosseiramente compartilhados por todas essas regiões que integram esse vasto espaço.

Essas afinidades históricas se originaram durante todo um período de pré-conquista, também conhecido como período pré-hispânico. Nesse período, de pré-conquista, existiam populações indígenas habitando todos esses espaços, populações estas que passaram por mudanças profundas, radicais, a partir da chegada dos colonizadores. A experiência de um impacto monumental, decorrente da conquista da América pelos europeus, é algo compartilhado pela América Latina.

Esse primeiro momento se refere ao ano de 1492, à chegada de Cristóvão Colombo ao Caribe e, a partir de então, essa conquista, esse processo de conquista, adentra pelo continente e vai impondo mudanças profundas em todas as formas de organização social e cultural que vicejavam na América até aquele momento. Por outro lado, se organizam os impérios coloniais. A experiência dos impérios coloniais também é compartilhada por essa região latino-americana. Fundamentalmente, na América Latina, eram dois os impérios coloniais: o português e o espanhol.

Então, poderíamos falar também em uma América Ibérica, uma América de colonização Ibérica, que poderia ser o conceito para nos referirmos a essa região. No entanto, o conceito de América Ibérica, embora seja utilizado por alguns historiadores, especialmente pelos historiadores que estudam o período colonial, período em que essa região do mundo foi colônia das coroas ibéricas, não é o conceito mais usual para nós atualmente.

Os impérios ibéricos também chegam ao fim em um momento comum à América Latina, que é o momento das independências, das guerras de independência. As guerras de independência acontecem de maneira sincrônica em toda a América Latina, em todas essas regiões de colonização Ibérica, que eram, para as colônias espanholas, os vice-reinos. A América Espanhola era dividida, já ao fim do período colonial, em quatro vice-reinos e, por outro lado, existia a América

Portuguesa, que corresponde, fundamentalmente, ao Brasil. Essas independências também são contemporâneas umas das outras.

Há duas exceções no caso da América Espanhola. Ambas se localizam no Caribe e são o caso de Cuba e Porto Rico, que permaneceram como colônias da Espanha até o fim do século XIX. Se as demais independências aconteceram entre os anos 1810 e 1824, justamente em dezembro de 1824 acontece a Batalha de Ayacucho, que foi a última grande batalha de emancipação das colônias espanholas na América. Uma batalha que termina de emancipar o vice-reino do Peru, aquele que mais resistiu à causa da emancipação, da independência.

A região do chamado Alto Peru, que corresponde, hoje, a grosso modo, à Bolívia, foi a última região a ser libertada. A Batalha de Ayacucho se relaciona com a emancipação dessa região, que, então, estava vinculada especialmente ao vice-reino do Peru, mas também, em parte, ao vice-reino do Rio da Prata.

O vice-reino do Rio da Prata havia sido criado já no século XVIII, em um momento em que a colonização estava muito avançada, muito consolidada na América, assim, surge o vice-reino do Rio da Prata, que passa a englobar uma parte daquilo que pertencia ao vice-reino do Peru. E o Alto Peru fica dividido entre esses dois vice-reinos. Portanto, a emancipação se consolida ainda em princípios do século XIX.

A partir desse momento, o que temos é uma experiência de construção dos Estados Nacionais. Esses processos de construção dos Estados Nacionais, com desafios comuns sobre como definir o território, as fronteiras, como consolidar um poder central, como estabelecer uma normativa para o funcionamento desses Estados, dessas sociedades nacionais. Qual regime político seria abraçado? Quais argumentos legitimavam esse regime? Tudo isso será enfrentado pelos vários Estados que ocupavam esse espaço e que designamos América Latina.

Também nisso existem muitos aspectos comuns, muitos desafios e muitas soluções compartilhadas. Claro, também existem muitas especificidades. Ao longo da minha fala ressaltarei algumas dessas especificidades, mas o horizonte da construção nacional foi compartilhado pelas diferentes regiões da América Latina. Ou seja, existem histórias referendando as particularidades de uma região do mundo, que acabou ganhando essa nomenclatura de América Latina.

Por fim, chamarei a atenção, aqui, para o século XX, em que também existem experiências compartilhadas, por exemplo, a questão dos regimes políticos de massa, dos momentos em que, em diferentes países, emergem governos que se preocupam em dialogar com multidões, com setores populares, com novos segmentos dessas sociedades, que, antes, eram pouco relevantes para aquele que enunciava o discurso político, que procurava os seus interlocutores, do ponto de vista da fundamentação do regime.

No século XX, esses setores populares têm que ser levados em consideração, porque eles pressionam a vida política, pressionam os canais de participação política em novos termos, não que eles estivessem ausentes no século XIX, mas, no século XX, a presença das grandes cidades, do trabalho nas fábricas, do trabalho operário, portanto, de multidões urbanas, que se faziam visíveis no espaço público de uma maneira diferente daquela por onde circulavam os setores populares rurais, mais dispersos, e que se manifestavam no espaço político por outros canais. Tudo isso, leva, de fato, a que se desenhassem novas formas de concertação política, que promoviam uma circulação, dentro da América Latina, de modelos, de possibilidades, de estratégias.

Também, aqui, encontramos muitos pontos em comum, que corroboram a ideia de uma América Latina e que guardam identidades. São essas identidades que, justamente, justificariam a opção pelo nome que delimita um espaço além das fronteiras nacionais, um espaço que congrega diferentes sociedades nacionais.

Finalmente, essas afinidades se expressam no período das ditaduras militares, dos golpes militares e, consecutivamente, dos processos de redemocratização. Nesse contexto, houve certos acontecimentos, certas tônicas compassadas, que atravessaram diferentes países da América Latina e que, mais uma vez, reforçaram, fortaleceram a pertinência da utilização desse conceito. Portanto, a História é uma história que também serve de argumento para fortalecer, para legitimar essa escolha do conceito de América Latina em detrimento de outros conceitos, já que seria possível estabelecer recortes distintos, por exemplo, América Espanhola, América Portuguesa, América Ibérica, Indo-América.

Alguns teóricos, como José Carlos Mariátegui, no Peru, propuseram um recorte que deveria incluir a dimensão indígena, nesse caso, com Indo-América tal possibilidade poderia ser alcançada, mas, ao final

das contas, América Latina foi o que prevaleceu. Tanto a questão geográfica quanto a questão histórica acabam sempre reiterando a pertinência da escolha desse conceito. No entanto, apesar de se justificar por muitos prismas, por muitas chaves analíticas, é um conceito que, por um lado, traz consigo descontinuidades.

Poderíamos elencar vários argumentos para dizer que uma região da América Latina é muito diferente de outra região da América Latina. Essas descontinuidades acabam ficando em segundo plano, obscurecidas pela ideia de se trabalhar com uma categoria comum. Toda generalização obscurece as especificidades, as dissonâncias, as descontinuidades. Também com a América Latina acontece isso e poderíamos, realmente, trazer à tona muitos argumentos para iluminar as descontinuidades, em lugar das afinidades geográficas e históricas que subjazem esse conceito.

Ao mesmo tempo em que é preciso reconhecer a existência dessas descontinuidades nos mais diversos planos, seja social, político, cultural etc., eu não vou me referir a essas descontinuidades agora, mas, para além disso, é fundamental lembrar que esse conceito não foi utilizado desde sempre, o próprio conceito tem uma história, e essa história remonta, concretamente, à segunda metade do século XIX. Nesse período, a América de colonização Ibérica, tanto espanhola quanto portuguesa, já havia rompido os vínculos com a metrópole, já havia, portanto, se emancipado do jogo colonial ibérico. Esse momento de pós-emancipações políticas foi um momento em que os Estados Nacionais em construção passaram a ser cobiçados por outras potências europeias, por outras regiões do mundo que almejavam construir a sua hegemonia.

Esse é um momento claro em que a Europa estava caminhando para uma segunda onda de expansão imperial em direção ao continente africano, mas também para regiões da Ásia, um movimento do chamado Imperialismo. Os Estados imperiais passam a contar com colônias no além-mar, com colônias no mundo extra europeu. Esses novos vínculos coloniais, por um lado, eram diferentes dos que prevaleceram na América durante os primeiros séculos da época Moderna e, por outro lado, não eram vínculos necessariamente formalizados. No entanto, em outros tantos casos eles foram, sim, formalizados e as colônias eram formalmente subordinadas aos novos impérios. Apesar disso, o Imperialismo não se comportava

necessariamente dessa maneira, por meio de vínculos formais, ele também podia se manifestar mediante outras práticas que representavam relações assimétricas, relações de subordinação.

Nesses termos, pelos quais os impérios europeus, que ganham força no século XIX, se projetam sobre essa porção do mundo, a porção que antes era chamada Novo Mundo, ou seja, o continente Americano, agora se encontra emancipado. Então, os impérios europeus começam a ter um novo olhar para essa região que, agora, é livre, portanto, está mais suscetível para construir novos laços, inclusive, de subordinação. É assim que, mais ao Norte, os Estados Unidos vão se constituindo formalmente como um Estado Nacional, em especial, após a Guerra de Secessão e a guerra civil americana.

Isso tudo vai colocando em cena novos atores que têm uma aspiração hegemônica, fato que interfere na criação do conceito de América Latina, por isso, esse conceito tem uma história, uma história que se situa nesse momento da História. É uma história, claro, transnacional, pois o conceito de América Latina não é algo que surge, simplesmente, daqui para fora, mas surge nesses circuitos de projetos políticos, de ambições, de relações de força, que têm uma dimensão transnacional.

Normalmente, a criação do conceito de América Latina é atribuída a um intelectual viajante francês, chamado Michel Chevalier, que teria escrito um texto, em meados do século XIX, antes, portanto, da consolidação do conceito, ao retornar de uma viagem aos Estados Unidos, em que ele utiliza o conceito de América Latina. Chevalier era um pensador de renome, muito prestigiado, e como plataforma das suas publicações contava, especialmente, com uma revista importante na França, que havia sido criada em 1829, chamada *Revista dos Dois Mundos*, em francês *Revue des Deux Mondes*. A *Revista dos Dois Mundos* tinha, justamente, esse projeto de situar a França no mundo, de reservar um lugar para a França no mundo, no outro mundo.

Um mundo era o mundo europeu, onde, de acordo com o projeto da revista, a França assumia a centralidade, e o outro mundo era o mundo não europeu, esse grande mundo não europeu, que será perscrutado pela revista, pelos seus correspondentes, pelos seus viajantes, que traziam notícias do outro mundo e procuravam promover o referencial francês nesse outro mundo.

A França tem o seu lugar reconhecido aqui? Se não tem, como isso pode avançar? É um projeto, realmente, de uma expansão cultural e política francesa, em que a revista cumpre um papel de porta-voz. Não por acaso Michel Chevalier publica muitos dos seus textos na *Revue des Deux Mondes*, em cujas páginas o conceito é forjado e proposto por ele com uma finalidade clara: o de estabelecer uma oposição à América Anglo-Saxã.

A América Anglo-Saxã corresponde, fundamentalmente, aos Estados Unidos e à porções do Canadá, mas a grande preocupação de Michel Chevalier são os Estados Unidos, que já haviam se tornado independentes antes dos Estados ibero-americanos e vinham se construindo com contundência. Nos anos 1840, por exemplo, avançaram e guerrearam sobre e contra o México, tomando praticamente metade do seu território, portanto, um Estado que já vinha dando sinais da sua força e do seu projeto nacional hegemônico.

Isso se torna, de fato, uma tônica, a questão com o México é específica de uma guerra que se vincula com o Texas, mas a questão dos Estados Unidos se relaciona com o restante da América e se manifesta de maneira violenta e contundente. No que diz respeito ao México, somente ao final do século XIX é que esse tipo de política externa volta a se colocar, claramente, em relação a outras regiões da América. Michel Chevalier captura essa tônica e percebe uma outra América ameaçadora e, sobretudo, ameaçadora às pretensões francesas de trazer a América para esse diálogo mais estreito com a França e para a construção de vínculos que, claro, beneficiassem a França.

Por que uma América Latina? Porque a ideia de latinidade é uma ideia que remonta à Antiguidade Clássica, ao Império Romano e a toda essa tradição greco-romana, que, por sua vez, também atravessava a história da França, assim como a língua francesa e os referenciais identitários franceses. Portanto, a ideia de latinidade aproximava a França do mundo Ibérico e, conseqüentemente, do mundo das ex-colônias ibéricas na América. Essa dimensão latina se opunha a uma vertente cultural, uma matriz histórica e cultural, que Michel Chevalier identificou como anglo-saxã, e que, não por acaso, opunha a França à Inglaterra, que disputavam poder nesse período, mas também, opunha a América de colonização Ibérica à América Anglo-Saxã, que já mostrava as suas garras.

A ideia de latinidade era uma escolha estratégica do Michel Chevalier para mostrar os laços históricos que aproximavam a França de certas porções da América. Esse discurso, que atravessa alguns artigos publicados por Chevalier em meados do século XIX, é um discurso que encontra acolhida no mundo político francês durante o Império de Napoleão III. Napoleão III chegou ao poder na França por meio de eleições, que aconteceram após as famosas revoluções que atravessaram a Europa no ano de 1848, marcados por um viés democrático e, além disso, vinham nutridas pelos chamados socialismos utópicos.

Embora eleito pelas urnas, Napoleão III realizou um golpe de Estado, autoproclamando-se imperador, inclusive, esse fato é objeto do famoso texto de Marx, *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, em que ele procura explicar o paradoxo de uma revolução que termina, depois, engendrando o estabelecimento de um novo Regime Imperial na França. De toda maneira, Napoleão III tinha claras aspirações imperiais, não apenas para o seu próprio exercício do poder, mas também para afirmação desse lugar da França no mundo, desse lugar da França no outro mundo. O imperador também faz ressoar, com desdobramentos práticos e concretos, a ideia de uma França que se aproximava, historicamente, da América Latina, e de uma França que poderia, ainda, fazer valer esses laços históricos, construindo relações para além disso.

Esses laços mais concretos, perseguidos por Napoleão III, têm duas direções, nesse momento, uma delas é a da invasão francesa ao México. Uma invasão militar que aconteceu nos anos 1860, quando o México vivia uma guerra civil. Essa invasão durou poucos anos, porém, se revelou o mais profundo desastre, um fracasso retumbante e, pouco tempo depois, a França decidiu retirar as suas tropas, porque, em seguida, viria a guerra contra a Prússia, que demandaria muitos esforços da França. A outra direção foi a do projeto, das pretensões de que a França pudesse liderar a construção de um canal interoceânico entre o Atlântico e o Pacífico. O lugar ideal para a construção desse canal, diziam as vozes que se manifestavam nessa época, o próprio Michel Chevalier falava sobre isso, seria a América Central. Imaginava-se que esse canal pudesse ser construído na região da Nicarágua. Finalmente, foi construído no Panamá, mas a ideia da construção de um canal interoceânico, para os franceses, fazia muito sentido, porque eles já vinham de um projeto, dessa natureza, muito bem-sucedido, que foi a construção alguns anos antes do Canal de Suez. Em nome da construção de um canal interoceânico, a França

olhou para essa América e buscou identificar os seus potenciais, as suas riquezas econômicas, que poderiam ser exploradas, revestindo tudo isso, claro, de um argumento civilizatório, que vinha dessa longa história, que remontava à Antiguidade, mas também um argumento histórico que apontava para o futuro.

Essa América identificada com as luzes, com o Iluminismo francês, com a causa da Revolução Francesa, com uma América Espanhola que havia implantado regimes republicanos, ou seja, toda essa questão da República, das luzes, da razão, de um projeto civilizatório, também atravessaria todo esse esforço de aproximação.

Nesse sentido, Michel Chevalier é identificado, muitas vezes, como o mentor do conceito de América Latina, no entanto, existem controvérsias em relação a isso. Essas controvérsias podem ser entendidas em um artigo publicado na década de 1960 por uma revista uruguaia chamada *Marcha*. Essa revista, muito engajada e afinada com projetos de transformações sociais, culturais, que apontassem para uma emancipação da América Latina frente ao Imperialismo, aos projetos imperialistas, contava com a colaboração do Arturo Ardao, que reconhecia em um autor equatoriano do século XIX, Torres Caicedo, José María Torres Caicedo, o autor que, pela primeira vez, teria falado em uma América Latina.

A *Marcha*, então, faz dessa disputa em torno do conceito um laço de disputa anti-imperialista, ou seja, nós não somos designados por um nome que vem de fora, que nos foi imposto, esse nome foi uma escolha latino-americana, nós quisemos nos denominar dessa maneira. Arturo Ardao recupera, no Torres Caicedo, uma origem autóctone, uma origem latino-americana para esse conceito, e o debate, a partir disso, se estabelece: quem foi que, pela primeira vez, falou em América Latina?

Existe uma bibliografia longa e interessante sobre isso, na qual não vou me aprofundar agora, mas, claro, também existem coisas a serem ressaltadas, por exemplo, o fato de o próprio Torres Caicedo ter vivido parte da sua vida na França, estabelecendo muitas conexões com o ambiente francês, de modo que a pergunta sobre o que é autóctone, o que é original, o que é nosso, o que é alheio, em si, é uma pergunta artificial. O próprio Torres Caicedo estava inserido nesses circuitos que também foram ocupados pelos franceses nessa mesma época.

O que interessa para nós não é tanto a questão da autoria, do direito sobre o conceito, o primeiro criador, o primeiro mentor. O que mais interessa para nós é, de fato, a questão dos usos e das apropriações. Nesse sentido, Arturo Ardao apontava, já com o Torres Caicedo, e esse é, eu diria, o verdadeiro motor identitário por trás do conceito de América Latina, pois Ardao apontava Torres Caicedo falando da importância de uma América, que não a Anglo-Saxã, não os Estados Unidos, se unir, se integrar para fazer frente às ameaças externas, para se fortalecer.

De fato, a noção de uma América Latina cujo significado se constitui na união de sociedades que guardam muitas coisas em comum, mas também naquilo que é comum, muitas vezes, não se trata de uma construção intencional, mas se essa América Latina deseja conhecer esses pontos em comum, deveria, então, cultivar esse conceito estrategicamente, porque é um conceito que serve, em última instância, a projetos de resistência, cuja ideia vai sendo ressignificada ao longo dos tempos, desde a segunda metade do século XIX até hoje, até o século XXI, continua sendo ressignificada, mas guarda sempre uma tônica importante, que é a ideia de uma resistência contra o Imperialismo, contra uma ameaça externa, contra os projetos que têm intenção de atravessar essa América, essa grande região da América, que vem do México em direção ao Sul, com estratégias de subordinação, seja subordinação econômica, seja subordinação política ou cultural.

Nesse sentido, o conceito de América Latina vai sendo atualizado e reinventado ao longo dos tempos. Há momentos em que ele fica mais morno e marginal. Há momentos da História em que ele volta a ocupar um lugar central, reivindicado por todos, reafirmado por muitos. Esses momentos dependem muito das conjunturas históricas. A partir das conjunturas históricas esse conceito volta a se revelar como um conceito operacional, como um conceito que tem uma funcionalidade do ponto de vista das estratégias políticas do grupo que o reivindica.

A história do conceito de América Latina é marcada por esses momentos de reivindicação e reevocação, que, claro, reportam uma história do conceito, que não se perde, mas, certamente, de um conceito que está sendo redefinido e reinventado a cada novo contexto.

Brevemente, eu vou pontuar alguns momentos em que esse conceito volta a ser evocado e reafirmado. Um deles, importante, se situa justamente na virada do século XIX para o século XX. Nesse período, nós temos duas grandes vozes, uma delas é a de José Enrique Rodó, um escritor uruguaio, que publica o livro *Ariel*. Ariel era uma escolha metafórica, uma personagem de William Shakespeare, de uma peça chamada *A Tempestade*, que, na dramaturgia, se passava em um lugar não definido, mas um lugar que parecia ser o Caribe.

Na peça de Shakespeare encontramos elementos de uma representação tensa entre um mundo europeu e um mundo não europeu, além das relações que, a partir daquele momento, da conquista, da colonização, se estabeleceram. Nessa peça, Ariel era o escravo de um senhor chamado Próspero. Ariel tinha uma contrapartida simbólica, na trama, que era a do outro escravo, também de Próspero, chamado Caliban. Ariel e Caliban construíam uma dicotomia simbólica e metafórica, que foi apropriada por muitos autores. Na obra de José Enrique Rodó, Ariel é identificado com a América Latina, e Caliban é identificado com a América Anglo-Saxã. Ariel guardava as virtudes, as virtudes idealistas, artísticas, desinteressadas. Ao passo que Caliban guardava os malefícios de um comportamento utilitário, interesseiro, medíocre, sem as virtudes da verdadeira filosofia, da verdadeira arte, desinteressada e comprometida com a perseguição do belo. Caliban não tinha tempo para isso, era puro pragmatismo, puro interesse. Nesse sentido, José Enrique Rodó propõe, nesse livro chamado *Ariel*, uma interpretação que valorizava a América Latina em oposição a uma América Anglo-Saxã identificada com a figura de Caliban.

São muitas as discussões em torno dessa obra, as quais eu não vou recuperar agora, mas o interessante é que essa visão afirmativa da América Latina como uma região que, ao contrário de ser um lugar da barbárie, pois, no século XIX, muitas leituras que se voltaram às sociedades nacionais, às regiões da América Latina, aquilo que se lia para determinado país acabava transbordando para países vizinhos, portanto, ali, quase que reconhecemos leituras de uma América Latina, no século XIX, ainda que não fosse explicitado. Nessas leituras do século XIX, esses países latino-americanos, vou chamá-los assim, eram sempre depreciados, eram apresentados como lugar da barbárie, como lugar do atraso, como lugar da ausência de civilização. Claro, o que havia eram projetos de nação que olhavam para a Europa, que olhavam para um certo modelo de modernidade. Tudo aquilo que, localmente, se afastava, se distanciava desse modelo

de modernidade, era visto como bárbaro, por exemplo, o mundo dos indígenas. Os indígenas, por esse prisma de muitos escritores e pensadores do século XIX, eram o avesso da civilização.

Nesse sentido, a obra de Rodó reage a essas leituras depreciativas e afirma uma América Latina carregada de virtudes que, aliás, deveriam prevalecer a longo prazo, em termos de uma alternativa civilizatória, que deveria valer aqui e também irradiar para outras partes. Era algo que estava se perdendo no mundo e nós deveríamos carregar o bastião de uma resistência. Rodó representa uma voz importante nesse momento, mas outra voz foi a do José Martí, um cubano, que morreu na Guerra de Independência de Cuba. Ele também fala em Nossa América, não em América Latina, mas ele volta a abraçar uma Nossa América como espaço comum, compartilhado, que tinha que afirmar esses laços e se ver como um conjunto, que precisava se pautar nesse referencial identitário.

A obra do José Martí tem desdobramentos muito importantes para o ambiente intelectual e cultural, que passa a ganhar corpo no século XX, quando essas premissas que reúnem os países dessa porção da América, que vem de uma história indígena, de uma história de colonização Ibérica, como um espaço compartilhado, uma comunidade imaginária compartilhada, que precisava reafirmar esses laços comuns. Essa reivindicação, ao longo do século XX, será feita no México, pós Revolução Mexicana, por exemplo, por José Vasconcelos, um importante pensador mexicano desses anos. Ele escreveu um livro chamado *A raça cósmica*, em que pensa o surgimento de uma quinta raça promissora para a humanidade, justamente, nessa América miscigenada.

Na obra de José Carlos Mariátegui, a Indo-América também recupera a ideia de algo que transborda as fronteiras nacionais. Nessas evocações do século XX, os indígenas são valorizados como parte daquilo que é próprio da América Latina, que deve ajudar a demarcar as fronteiras de uma sociedade nova, que incorpora a miscigenação, os indígenas, os afrodescendentes, todos fazem parte desse cadinho cultural e étnico, que cria novas possibilidades para um mundo devastado pela Primeira Guerra Mundial.

A Primeira Guerra Mundial é um momento de inflexão, em que a Europa tão exemplar, um modelo de modernidade, mergulha em um banho de sangue. No Brasil, o Monteiro Lobato, quando realiza o inquérito do Saci, diz que deveríamos olhar para nós mesmos, para

as nossas raízes culturais, em vez de olhar para a Europa mergulhada em uma carnificina. O Lobato usa essas palavras.

Ao longo do século XX, então, esse horizonte vai sendo evocado por outros movimentos, por exemplo, o movimento dos músicos em torno da chamada Nova Canção, e também da canção de protesto, principalmente, nessa América Latina pós Revolução Cubana. Nesse universo das identidades latino-americanas, ressignificado, claro, por um prisma revolucionário, a ideia de revolução e de emancipação através da revolução se irradia. A Revolução Cubana ecoa, portanto, nas significações do conceito de América Latina, nos anos 1960, 1970, e a música se converte em porta-voz desses ideais, buscando reafirmar, também, a ideia de um substrato da cultura popular, do folclore latino-americano, que deveria ser mobilizado para pintar, para colorir novamente a ideia de uma América Latina tributária da cultura popular, tributária do folclore.

O último exemplo, que eu ainda gostaria de comentar, no campo da literatura, também nos anos 1960, 1970, o momento do chamado boom literário latino-americano, em que escritores, como o colombiano Gabriel García Márquez, se tornam grandes agitadores dessa ideia de uma América Latina que precisava de chaves especiais para capturar a si mesma e se projetar, através dessas chaves, para o resto do mundo.

A ideia do realismo mágico, na obra do García Márquez, especialmente em *Cem Anos de Solidão*, é de mobilizar categorias e sensibilidades outras para se entender uma forma de civilização, de História, de convívio entre as culturas, de relação com o tempo, que não cabia estritamente na modernidade tal como pensada na Europa, de que, no entanto, essa especificidade era deslumbrante, fascinante, e ela precisava ser narrada, dada a sua fertilidade, a sua riqueza, isso deveria ser conhecido pelo mundo.

Não por acaso, essas obras literárias latino-americanas, do García Márquez e de outros, conquistam um lugar de grande repercussão, de grande impacto no que diz respeito às representações que o mundo alimentava sobre a América Latina. É um movimento que sai daqui, de escritores latino-americanos, mas que encontra eco fora, por exemplo, na Feira de Livros de Frankfurt, nos editores da Europa, dos Estados Unidos, que publicaram muito dessa literatura. Claro que, essa acolhida, mediante a qual outras sociedades e regiões do mundo reconhecem sentido no que está sendo enunciado por escritores

latino-americanos, por músicos latino-americanos, volta a reiterar, volta a fortalecer a pertinência do conceito, que poderia ter se perdido, mas, muito pelo contrário, nesses anos de uma solidariedade mundo afora, em relação ao Chile de Allende, àqueles que foram vítimas do golpe militar de Pinochet, no Chile; toda a questão da Cuba resistindo às investidas dos Estados Unidos na Guerra Fria; todas as vítimas das ditaduras militares na América Latina; tudo isso volta a permear de sentido, de legitimidade a ideia de uma América Latina, que precisava ser valorizada e, para isso, precisava também da solidariedade internacional.

É muito por esses caminhos que a ideia de América Latina vai se atualizando e continua como algo que se reapresenta com especial força em momentos específicos. Eu diria, para terminar, que no Brasil dos anos de governos federais do PT, do Lula e da Dilma, essa ideia voltou a ser muito acalentada, a ideia de uma América Latina que deveria se integrar através de acordos de comércio, através da diplomacia, através de outras estratégias simbólicas, para que ela pudesse se afirmar perante o mundo e, dessa maneira, fazer valer os seus interesses, fazer valer as suas prerrogativas e se fazer respeitar. Essa ideia de que a união promoveria um status de respeitabilidade, que, isoladamente, os países não conseguiriam.

Eu encerro a reflexão por aqui. É um assunto imenso, portanto, fica aberto para questionamentos e inquietações que cada um tenha para buscar, conhecer melhor esses textos, essas manifestações artísticas, essas interpretações históricas. Obrigada!



ENCONTROS DE LADO A LADO - Com o peso íntimo de um segredo cultural

Juan Angola Maconde



Estou muito agradecido por esta oportunidade que me brindam para intercambiar ideias. Me foi pedido para fazer uma colaboração quanto à afro-latinidade, pois com o maior prazer. Uma vez mais, meus agradecimentos à Brígida Campbell e Bruno Vilela.

Vou apresentar esta dissertação, referindo-me a uma história de lado a lado. Vou dividir a exposição em três seções: a primeira abordará o lugar originário da sociedade; a segunda explorará o caminho percorrido pelo colonialismo; a terceira falará do lugar dos africanos sobre o qual descansou, em grande medida, a economia do Novo Mundo, das Américas, e, como corolário, testemunhos oculares na formação histórica das nações das Américas.

Vamos intercalar, lado a lado, as três pigmentações de pele, como costumam definir os etnólogos, antropólogos e, também, os sociólogos: a branca, a amarela e a negra, que fez correr tanta tinta na História humana.

A África já existia nos primórdios do que, hoje, denominamos Civilização. O Egito se localiza justamente na região norte-africana do continente negro, e foi um dos países da Dinastia dos reis, por assim dizer, dessa época, como Amilenial, que foi o descobridor da tumba de Osíris, em Abidos, o primeiro ancestral dos Faraós, um ancestral de raça negra, assim como a sua irmã Isis. Deuses de cor negra como carvão, portanto, os fatos testemunham um Egito negro que teria civilizado a terra.

O Egito, como é bem conhecido historicamente, está localizado no continente Africano, e a África nos diz muito sobre o que significa a História. Entre outros pesquisadores que corrobora que o Egito era negro, citamos Heródoto. Também houve autores detratores, como Champollion-Figeac, Salvador Cherubini e Gastone Maspéro. Alguns deles, como Mario Fontanes, com a pretensão de embranquecer a pátria dos Faraós, chegaram a afirmar que a cor da pele muda de acordo com as estações do ano.

Através do Nilo, o Egito se comunicava com o coração da África, e através da depressão da Síria e da Palestina, com a Ásia Menor. No coração da África floresceu o Império Mandinga (capital do Mali) sob o reinado de Sundjata Keita, de quem, Delaforse diria:

O Alto Níger foi por várias centenas de anos a principal capital do maior Império que o mundo já conheceu, a África, e uma das mais consideráveis que o universo já viu. Cortado o vínculo pelas invasões estrangeiras, os negros recuaram sobre si mesmos em uma situação geográfica que exigia o mínimo esforço de adaptação, beneficiando-se de condições econômicas favoráveis.

Desde a mais remota antiguidade ocorreram migrações da África à Europa e Ásia. Com o passar do tempo, os migrantes foram embranquecendo. O branco, incluindo o amarelo, não pode tornar-se negro, no entanto, ocorre o contrário, o negro, sim, pode tornar-se branco. Uma vez que a melanina negra sofreu alterações, os asiáticos, considerados a raça amarela, realizaram ondas migratórias para as Américas. De acordo com Aubert Durif, uma parte dessa onda passou pelo Estreito de Bering, que liga os oceanos Pacífico e Ártico entre a Rússia e os Estados Unidos e corresponde a 90 km de comprimento. A passagem foi facilitada durante três meses, porque, no frio, as águas ficavam cobertas por uma camada de gelo devido às temperaturas mínimas.

As ondas migratórias mais jovens não cruzaram o Estreito de Bering, mas chegaram à América pelo Pacífico. As ondas de invasões originariam a distribuição posterior dos grupos indígenas americanos. Nas terras mais inóspitas, os descendentes de culturas inferiores, como os caçadores. Nas terras mais propícias, os descendentes de culturas superiores (Incas, Maias, Astecas). Nas Américas se assentaram, milênios antes de Cristo, três grupos denominados Maias, Incas e Astecas. Os Maias e os Astecas assentados na região de América Central. Os Incas na região andina dos Andes de Bolívia, Peru e parte do Equador.

Os antecessores dos Incas, por exemplo, partiram do Sudoeste da Ásia e chegaram pelo Pacífico, desenvolvendo avanços no sistema agrícola de cultivo, a tal nível que surpreenderam os conquistadores espanhóis. No entanto, esses conhecimentos e técnicas ficaram aquém do desastre que significou, para este e outros povos indígenas da América, o encontro com os europeus no século XV.

Estamos falando de 1492, quando Cristóvão Colombo chega às Antilhas, no setor da Colômbia, momento conhecido como “Intercâmbio Colombiano”¹. É preciso notar que a História não se reconstrói, não volta a ser reinventada, porque, nessa época, falando de 1444, antes da chegada de Colombo às Américas, os franceses já haviam estado na região da África Subsaariana, mais especificamente em Senegal. Foi quando começou o encontro entre África e Europa. Outros países se uniram a esse movimento, como Inglaterra, Holanda e França. Além desses, não estiveram muito longe Alemanha, Itália, Dinamarca e, posteriormente, ainda que como intermediária, Espanha, que também esteve no continente africano.

Esses encontros entre África e Europa, Europa e África, Europa e as Américas, provocaram uma espécie de triângulo econômico entre Europa, África e as Américas. Esse triângulo deu origem a quase três séculos e meio de uma exploração, tanto de nativos, Aimarás, Quéchuas, Maias, Astecas, quanto de uma chegada massiva de africanos a partir do século XVI.

Falando sobre esse conhecimento que os europeus encontraram nas Américas, e também sobre essas técnicas, diziam, se mostraram muito pequenos diante do desastre que significou para estes e outros povos indígenas das Américas. Volto a reiterar, estamos falando sobre o encontro com os europeus, no século XV, chamado “Intercâmbio Colombiano”.

Tudo isso para concluir a primeira parte, mas, como corolário, podemos dizer que, tanto a saída da África Subsaariana quanto da região do Egito até o setor europeu e asiático, produziu encontros. Com o passar do tempo, aqueles que migraram do continente Africano, da região Subsaariana da África negra, as suas peles foram embranquecendo, tanto os que chegaram à região geográfica da Europa quanto os que chegaram à Ásia.

Essa mudança da pele fez com que, supostamente, surgisse uma superioridade, principalmente, na região da Europa. Aqueles que saíram milênios de séculos antes da região da África negra para a Europa, foram os mesmos que retornaram, já com a pele branca, para subjugar os africanos. O mesmo ocorreu quando os asiáticos, ou seja, os amarelos, chegaram a essas novas terras das Américas, milênios

1. A primeira viagem de Cristóvão Colombo à América em 1492 iniciou esse contato em grande escala entre o Velho e o Novo Mundo, fato que resultou em uma revolução denominada “Intercâmbio Colombiano”, em referência justamente a Cristóvão Colombo. A expressão foi cunhada pelo historiador Alfred W. Crosby, em 1972, no livro *The Columbian Exchange*.

antes de Cristo, e sofreram esse processo de embranquecimento. Quando os conquistadores chegaram, provocaram exatamente os mesmos desastres, as mesmas feridas, igual fizeram com os africanos.

Esse encontro entre Europa e África, Europa e as Américas, provocou uma migração forçada de milhões e milhões de africanos, sobre esse fato farei referência nesta segunda seção: o caminho percorrido pelo colonialismo. O encontro entre Europa-África e Europa-América no contexto colonial ocorreu mediante o uso de extrema violência.

Sim, o primeiro confronto foi marcado pela violência. A exploração dos nativos colonizados pelo colonizador se mantinha mediante a força das baionetas e dos canhões. A negação da cultura nativa e, tempos depois, da cultura africana. A chegada da raça branca ao Novo Mundo com Cristóvão Colombo, que, como foi dito anteriormente, ocorreu em 1492, começou a manifestar-se no ano seguinte com a chegada de 13 embarcações, mil homens, plantas, animais e doenças que mataram a milhares de nativos.

Essas doenças saíram das embarcações, na segunda viagem no ano de 1493. Com o poder das armas, os conquistadores subjugarão os Astecas, Maias e Incas. Civilizações que haviam chegado milênios antes a essas regiões das Américas foram transformadas em objetos de exploração calculada pelos colonizadores.

Quando a mão de obra americana começou a declinar consideravelmente, como dito nos parágrafos anteriores, pelas pestes e doenças que, na realidade, os nativos não conheciam até a chegada dos conquistadores, e também pelo trabalho forçado de nativos da população Maia, Asteca, assim como das colinas dos Andes, produziu muitas mortes. Isso tudo com o aval de um dos sacerdotes dessa época, Frei Bartolomé de las Casas, mas que autorizou que os africanos viessem a substituir os indígenas no trabalho.

Isso provocou uma imigração forçada desde a África, a cargo dos conquistadores, até as Américas. Essa viagem sem retorno de milhões de mulheres, homens e crianças, que foram arrancados de suas tribos, clãs, reinos e impérios, resultado do abominável comércio humano gestado pelos comerciantes negreiros de Portugal, Inglaterra, França e Holanda, junto a colonizadores espanhóis, com destino às Américas, assim se constituiu o comércio triangular entre Europa, África e Américas.

A raça negra foi objeto de compra e venda, reduzida a uma simples mercadoria, a um recurso agrário junto com os indígenas. Isso não acontecia com os indígenas, que não estavam submetidos à compra e venda. Não era uma mercadoria de venda, que se podia vender a um senhor determinado, que podia, por sua vez, fazer o que quisesse com a vida do escravizado. Se quisesse podia lhe dar liberdade, mas se não o deixava morrer em suas terras.

O problema é que, sim, lhe dava uma carta de liberdade, mas quando já estava velho, quando já não tinha forças para seguir trabalhando e se manter. Tal fato obrigava a pessoa, velha, que já não tinha forças, ficar na própria casa do senhor, portanto, continuavam a trabalhar por um prato de comida. É o que Aimé Césaire descreve como a “peculiaridade de nossa História, a africana, entrelaçada a horribéis infortúnios que não estão presentes em nenhuma outra História”.

Em relação ao indígena, Todorov sintetiza como “o maior genocídio da História”. O comércio humano, o trato escravista, a viagem sem retorno de milhões de africanos, nos porões dos nauseabundos navios negreiros, provocaram muita pena para a África. E, mais do que isso, todas essas pessoas, toda essa população, que saiu de maneira forçada, sem ter o direito de retorno a sua terra e, também, de liberdade em seu novo território, produziu um grande sofrimento na História.

A conquista colonial se baseou no desprezo do homem africano e do nativo americano. Uma atitude racista que transformou ambas as culturas em instrumentos de produção. A colônia estabeleceu uma linha divisória. Todas as colônias nas Américas, América Central, do Norte e do Sul, estabeleceram uma linha divisória, uma barreira racista entre o colonizador e o colonizado nas próprias terras de ambas as civilizações, tanto na África Subsaariana, o continente negro, quanto no continente das Américas.

Os colonizadores haviam criado as suas próprias instituições culturais, assentadas sobre os padrões culturais dos colonizadores, que estabeleceram uma forma de dominação organizada. O africano viveu uma história fragmentada e sangrenta, um dramático e dilacerante cativeiro do corpo e da mente. Até hoje corre uma linha de sangue nas páginas da História humana.

Nesse sentido, Novas diria “pintada com a tinta mais horrível do inferno”. Com esse antecedente, começo o terceiro ponto: o lugar dos

africanos sobre o qual descansou, em grande medida, a economia do Novo Mundo, das Américas, e, como corolário, testemunhos oculares na formação histórica das nações das Américas.

Quando os africanos chegaram às Américas, realizaram um trabalho de sol a sol. Esse trabalho enriqueceu aos proprietários das terras. Houve um crescimento econômico exponencial com o trabalho gratuito, principalmente, para o continente Europeu, para nações como Inglaterra, Holanda, França, Portugal, que tinham os seus domínios no continente Africano, cujos espaços seriam divididos.

Isso implicou um intercâmbio de pessoas, mas houve uma criação de apoio econômico, que se deu, principalmente, em benefício à Europa, porque foi na Europa onde se construíram grandes estaleiros, onde se construíram os navios negreiros.

Uma grande quantidade de pessoas que trabalhavam nos navios negreiros, como os capitães dos navios, os cozinheiros, técnicos, portanto, todas essas pessoas criaram empregos, fizeram girar uma economia, a partir do comércio de pessoas, principalmente, de africanos. Isso sustentou, criou, na realidade, e moveu uma estrutura econômica, que, na Europa, definiu investimentos de grandes economias, por exemplo, no setor financeiro, industrial e, também, em outro aspecto, o imobiliário.

O comércio humano realizou e proporcionou uma grande quantidade de recursos a partir de um trabalho totalmente gratuito. Não podemos nos esquecer, por exemplo, que a França teve duas cidades que se configuraram com o comércio negreiro, estamos falando de Nantes e Bordeaux. Bordeaux foi uma cidade que se configurou, neta e exclusivamente, com o comércio humano, com a prata e os recursos do escravismo.

Nas Américas também se configuraram grandes latifúndios e quilombos, onde os africanos estavam reclusos, com liberdade somente para sair para trabalhar, regressando durante a noite e permanecendo trancafiados nos quilombos.

Em grande parte dos países, se configuraram instituições, que, como dissemos, foram os quilombos e palenques. Os lugares por onde começaram a entrar, foram os lugares que já tinham os caminhos traçados antes, durante a pré-colônia. Por exemplo, pelo Alto Peru,

mas se falamos do continente Africano em direção ao Oceano Atlântico, em ambas as costas, um dos principais lugares de entrada foi o Brasil.

Um dos lugares emblemáticos, conhecidos, foi Salvador, a Bahia de todos os Santos, que, durante séculos, foi um lugar de preferência para a entrada de africanos. Por outros setores também, como Belo Horizonte. Ou seja, pelo setor da costa do Atlântico americano. E pela costa do Atlântico, também falamos de Cartagena das Índias, principalmente, Palenque de São Basílio, que, em realidade, foi um palenque, mas Cartagena das Índias foi um lugar emblemático da entrada dos colonizadores pelo Portobello. Madre de Dios também está localizado próximo dessa região.

Então, passavam pelo Estreito do Panamá, que, na verdade, já não contava com a mesma dimensão, como tinha o Estreito de Bering, são somente 7 km para unir o Atlântico e o Pacífico. Entravam por esse setor para chegarem à Colômbia, a Quito, à Esmeraldas, depois, passar pelo Peru, Callao, primeiramente, e de Callao faziam uma viagem pelos Andes de Bolívia e do Peru para chegarem até Potosí, em primeira instância, na verdade, até Oruro e de Oruro até Potosí. Também passando pelo Altiplano andino.

Esse circuito de viagens permitiu que os africanos chegassem onde, hoje, é o Alto Peru. Onde era, na época, Alto Peru, depois, Audiência de Charcas, La Plata, La República e, ultimamente, desde 2009, República, Estado Plurinacional da Bolívia. Portanto, outra região de entrada, onde as embarcações chegavam de Portobello, foi o setor Chile, Arica, de onde passavam pelo Altiplano Boliviano e chegavam a Potosí.

Em todos esses lugares das Américas, o africano foi um elemento fundamental para o trabalho, principalmente, agrícola, porque os africanos tinham conhecimento para cultivo de todas as sementes e plantas que os colonizadores trouxeram. Na pré-colônia os nativos tinham conhecimento, por exemplo, na América Central, os Astecas e Maias, e nos Andes, os Incas, com a criação de gado, de lhamas, de alpacas.

Quanto aos cultivos agrícolas, produziam batatas, milho, quinoa. Os nativos tinham conhecimentos desses produtos. Em outras regiões da América Central também se produziam os mesmos produtos,

talvez, podemos incluir o cacau, que também se cultivava em pouca quantidade. A mandioca, que se cultivava na Colômbia, serviu muito para a alimentação dos mesmos espanhóis e colonizadores que chegaram a essas regiões.

Pensando na enorme presença e no que os africanos fizeram nas Américas, podemos falar do cultivo do arroz, que não se conhecia nessa região. A banana, o café, a cana-de-açúcar, as frutas, como a laranja, a tangerina, o mamão. Todos esses produtos, junto com os grãos, constituíram um conhecimento dos africanos, não era um conhecimento dos nativos, porque, volto a reiterar, o nativo tinha especialidade no cultivo de cerca de 35 variedades de batatas, milhos etc., mas sobre os outros produtos não tinham conhecimentos, então, quando as duas culturas começaram a se juntar, aconteceu uma interculturalidade, porque ambos aprenderam um com o outro.

O africano teve que aprender, também, a cultivar, onde era a região atual da Bolívia, teve que aprender com os nativos, principalmente, na região dos Yungas, de onde eu provenho, a cultivar a coca, portanto, os africanos tiveram que ensinar, nesse processo de interculturalidade, aos nativos, o cultivo do arroz, banana, café e outros produtos, que pertenciam mais ao conhecimento dos africanos. Nesse sentido, houve uma interculturalidade nas regiões que, geograficamente, foram favoráveis para o trabalho agrícola.

Agora, outros destinos esperavam os africanos que viveram na gélida Potosí, que se localiza, mais ou menos, a 3.600 metros de altitude. Esse lugar foi a veia jugular da Audiência de Charcas, da colônia espanhola, do reino de Espanha, e também de outros reinos, como Inglaterra, Portugal e Holanda, porque o africano trabalhou na Casa da Moeda, na amoedação e no setor onde limpavam os minérios que saíam da montanha de Potosí nos engenhos de Cantumarca.

O trabalho havia sido dividido pelos colonizadores espanhóis, tanto entre os indígenas quanto entre os africanos. Para os africanos, essa relação do dia a dia, ainda que não conformavam um povo unido no trabalho, se comunicaram, primeiro, com os povos de fala Quéchua, com os Quéchuas, e no setor do Altiplano, com os povos Aimarás. Mas, em primeira instância, ocorreu essa relação intercultural em Potosí, entre quéchuas e africanos, que vinham de diferentes tribos e falavam diferentes línguas, por isso, dizem que a África é o continente

das mil línguas. Isso é verdade, porque cada povo, cada aldeia, cada clã pode ter três, quatro ou cinco línguas. Eu estive, por exemplo, como testemunho, em Togo, Benin e Burkina Faso, sendo que em Togo existiam 45 línguas, as quais os diferentes povos de Burkina Faso falavam.

Isso contribuiu para o esquecimento, na verdade, das muitas línguas nativas das tribos da África Subsaariana que cruzaram o Atlântico, onde, nessa nova região, principalmente, nos Yungas, de La Paz, tiveram que aprender ou inventar uma nova língua, que não tem nome, mas, sim, muitos vocábulos, que são do Aimará e do Quéchua, assim como um tanto do Espanhol, portanto, os africanos tiveram que criar ou inventar uma nova língua para transmitir às novas gerações os seus conhecimentos, os seus saberes e, também, fazer uma ponte com os mesmos colonizadores, que falavam a língua Castelhana.

Volto a reiterar que, a partir de 1545, já aberta essa comporta entre Europa, entre os conquistadores espanhóis, e o setor Alto Peru, principalmente, o Monte Rico de Potosí, de onde afluíu tanta, mas tanta prata à economia dos reinos de Espanha, Inglaterra, Holanda e Portugal. A economia colonial teve seu sustento no trabalho forçado de sol a sol, sem nenhum pagamento aos africanos. Diziam que o Monte Rico de Potosí, por sua enorme riqueza, foi definido pelos historiadores como “a montanha exaltada ou a montanha-mãe da América”, que passou a significar um elevado custo a vida humana dos africanos e dos indígenas: “a veia jugular do vice-reinado”, como disse Galeano.

A prata de Potosí, fruto do trabalho cativo do corpo e da mente, nos engenhos, fornalhas, máquinas laminadoras e seladoras de moedas de prata na Casa da Moeda, além do trabalho da mita, foram algumas das principais atividades do modelo econômico da época, instituído pelos colonizadores.

O trabalho em propriedades de latifundiários e no município Mizque, Cochabamba, Tarija, Santa Cruz e La Paz, junto com as províncias de Yungas, se converteram em residências forçadas de africanos e seus descendentes. É preciso notar que, apesar de os africanos terem vivido quase 300 anos, quase três séculos e meio, na gélida região de Potosí, as suas histórias não foram preservadas. A História e os traços históricos que se vê, em alguns setores, resta somente o nome da Rua “Negro Pila”.

Esse setor era o lugar onde chegavam a romaria de africanos, seja pela entrada de Buenos Aires, que era um dos setores do Oceano Atlântico, ou a rota que faziam passando por Buenos Aires, chegando a Villazon, para depois entrar a Sucre e de Sucre subir a Potosí. Ou, ainda, pelo outro lado, onde entravam por Callao, Arica, chegando a La Paz, Oruro, e de Oruro à Potosí. Era o lugar onde os africanos, extenuados da viagem de cerca de 30, 40 dias, chegavam, tomavam água, se molhavam, por isso, chamavam esse lugar de Rua “Negro Pila”, porque havia uma bica d’água. O retrato ainda está no lugar, onde disse Rua “Negro Pila”, atual Rua La Paz.

Os africanos, para serem considerados cidadãos, nesse novo território geográfico das Américas, tiveram que se unir às Guerras de Independência. Para serem cidadãos e poderem sair do sistema de escravidão, foram manejados tanto pelos realistas quanto pelos independentistas. Os realistas eram os crioulos cansados da política econômica que imperava na Espanha e que tampouco se reconhecia como espanhóis aos crioulos nascidos nas Américas.

Assim, eles armaram os seus exércitos para se tornarem independentes da colônia espanhola, do poder dos Reis Católicos. Conformaram exércitos, que eram chamados pardos e mulatos, ou negros, porque lhes foi feita uma promessa, dizendo que se eles se unissem a causa da Independência e constituíssem exércitos, se tornariam livres, receberiam a carta de liberdade. E eles chegaram a constituir exércitos de pardos, mulatos e negros. Em Sucre, onde hoje é a Bolívia, em 25 de maio de 1900, existiu um descendente africano, que não era boliviano, era brasileiro, chamado Francisco Rios, o “Quitacapas”, que foi quem instigou o movimento que deu os primeiros passos para a Guerra da Independência.

Logo, em Santa Cruz, da mesma maneira, houve exércitos constituídos com o objetivo de alcançar a liberdade, mas não ocorreu assim. O que aconteceu com os Yungas, com os irmãos guerrilheiros Lanza, que constituíram exércitos misturados entre africanos e indígenas, mas, depois de 16 anos de guerra e guerrilhas, quando, em 1825, foi criada a Nova República, essas promessas não foram concretizadas, tanto os africanos quanto os indígenas seguiram sendo dependentes, escravos sem direitos e deveres.

Os direitos lhes foram negados, porque tinham que seguir trabalhando para os novos patrões, os novos administradores da República, filhos dos espanhóis nascidos nas Américas. Isso criou um descontentamento durante anos, fato que não ocorreu somente na Bolívia, mas também em Colômbia, Equador, mesmo no Brasil. Houve promessas não cumpridas.

As rebeliões nos quilombos, por exemplo, nos palenques de Cartagena das Índias, homens como Biohó, e mulheres como María Chiquinquirá, no Equador, lutaram pela liberdade, mas quase no momento de conquistarem essa liberdade, de fato e direito, eles não a tiveram garantida. Em Bolívia, por exemplo, depois de 127 anos, em 1952 mais especificamente, chegou a liberdade de fato e direito, em que os filhos dos africanos escravizados, dos descendentes de africanos escravizados, e também dos indígenas, tiveram acesso à escola, porque até essa época não existiam escolas; tiveram direito ao voto universal, assim como as mulheres, homens e mulheres tiveram direito ao voto universal.

Esse direito chegou até esse ponto, mas, para além disso, sempre houve uma espécie de separatismo entre uma área urbana e uma área rural. Isso é o que eu posso expor como corolário desse percurso de ida e volta da História dos três continentes: África, Europa e América.

A PRODUÇÃO SIMBÓLICA DOS POVOS ORIGINÁRIOS

Gersem Baniwa

Vamos falar sobre a produção simbólica e cultural dos povos originários, mais comumente conhecidos como povos indígenas. Nós vamos conversar um pouco sobre essa enorme diversidade, que denominamos culturas, e que resultam da fantástica capacidade humana. Vamos pensar o ser humano em sua diversidade de cultura, de modo de vida, de lugares, de habitação, de espaços geográficos. Esse será um primeiro princípio, uma primeira ideia, justamente o fato de que todo ser humano, toda sociedade humana, tem essa capacidade de pensar, de criar, de inventar e de se reinventar.

Tudo isso constitui o que chamamos cultura simbólica, produção simbólica da cultura, portanto, uma das ideias básicas, imprescindível para compreender nossa temática, é a capacidade singular, em primeiro lugar, do indivíduo, da pessoa humana, do ser humano, de enxergar, conceber e interpretar a realidade, a vida, o universo e o mundo, não só a capacidade individual, mas também a capacidade grupal: os coletivos, grupos humanos, que, de forma articulada e conjunta, constroem, ao longo da vida, ao longo das experiências humanas, as suas concepções e modos de vida. Essa é a primeira ideia.

A segunda, considerando o nosso público, o nosso tema, que são os povos originários, eu diria, para iniciar, conhecendo também as culturas não indígenas, as culturas, por exemplo, europeias, e aqui gostaria de dizer que eu tenho convivência, portanto, experiência de vida, no meio dos não indígenas, como professor do meu povo Baniwa, eu sou professor Baniwa há 32 anos, e, na última década, como professor da Universidade Federal do Amazonas. Essa experiência permitiu, portanto, aprofundar experienciando, vivendo as diferentes concepções de mundo e de vida a partir dos povos originários, tantos os povos das Américas, os povos indígenas, quanto as cosmologias não indígenas, principalmente, dos povos europeus, ou neoeuropeus, como eu chamaria os brasileiros não originários do continente americano, mas que são descendentes dos vários povos da Europa.

Então, a segunda ideia é a de que, para os povos originários das Américas, os povos indígenas, essa qualidade da produção cultural na dimensão simbólica, ainda é mais forte, ainda é mais profunda. Eu diria, sem muita chance de errar, que, no caso dos povos originários, a dimensão simbólica da cultura, portanto, da vida, é tão indispensável, tão forte, que, inclusive, é mais forte do que a dimensão física, espacial, temporal da cultura ou da vida.

Os povos originários não conseguem existir, não conseguem viver sem essa dimensão simbólica, porque os valores morais e éticos, os valores espirituais e religiosos, em geral, falam mais alto, têm uma importância, uma relevância, um sentido muito maior do que, por exemplo, a força material. Esse é o aspecto mais distintivo entre os povos indígenas e os povos não indígenas, por exemplo, descendentes dos europeus aqui, no Brasil. Enquanto a sociedade tende a valorizar cada vez mais a dimensão material da cultura, os povos indígenas continuam e tendem a permanecer fortemente na dimensão simbólica. Uma das explicações que eu dou para o alto nível de suicídio entre os jovens indígenas, inclusive, no mundo de hoje, tem a ver com essa dimensão simbólica. Por quê? Porque em um espaço em que também a força da dimensão material tenta cada vez mais incidir sobre a vida diária, a força de impor certos limites acaba relativizando o valor simbólico da existência.

Diante desse relativismo cada vez mais forte, muitos jovens indígenas perdem, significativamente, o valor da vida, a importância, o sentido da vida. Claro, no meu caso, de quem estuda muito os mitos, as narrativas, as cosmologias indígenas, eu diria que, desde criança, ou mesmo antes do nascimento, os indígenas estão completamente, profundamente imersos nesse mundo simbólico, nessa dimensão simbólica da vida. Carregamos isso fortemente ao longo da vida.

Uma das explicações sobre por que os povos indígenas até hoje, no caso brasileiro, não percebemos, claramente, em seu conjunto, uma adesão forte, por exemplo, ao mundo material capitalista. Os povos indígenas, hoje, resistem fortemente a entregar, negociar os seus territórios, as suas terras e os seus lugares de habitar. Por quê? Porque, para nós, o mais importante é ter esses valores.

O território, o meio ambiente, a natureza, são exatamente a expressão da força simbólica da cultura, porque, diferentemente do mundo capitalista, em que essas dimensões, esses patrimônios, acabam

sendo patrimônios materiais, patrimônios financeiros, inclusive, para os povos indígenas essa dimensão de bem econômico, de bem material, é muito pequena diante do enorme valor simbólico, diante dos valores da vida: território, natureza, cosmo, meio ambiente.

Mas o que, então, nós chamamos de produção simbólica da cultura? É toda forma de vida do ponto de vista dos seus sentidos e significados. Poderíamos resumir essas produções simbólicas em duas dimensões. A primeira, eu resumiria em tudo aquilo que tem a ver com as crenças. Na categoria das crenças pode-se encaixar quase tudo na vida das pessoas, dos indivíduos e dos grupos humanos. Por exemplo, na dimensão simbólica, pelo menos a partir da perspectiva dos povos originários, indígenas, um rio nunca é somente um rio, uma montanha nunca é somente uma montanha, uma floresta nunca é uma floresta apenas, é sempre mais do que isso. Um rio não é aquela quantidade de água que está correndo em seu leito, mas o rio, geralmente, é uma composição complexa de várias dimensões. Obviamente, inclui o lado material da água, que é uma dimensão física tão importante e necessária para a sobrevivência do ser humano, dos seres vivos, que necessitam de água, mas essa água é mais do que um elemento físico, é também uma composição mística, uma composição transcendental, imaterial.

Na perspectiva dos povos originários, o rio tem alma, espírito, sensibilidade, vontade, ou seja, é algo muito mais completo. Da mesma maneira uma montanha. A foz de um rio é um lugar respeitado, sagrado. Por quê? Porque aquele lugar tem um valor simbólico extremamente importante. E por que isso é tão forte, tão natural na cultura dos povos indígenas? Primeiro, porque a criação do mundo, a criação da humanidade e dos grupos humanos, já está forte e integralmente ligada a um momento simbólico.

Quando as coisas, os seres e o mundo foram criados, foram criados por um ato simbólico, por um ato espiritual, transcendental. Eu poderia explicar, por exemplo, o mito de criação do mundo a partir da cosmologia Baniwa, em cuja origem existia apenas um universo escuro, pairava apenas a escuridão. Nessa escuridão existia um protótipo de espírito, de alma, denominado, traduzindo para o português, para a língua portuguesa, universo criança.

Era uma espécie de pré-humano, que, de alguma maneira, sem forma, sem corpo, sem matéria, circulava nessa imensa escuridão do universo. Em um primeiro momento, na criança universo começa a

aparecer uma pequena luz, um pequeno raio de luz. A força dessa luz vai desencadeando, ao longo do tempo, diferentes formas, direções e dimensões que formariam, então, os seres existentes no mundo de hoje, sejam eles os seres materiais e imateriais.

Esse mito é um exemplo de como a força simbólica, transcendental, vem desde o princípio, desde a origem do mundo e do pensamento humano, segundo os Baniwa. Essa articulação, essa integração da produção simbólica, material e imaterial, na cultura indígena está definitivamente indissociada, por isso, no início, uma das características dos povos indígenas é a indissociação, a impossibilidade, inclusive, de pensar e conceber a vida, a existência dos humanos e não humanos, sem essas duas dimensões. Isso explica a força dessa dimensão simbólica.

Em resumo, a produção simbólica passa por essas crenças e também pelos imaginários. Outra maneira de sintetizarmos o que poderia ser, o que pode ser, essa produção simbólica na dimensão dos imaginários, porque as crenças são praticamente construídas, consolidadas, embora elas são também flexíveis, mudam, se atualizam, porque fazem parte da cultura. Toda cultura é dinâmica, evolui ou desenvolve, depende da perspectiva. Não há linearidade no tempo, na História, por parte das cosmologias indígenas. Os imaginários são da ordem dos planos, que eu acho que representa clara e fortemente outra capacidade primordial no ser humano, que é a imaginação.

A imaginação é uma força potente, capaz sempre de reinvenção, de invenção, de profunda criatividade, inclusive, de autossuperação. O ser humano é um dos poucos seres da natureza, na concepção indígena dos humanos, que plenamente fazem parte da natureza, mas é um dos elementos da natureza que tem essa capacidade de invenção, portanto, de superação, de autossuperação.

Essas duas dimensões, a da crença e a das capacidades do ser humano, originário, indígena, a capacidade de crer, de construir crenças, e a capacidade de imaginação, que, por exemplo, traz à tona a ideia muito propagada, em todos os tempos, do sentimento de esperança. Um sentimento de que sempre é possível ser melhor, estar melhor, viver melhor. Isso também produz vários efeitos práticos no dia a dia das pessoas. A produção simbólica tem muito a ver com essa capacidade de criar símbolos, uma capacidade constante de

criação, de recriação, reinvenção, superação e autossuperação, sobretudo, autossuperação, que é uma característica do ser humano. Isso é importante, porque também está caracterizado fortemente na cultura, na concepção e nas práticas de vida dos povos originários.

As culturas simbólicas, de forma um pouco mais sistemática, sistemática no sentido de sistemas de significados incorporados à criação, recriação, reinvenção e autossuperação. Sistemas de significados incorporados aos símbolos, que são expressos por diversas línguas, valores, saberes, práticas, costumes, tradições. Essa é uma questão muito importante, principalmente, para os nossos tempos, porque, como eu disse, cada vez mais, tendemos a olhar apenas os valores tendo como referência os bens materiais, aspectos materiais da vida.

Cada vez mais, diminuimos a valorização, a incidência dos valores simbólicos na vida, mas apenas para dizer, portanto, que a dimensão simbólica está em tudo. Mesmo quando alguém fica fissurado, focado, por exemplo, em bens materiais, econômicos, eu imagino que para um burocrata, um tecnocrata, vamos imaginar um milionário, um bilionário, do ponto de vista dos bens econômicos, esse bem econômico, também para ele, é simbólico, do contrário, não seria necessário tanto dinheiro, porque, materialmente, não precisa de tanto dinheiro, nem para as dez próximas gerações de um milionário, que não irão precisar de tanto dinheiro, mas constitui um valor absolutamente simbólico, de poder, muitas vezes, de vaidade, outras vezes, de ganância, e assim por diante.

Isso é apenas um exemplo de como tudo o que acabamos fazendo, construindo, às vezes, negando, tem sempre um fundo simbólico, porque sempre representa a nós mesmos. Essa dimensão simbólica, em outras palavras, nada mais é do que a nossa própria autorrevelação. Por isso, nós chamamos de forma de expressão cultural, ou seja, outra forma, como a fotografia, a radiografia. É como nos expressamos no espelho para nós mesmos e para os outros.

Nesse sentido, é importante sempre levar em conta essa ideia, porque toda a ação humana é socialmente construída, ao menos em boa parte, por meio de símbolos, que, entrelaçados, formam conjuntos articulados de significados, que variam conforme os contextos sociais e históricos.

Todos os seres humanos têm essa capacidade, é a primeira lição ao discutirmos essa ideia de produção cultural. Todo ser humano, independentemente de sua origem étnica, linguística, racial, inclusive, das suas opções políticas, econômicas e ideológicas, todas as pessoas são dotadas dessa capacidade simbólica. Como eu já disse, o ser humano sempre coloca, valoriza e cria essa dimensão simbólica, ainda que, às vezes, ele não reconhece, não valoriza ou não se dá conta disso.

Talvez, no caso dos povos originários, um elemento que me oferece uma pista metodológica e conceitual de compreensão muito forte, é a composição, interpretação ou compreensão de onde o povo originário, uma pessoa originária, um indígena, se situa no mundo, tal elemento faz uma enorme diferença. Os povos originários têm, em suas cosmovisões, uma compreensão, seu modo de ver, compreender e se relacionar com o mundo, e se relacionar com o mundo significa se relacionar consigo mesmo e com o outro, com as pessoas com quem convive. O passado não indígena, por exemplo, o passado dos povos europeus, quando olharmos 2, 3, 4 ou 5 mil anos atrás, era muito semelhante a atual compreensão dos povos indígenas, ou seja, uma visão cósmica, uma visão mais integrada e holística do mundo.

Os povos indígenas mantêm essa ancestralidade, essa visão ancestral da vida e do mundo. Aqui, estou usando uma expressão que eu gosto muito: “ancestralidade indígena”. Uma expressão muito forte, muito bonita, com uma força simbólica muito grande, mas, é importante que se diga, força simbólica não é sinônimo de força teórica, força utópica ou força puramente transcendental, em geral, existe muita força prática, que orienta a vida, orienta existências, orienta modos de vida, práticas de vida muito concretas.

Através da ancestralidade os povos indígenas se compreendem como parte de um enorme globo, que se chama cosmo. Os povos indígenas se sentem parte importante desse cosmo, que é tudo o que existe, o que conhecemos e o que não conhecemos. Existem vários elementos do universo que não conhecemos. Muitos autores dizem que o que conhecemos hoje, mesmo por meio da ciência evoluída, não chega a 1% de tudo o que existe no universo, pelo menos em um universo próximo, já que não temos a menor ideia da dimensão do universo, mas, pelo menos, aquilo, possivelmente mais próximo de nós, aquilo que nós chegamos a conhecer, mesmo no âmbito do planeta Terra, ainda é uma questão pequena. E os povos indígenas se sentem parte dessa visão cósmica.

Eu diria que, talvez, a mais potente formação simbólica dos povos indígenas é essa composição cósmica, essa força cósmica. Se fôssemos falar de saúde, segundo os indígenas, a saúde vem do cosmo, vem da natureza, não vem dos médicos ou da ciência. O que os médicos e a ciência fazem é, exatamente, se apropriar dessa força, dessa potência do cosmo e da natureza para direcionar de forma objetiva e articulada, mas a força está no cosmo, portanto, se existe algo potencialmente resolutivo em todas as questões é o cosmo.

Esse pensamento, essa forma dos povos indígenas de valorizar e cuidar da vida está completamente associada ao cosmo. É do cosmo que eles dependem para a saúde, para a alimentação e para o desenvolvimento intelectual, cognitivo, cultural. A arte, a dança, a música, a alimentação, os rituais, as cerimônias, os valores de solidariedade, de coletividade, todos esses valores se originam do cosmo, tem a ver com o cosmo.

Quando os povos originários estão falando de solidariedade, como agora estão muito fortemente falando de solidariedade para enfrentar, por exemplo, a pandemia, eles não estão falando apenas de solidariedade entre os humanos, eles estão falando de solidariedade cósmica. Na minha região, no Alto Rio Negro, no Amazonas, sem hospital, sem médico, sem medicamentos, aonde os povos indígenas foram pôr a crença e a esperança de enfrentar a pandemia? Não foi na ciência ou nos hospitais, foi no cosmo, na natureza. Eles foram colocar isso em prática com tratamentos e terapias tradicionais, fortemente baseadas no uso de ervas e plantas medicinais, de rituais de pajelança, de curas, de banhos com ervas, banhos com cascas de árvores, de madeira, de folhas, de casas de cupim, de casas de tachi, que é uma formiga especial. Tudo vem dessa força cósmica, que é um aspecto extremamente importante.

Tudo o que foi construído e que continua existindo tem a ver com isso, ou seja, músicas, danças, rituais de iniciação, por exemplo, que são momentos fortes e importantes, do ponto de vista pedagógico e educativo, estão todos associados a essa dimensão simbólica, a essa força simbólica, que representa o cosmo, a natureza, na qual reside o sentido de existência e da vida. Isso é muito importante. Toda a existência da vida humana e cósmica dos povos originários é permeada por dimensões simbólicas, portanto, de sentidos, valores.

No começo da nossa conversa, eu deixei claro o quanto esses valores definem o viver e o não viver para esses povos. A decisão de viver e não viver está associada a essa conformação das forças simbólicas que regem o cosmo, que regem, portanto, a vida em seu sentido mais abrangente. As produções simbólicas dos povos indígenas, essas formas de criar valores que dão sentido à vida, à existência, são indispensáveis para as suas existências, não apenas formas de existências, no seu sentido geral, mas formas específicas de existência, formas de vida.

No Brasil, existe uma diversidade enorme de povos e culturas indígenas. Cada povo, cada cultura tem um modo próprio de vida. Língua própria, tradições próprias, músicas próprias, lendas, mitos, crenças. Não é uma questão, portanto, genérica. A diversidade de modos de viver, fazer, criar e pensar. Tudo isso permeia essa capacidade de criação do símbolo, de símbolos.

Assim, o homem vive fundamentalmente em um mundo simbólico, espiritual, existencial, de sentidos e significados. Estou falando do homem originário, do homem membro dos povos originários. A dimensão mais importante é não esquecer da produção simbólica, portanto, da cultura simbólica, que não diminui o valor, a importância da cultura material, da dimensão material da cultura. Valorizar a dimensão simbólica não tem nada a ver com diminuir a importância da dimensão material da cultura, porque, como eu disse, essas duas dimensões estão indissociadas, estão integradas, uma não existe sem a outra, ao menos na perspectiva dos povos indígenas, volto a dizer.

Para os povos indígenas não basta você ser rico, não basta estar rodeado de bens econômicos e materiais: carros de primeira linha, confortáveis, aeronaves, casa confortável. A pessoa que possui tudo isso não é necessariamente feliz, ou tenha a autoestima elevada, se sinta realizada, plena ou razoavelmente, bem em sua própria consciência, consigo mesmo e com os outros.

Agora, da mesma maneira que não dá para pensar na dimensão material sem a dimensão simbólica, também a dimensão simbólica sem experimentação, sem o exercício, sem a prática, sem a materialização do sentido e do significado, perde grande parte da sua constituição, então, é fundamental dizer o quanto a produção material é importante.

Poderia citar, por exemplo, de forma mais concreta, no caso dos povos originários no mundo de hoje, a força do artesanato, que parece uma coisa muito simples. Você pode ir a qualquer loja de esquina, na rua, nessas cidades, e comprar um brinco, um colar, um maracá, uma cesta, objetos bonitos, por um preço de 10, 15, 20 reais. O lado material, o valor monetário de 10, 15, 20 reais, representa essa dimensão material do objeto. Agora, em geral, o artesão indígena, o artesão tradicional indígena, que está referenciado na sua ancestralidade, naqueles valores primordiais, desde a origem do mundo, à qual eu me referi, existem outras referências do valor da vida e da existência que estão contidas nesse pequeno material de 10, 15 reais. Portanto, para o artesão indígena, quando ele vende uma pequena cesta, ou um pequeno vaso de barro, ele está vendendo mais do que um vaso de barro, ele está vendendo, mais uma vez, o seu capital simbólico. Sim, é uma peça material, feita de barro, pintada com urucum, com algum recurso da natureza, mas o que essa peça representa não tem dimensão, nem econômica e, muitas vezes, nem propriamente cultural, porque transcende.

Alguém que compra um banco tradicional tikuna, que é um banco lindo, pintado, um banco quase sagrado, até recentemente não é qualquer pessoa que podia se sentar nesse banco, apenas alguns privilegiados, escolhidos, que tivessem passado por um ritual de iniciação, bem rígido, seguro, podiam se aproximar desse banco, mas, hoje em dia, nós compramos, então, nem sempre quem compra sabe o valor simbólico desse banco tikuna, mas também poderia ser um boneco karajá, outro exemplo para registrar como essas duas dimensões se articulam. Em todos os casos, um irá valorizar, por um lado, a dimensão mais material, enquanto o outro irá valorizar a dimensão mais simbólica. O que estou dizendo é que, no caso do artesão, ele trabalha com essas duas dimensões, ele produz uma peça, um objeto, que é construído, por exemplo, o banco, a partir de uma madeira encontrada na floresta, mas, a partir do momento que essa madeira é transformada naquele banco com aquelas pinturas sagradas, ganha completamente outra dimensão, portanto, um banco sagrado. Tão sagrado que tem acesso restrito a algumas pessoas. No entanto, ainda existem, hoje, bancos que não são comercializados. Existe também essa diferença, por exemplo, os tukanos fazem alguns bancos específicos para vender, que não exigem ritual, rigor do sagrado, de modo que isso não seja profanado no momento da venda.

Existem bancos produzidos com e para essa dimensão simbólica, que não são comercializáveis, que não são de uso, geralmente, restrito ao pajé, ao sábio, para quem é produzido. Isso é muito importante. A dimensão física também é simbólica, já que não há essa separação. A dimensão física do material produzido também é simbólica. Eu falei no início da conversa, por exemplo, da água, dos rios, dos lagos, das montanhas, das florestas, todos estão constituídos também de espírito, de almas, de sensibilidades, de vontades.

A natureza tem intenção, tem vontade e, portanto, reage. Uma maneira pela qual os povos originários explicam, por exemplo, os desastres naturais, os desastres climáticos, os desastres próprios da natureza, são como formas de reação, formas de respostas, que eu diria lições. É a forma, por exemplo, como eu encaro, hoje em dia, a pandemia Covid-19, como uma reação da natureza e, portanto, uma lição para nós.

Lição que deveria começar por uma reflexão. Por que cada vez mais, como sabemos, inclusive, a partir de pesquisas da ciência, se multiplicam duas, três vezes os desastres e tragédias provocadas pela natureza? Não são fatos aleatórios, não são tão naturais assim. Para os povos indígenas são, mais uma vez, produtos do ser humano, portanto, são construções sociais, não são, propriamente, da ordem da natureza, mas da ordem da ação humana, que se reflete na natureza, que simplesmente reage. É sua obrigação, é seu dever reagir para manter o equilíbrio da vida, do sistema, do ecossistema, e assim por diante.

Portanto, a dimensão simbólica da vida sempre foi, e continua sendo, fundamental para a travessia e, veja que coisa interessante, a travessia, a caminhada, o percurso de, pelo menos, 13 mil anos, desses povos chamados originários. Estou me referindo a 13 mil anos. Aqui, na região Amazônica, é o que aponta os estudos atuais da arqueologia, pelo menos durante 13 e 15 mil anos esses povos aqui vivem.

Graças a essa capacidade de produção cultural, material e simbólica, desenvolveram civilizações complexas, formas de vida diferentes, de domesticação, mas, sobretudo, de manejo da vida no meio da Amazônia, que é uma realidade difícil. Quem conhece a Amazônia

sabe que é bonita, majestosa, mas não é nada simples e nada fácil de viver, mesmo para quem vive e habita por aqui há 13 mil anos. Mas essa capacidade simbólica e material permitiu o desenvolvimento dessas civilizações.

Nesse sentido, as culturas, em sua ampla diversidade, formam um verdadeiro patrimônio da humanidade, mas não é da humanidade, é um pouco arrogante dizer que é da humanidade. É um patrimônio da natureza, um patrimônio do cosmo. O risco de dizermos que é um patrimônio da humanidade, é também imaginar que cabe à humanidade decidir sobre isso.

Para os povos indígenas isso não é verdade. O ser humano e a humanidade não têm esse poder e não têm essa permissão para decidir sobre esse patrimônio, que é patrimônio da natureza, patrimônio do cosmo. Embora exista uma tarefa, um dever, também ancestral, tradicional, também simbólico e material, do ser humano cuidar, oferecer e dar a sua contribuição, que é algo natural, porque o ser humano faz parte da natureza. Portanto, claro que, como parte da natureza, ele tem, sim, obrigação, dever de cuidar e proteger, de assegurar a continuidade dessa riqueza, desse potencial humano, mas que é também, e sobretudo, do cosmo, da natureza. São formas de vida, de viver e habitar o mundo. São formas de conceber e se relacionar consigo mesmo, com o outro, com a vida, com a natureza e com o mundo.

Toda essa produção tem a ver com essa dinâmica articulada, integrada e holística da vida. As culturas dos povos originários são, como todas as outras culturas do mundo, processos de vida e de existência, que é um entendimento importante. Na antropologia, eu li muito sobre isso, fala-se de sinais diacríticos de identidade, de traços culturais, de elementos culturais, como se a cultura fosse um objeto quantificável, manipulável e dimensionável.

Me parece um empobrecimento e eu acho que não ajuda muito em relação ao que precisamos tanto, que é a valorização das culturas. As culturas não são traços, não são elementos, ou objetos, são processos. Se trata da capacidade de produção contínua, permanente, dinâmica, que se transforma, que se renova o tempo inteiro. Isso é muito importante de afirmar, assim como em outras humanidades, entre os povos indígenas essa dinâmica também é importante.

Por que isso é tão importante? Para superarmos um dos piores estereótipos que fundamentam a força do racismo, da discriminação contra os povos indígenas, ou seja, essa concepção de culturas indígenas como artefatos, como traços, porque, assim, essas culturas parecem estar fora do tempo, como culturas de um período da vida, do tempo, do passado, de um passado selvagem, de um passado bárbaro, e assim por diante. Quando não é. Essas culturas são culturas de hoje.

As culturas indígenas de hoje são de hoje, não têm nada a ver com o passado. As culturas do passado servem de referência, de base, de fundamento, de inspiração, mas as culturas do passado são do passado, daquele tempo. Têm muita força hoje? Sim. Mas as culturas de hoje são as de hoje. Construídas, reconstruídas e revisadas constantemente para poderem acompanhar as mudanças do mundo, ainda mais nos últimos tempos, em que as transformações são profundas, para o bem ou para o mal.

Por que os povos indígenas sobrevivem até hoje, após 500 anos de tremenda repressão e opressão cultural? Porque as suas culturas e tradições foram sendo, dia a dia, reformuladas, foram sendo atualizadas e dinamizadas para poderem se relacionar, para poderem conviver com a realidade, sem perder, em primeiro lugar, as suas características originárias, ancestrais, aqui, sim, a força da ancestralidade é importante, porque serve de referência, mas essa força não significa estatizar, não significa fotografar, mimetizar, de algum modo, essas culturas em um tempo. Essa é a grande importância da dinâmica das culturas dos povos originários em todos os tempos, inclusive, nos tempos atuais.

Para que as culturas existam é necessário que as sociedades existam para produzir culturas. Nessa lógica da dinâmica da produção cultural há uma dimensão política e existencial, que é fundamental, para não dizer uma aprendizagem pedagógica. Ora, se essas produções culturais, simbólicas e não simbólicas, dos povos originários são dinâmicas, elas precisam do que para continuarem existindo? Das pessoas, das sociedades. Por isso, valorizar e defender as culturas indígenas, sejam materiais ou simbólicas, é vital, essencial para a continuidade desses povos. Essas culturas só existem e existirão à medida que essas sociedades continuarem. Uma das grandes preocupações, hoje, é que estamos vivendo um tempo de bastante refluxo na perspectiva da valorização e do reconhecimento dessas culturas e, conseqüentemente, desses povos.

Nós enfrentamos, hoje, um discurso ideológico, político, a crença de que os povos indígenas são uma espécie de seres humanos fora do tempo e, portanto, que não podem, não devem mais existir, eles precisam deixar de existir como tais. Precisam se transformar iguais aos brancos, com as culturas dos brancos, para poderem continuar vivendo, porque no mundo de hoje não haveria mais lugar para os indígenas, com as suas culturas e tradições. Nós ouvimos e lemos isso todos os dias em alguma mídia, pequena ou grande mídia, da boca dos nossos governantes, muitas vezes, dos nossos intelectuais, e assim por diante.

É importante que isto fique muito claro: a diversidade cultural, simbólica e material, do qual falei bastante aqui, e que é tão importante para colorir nosso mundo, porque eu fico imaginando se tivéssemos apenas uma cultura no mundo, seria uma coisa muito triste, muito pobre. Eu não conseguiria pensar que a beleza de hoje, do mundo e da vida, não tenha relação direta com essa diversidade de culturas, de línguas, de cores, de raças, de pensamentos, de ideias. A própria ciência só avançou por conta dessa diversidade, e o que nós temos, hoje, é um leque, um acervo enorme desses modos de vida, de pensamentos, de valores, e assim por diante. Eu queria chamar a atenção aqui sobre o quanto é importante valorizar e defender essa diversidade cultural e, sobretudo, essa produção cultural simbólica, no entanto, isso só sobrevive se os povos indígenas sobreviverem.

Hoje, nossos direitos estão sendo atacados, nossos territórios estão sendo tomados. O cenário não é bom e, com isso, vai se perdendo toda a diversidade cultural, porque ninguém exerce, ninguém produz cultura material, imaterial e simbólica em um espaço vazio, isso não existe. Não existe vida no espaço vazio, só existe vida em um espaço concreto, em um espaço identificado, cultural, social e historicamente. O fato, como eu disse, de ser simbólico, não significa que não precisa ter uma referência espacial, territorial, é imprescindível associá-la com a importância da defesa, em primeiro lugar, da natureza, do meio ambiente, e, em segundo lugar, dos territórios indígenas, porque somente nesses territórios as produções simbólicas, as culturas simbólicas, materiais e imateriais, tendem a sobreviver e continuar, como eu disse, embelezando, enriquecendo a diversidade tão bonita do mundo, do planeta.

O Brasil, sem dúvida nenhuma, é um celeiro fantástico dessa diversidade, dessa riqueza que, aqui, eu procurei falar ao máximo. É fantástico. Poucos países no mundo têm esse patrimônio e riqueza de diversidade. Todo mundo concorda que o Brasil é, definitivamente, um país muito diverso. Sociobiodiversidade. Diversidade humana e diversidade biológica, da natureza. Que coisa fantástica!

No que diz respeito à diversidade humana, à diversidade cultural, vejam que, apenas com relação aos povos indígenas, segundo o IBGE de 2010, são 305 povos. Pela autodeclaração dos brasileiros, apareceram registrados 305 povos no IBGE de 2010. 275 línguas indígenas. Vejam que coisa fantástica! 275 línguas. O que são línguas? É tudo! É também tudo! Falar de 275 línguas indígenas é falar, por exemplo, de 275 modos de conceber o mundo, de conceber a vida. 275 formas de enxergar, olhar, classificar, interpretar, compreender o mundo. Portanto, 275 ciências, 275 ontologias, 275 formas de compreender o ser e o mundo. 275 epistemologias, se falarmos desde a perspectiva acadêmica. O que são epistemologias? Sistemas de conhecimento. Cada povo desenvolveu o seu sistema de conhecimento. O seu saber complexo, articulado, integrado à experiência da vida. Por que são sistemas? Por que são epistemologias, ontologias? Porque são conhecimentos construídos passo a passo, experiência por experiência, durante 13, 15, 20, 25 mil anos. Não estamos falando de conhecimentos que alguém inventou ontem, há 10 anos, há 50 ou 500 anos.

São saberes, fazeres, valores que foram sendo experimentados, vividos, testados, observados ao longo de 10, 15, 20, 25 mil anos. Vejam a potência de toda essa riqueza brasileira, com todo esse patrimônio humano e também da natureza. Por isso, já avançando para concluir nossa conversa, essa ideia da produção cultural, simbólica, principalmente, é tão importante. Hoje, sem dúvida nenhuma, temos um conjunto de povos que vivem nesse mundo moderno, pós-moderno.

Como eu disse, os povos indígenas não vivem isolados no mundo, não estão em territórios, em terras indígenas cercadas, isoladas. Nem em tempos de pandemia eles conseguiram se isolar. São povos, são culturas que estão nesse mundo moderno, que se relacionam, dialogam, se enriquecem. Os povos indígenas são mestres em capturar, inserir, apropriar-se de todos os outros conhecimentos do mundo.

Eu posso testemunhar, como indígena Baniwa e como professor, que os povos indígenas, cada vez mais, se especializam em capturar, em apropriar esses conhecimentos, portanto, aqui não há nenhuma fronteira. Nós estamos completamente abertos a contribuir com outras culturas, com outros saberes e com os seus saberes próprios, desde que esses outros também queiram, essa é uma dificuldade no mundo acadêmico. O mundo acadêmico se considera autossuficiente, não precisa de outros saberes. Perde uma grande oportunidade, principalmente hoje, porque existem quase 100 mil indígenas nas universidades. Todos esses indígenas que estão nas universidades estão aprendendo, se apropriando de tantos conhecimentos, de tantos saberes e valores de outras culturas.

No entanto, as universidades pouco se aproveitam desses ilimitados saberes e conhecimentos. Eu acho que esse é um passo que nós, ainda, precisaríamos dar no mundo atual. Sem dúvida nenhuma, seria muito importante. Portanto, a produção simbólica, também hoje, na perspectiva dos povos originários, tem um significado, um saber específico, que, eu diria, em uma palavra, que muitos autores falam e com os quais eu concordo, não é um pensamento propriamente meu, mas concordo e acho muito importante, a ideia de “emancipação”, não em um sentido de ser melhor, não no sentido de subir de nível ou grau, mas de dar outro formato, outro status, no âmbito da produção, circulação de cultura e de conhecimento. E, especialmente nesse caso, é fundamental que essa produção cultural, que essa riqueza cultural seja considerada patrimônio de defesa. Primeiro, de identidade. Em um mundo que tende a homogeneizar, que tenta alinhar, uniformizar tudo, a valorização dessa produção cultural, simbólica, é fundamental para resistir a essa uniformização, a essa homogeneização.

Para os povos indígenas, hoje, e sua produção cultural, é muito importante a manutenção, o fortalecimento de suas identidades. Identidades étnicas, principalmente. Mas também identidades linguísticas. O uso, a fala, preservar a continuidade de suas línguas. E outros elementos, que são extremamente importantes. A produção cultural é uma ferramenta importante para aquilo que, no mundo pós-colonial, em que os povos indígenas foram violentamente reprimidos, oprimidos, e continuam até hoje, a produção cultural e simbólica é fundamental para aquilo que os povos indígenas denominam resistência.

Resistência não é nada mais do que querer existir. Muitas pessoas compreendem resistência como uma rebelião, uma transgressão. Não é! Resistência é insistir em existir. Não vejo nisso uma força transgressora. É algo básico. Todo ser, inclusive, os seres animais mais simples, lutam para viver. Os animais até o último minuto, todo mundo, humano e não humano, lutam para viver até o último minuto, até o último suspiro.

Resistir é nada mais do que querer continuar existindo. E a produção cultural, nesses tempos de grande opressão e repressão, é fundamental para essa resistência. Eu, geralmente, uso em meus escritos e livros a ideia de resistência, mas eu adoro uma palavra, um conceito próximo ao de resistência, que, no entanto, não se confunde, que é a resiliência, porque, às vezes, de fato, a ideia de resistência é uma forma de negação. Eu não aceito, eu nego, então, eu resisto.

Me parece que a maior força dos povos originários, indígenas, é, sobretudo, a resiliência. Não significa negar, mas a capacidade, a potência de enfrentar uma determinada situação difícil, e superá-la. Superar permanentemente.

Eu costumo dar o seguinte exemplo didático: hoje, 2020, já se foram 520 anos de dominação e colonização europeia, em que se perderam milhões, mais ou menos, 7 milhões de indígenas, que viviam aqui em 1500. Graças ao esforço de todo mundo, este ano, 2020, com certeza, somos 1 milhão de indígenas no Brasil. Mas de 7 milhões, há 500 anos, estamos retomando, pelo menos, uma quinta parte da população daquela época, 1 milhão. Já existem grupos de pesquisas da Unicamp, que diz que este ano, 2020, já ultrapassamos 1 milhão, porque os dados do IBGE de 2010 confirmaram 810 mil indígenas, mas são dados de 10 anos atrás, pelo menos. Com certeza, somos mais de 1 milhão. Essa resistência está mais para a linha da resiliência, que é a capacidade de superação.

Mas o que eu estava dizendo: 520 anos de opressão, repressão, violência, extermínios, genocídios, etnocídios, eu não vejo, na geração atual de indígenas, nenhum sentimento de rancor. Eu vejo os povos indígenas firmes, na luta pelos seus direitos, pelo reconhecimento dos seus direitos, pelo respeito, pelo reconhecimento e valorização de suas culturas e tradições, mas eu nunca vi uma manifestação expressa de rancor por esses 520 anos.

Por quê? A cada passo superamos, nos superamos e seguimos a vida. Apostamos no futuro, acreditamos no futuro, temos muita esperança. A ancestralidade, a produção simbólica da cultura, talvez, a ideia de ancestralidade seja o mais forte nessa reprodução simbólica, que é permanente e constante, sempre olhando para frente, sempre, de certa maneira, como um projeto de futuro, um horizonte que, com esperança, sempre se deseja melhor. Marca profundamente essa capacidade de resistência, mas, nesse caso, em particular, da resiliência, que dá esse sentido de superação. Se você é resiliente, você supera e segue a vida. Não precisa ficar remoendo o tempo todo o passado, porque foi ruim.

A resistência é mais uma fronteira, uma trincheira para você se defender. A resiliência, para mim, inclui a resistência, não apenas para se defender, mas para construir horizonte, para construir um futuro, isso é superação. Superar significa construir o futuro, e não apenas ficar no passado. Eu acho que, já quase finalizando, existe essa ideia dos povos indígenas muito forte, música, dança, rituais, mas existe algo que é sempre bom falar, porque eu acho que dá um sentido mais completo do que é uma produção cultural e simbólica de um povo originário, de um povo indígena, que é a pintura corporal.

Todo mundo, com certeza, já viu uma pintura corporal indígena, seja na televisão, revistas, livros didáticos, seja em outros lugares. A pintura corporal é sempre muito marcante. Hoje, a maioria dos povos indígenas preserva a pintura corporal. É o que nós mais visualizamos, hoje, seja nas comunidades, nas aldeias, mas também nas mídias sociais. Difícilmente, um indígena se apresenta na televisão, no cinema, na revista sem pintura. O cocar, cada vez mais, vai sumindo, mas as pinturas ainda existem, no rosto, nos braços, nas pernas, e assim por diante. Por quê? A pintura, talvez, é o que reúne e expressa, de forma mais completa, e também mais profunda, essa capacidade simbólica de produzir cultura, de produzir sentidos, significados, valores. Pintura, geralmente, tem a ver com grafismos. Grafismos são desenhos, são pinturas, que poderíamos denominar marcas. Como uma empresa tem uma marca, as pinturas corporais são uma espécie de marca, com significados e sentidos próprios.

Por que eu acho que é um dos aspectos da dimensão simbólica mais completo e profundo? Porque, vejam, não poderei esgotar todo o tema aqui, mas vou dizer apenas alguns dos significados de uma pintura corporal. Por exemplo, a pintura é, ao mesmo tempo, estética, para

ficar bonita, por isso, o detalhe, o capricho. Para uma pintura ficar completa, às vezes, leva o dia inteiro. A pessoa fica deitada, sentada, e os especialistas da pintura vão, cerimonialmente, ritualmente, pintando cada traço, cada cor, cada puxadinho. Primeiro, então, temos a questão estética, tem que ficar bonito. É a beleza, não uma beleza física, mas a beleza da cor, do visual, se trata da dimensão e da expressão visual, da questão estética. Mas é, também, uma questão de poder. O cacique de um clã, de uma aldeia ou de um povo, não recebe qualquer pintura, ele recebe uma pintura específica, para dizer que ele é o chefe, que ele é a autoridade, ou seja, expressa poder.

Isso também é extremamente importante, considerar a questão do poder. O poder também é simbólico. Vários antropólogos, sociólogos trabalham essa ideia do poder simbólico da cultura. Mas é também um ritual, às vezes, passa o dia inteiro pintando. Um ritual com cantos, que valoriza aquele momento. A pintura como ritual. É também uma carteira de identidade, um marcador da identidade. O clã ao qual a pessoa pertence, o povo, a etnia, o grupo ao qual pertence na etnia. As pinturas vão variando, de acordo com o seu grupo social, não só ao grupo de poder ao qual pertence, mas também ao grupo social. É também uma diferenciação sexual, uma marcação de gênero. Claro, as pinturas para as mulheres são diferentes das pinturas para os homens. Existe essa fronteira, essa marcação sexual muito importante. E como proteção corporal, como escudo. As pinturas também, simbolicamente, são para ajudar a proteger dos inimigos, das más intenções dos outros, das perseguições, e assim por diante.

Eu resumi várias dimensões, que são estratégicas e importantes na vida, e que estão presentes, por exemplo, em uma expressão, aparentemente simples, que é uma pintura corporal. Podemos desenvolver vários aspectos, existem pinturas com desenhos de animais, que diz respeito às linhagens dentro da natureza. Um pajé, por exemplo, vai fazer e carregar uma pintura que representa a sua força na natureza. Existe pajé cujo símbolo é, por exemplo, uma onça. Então, obviamente, a pintura terá relação com a onça. O desenho da onça ou a pintura da onça, a cor da onça. Existem, ainda, várias outras dimensões apenas nessa façanha, nessa coisa bonita que se chama pintura corporal entre os povos indígenas.

Para finalizar, como eu já disse, cada vez mais, essas expressões e manifestações culturais vão sendo desvalorizadas, perseguidas e ameaçadas. Ameaçadas como? Pela ameaça de extinção dos povos

indígenas. Embora os dados indiquem 1 milhão de indígenas, existem muitos povos que estão ameaçados. 1 milhão é o total, somando as populações dos 305 povos, das 305 etnias, mas existem, para se ter uma ideia, alguns povos, aqui na Amazônia, pelo menos três povos, que são compostos por apenas três pessoas. Três povos são compostos por três pessoas.

Vamos pensar uma hipótese muito ruim, eu torço para que isso não aconteça, nesse período de pandemia, que essas três pessoas de um povo sejam acometidas por essa doença, e morram. Acaba o povo. Acaba um mundo. Um mundo de muitos mundos no mundo se perde. Perde a língua, a tradição, os seus conhecimentos, saberes, que, como eu disse, são ciências próprias.

Vejam, a academia trabalha com uma ciência, do povo europeu, mas cada povo tem sua ciência. A perda de um povo é uma perda enorme, irreparável, porque todo conhecimento, todo saber e experiência da vida morrem junto. Eu sempre fico muito preocupado com esses três povos que têm apenas três membros vivos. Essa ideia de pensar a extinção, não é uma ideia forçada. Não se trata de 1 milhão, mas de povos, de uma cultura inteira, uma sociedade inteira com três pessoas. Não é, portanto, um discurso, é uma realidade.

Por que estou dizendo isso? Porque é muito importante a luta pelos direitos dessas populações, para que esses povos continuem vivendo. A necessidade de proteção dos seus direitos é fundamental para continuarem existindo. E existindo, continuem produzindo a sua cultura material, que, como eu disse, fazem parte da nossa humanidade, do nosso cosmo. Cada povo, obviamente, tem a sua importância enorme, por isso, a necessidade enorme do reconhecimento, da proteção e da liberdade de expressão, porque se nós não garantirmos a liberdade de expressão, como, aonde, quando ela será exercitada? Já que, hoje, ninguém mais vive isolado, nem os povos indígenas.

Hoje, quase metade da população indígena vive nas cidades, portanto, precisa existir espaços nos centros urbanos para essa prática. Produção cultural é prática cultural para os povos indígenas, já que os povos indígenas não desenvolveram, até hoje, teatros, cinemas, e assim por diante. Os povos indígenas se expressam, se manifestam, realizam suas práticas no cotidiano, no dia a dia, por isso, é importante garantir essa liberdade de exercício das expressões culturais, que podem permitir a coexistência, a convivência dessas culturas.

Imaginem se essas culturas indígenas são discriminadas, reprimidas, desvalorizadas pela sociedade dominante? Claro, a tendência dessas culturas será o desaparecimento. Para que existam, de forma dinâmica e viva, é importante que a sociedade dominante reconheça, valorize e promova essas tradições.

Por fim, tudo isso tem a ver com duas coisas que para mim são muito caras. Eu não consigo pensar a continuidade dessa riqueza cultural sem essas duas dimensões da nossa sociedade moderna, pós-moderna, que é uma tarefa minha, uma tarefa de cada brasileiro, de cada cidadão, de cada ser humano no mundo. Primeiro, a importância da educação. Eu acho que só por meio da educação é possível equilibrar essa dificuldade que os povos originários enfrentam, hoje, no mundo, de um modo geral. A educação precisa ajudar a construir uma outra consciência, uma consciência melhor das pessoas no mundo, mas, principalmente, aqui no Brasil, para ter um olhar adequado, um olhar respeitoso para essas expressões culturais e povos. Eu acho que a educação precisa dar muito a sua contribuição.

Eu sei que, da parte governamental, tem havido esforço. Vejam como nos últimos anos foram, inclusive, criadas e aprovadas leis com esse objetivo. A Lei n. 11.645 e a Lei n. 10.639 que determinam que essas culturas, esses conhecimentos e essas histórias indígenas possam ser trabalhadas nas escolas. É uma ideia muito interessante, mas que ainda não deu muitos resultados, porque não se leva muito a sério. Isso tem a ver com a responsabilidade da sociedade como um todo. Não dá para responsabilizar, simplesmente, os gestores, os dirigentes. Tem a ver com a sociedade como um todo. A educação, para mim, é imprescindível, não podemos abrir mão dela no manejo da sociedade atual, que anda com muita dificuldade para se entender, no sentido mais amplo.

A segunda, sem dúvida nenhuma, é a democracia. É muito difícil valorizar, garantir espaço para essa diversidade cultural, para essas expressões culturais tão ricas, tão diversas, tão abundantes, em um espaço social, em uma sociedade, em um país que não seja pelas vias da democracia.

A democracia me parece o único caminho para, no espaço do Estado, no espaço institucional, termos o mínimo de equilíbrio, exatamente na coexistência, na convivência, no respeito dessa diversidade cultural. A democracia, para mim e do que eu conheço, e do que a sociedade humana, do que a humanidade construiu até hoje, ainda é a melhor forma, a melhor situação em que podemos garantir maior equilíbrio para a existência dessa diversidade cultural.

Obviamente, junto com isso, existem ferramentas menores. Nos últimos anos tem se falado muito, por exemplo, em diálogo cultural, diálogo intercultural, que deveria estar dentro da perspectiva da escola, da educação. Eu acho que diálogo e respeito são palavras mágicas, que deveriam ser sagradas, para podermos consolidar uma sociedade, uma civilização, uma humanidade que, de certa maneira, respeite, considere essa diversidade cultural. Acho que são: o diálogo e o respeito. Diálogo sozinho, não resolve. Pode até ajudar com uma certa tolerância, mas não com a convivência, não com a coexistência. Agora, se conversamos, se dialogamos e nos respeitamos, então, essa é a melhor forma de permitir a nossa convivência harmoniosa, fraterna, solidária e, sobretudo, igualitária. Igualitária não no sentido de uniformidade, isso não interessa a ninguém, mas no sentido de que a existência e as práticas das formas diferentes de vida sejam um direito igual a todos, sem distinção de qual cultura é melhor, de qual modo de vida é melhor, são modos diferentes, e pronto.

Isso tem que ser considerado e valorizado. Não dá para dizer que essa forma cultural é melhor do que a outra, ou é mais verdadeira do que a outra, são diferentes. Esse respeito pode facilitar muito, do ponto de vista educativo e pedagógico, para esse mundo que queremos, um mundo diverso, mas um mundo em que toda essa diversidade seja valorizada. Que cada cultura respeite a outra, inclusive, cada cultura aprenda com a outra. É curioso como é difícil esse respeito entre as culturas, mas sabemos, pela História, que nenhuma cultura se constituiu sozinha. Não se conhece nenhuma cultura no mundo que tenha se construído, se constituído sozinha, toda cultura, para avançar, teve que aprender com outras. A cultura ocidental, tão forte, tão marcante no mundo de hoje, quando olhamos e perguntamos quais elementos da cultura europeia, ocidental, são propriamente da Europa e do Ocidente? Quase nada.

Pensemos a matemática, ou a ciência, são propriamente europeias? Não. Foram aprendendo da China, de outros continentes, de outros povos. Eu acho que também, junto com isso, a humildade valorizada é fundamental, para nós nos percebermos diferentes, mas não, necessariamente, indiferentes ou inferiores.

Essa é a conversa de hoje. Espero ter contribuído para pensar, refletir e aprofundar um pouco sobre nós mesmos. Pensar a diversidade cultural é pensar sobre nós e sobre o outro, nessa relação de nós com o outro. O outro que é diferente, o outro que fala outra língua, que tem outra concepção sobre valores, sobre o mundo, sobre a vida. É o conjunto disso que torna esse mundo, esse planeta, possível, gostoso e bom de viver.

Eu acho que é isso que faz a riqueza, inclusive, a riqueza de valores, os modos de vida, que, muitas vezes, são tão caros e difíceis, mas também tão necessários e, como eu sempre disse, embelezam esses nossos diferentes modos de vida. Obrigado pela atenção!



Dizem que os franceses chegaram famintos, depois de andar desde Paris até Lisboa, atravessaram mais da metade da França e toda a Espanha. Atravessaram a Espanha, caminharam grande parte de Portugal e chegaram em farrapos. Dizem que eles só tomaram conta da cidade, porque não havia ninguém. O Dom João já havia abandonado a cidade. Portanto, Dom João vem de lá, fugindo de uma guerra. E quando chega aqui, ele declara guerra ao povo Borum, que era pejorativamente chamado de botocudos, referente ao adorno labial e auricular que usavam, que, para os portugueses, lembrava tampas de garrafa, botoque, foi assim que passaram a chamar a essa gente de botocudos.

Os Boruns, como outros, foram muito resistentes à invasão portuguesa, e a outras. Nessa resistência, os Boruns acabaram adentrando cada vez mais ao interior do país. A princípio, uma parte deles estavam no Sul da Bahia, eles continuaram seguindo para o Sul, mais ao Sul, até as margens do Rio Doce, e foram subindo a margem. Nessa época, quando, primeiro, Dom João chegou a Salvador, dizem que o povo, ou a elite do povo, queria que eles ficassem em Salvador, que então seria a Corte do reinado no Brasil, aquilo que se chamava de reinado, esse anexo, mas ele decidiu seguir para o Rio de Janeiro, onde fundou a Corte.

Um dos desejos de Dom João era fazer uma estrada, que ligasse o Rio de Janeiro a Salvador, no entanto, o maior empecilho era, justamente, a presença dos Boruns nesse caminho. Eles não pensavam em fazer um caminho costeiro, porque o Espírito Santo também era uma floresta bastante densa, e tanto o Rei quanto a Corte e a metrópole tinham interesse em manter essa mata preservada, porque ela servia de barreira natural para outros invasores europeus. Manter a vegetação nesse estado virgem, no Espírito Santo, servia como uma grande barreira natural. De certa forma, a presença dos Boruns também servia de barreira para outros invasores. Mas, nesse tempo, havia interesse de fazer essa estrada e outra exploração dessas terras interioranas, por isso, eles declararam guerra aos Boruns. Os botocudos foram considerados o inimigo número um do Estado. A guerra se intensificou e foi piorando cada vez mais.

No final do século XIX começou a construção das linhas de ferro. Esse desejo de construir uma malha ferroviária no território brasileiro. No final do século XIX isso se intensificou e no começo do século XX ficou muito forte. Esse fato aconteceu já durante a República, após o golpe em Dom João, o golpe de 1889. Gosto de lembrar essa sucessão de

golpes. Aconteceu esse golpe, mas nada mudou para o povo, nada mudou para ninguém, a não ser a elite, a elite brasileira. A situação para os Boruns seguiu a mesma e foi se intensificando, porque a República tinha essa promessa da Modernidade. Configurar a República era, um pouco, deixar esse passado de Império para trás, e avançar. O progresso. O progresso à custa de muita morte. No entanto, esse programa do Estado começou a se intensificar: a construção das linhas de ferro e a exploração dos minerais.

Também nesse período, começou a Companhia Vale do Rio Doce, que ajudou na ocupação do território Borum, e de outros territórios indígenas do país. Ao mesmo tempo, iniciaram-se os programas de incentivo, de aliciamento de europeus para virem ocupar o lugar em que, antes, o trabalho era realizado por escravizados. Isso marcou um programa de embranquecimento, que aconteceu e foi muito forte. Muita gente veio para cá. Primeiro, os italianos e alemães. Esse território Borum, no Vale do Rio Doce, de certa maneira, foi loteado e oferecido aos colonos que chegavam. Houve uma presença muito forte de italianos, também vieram alguns alemães, mas a maior parte foi de italianos, que vieram ocupar esse território.

A guerra contra os Boruns se intensificou. Aos colonos ofereciam títulos de terras, para que eles pudessem desbravar. Era assim que se dizia: desbravar as terras. Nesse contexto, no final do século XIX e começo do século XX, muitos Boruns acabaram deixando o território, ou permanecendo, mas, nesse caso, se convertendo no que eles chamavam de bugres. De botocudo passa a ser bugre, que se refere, mais ou menos, ao indígena domesticado.

Isso é um pouco da história da minha família. É um lugar de conflito também. Eu tenho uma parte que vem de fora e uma parte que já estava ali. A família da minha mãe já estava ali. O avô do meu avô estava ali, viveu e trabalhou nas fazendas. O filho, o meu avô, enfim, uma história em que muita gente acaba ficando nas fazendas, deixando de ser indígena para ser bugre, ser peão, trabalhador, perdendo o seu lugar. Deixa de ser indígena para ser qualquer coisa no meio. Mas, ao mesmo tempo, existe uma resistência. Uma resistência de quem está fora e uma resistência de quem estava dentro.

Um tio, irmão da minha mãe, traz muito disso, eu devo muito do pensamento a ele, Divino. O Divino era um homem que quebrava ferramentas. Seu destino era trabalhar nas fazendas, mas uma das maneiras de resistir, a sua resistência, era quebrar as ferramentas de

trabalho. Ele mesmo quebrava as ferramentas utilizadas para realizar o trabalho. Ele as quebrava e, depois, começava a andar, a andar como outros Boruns andavam.

Os Boruns sempre foram andarilhos, andantes, dentro de um território. É importante pensar isso e falar sobre isso: o fato de uma pessoa transitar por um território, mover e se deslocar, não quer dizer que ela não tem território. Esse conceito de nômade, que não tem lugar, não cabe, e não cabe para muitos, porque o fato de andar e de se locomover por um território, não faz que ele não tenha território, que ele não pertença, muito pelo contrário, é um pertencimento que se expande.

O território é maior, esses povos têm um território de trânsito, e o que acontece com a criação das fazendas é, justamente, a quebra desse território, o impedimento do trânsito e a retirada desse território dessas pessoas. É muito importante falar sobre isso, não apenas para o povo Borum, mas também para o povo Guarani, Kaiowá, considerados nômades, mas não o conceito de nômade como aquele que não tem lugar de pertencimento, eles têm um pertencimento, e quanto mais se deslocam, mais esse território se expande. Qualquer coisa criada que interrompe esse trânsito é prejudicial, não para a existência, para a existência de corpo, mas pela cultura, pelo conhecimento de um território. Apesar disso, de certa forma, muitos não se sentiram impedidos de continuarem em trânsito.

O irmão da minha mãe, o Divino, também permaneceu em trânsito, mas, nesse novo contexto criado, ele foi sendo colocado como marginal, alguém que não gosta do trabalho, alguém que quebra as ferramentas, quebra o meio de trabalho. O Divino tinha algo que vinha da mãe, que era uma mediunidade, ele incorporava. Diziam que o dia que ele incorporava, era justamente o dia em que ele fazia esse ato de quebrar as ferramentas, diziam, ainda, que ele não prestava para o trabalho, que não parava em serviço nenhum. Ele era um moço que vinha em casa, e isso é bom.

A gente, a minha família, primeiro, nós moramos em um morro, que era o segundo morro da região, o Morro do Carapina, que fica em frente ao Pico do Ibituruna. Nós moramos em um terreiro, um terreiro que deixou de ser terreiro e, então, o dono passou a alugar os barracos dos orixás. E eu nasci em um desses barracos, na verdade, eu nasci no pé do morro, no hospital Santa Terezinha, depois, minha mãe voltou para o barraco. Eu cresci no barraco até uma certa idade, após esse

período nos mudamos para outro morro, morro do Planalto. E fomos viver às margens da Rio Bahia, uma estrada que une o Rio e a Bahia, portanto, o desejo do Dom João, de certa maneira, seria realizado mais tarde, e pavimentado depois do Juscelino Kubitschek, quando ocorreu o boom do automóvel e da indústria do asfalto.

Uma parte da minha vida eu passei no morro do Carapina, e outra parte na margem da Rio Bahia, onde eu conheci muita gente, cresci com muita gente que transitava, que fazia esse trânsito entre Rio e Bahia. Alguns ficavam no meio do caminho. Foi assim que eu tomei contato com esse modo de se deslocar. Essa gente era tratada como doida. Diziam: “Aqui, nessa cidade, tem muito doido”. Eles vêm da Bahia para o Rio de Janeiro e acaba ficando aqui, na metade do caminho. Foi onde eu cresci. Esta cidade está aqui. Hoje, se chama Governador Valadares. Mas eu não gosto muito do Governador Valadares, eu gosto de falar Uatu, Vale do Uatu, o Rio Grande, o rio largo, a água grande, é o nome do Rio Doce em Borum. Ou eu falo Santo Antônio das Figueiras, Figueirinha.

Existe um rio que desagua no Uatu, que é o Figueirinha. Antes existia muitas figueiras, também conhecida como guapó. A figueira é um Iroko. Nesse lugar existiam muitos. Um dos primeiros produtos da cidade foi a madeira. Cortar todas essas árvores e vender. Depois, veio o café, o gado e muitas outras coisas. Cortavam as árvores e, hoje, a cidade é um lugar muito quente, mas também não existe árvore nenhuma, tudo foi cortado. Eu falo desse lugar e reivindico esse nome, mas nego esse outro nome, Valadares, que se deve ao Benedito Valadares, que era um interventor, um governador interventor, empossado por Getúlio Vargas após o golpe na década de 1930 (outro golpe), e ele nomeia o Benedito Valadares como governador. Entre 1937 e 1938 ele eleva o povoado de Santo Antônio das Figueiras à categoria de cidade, que passa a carregar o nome de Governador Valadares, portanto, quem ali nasce tem que carregar, no gentílico, o nome do Benedito Valadares, tem que ser valadarense.

Como parte do meu trabalho, como sou Nazareth, tenho que negar o Valadares, e assim eu faço. Esta cidade é importante para mim, nesse sentido, de ter nascido ali, e pensando o contexto de América, porque, na década de 1940, durante a Segunda Guerra Mundial, a família com a qual a minha família, por parte de mãe, tem relações

desde o final do século XIX, uma família trabalhando para outra, e eu cheguei a trabalhar para eles também, durante um bom tempo, até eu conseguir sair desse lugar, essa família passa a trabalhar com a mica na década de 1940.

Durante a Segunda Guerra Mundial, a mica era um isolante térmico usado na indústria bélica até, mais ou menos, essa data, depois se tornou um produto obsoleto, mas houve uma grande exploração da mica. A família para a qual a minha mãe trabalhava, e a família da minha mãe, trabalhavam com a exploração da mica e vendia o produto para os Estados Unidos, no contexto da Segunda Guerra.

Também existe uma tradição da lapidação de pedra. O Valadares e o Teófilo Otoni são lugares que disputam a melhor maneira de lapidar uma pedra. Essas pedras também são vendidas para os Estados Unidos. Com esse movimento de estadunidenses para essa região e com o negócio da lapidação de pedras, parece que as pessoas passam a ter um desejo de ir para os Estados Unidos, de conhecer esse lugar, fato que vai se intensificando até que, durante a Ditadura Militar, muita gente passa a imigrar para os Estados Unidos. É um tempo em que as coisas começam a ficar difíceis. Na década de 1960 começa um ciclo maior de imigração para os Estados Unidos. Isso vai se intensificando e atinge o ápice na década de 1980, até meados dos anos 1990. Até hoje, eu cresci ouvindo sobre essas histórias. A minha formação sobre esse lugar.

Então, o primeiro território que eu tenho, geográfico, o conceito de existência, são os Estados Unidos e o México. O México como lugar de passagem. Nós saíamos daqui, mais ou menos. E as pessoas vinham para Belo Horizonte, depois, faziam o trajeto até o México, e do México atravessavam o deserto, o Arizona, o Rio Grande, e se direcionavam para os Estados Unidos, desde a ponta do Golfo, do Leste ao Oeste, as pessoas faziam como lugar de caminho. Esse é um lugar de existência, eu cresci ouvindo isso.

Acho que tive até desejo de fazer esse caminho. Eu tive esse desejo. Eu passei a trabalhar nisso e a ver o mundo de outros lugares. Essa é a construção de América para mim. Eu acho que para o povo que faz essa rota de imigração, esse meio entre México e Brasil é ignorado. A existência do México só é possível como esse lugar de passagem. E o México é um lugar de passagem que as pessoas veem como um inferno. Quando você conversa com as pessoas, elas falam para ter cuidado no México, porque só existe porqueira, gente perigosa. O negócio é

que as pessoas vão direto para a fronteira. A fronteira entre México e Estados Unidos é um lugar aonde chegam imigrantes de toda parte da América Latina, e também chega gente para se aproveitar dessa gente, tanto a Polícia quanto outro tipo de *pandillero*, como eles dizem, os bandidos, os *pandilleros*, *las marras*. Sofrem violência de todos os tipos nesse lugar. Na cidade de onde eu venho, nós escutamos muitos relatos desse lugar. Mulheres que foram violadas, gente que morreu, gente que desapareceu, gente que ficou presa, depois foi deportada, mas, mesmo assim, as pessoas continuam indo. Eu tenho parentes e amigos que fizeram esse caminho.

No final da década de 1990, eu pensei em fazer esse trabalho, esse mover para lá. Eu acho que é o mesmo desejo ou, talvez, parecido com o desejo que eu tive de ser da Polícia. Eu quis isso. No final da década de 1990, eu fiz muita coisa, trabalhei em diversos tipos de trabalho. Um dos últimos trabalhos, na década de 1990, era faxineiro, eles chamavam de limpador. A empresa era uma franquía, que estava trazendo para o Brasil um modelo de limpeza dos Estados Unidos. Estavam importando o balde rubbermaid, o mop pó, mop úmido, equipamentos de limpeza dos Estados Unidos, que até então não eram vistos. Essa empresa foi pioneira em trazer esses equipamentos de limpeza, porque, nesse período, tudo era feito com pano de chão, rodo e baldes, mas, no final da década de 1990, até meados, talvez, 1996, eles começaram a trazer esse modelo de limpeza. E eu passo a trabalhar com eles.

Eu trabalhei em um evento importante, a ALCA (Área de Livre-Comércio das Américas), o encontro da ALCA, que aconteceu no Minascentro (Belo Horizonte), e eu limpei o banheiro de muitos chefes de Estado da América. Eu gosto de falar que esse é um dos primeiros trabalhos de *Notícia de América*: limpar merda dos presidentes da América, desde o extremo Norte até o Sul. Eu vi muitos chefes de Estado bem perto, enquanto eu limpando a privada onde eles cagavam. A *Notícia de América* é, metaforicamente, limpar essa merda, e eu já estava fazendo isso muito antes. Eu pensei que poderia, também, fazer esse caminho, ir lá e ver o que acontecia.

Em 1997, eu estava terminando o segundo grau, atrasado, mas estava terminando. Entre muitas possibilidades de fazer e entrar em uma escola, eu pensava em Medicina ou Direito, tentei também muitas escolas militares, tentei todas as carreiras possíveis da Polícia, desde a Civil, a Militar, a escola de oficiais da Polícia Militar, o Exército,

a Marinha, a Aeronáutica. E eu passei, mas eu não passava no psicotécnico. No teste físico eu passava. Eu treinava, tinha um preparo físico, porque eu vinha condicionando o meu corpo, justamente, para passar nesses testes, mas o psicotécnico não me ajudou. Eu não tinha talento.

Eu fiz a prova para o teatro universitário, também não tinha habilidade. Fiz para a Escola de Belas Artes, também não tinha habilidade, não. Eu estava danado, mas eu resolvi insistir. Nesse ano, eu também comecei a trabalhar com o mestre Orlando, um escultor baiano, que reside e é radicado em Belo Horizonte. Ele me deu uma direção e, mais tarde, eu entrei na Escola de Belas Artes. Mas esse caminho, aqui, América Latina, esse trânsito, tem a ver com esses desejos de seguir para o Norte, de nortear.

Eles falavam que eu estava meio desnortheastado, eu estava desnortheastado, por isso, eu queria entrar para a Polícia, ir para os Estados Unidos, lá para o Norte, para ver se eu northeastava. No entanto, esse é um lugar de saída, é um lugar de ascensão econômica, social. Eu, do Morro do Carapina, do Planalto, do Morro do Cafezal, logo aqui, depois para o Palmital.

Muitos dos meus amigos, que eu conheço desde pequeno, foram para a Polícia, é uma opção, assim, melhor do que ser professor, na escola. Ganha mais e tem mais respeito, os meninos não mexem com você. Ninguém mexe, é um “respeito”, assim, aquele “respeito” que, mais ou menos, sabemos. Mas, no sentido econômico, é melhor do que professor, e também como as pessoas te olham na rua. A relação com tudo isso. Você entra no ônibus, não paga passagem. Você chega na padaria, não paga a coxinha nem o pão com salame. Existem os seus benefícios. O convênio médico, de dentista etc. Por isso, muita gente vai, talvez, é o que eu estava vendo.

Nessa época, ao mesmo tempo, eu estava fazendo muita coisa, vendendo muamba do Paraguai, ou seja, eu já tinha um trânsito, eu já estava pensando em América. Enquanto eles estavam falando da área de livre-comércio, estudando, a gente já estava fazendo o livre-comércio entre Brasil e Paraguai. E, ao mesmo tempo, negociando com a China. China, Paraguai e Brasil. Fronteira. E dali para cá, Belo Horizonte. Centro de Belo Horizonte. Então, esse trânsito já acontecia. Isso é América, é Brasil. São as relações internacionais. E eu começo a ver isso.

Quando eu entro na Escola de Belas Artes, eu nunca havia andado de avião, nunca havia saído de Minas Gerais. Nunca havia saído do Brasil, claro, se nunca saiu de Minas Gerais, nunca saiu do Brasil. Maranhão foi o primeiro lugar para onde eu fui, conhecer o mar. Isso é importantíssimo, ao conhecer o mar chega-se à borda do continente, porque tem-se a possibilidade de, quem sabe, atravessar esse rio grandão. Sempre o mar, para quem nunca viu, é sempre um rio grande. Nossa, isso é maior que o Rio Doce. Será que dá para nadar até o outro lado? É um pensamento que é da razão. Uma outra razão.

E, então, mais tarde, em 2005, esse lugar da arte permitiu que eu fosse isso. Eu tive a sorte, porque, do Morro do Palmital, eu fui para Nova Deli, na Índia, e eu tive muita sorte, porque eu fiz esse caminho via África do Sul. Palmital, Johannesburgo, onde eu passei um dia, e Mumbai, Deli. Eu fiz essa meia bola, meia Lua. Esse dia em África foi muito importante, mas, antes disso, eu já havia feito algumas viagens, andando no território brasileiro. Tentei chegar à Venezuela, Caracas, andando, mas acabei não chegando. E, depois, eu fiz essa viagem e voltei para cá. Nunca havia saído, a não ser na fronteira do Paraguai. Eu fiz isso, que despertou outras coisas.

Depois, eu fiz esse caminho até a Indonésia. O mesmo caminho, mas um pouco mais longe, do outro lado. E isso começa também a alimentar esse desejo de seguir para o Norte, que já era um desejo, mas que precisava desse conhecimento em toda essa área, intensificar mais essa relação com a América Latina. Muitas vezes, nós pensamos que o Brasil está fora, que latino é quem fala espanhol, e gringo são todos os outros, que não são brasileiros. Eu começo a fazer esse caminho para o Norte e, ao mesmo tempo, esse outro caminho também vai se intensificando.

Eu segui para o Norte, mas a cabeça também vem muito aqui. Ao mesmo tempo que faço uma aproximação do ser indígena de minha família, uma das perguntas que eu faço na Índia é: *Who is my brother?* Quem é meu irmão? A pergunta, também, como a Índia continuava sendo Índia, se eu não estiver índio, sendo o que sou. Isso vem intensificando, cada vez mais, a minha relação com a família, com a minha mãe, e esse lugar Borum, lugar indígena. Esse lugar afro Borum. Meu irmão está aqui ou está aqui? Nessa caminhada, nessa aproximação a esse ser indígena, existe uma aproximação do ser afro. Esse ser indígena que está aqui, essa palavra que remete à Índia. Temos uma palavra, índio, que nomeia muitos povos desse território, mas é uma palavra que se refere a esse local geográfico: Índia.

Essa palavra, aqui, ganhou uma carga tão forte, que passa a nomear povos nesse continente, África. Aqui também se refere aos povos de culturas tradicionais, que mantêm uma relação forte com a tradição, com o passado, são considerados índios, indígenas ou *indigenous*, *tribal* ou tribos.

Essa palavra índio traz uma carga pejorativa, índio como primitivo, atrasado. E isso não só lá, mas também aqui. Ela traz uma carga tão perversa, que, muitos de nós, muitos Boruns, Oris, não vão se dizer índios, indígenas. “Deixa isso, esquece o meu ser índio, esquece o meu ser indígena, índia era a minha avó, ela que era índia, eu não, eu já não sou mais índio, ela que era primitiva, eu já sou moderno, não sou índio”.

Quando você deixa de ser isso, porque você tem uma palavra forte, pejorativa, para designar uma pessoa que pertence a esse território, ou ela carrega esse nome, esse termo pejorativo, ou ela deixa, e deixar esse nome é perder o território. Então, do ser indígena, você passa a ser somente o ser pobre, você perde a sua característica de identidade social, étnica, a sua identificação com o território, e passa a carregar somente esse outro lado pejorativo, social. Pobre, você é pobre.

Você deixa uma palavra pejorativa para carregar outra. Você deixa uma palavra pejorativa, no sentido racial e étnico, para carregar uma palavra pejorativa no sentido social. Você perde ou, melhor dito, não é que se perde, mas fica meio oculto, o racismo, a discriminação social. Essa gente não deixa de ser o que é, mas deixa em uma camada, em um documento. As marcas do ser indígena estão, mas, como ela nega, ela vai ser somente pobre. Ela não pode reclamar o seu direito ao território, o seu direito à terra, porque essa terra pertence ao índio, ao indígena, ao botocudo. Como você é somente pobre, nesse caso, a discriminação é social, não tem nada a ver com o racial, com o étnico.

Índio é aquele negro, que continua lá, no seu modo tradicional de vida. Às vezes, pensando o contexto do Sul da África, ele pode ser integrado. África do Sul, agora, mais recentemente, Namíbia, Moçambique, Angola. Índios, indígenas. Havia um moço aqui, o doutor Djane, Escola Superior de Comunicação, Escola Superior de Jornalismo, em Maputo, ele falava sobre isso, ele teve essa experiência de ser índio, com documento, carteira, até chegar ao ser integrado, ou seja, o mais próximo do branco que se podia ser. Ele foi subindo de categoria, com documentos, ele tinha documentos. Índio, e ele conseguiu provar que já estava um pouco evoluído, até conseguir a carteira de integrado.

Hoje, na África do Sul, você fala de indígenas, mas eles falam que os únicos índios, *indians*, *indigenous*, são os Coissã. Podemos lembrar de um filme muito popular, como nós falamos, hoje, filmes de Hollywood, de sessão da tarde, *Os deuses devem estar loucos*. O povo Coissã, da região do Cape, do Cabo, a província onde está a Cidade do Cabo, Cape Town, e os Coissã, desde o Sul da Angola até o Sul, talvez, até o Cabo da Boa Esperança, esse é um território Coissã. Cóis e Sãs são dois povos, que acabam sendo colocados juntos, os Coissã.

Na África do Sul, dizem que os únicos *indigenous*, indígenas, são os Coissã. Todos os outros conseguiram deixar de ser índio. Em Moçambique, quando você fala índios, cria-se um certo desconforto, porque é uma palavra pejorativa. Inclusive, quando estamos lá e você fala, alguém pensa que você está se referindo aos negros, aos africanos, aos afros, eles podem perguntar se não tem uma maneira melhor de se referir aos africanos, aqui, no Brasil, na América do Sul, que não indígenas, índios.

Essa palavra que se refere à Índia, ao indiano, trazida para esse continente, tem essa carga perversa, ou você aceita para ter uma ligação com o território, ou não. Mas isso acontece de maneira tão forte que, para se livrar dela, primeiro, você tem que aceitar o ser indígena, porque isso é muito forte. Você fala do índio e, não, ele não é índio, ela não é índia, porque usa calça, principalmente, se usa calça jeans, camisa estampada, óculos, tem Facebook, Instagram. Índio não tem isso, índio anda pelado, com arco, flecha e cocar, não tem celular, não dirige carro.

Eu me lembro disso em um Centro Cultural, na cidade de Porto Alegre. Eu queria saber como chegar ao Morro do Osso, um lugar onde existe uma aldeia, um território Kaingang, em Porto Alegre. Alguém tinha informação e me disse: “Esse povo não é índio, não”. “Inclusive, eles dirigem carro e até atropelou o meu cachorro, tive que gastar mil reais no veterinário. Não são índios de jeito nenhum”. Ao mesmo tempo, eu cheguei no território, andando, de chinelo, e foi outro modo, porque os pajés me viram e falaram: “Paulo, porque você não tem um carro? Até índio, hoje em dia, tem carro”.

A diretora do Centro Cultural fala que eles não são índios, porque eles dirigem carro, e quando eu chego no território, o pajé veio falar comigo, que eu deveria ter um carro, porque até o índio tem carro hoje. É um outro contexto. Talvez, quem está lá, no lugar primitivo, é a diretoria do Centro Cultural, que ainda vê o ser indígena andando a pé. Nesse

sentido e nesse momento, eu estava mais próximo do que ela via como ser indígena do que o pajé Kaingang, que estava dirigindo um carro e que me deu uma carona. “Isso não é possível, como um índio dá uma carona em um carro?” Aceitar isso para se livrar dessa palavra, desse lugar, para passar esses povos originários, originários desse território, primeiro, é preciso ser esse índio, ser esse indígena.

Em outros lugares já existe uma conquista, na Argentina, os Kon, chamados pelos espanhóis de Toba, pejorativamente de Toba, porque diziam que tinham a cara larga, o queixo largo, a testa larga, são os Toba, e Toba é todo mundo, desde a pessoa da América Latina até nas Filipinas, todos são Toba, mas os Toba dizem: “Nós somos Kon”, o povo Kon, não é índio. Pueblo originario. Aqui, no norte da América do Sul.

Mas, aqui, na América Central ainda se fala indígenas. Nós ainda somos indígenas. Então, ao mesmo tempo, tem esse lugar e, se eu sigo um pouco mais ao norte da América Central, Guatemala, sul do México, temos os Maias, o povo Maia. E são muitos povos que constituem o que se chama povos Maias, porque alguns se assumem como Maias, outros não. Existe uma massificação no sentido do que é ser Maia, mas são esses termos que viajam entre África e América.

Ou os aborígenes que também pode ser uma palavra pejorativa. Há quem reclame por sua autodenominação. Ser Borum é autodenominação. Borum. Botocudo é um jeito pejorativo. Aimoré também é um jeito que o outro, não o português, mas o outro indígena, chamava os outros, principalmente, os Boruns, e outros povos da rama Borum. Aimoré é possível que venha de embaré, que, em Guarani, é o nome da anta. Talvez, Aimoré venha de embaré, tem a ver com botoque, mas o povo é o Borum.

Depois de muito tempo se aprende, vamos fazendo cooperação, ligação, coligação, alianças, porque se, em um passado, houve guerras, incentivos a essas guerras, muito por parte dos invasores, que provocavam essas guerras entre grupos diferentes, que tinham seu lugar sagrado, sua preservação, essas guerras não eram para dizimar o outro. Mesmo que fosse um inimigo tradicional, a existência desse outro era essencial para a existência do povo Borum, por exemplo, ou do povo Guarani também. Não tinha que dizimar o outro, não tinha que dizimar os Aimorés, como diziam os Charruas, os Kaingang. A existência de todos, embora houvesse diferenças, rixas e conflitos, a existência deles era essencial, precisa do outro para continuar existindo.

Você precisa do jaguar, embora o jaguar, a onça, seja importante no sistema. A gente teme, respeita, sabe da existência e da força da onça, sabe que se a gente encontra uma onça e ela tem fome, ela vai atacar, a gente vai ter que brigar, existe um conflito, mas se está tudo bem, cada um segue o seu caminho. A onça e o macaco. A onça e o veado. A onça não vai matar o veado, simplesmente, porque o encontrou, ela vai matá-lo se precisar matá-lo, se ela não precisa, ele vai estar ali, a existência da onça e do veado têm que ser garantida, é importante que eles estejam ali, e assim com outros povos. Mas quando se tem a contaminação desse território, a invasão, a colonização, provoca-se também um desequilíbrio. Falamos de uma ecologia, de uma questão ambiental. Essa enfermidade já tem mais de 500 anos, esse desequilíbrio ecológico. É um desequilíbrio ecológico que afeta, não só animais quadrúpedes, mas o animal humano também, afeta muitas sociedades.

Muito se perdeu com isso, desde essa ponta até esta. E, ao mesmo tempo, isso tudo é sobreposto. Nós falamos desse caminho, esse caminho entre Salvador e Rio de Janeiro, também é um caminho que sempre existiu, mas o que acontece é uma sobreposição de outro caminho sobre ele. E, depois, a sobreposição do asfalto sobre esse lugar, mas existia um caminho aqui, existiam muitos caminhos na América. De São Paulo até o Peru. De Santa Catarina a Assunção. Esse é um território que estava equilibrado, pois existia uma ecologia. E, muitas vezes, essas estradas de concreto, de asfalto, por onde a gente passa, elas estão em cima de um caminho anterior, um caminho milenar. Até este, quando pensamos na Pan-americana, seria um caminho que ligaria as Américas, desde o extremo Sul ao extremo Norte.

Esse caminho que se intensifica durante as ditaduras recentes, as ditaduras do século XX, na América, e esses desejos militares da Modernidade, como a Transamazônica, a Pan-americana, são pensados em cima de caminhos já existentes. O próprio canal do Panamá, que liga os dois oceanos. O Golfo do México. O mar do Caribe. Mas que ligam esses dois lugares, corta o Pacífico e esse outro lado, que vai dar no Atlântico. Aqui, onde foi construído o Canal do Panamá, construído sobre um caminho indígena, um caminho Kuna. É importante pensar no povo Kuna, porque esse povo tem uma consciência, teve uma consciência, antes mesmo de Américo Vespúcio.

Pensar em América, reconhecer esse território como um continente, o povo Kuna já sabia disso, já sabia que se tratava de um grande território, não de uma ilha. O Américo Vespúcio fez esse contorno, chegou ao Rio São Francisco, no dia de São Francisco. Dizem que foi o Américo Vespúcio quem nomeou o São Francisco, Rio São Francisco, e eu gosto de pensar nisso, porque temos um olho d'água no Palmital, que desagua no São Francisco, ele desce até o Rio das Velhas, em Santa Luzia, depois, o Rio das Velhas continua descendo e, próximo a Pirapora, desagua no São Francisco. Ali onde teve uma igreja de pedra, construída com mãos pretas, no interior de Minas Gerais, uma igreja de missionários, pedra sobre pedra, onde nasceu uma figueira em cima, e a figueira tomou conta de toda a igreja.

Eu fiz um trabalho, *Iroko de Bom Jesus* sobre a igreja de pedra. Essa semente, é uma semente bem pequena da figueira, do guapó, que é um Iroko, ela cresceu e tomou conta de toda a igreja de pedra. Mais tarde, o povo da Modernidade, cortou, picotou, podou. Eles podaram, fizeram uma poda na figueira. Continua aquele toco, igual a essas podas que vemos na cidade, também fizeram com a figueira centenária, na esquina do Rio das Velhas com o São Francisco, que foi nomeado São Francisco pelo Américo Vespúcio. Mas é bonito que essa figueira nasce, a figueira é um Iroko, e o Iroko é um orixá, um orixá raro, que, muitas vezes, é traduzido como São Francisco. O São Francisco, aquela imagem, aquele santo que recebe os animais, os pássaros pousam nele, e o Iroko é isso, tem uma relação forte com isso, com esses animais, com os pássaros, com as mães. O Iroko é um orixá muito antigo, que tem uma relação íntima com a mãe ancestral, com os pássaros, por isso, muitas vezes, ele é traduzido como São Francisco. O Iroko é o Iroko, e São Francisco é São Francisco, mas pode-se fazer essa relação.

O Américo foi contornando e percebeu que isso se trata de um continente, mas percebeu depois dos Kuna, e de muita gente, porque os Guaranis e outros povos, Kaiowá, sempre souberam disso. Sempre souberam que, aqui, existe uma água grande, e que desse lado existe uma água grande, que isso não é uma ilha, mas um grande território. Sempre souberam disso. Mas o Américo Vespúcio foi o primeiro branco europeu que tomou consciência disso e, então, como eu tenho que carregar, ou deveria carregar, o gentílico de Valadarense, também anda carregando o gentílico, a referência, a reverência, ao Américo.

Eu gosto de pensar outros lugares, mas estamos em um lugar, onde ainda temos que conquistar, esse lugar de ser americano, para,

depois, passar a outro lugar, para, depois, pensar nos termos Kunas, para o território americano, mas podemos pensar durante também. Eu gosto de pensar muito nisso, nessa relação.

Pensar por que nós falamos de América, Latino América, latino-americano, latino-americano e americano, afro-americano e americano. E eu gosto de aproximar o afro-americano e o latino-americano para falar desse lugar que nos é colocado como o lugar de sub, subamericano, ser latino-americano e ser afro-americano, muitas vezes, é um lugar de subamericano, porque o americano mesmo é o americano branco, de origem europeia, caucasiano, o que, mesmo nascido aqui, nesse território, você é um subamericano se você não tem essa origem norte-europeia, você é um afro, ou é um latino-americano.

Quando eu falo de latino-americano, eu gosto de falar de anglo-americano, ou de anglo-saxo-americano. Quando eu falo de afro-americano, eu gosto de falar de euro-americano. Colocar os seus respectivos lugares. Se eu falo de América, de americano, eu falo do território completo, mas se eu falo de Latino América, então, eu faço uma oposição com Anglo América, ou Anglo-Saxo-América, porque senão nós temos uma subcategoria. Por isso, como outros já fizeram isso, de dar a volta, de virar e colocar o globo no seu lugar, é bom pensar. Cada vez mais eu venho seguindo esse lugar de virar o mapa, de aprender a visualizar o mapa desse outro lugar. Assim, ou assim. Assim. Quem vem da Europa ou da África, nós enxergamos esse continente assim, de onde nós vemos. Ou se eu venho do outro lado, se eu venho daqui, se chego à América pelo Pacífico, eu o vejo assim.

Como você chega à América a partir do olhar? Eu gosto de pensar o centro do mundo, eu gosto de pensar, aqui, onde eu estou. Eu gosto de pensar, aqui, como o centro do mapa começa a ser aqui. E as outras coisas em volta, porque o centro, eu acredito que é aquele lugar, é como o corpo, o próprio umbigo, e nós temos essa palavra, que estamos olhando para o próprio umbigo, falando do próprio umbigo, mas é no umbigo que a gente começa. A gente, nesse globo, nesse mundo, nessa bola, nesse mundo formado pela barriga da mãe. A barriga da mãe é um mundo. A nossa existência começa pelo umbigo, nós somos alimentados pelo umbigo. Depois, quando saímos, temos a passagem para o mundo externo, o corte com o umbigo, mas somos alimentador pelo umbigo. A gente nasce como essa estrela, essas cinco pontas do corpo. Vamos crescendo a partir daqui.

A gente tem que olhar de outro modo para o próprio umbigo. O centro. E o mundo a gente olha a partir desse lugar. É como olhar a nossa própria história. Eu parto desse lugar onde eu nasci, onde eu me localizo no mundo. Onde eu cheguei nesse mundo, o umbigo, onde eu fui colocado para fora. A partir desse lugar, como eu passo a caminhar e reconhecer esse território. Esse território que é a casa de minha mãe, o entorno da casa de minha mãe. O bairro, a cidade e o mundo. Eu reconheço o mundo a partir daqui.

Eu começo a caminhar e dar as voltas, os giros, as caminhadas e conhecer o território a partir daqui. Esse é o primeiro ponto de referência. Eu sei sobre esse lugar ao Norte, hoje, esses dois lugares ao Norte, depois de reconhecer esse lugar, a casa de minha mãe. A partir da casa de minha mãe chegam notícias do fora, chegam notícias do centro da cidade, de outra cidade, de outro estado, chegam notícias do mar, chegam notícias do Maranhão, chegam notícias do México, dos Estados Unidos, chegam notícias do mundo. É a partir desse lugar de onde eu nasci, é a partir da casa de minha mãe que eu penso o mundo, que eu penso a América, que eu penso a África. A partir daí eu venho pensando esse território, tanto a América Latina quanto a África. E o trânsito disso. Eu acho que é um pouco isso.

Notícias de América fala desse lugar, que é a América, mas fala de África. E fala de Ásia. E fala desse mundo contemporâneo. E, para mim, esse mundo contemporâneo é a partir desse lugar, e a existência também, quando você tem um movimento, e um movimento de mercado, movimento quando as pessoas saíram daqui, porque havia um caminho que era fechado, o Mediterrâneo.

Esse caminho era fechado para o mercado, mas esse povo queria continuar tendo acesso a esse mercado do lado de cá, os produtos que vinham do lado de cá, eles queriam fazer um outro contrabando. Eles tiveram que dar a volta e, assim, descobriram esse território. E esse também, quando tiveram uma ciência, eles quiseram dar a volta, quando tomaram ciência que esse mundo é uma esfera, então, deram a volta para chegar aqui, e nós continuamos fazendo o mercado acontecer. O mercado é essa metáfora do mundo, essas esquinas, as encruzilhadas. A construção contemporânea desse mundo acontece também, em grande parte, pela cozinha, eles queriam as especiarias, a pimenta, e todo esse tempero indiano, para temperar, conservar a carne, tudo. É a cozinha. Eles contornaram e construíram esse mundo.

Esse mundo contemporâneo passa muito pela cozinha. E o que eu faço em *Cadernos de África* também é partir da cozinha de minha mãe. O que tem ali. O que tem de África aqui. E o que tem aqui em África. O que daqui vai pra cá. E daqui pra lá. E eu vou descobrindo muito. Vou descobrindo os homens de maiz. Os homens de milho. O povo de milho. Da América Central, Guatemala, México. Mas eu vou descobrir que isso vai para a África e que muito da alimentação, hoje, na África, é o milho, maiz, mas, ao mesmo tempo, você vai descobrindo que também existe um maiz, um milho aqui, que é anterior a isso. Ao mesmo tempo, Ásia, que é um outro caminho. Eu tenho pensado em três caminhos, nos As, três As, como o As do jogo de baralho, que, por mim, passa por outros trabalhos, como jogos de azar, então, estou falando de lugares de jogo, de sorte, mas de azar, cartas que são marcadas.

Aqui, temos o As do jogo do baralho, dessa possibilidade, mas os As de América, África e Ásia. Eu tenho *Notícias de América*, *Cadernos de África* e um outro caminho, que é o *Made in China*. É uma espécie de trilogia, que vai acontecendo ao mesmo tempo, e que eu venho pensando, mas esse lugar se passa pela cozinha, como construção. Eu venho pensando no arroz e no feijão. Em princípio, pensamos que o arroz é uma coisa daqui, mas eu vou descobrir que fazem três mil anos que se cultiva o arroz na África. E, às vezes, quando eu vou lá, conheço e encontro com alguém, eles falam que o arroz é de lá, é uma cultura deles, também é. Existe esse movimento e, às vezes, não se acredita. São esses os movimentos que eu venho fazendo. Às vezes, o globo pode estar assim, pode ser visto assim, mas também pode ser visto assim, assim, ou assim. O arroz, às vezes, está aqui, mas ele também está aqui. E pode chegar aqui.

Eu acho que é isso. Virando os mapas e aprendendo a ler o mapa por outro lugar. E a relação entre andar e esses ônibus. Andar também é um lugar de falar, da gasolina, andar também, e de falar. Petróleo e banana continuam sendo produtos de cobiça. As pessoas continuam matando por petróleo e banana. Continua faltando água no morro. Às vezes, a internet não chega lá no alto do Morro do Palmital. Existem rádios que chegam, às vezes, não. E, às vezes, do alto do morro eu enxergo muita coisa. Eu enxergo os caminhos, eu enxergo do alto. Eu enxergo a Estrada Real, eu enxergo Sabará. Eu enxergo Luzia, em Confins, esses caminhos de Luzia. É um morro, uma favela, que, muitos dizem, invisibilizada, invisível. Às vezes, é bom, às vezes, não. É bom, esse lugar do invisível, porque fica longe da especulação.

É preciso ter muito cuidado para falar desse lugar. Um lugar que tem uma das vistas mais bonitas, aqui, na grande Belo Horizonte, que facilmente pode sofrer um processo de gentrificação, apesar. Então, quando a água e a luz chegarem ali, é possível que elas cheguem, mas que elas cheguem para servir a outra gente e as que estão ali, hoje... Em Porradas, outro lugar mais longe, onde a água e a luz ainda não chegaram. Mas, por outro lado, é bom conscientizar a gente desse lugar. E, quando eu falo desse morro, não é uma apologia à pobreza, à falta, não. A gente precisa de água, luz, internet. Todos os serviços que chegam a qualquer lugar, dito urbano e nobre, ali é uma área nobre, só que sofre por isso. O que eu falo é que é um lugar de valor, valor histórico, que tem mais de 12 mil anos de importância, é um lugar muito importante para a América. Gosto de pensar que Luzia andou por ali, o povo de Luzia andou no alto desse morro, que é um dos morros mais altos da região, sem dúvida, o povo de Lagoa Santa subiu ali para ver outros lugares, para usar esse morro como mirante. É importante falar desse lugar, da importância desse lugar. Luzia há 12 mil anos atrás já estava no alto do Palmital e eu volto ali, sempre. Sempre que eu saio, eu volto.



A collage of images including a map of South America, a newspaper clipping, and a photograph of a crowd.

2020 - 1990. BRASIL: UMA ARTE DE RETAGUARDA

Maria Angélica Melendi

...apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela lampeja num instante de perigo.

Walter Benjamin

I.

Os exércitos, no passado, avançavam divididos em distintas guardas. A retaguarda era aquela que seguia as outras. Ao longo do tempo, a retaguarda, passou a proteger as outras guardas na retirada; a destruir as forças inimigas que ficavam de pé após o avanço do exército, ou a proteger as linhas de abastecimento. Por extensão, a palavra retaguarda foi usada para designar aquilo que se situa atrás de alguma coisa. O uso desse termo me permite abordar, com ironia, a arte de vanguarda, que outrora ambicionava abrir futuros a partir de um presente em mutação. A palavra apareceu para mim em um texto do artista Peter Halley, alinhado à corrente Neo-Geo, que, nos anos 1980, propôs “ações de retaguarda” (*rear-guard actions*) através das quais postulava eventos culturais que tivessem o objetivo preciso de realimentar a cultura com seus próprios restos, com aquilo que havia sido descartado por carecer de valor cultural. Segundo Halley, ao se transformar na cultura oficial do Estado moderno, a vanguarda tinha deixado o modernismo à deriva, arrastado por sua própria e complicada sobrevivência; a interminável aspiração utópica da modernidade demonstrava seu evidente fracasso.

Boaventura de Sousa Santos¹ recomenda que, no atual contexto de transformação, tendo em vista a relação fantasmagórica entre a teoria crítica eurocêntrica e as lutas da América Latina, tomar alguma distância do pensamento crítico de dentro e fora do continente, assume a ideia de:

[...] pensar o impensado, assumir a surpresa como ato constitutivo do trabalho teórico. E como as teorias da vanguarda são as que, por definição, não se deixam surpreender, penso que [...] não necessitamos teorias de vanguarda, mas teorias de retaguarda.²

Essas teorias de retaguarda que Boaventura propõe seriam menos um trabalho arquitetônico do que um trabalho artesanal; exigiriam uma postura de testemunha envolvida e não de líder omnisciente. Assim, as reivindicações dos camponeses, dos indígenas, dos afrodescendentes, das feministas, dos defensores dos direitos humanos, dos grupos contra o racismo e a homofobia, muitas vezes, fundamentadas em contextos culturais não ocidentais, que são percebidas, por muitos, como um retrocesso, uma volta ao passado, são aproximações ao que é velho para alguns, mas completamente novo para outros.

As ações (a arte) de retaguarda permitiriam desandar os passos da vanguarda e encontrar caminhos não percorridos, que desaguardariam em um presente inesperado. Não sendo um revival, à maneira da Irmandade Pré-rafaelita, nem uma releitura irônica, como no Pós-modernismo, a arte de retaguarda se voltaria ao passado para encontrar nele o que ficou para trás, o que foi apagado, rasurado ou omitido e trazê-lo à luz. No caso brasileiro podemos enumerar: a crueldade da colonização, a infâmia da escravidão, a multidão de revoltas silenciadas, as ditaduras, os genocídios...

II.

O modernismo tardio do Brasil – um modernismo sem modernização –, parece ter colocado uma certa distância entre as pautas da arte visual e os fatos históricos do país. Os artistas neoconcretos, responsáveis pela emancipação da arte brasileira dos modelos metropolitanos, de acordo com Paulo Herkenhoff,³ avançaram na experimentação das relações arte/vida, apostando na produção de uma arte autônoma.

A arte do Brasil, porém, tem uma longa tradição em matéria de se esquivar do confronto com o contexto histórico e político do país

2. SANTOS (2010, p.19).

3. HERKENHOFF. Paulo. *Homo hominis lupus*, el arte y la Guerra de la Triple Alianza. In: *Memorial del Encuentro Regional de Arte*. Vol.2 Montevideo: Amigos del Museo Blanes, 2009, pp 65-83.

No final do século XIX, o pintor de gênero Almeida Júnior (1850-1899) representava caipiras em cenas arcádicas, para consumo da oligarquia rural de São Paulo, entretanto, a República assassinava em Canudos um contingente de, aproximadamente, 25.000 camponeses. A arte brasileira do oitocentos omitiu Canudos. Da mesma maneira, omitiu o genocídio da Guerra da Tríplice Aliança. Da chamada Guerra do Paraguai restam poucas imagens de morte e sofrimento; no Museu Nacional de Belas Artes, no Rio de Janeiro, a grandeza do Brasil e do Exército brasileiro aparece espelhada e triunfante na pintura *A Batalha do Avaí*, de Pedro Américo, 1877, que exalta o poder do Império, mas sepulta no esquecimento os horrores de uma guerra vil.

Herkenhoff aponta Almeida Júnior como o emblema do déficit ético-social da arte brasileira.⁴ Sua oposição ao que ele denomina supratemporalidade absoluta da obra de arte é de suma importância para nossas leituras. A vinculação desses conceitos – supratemporalidade absoluta da obra de arte e déficit ético-social da arte brasileira – demonstra-se necessária para o esclarecimento de nossa proposta de arte de retaguarda. Durante muitos anos, a maioria das escolas de arte no Brasil, apoiada pela teoria crítica vigente, postulava uma arte acrônica, alheia aos acontecimentos locais ou internacionais; eterna, universal, formalista.

Os problemas das relações entre a arte e a vida na perspectiva da História terminam em certa ausência de uma arte de revisão dos processos históricos, como a Ditadura de 1964, de seus compromissos, de interesses e do terrorismo de Estado. Antônio Dias, Anna Maria Maiolino, Cildo Meireles, Antonio Manuel e Barrio são importantes exceções nesse processo de relações [...] que constituíam diagramas de resistência ou de denúncia da Ditadura.⁵

As séries sobre Canudos de Carlos Scliar e Adir Botelho, a da era Vargas de João Câmara, e a de Rubens Gerchman, sobre o juízo do artista Lincoln Volpini durante o regime militar, são algumas exceções na interpretação da História, assim como grande parte da obra de Glauco Rodrigues e Antonio Henrique Amaraal.

Durante os anos da Ditadura, devemos destacar alguns trabalhos de Hélio Oiticica, onde a exaltação da figura do marginal – Cara de

4. Herkenhoff (2009, p.67).

5. Idem.

Cavalo, Mineirinho – tem por objeto destacar as formas de resistência contra o Estado autoritário.

Sintomaticamente, Hélio Oiticica e Cildo Meireles, convidados para participar da mostra *Information* (MoMA, 1970), declararam “/ I am not here representing Brazil” [sic] “I am here, in this exhibition, to defend neither a career nor any nationality”.⁶ A sucinta sentença fazia referencia a oposição dos artistas ao regime ditatorial que governava o Brasil.

Uma longa aversão à representação do processo histórico-político fez com que os artistas brasileiros trabalhassem com maior profundidade o mapa do que a bandeira nacional. Mesmo com certa suspeita, o mapa é considerado uma representação cartográfica da base física da sociedade, a bandeira, porém, é vista como representação simbólica do Estado Nação. Essa relação mapa versus bandeira é um indício da rejeição ao oficialismo da arte e a hipérbole do nacionalismo no patriotismo.

*Essa desorientação frente ao presente e ao passado recente tem por objetivo concluir que a arte brasileira contemporânea apresenta um frequente déficit na discussão político-histórica, com temas como imobilidade e diferenças sociais, racismo, colonialismo interno galopante, liberdade de expressão, brutalidade policial, entre outros.*⁷

III.

Porém, lentamente, nos anos 1990, começaram a aparecer algumas obras que questionavam situações pontuais do contexto social ou político brasileiro, e que no momento de sua exposição foram lidas em outras chaves. *Atentado ao Poder*, 1992, de Rosângela Rennó, poderia ser o marco inicial desse processo. O trabalho foi exibido na exposição de arte paralela à *Earth Summit*, a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, organizada pela ONU e celebrada no Rio de Janeiro, de 3 a 14 de junho daquele ano. A artista recolhe, dos jornais populares, fotos de cadáveres de pessoas assassinadas brutalmente durante a conferência. Apoiados contra a parede, no chão, com uma luz verde por trás, as fotografias dos corpos massacrados, um a cada dia do evento contrastam com as palavras

6. Idem.

7. Idem.

The Earth Summit, que em elegantes letras romanas aparecem na parte superior do painel.

Imemorial, 1994, também de Rennó, mostra fotos dos trabalhadores mortos durante a construção de Brasília. No catálogo da exposição, a artista relata o massacre que aconteceu em um dos refeitórios da empresa construtora.⁸ A narrativa, exterior à obra, denuncia um episódio que foi esquecido pela História oficial.⁹

No final dos anos 1990, Adriana Varejão, que já havia incorporado imagens do barroco mineiro às suas telas, apresenta uma série de pinturas que aborda os horrores do colonialismo português. A artista articula, sutilmente, imagens do passado colonial a representações de fragmentos humanos misturados com cortes de carne de animais em pinturas como *Comida* (1992) e *Varal* (1993). Nos anos que se seguiram, a pesquisa de Varejão continua e nos oferece pinturas que excedem o plano, abrindo-se em simulacros de carne e sangue.

Existe outra produção contemporânea que emerge de uma geração que não acredita nos processos formais da política, nem na estrutura do Estado e dos partidos. Já avançado o século XXI, artistas mais jovens começaram a realizar trabalhos que abordavam o campo político e social, em geral, investigando fatos de um passado mais ou menos distante.

IV.

Entre o final dos anos 1960 e começo dos anos 1970, artistas latino-americanos que viviam em países governados por ditaduras ou governos autoritários, desenvolveram estratégias de ação que se dirigiam, em primeiro lugar, contra o sistema político e, só depois, contra as instituições da arte, que naqueles anos não estavam, ainda, muito bem delineadas. Podemos citar eventos como *Opinião 65* (1965); *Apocalipopótese* (1968), no Rio de Janeiro; *Do Corpo à Terra* (1970), em Belo Horizonte, que respondiam não só a um desejo generalizado de participação ativa na vida social, mas também se dirigiam a uma ruptura dos limites da arte. A revolta que atravessaria essas décadas apoiava-se na Revolução Cubana, nos Black Panthers, nos movimentos contra a guerra do Vietnã, na guerrilha boliviana, no Maio Francês...

8. Cf. RENNÓ, Rosângela. In: HUG, Afonso et alii. Catálogo: *Revendando Brasília*, Galeria Athos Bulcão (Brasília), 1994.

9. Ver CARVALHO, Vladimir. *Conterrâneos Velhos de Guerra*, Fundação Cultural do DF, 1997.

No final do século XX, observamos, na América Latina, o surgimento de novos grupos de ação que repetem aquelas práticas político-conceituais. Os coletivos parecem se opor às políticas de globalização neoliberal, mas, sobretudo, ao sucateamento das instituições culturais e à voracidade do mercado de arte. Proliferam, a partir do começo do século, em Porto Alegre, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Fortaleza, Recife, São Paulo, Brasília, Buenos Aires, Santiago de Chile, Bogotá, La Paz etc. No Brasil, seriam detectados pelo sistema no Panorama 2001-2002. Os trabalhos desses artistas resignificam e atualizam as práticas contestatórias do século XX.

Alguns pontos que poderíamos examinar nos seus trabalhos são a divisão da autoria ou seu compartilhamento pelos membros do grupo, o caráter efêmero ou definitivamente desmaterializado da obra e o uso de práticas que se confundem com as da publicidade ou com as dos movimentos populares.

Por outro lado, cabe apontar que nem sempre esses grupos evitam os espaços institucionalizados pelo poder, mas instalam neles um germe de resistência e dissidência. Operam com ações diretas sobre o espaço urbano, buscando, como queriam os situacionistas, uma religação afetiva com os espaços degradados ou abandonados da cidade, com o que foi expulso, apagado ou esquecido na afirmação dos novos centros.

V.

As manifestações que congregaram centenas de milhares de pessoas, em 2013, foram também um agente detonador de uma participação mais visível da população em geral. Ao final, pouco se sabe, em concreto, o que levou o povo brasileiro às ruas, sempre tão moderado nas suas manifestações políticas. Podem aventar-se algumas questões objetivas, entre as quais a politização crescente dos estudantes secundários e universitários, depois do longo período de silêncio durante a Ditadura e a pós-Ditadura, não é a menor. Também é possível constatar um desejo de heroísmo permeado de certo niilismo neo-anarquista, que levou os jovens estudantes a se confrontarem com a polícia remanescente dos comandos ditatoriais e que hoje está acostumada a lidar com a violência de narcotraficantes e bandidos comuns.

Estupefatos, constatamos que, sim, a revolução seria televisionada, e que o seria pelas câmaras nós levávamos nas mãos. Estupefatos

também observamos a reaparição anacrônica e trágica de miguelitos, bombas molotov, garrafas de vinagre, gás lacrimogênio, bastões e balas de borracha que pensávamos estar sepultados nas vitrines dos museus da memória. De novo, falávamos da violência policial e proliferavam *habeas corpus*, repórteres feridos e pessoas presas para investigações. Alguém caía de um viaduto e morria na contramão, atrapalhando o trânsito (e os planos da festa populista programada pelo governo e pela FIFA). Meses depois, enquanto a cidade vivia a euforia da Copa do Mundo, um viaduto caiu encima dos carros que passavam, mais tarde foi a ciclovia recém-construída, no ano seguinte rompeu-se uma represa que derramou uma avalanche de resíduos minerais, ceifando vidas, destruindo cidades inteiras, contaminando rios e chegando ao mar.

VI.

Em 2014, Lais Myrrha realizou o projeto *Gameleira 1971*, onde apresenta a maquete da única foto existente de um dos maiores desastres da construção civil no Brasil, a tragédia da Gameleira, que aconteceu em Belo Horizonte, MG. Não só o acidente – a queda de uma laje que matou 171 trabalhadores –, mas também qualquer rastro do projeto foram apagados da História oficial. A obra foi desvinculada do seu criador, o arquiteto Oscar Niemeyer, o que restou do pavilhão foi removido e os registros sobre o projeto escamoteados, de tal maneira que não foi possível encontrar os planos originais. Como se o tempo nunca terminasse de se repetir, a lista de nomes dos mortos esquecidos que Myrrha enumera no seu trabalho sobre a queda da laje da Gameleira, nos distantes anos 1970, ressoa nos nomes, também apagados, dos que morreram sob os escombros do viaduto que caiu durante a Copa do Mundo de 2014, na mesma cidade de Belo Horizonte, e cujas ruínas, cujas memórias, como as do desastre de 1970, foram eliminadas da paisagem urbana, como se nunca nada tivesse existido ou acontecido nesse lugar.

VII.

Na instalação *Inferno Verde*, 2012-2015, Ricardo Burgarelli e Luisa Horta, expõem o sucedido na Colônia Penal de Clevelândia do Norte, campo de trabalho instalado na região de Oiapoque, AP, onde presos políticos foram confinados durante o regime de exceção do presidente Arthur Bernardes (1922-1926). Os sobreviventes do campo de concentração, conhecido como “inferno verde”, deram testemunho

de terem sido submetidos à tortura e trabalhos forçados. Os presos políticos, militantes do movimento anarco-sindicalista das primeiras décadas do século XX, compartilhavam o campo com presos comuns.

A instalação *Só à distância mostra-se os dentes*, de Hortência Abreu e Ricardo Burgarelli, exibida no Centro Cultural São Paulo, em 2018, investiga as imagens restantes da Guerra do Paraguai ou Guerra da Tríplice Aliança. Essa instalação que sai das galerias e se estende com pichações pelas ruas da vizinhança, confronta as imagens gloriosas da *Batalha de Aváí*, de Pedro Américo, com as sátiras publicadas em periódicos brasileiros e paraguaios e, também, com as imagens ltuosas do uruguaio Juan Manuel Blanes, iniciando assim uma nova narrativa para o velho conflito.

VIII.

Paulo Nazareth, em *Direito ao Funeral*, 2014, organiza um enterro fictício para as ossadas sem nome e as múmias identificadas apenas como Índia Carajá e Caboclo, que encontra no Museu do Crime da Cidade de Salvador, Bahia (antes Museu do Instituto de Medicina Legal – IML / Museu Estácio de Lima). Na mesma Bienal, refaz, ao contrário, os passos dos cativos ao redor da árvore do esquecimento, em Ouidah, Benim, e assim revive, revivemos, sofrimentos de uma história não narrada que até hoje nos sufoca.

IX.

Rosana Paulino, artista visual, pesquisadora e educadora, como ela mesma se define, está trabalhando, desde os anos 1990, com sua identidade afro-brasileira. Seu trabalho mereceu destaque, mas nunca como agora. Desde seus começos, suas obras exibiam os sofrimentos do seu povo. Suas últimas exposições arriscam uma postura mais participativa, fazendo utilização de imagens de um passado de opróbio e dor.

Os artistas da diáspora africana, muitas vezes, incorporaram valores estéticos do país que os recebeu, sobretudo na América, onde foram submetidos à escravidão. Porém, com os instrumentos hegemônicos, muitos deles conseguiram fazer uma arte eloquente, seja através de um revisionismo histórico, seja pesquisando em arquivos e acervos de museus os resíduos daquilo que não foi incorporado ao relato oficial.

X.

A exposição das obras de José Rufino, intitulada *Opera Hominum* (MON), 2017, é curada por Leonor Amarante. A mostra é integrada por 21 painéis que exibem monotípias das mãos de trabalhadores de uma usina impressas sobre recibos de pagamento coletivo. Essas manchas escuras são o testemunho arqueológico de uma usina de cana-de-açúcar, hoje em ruínas, mas viva ainda na memória dos trabalhadores. Como obra de arte, documenta uma experiência particular de forte conteúdo social e político. Encara, assim, um dos desafios mais complexos da arte contemporânea: dar um testemunho visual ali, onde as narrativas foram apagadas.

O universo do declínio das plantações da cana-de-açúcar no Nordeste do Brasil conduziu seu trabalho inicial. Desde então, diálogos entre memória e esquecimento, opulência e decadência, ou público e privado alimentam a sua produção artística.

XI.

Estes e outros artistas – Jaime Lauriano, Davi de Jesus do Nascimento – estão empenhados em revisar os pontos obscuros da História do país, aquilo que lhes foi ocultado ou negado, para traçar uma genealogia da violência contemporânea. Parece evidente que os trabalhos desses artistas dialogam com os da geração dos anos 1990, sobretudo pelo uso de práticas textuais e documentais, porém, se reconhecem como herdeiros da geração das décadas de 1960 e 1970. Muitas vezes, o arquivo é seu ponto de partida, a pesar do qual as obras excedem categoria de trabalhos arquivistas,¹⁰ pois, postas a salvo por um gesto de contra-memória, propõem novas categorias de identidade, apesar de serem evidentes as dificuldades e os paradoxos que estão em jogo. Querem recuperar as visões fracassadas da arte, da literatura, da filosofia e da vida cotidiana em cenários alternativos e pretendem expor o reprimido, o esquecido, o escamoteado, o oculto; o que permaneceu soterrado pelos regimes de exceção dos séculos XIX e XX e, agora, sucumbe sob uma avalanche conservadora.

10. FOSTER, Hal. An Arquivial Impulse, In: MEREWETHER, Charles. *The Archive. Documents in Contemporary Art*. Cambridge: The MIT Press, 2006. p. 146.

XII.

Evidentemente, essa revisão da História oficial não se dá, apenas, através do arquivo. Alguns artistas revisitam as obras dos viajantes e dos cronistas para colocar em foco uma outra História do Brasil, diferente daquela narrada pelos que sempre estiveram nos âmbitos do poder. Estrangeiros como Debret ou Lasar Segall podiam enxergar as paisagens e as situações sociais urbanas de maneira diferente de um nativo destas terras.

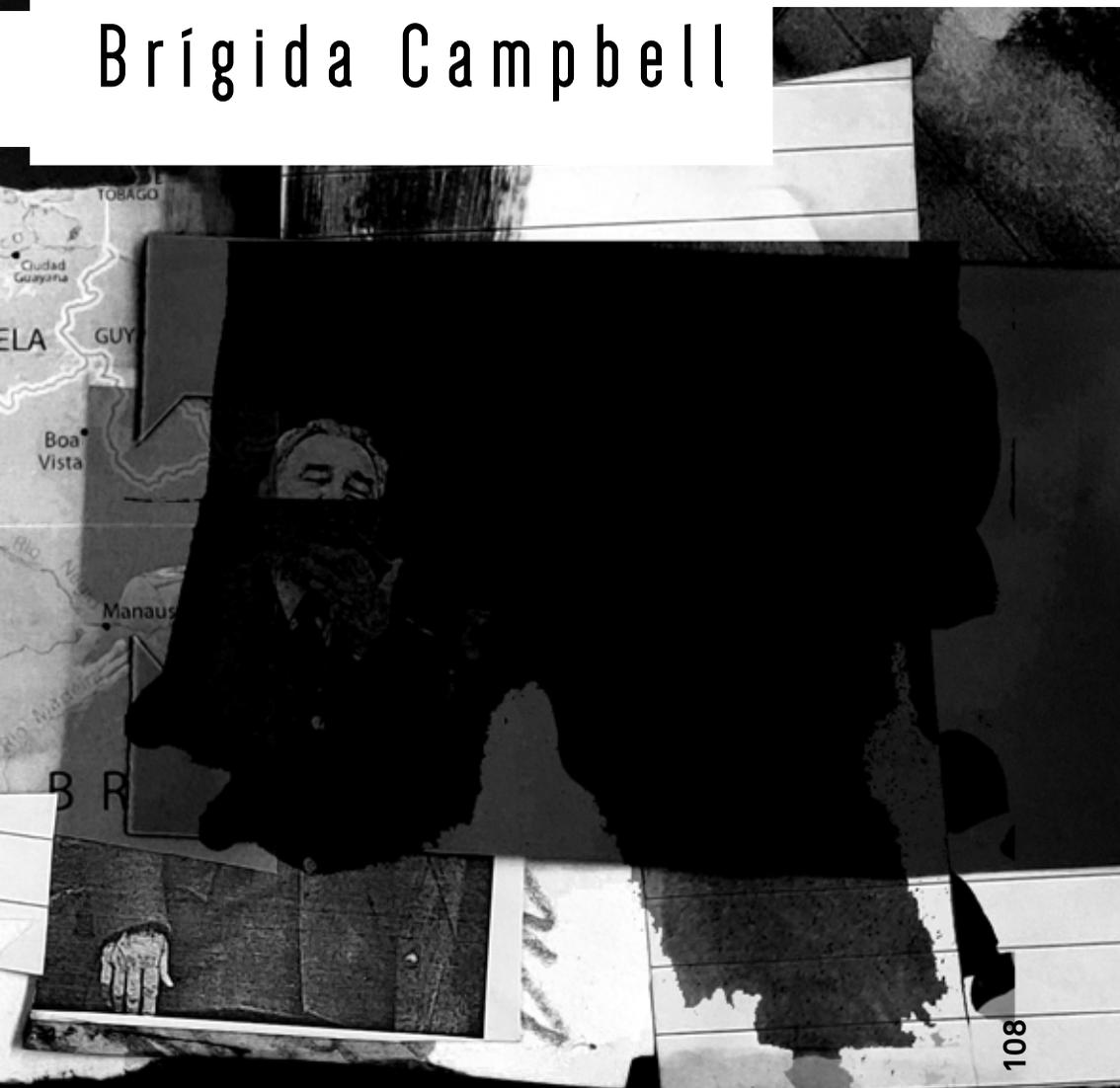
Nessas obras não há exaltação da violência, nem vitimização dos vencidos. Irrepresentáveis, o horror, os massacres, o genocídio permanecem expostos pela falta, pela ausência: nas palavras que nos cansamos de ler, nas imagens dos jornais, nos nomes dos mortos, nas ruínas ocultadas ou destruídas, na repetição de rituais que já não compreendemos. Porque o que está inscrito, nos museus, nas paredes, nas ruas, nos papéis que se queimam ou se molham, poderá ser apagado, mas o que nunca se escreveu flutua para sempre sobre nós, contaminando e corroendo os tempos porvir.

Belo Horizonte, no segundo ano da peste.



ARTE, UTOPIA E POLÍTICA NA AMÉRICA LATINA

Brígida Campbell



108

As relações entre arte, política e utopia são inúmeras, já que são conceitos bem amplos e com várias interpretações possíveis. Para começar, podemos pensar no envolvimento da arte com o ativismo político e o seu engajamento com as questões sociais. Quando os artistas tocam as questões sociais nas suas obras direta ou indiretamente, ou quando os artistas participam diretamente de movimentos sociais, de movimentos de militância, e estão, de fato, envolvidos nas questões políticas que estão acontecendo naquele momento. Podemos pensar também na ideia de arte crítica, aquela que não se envolve diretamente com os movimentos sociais, mas representa, reinterpreta e materializa, através das obras, questões de cunho político, apresentando imagens, ações e estruturas que remetem a questões sociais.

Podemos pensar que a política não está somente nas relações diretas com as questões sociais, mas também nas questões relacionadas aos processos de produção sensível, na imaginação, nas maneiras de sentir e perceber, em especial nos dias atuais, quando assistimos a uma padronização nas maneiras de sentir, nas maneiras de pensar, nas maneiras de estar no mundo. Isso acontece de várias maneiras, mas, principalmente, através dos mecanismos de controle das redes sociais, da internet, da cultura audiovisual etc., através das poucas empresas que fazem a gestão do “mundo digital”. Portanto, podemos entender que as nossas sensibilidades acabam sendo controladas, modeladas, permeadas e, infelizmente, conduzidas a uma homogeneização e empobrecimento.

Nesse sentido, a arte tem uma atuação política sempre que apresenta novas formas de se relacionar com os espaços, com as pessoas e com as coisas. Podemos pensar que a arte ensina a liberdade na medida em que tensiona as maneiras como lidamos com as questões da vida, com as questões cotidianas, que também são políticas, trazendo pautas e ampliando debates importantes, apresentando questões que ultrapassam a superfície das coisas, aprofundando entendimentos e percepções através do olhar particular de cada um que vê e se relaciona com as obras de arte.

109

Bom, é claro que essas relações se transformam ao longo da História e dos contextos e há inúmeras possibilidades, a depender de cada artista, obra, grupo ou contexto. Eu, particularmente, gosto de pensar que toda arte é política. Não somente quando atua diretamente com as questões sociais, mas também quando, de alguma maneira, apresenta novos olhares e abre outros canais poéticos e sensíveis para interpretações e criações. Esse é um aspecto bem interessante da arte, ou seja, o fato de que a arte, muitas vezes, não tem uma leitura direta, mas abre possibilidades para múltiplos olhares. Nesse lugar em que o artista não controla as possibilidades de leitura, também existe uma dimensão política, na medida em que permite que as pessoas criem as suas próprias interpretações e ampliem, através de cada observação, o sentido aberto das produções culturais. A arte faz uma espécie de embaralhamento da realidade, quando coloca imagens e questões que nos fazem questionar as coisas.

Um trabalho bem interessante para pensarmos sobre isso, tanto o embaralhamento da realidade quanto o engajamento dos artistas com as questões do seu próprio tempo, é um trabalho bem conhecido do artista Artur Barrio, *Trouxas Ensanguentadas* (1970), realizado durante a Ditadura Militar no Brasil.

Esse trabalho foi realizado em Belo Horizonte e no Rio de Janeiro. Constituiu-se em uma ação simples, mas que denunciou e continua denunciando um processo político, de terrorismo de Estado, pelo qual o Brasil passava (e continua passando). O artista montou trouxas, preenchidas com carne, ossos, sangue, material orgânico e dejetos, cortadas a golpes de faca, e as jogou em terrenos baldios do Rio de Janeiro e no Rio Arrudas, o principal rio de Belo Horizonte. O objetivo de Barrio era denunciar a “desova” de corpos de pessoas assassinadas pelo esquadrão da morte, em muitos casos a serviço do regime.

Em torno dessa ação, existiu também uma participação importante da mídia e dos jornais, na medida em que a imprensa esteve presente nesses locais acompanhando a reação das pessoas que passavam, viam as trouxas (que pareciam corpos) e se indignavam. Então, a imprensa também participou e criou uma situação, na qual as pessoas ficavam, realmente, em dúvida se aquilo eram corpos de verdade, ou não.

Com esse trabalho, o artista abordou uma série de violências que estavam acontecendo no país, mas que eram encobertas, muitas vezes, não faladas ou invisibilizadas, as quais ele trouxe para a visibilidade no espaço público. Ele criou essa discussão, e uma possibilidade do trabalho artístico é justamente trazer as questões

que estão emergindo da sociedade, as questões que as pessoas estão pensando e discutindo, dando visibilidade para isso através de um gesto, de uma ação, de um pensamento, de palavras, seja qual linguagem for, materializando, assim, um pensamento.

Esse trabalho de Barrio é emblemático e influenciou muitos artistas. Inclusive, outro trabalho que usa dessa mesma estratégia é uma obra do artista carioca, Ronald Duarte, que tem uma série de trabalhos, que se chama *Guerra é Guerra* (2002-2014), em que também fala da violência, principalmente, da violência policial, no Rio de Janeiro.

Utilizando as mesmas estratégias das *Trouxas Ensanguentadas* de Barrio, Ronald Duarte realizou uma ação, uma intervenção urbana, em que usou barras de gelo com tinta vermelha. Ele enrolou essas barras com um tipo de cobertor muito usado pelos moradores de rua. O artista colocou esse cobertor no espaço público, como se uma pessoa estivesse dormindo ali. Na medida em que o gelo derretia, o sangue, a tinta vermelha, começava a escorrer dando a entender que a pessoa por debaixo do cobertor estava morta.

Ronald Duarte também fez, dentro dessa mesma série, um trabalho em Santa Tereza, no Rio, com um caminhão pipa, usando mais uma vez o pigmento vermelho, em que ele “lavava” as ruas com sangue. A obra *O que rola VC VÊ* (2001) é um trabalho bem forte e direto para falar de uma maneira quase literal, sobre esse rio de sangue que corre nas nossas cidades e que, infelizmente, estamos presenciando todos os dias em nosso cotidiano.

Nessa mesma linha de crítica ao terrorismo de Estado, um grupo bem interessante é o GAC, Grupo de Arte Callejero, de Buenos Aires, formado por filhos e amigos de pessoas desaparecidas durante a Ditadura argentina. Em um de seus trabalhos do início dos anos 2000, ocupam o espaço público, dando visibilidade a uma dimensão, às vezes, esquecida ou escondida sobre a Ditadura na Argentina. O trabalho se chama *Aqui Vivem Genocidas* (2001).

Nesse trabalho, os artistas do GAC ocupam o espaço público com uma série de cartazes, panfletos e placas, que demarcam os lugares onde alguns ex-torturadores vivem. Eles têm um mapa da cidade e apontam nele onde essas pessoas moram. Muitas vezes, vão até a frente da casa dessas pessoas e fazem protestos, escrachos, pintam no chão, paredes e realizam performances em frente ao local, criam ações para mostrar como muitos crimes da Ditadura continuam impunes.

Quando pensamos em arte e política, ocupar o espaço público se converte em uma estratégia muito eficaz, porque a política tem muito a ver com as formas de se relacionar. A política está sempre em uma relação social, nas relações de poder, está sempre nas negociações cotidianas que temos de fazer. Nesse sentido, a cidade acaba sendo um espaço privilegiado de discussão, para trazer essas questões à tona, para dar visibilidade a elas. A política tem sempre muito a ver com visibilidade: o que podemos ver, o que podemos sentir, o que podemos pensar sobre as coisas.

Também podemos entender a cidade, o espaço público, como lugar privilegiado para essas discussões. A cidade, por suas características múltiplas, por suas dinâmicas, se configura um espaço onde, de fato, as questões políticas e econômicas atuam de maneira mais concreta, e acaba sendo também esse lugar, esse caldeirão que fervilha as ações, que fervilha as questões sociais.

Assim, o trabalho dos coletivos, dos grupos de artistas, também emerge desse lugar, porque as práticas coletivas são todas favorecidas nos espaços públicos, principalmente, nas cidades grandes, que é, de alguma maneira, também uma forma de dissolver alguns mitos em torno do artista, essa ideia do artista gênio, ou do artista individualista e egocentrado. Essas questões acabam se dissolvendo na medida em que trabalhamos coletivamente. Não há uma autoria única. Não há um processo criativo que pode ser entendido como de uma pessoa, mas, pelo contrário, é o processo de uma coletividade que se abre para uma outra coletividade.

A cidade é mesmo esse lugar privilegiado, e nós podemos entender a cidade como as ruas, as calçadas, os parques, as casas, sua fisicalidade, sua materialidade, mas também como esse outro espaço discursivo, esse espaço de circulação de ideias e propostas, que, não se materializam apenas na fisicalidade das ruas, mas também nas subjetividades que as atravessam.

Nesse sentido, um trabalho um pouco mais antigo, mas bastante interessante para nos inspirar a compreender essas relações, é a *Experiência n. 3* (1956) de Flávio de Carvalho, no qual a partir de um convite para criar uma roupa masculina, o artista faz uma proposta, que, na época, já era bastante controversa, porque ele criou um conjunto que continha uma saia e uma camisa de mangas bufantes. Uma roupa que não era exatamente masculina, ou pelo menos não era o que se esperava de uma roupa masculina para a época. Ele sai pelas ruas da cidade, andando com essas roupas, e impressiona a população.

Interessante pensar que já nessa época, Flávio de Carvalho estava pautando algumas questões muito presentes nos debates atuais: as questões de gênero, as roupas e seus estereótipos, as diferenças entre o masculino e o feminino e sobre a fluidez dos sexos representada através da moda. É interessante ver como esses debates vêm sendo construídos ao longo dos anos e também como, muito antes, o artista já estava pautando essa temática, e escolheu trazer essa discussão para o espaço da rua, o espaço da cidade para dar visibilidade às questões que ele propunha.

Eu gosto muito de pensar as obras de arte como um dispositivo, que dispara certos debates sobre várias áreas da nossa vida. Como a partir de um trabalho de arte, de uma ação, nós discutimos várias coisas. Nas cidades também existem esses sistemas de circulação de ideias, de propostas, de gente, de pessoas mesmo, que estão fisicamente circulando, mas, também, de diversos imaginários que pairam no ar. Flávio de Carvalho se apropria muito dessa ideia, de como as pessoas trazem algo em seus corpos e no simples ato de caminhar pela cidade vão construindo uma cultura, construindo ideias e imaginações, ressignificando espaços e modos de existir.

No contexto dessa ideia de circulação, outro trabalho emblemático são as *Inserções em Circuitos Ideológicos*, de Cildo Meireles. É um trabalho lindo, porque ele se apropria dos sistemas de circulação populares de informações na cidade.

O trabalho acontece de duas maneiras: *Projeto Coca-Cola* (1970) e outra com o *Projeto Cédulas* (1970/1976). O *Projeto Cédulas* acontece nas notas de dinheiro. Cildo percebeu que existe uma espécie de corrente, em que as pessoas assinam e escrevem coisas nas notas. Ele se apropria desse sistema de intervenção no dinheiro, e carimba nele informações críticas sobre a Ditadura, ou sobre as questões políticas da época, criando um novo sistema de circulação, na medida em que as pessoas que recebem as notas, colocam, de novo, essas mesmas notas em circulação.

Mais recentemente, ele refez esse trabalho, a partir do assassinato, pela polícia do Rio de Janeiro, de Amarildo, trazendo novamente essa intervenção nas notas de dinheiro, utilizando esses sistemas de circulação e apontando a atualidade desse debate.

O trabalho também acontecia com garrafas de Coca-Cola, que, na época, eram de vidro e retornáveis. A Coca-Cola tem vidro transparente e o rótulo é impresso em branco. Com isso, ele se apropria de garrafas vazias, imprime as mensagens em branco e as devolve para

circulação. Nas garrafas vazias quase não se pode ler o que está escrito, mas, na medida em que são preenchidas de Coca-Cola, cria-se um contraste que possibilita ler as mensagens. O trabalho passa então a ocupar espaços antes não imaginados e, contando com uma certa aleatoriedade, pode chegar a lares e pessoas muito diversas, inserindo a obra de arte e, por consequência, o pensamento crítico, onde menos se espera.

Essas formas de circulação da informação são muito interessantes e são um lugar privilegiado para os artistas criarem intervenções. Se pensarmos nesse sistema de circulação reconhecido por Cildo e também em todas as mensagens que estão impressas no espaço público, nas publicidades, nas placas, nos cartazes, nos folhetos que recebemos, e como tudo isso cria uma espécie de um fluxo de pensamento, um fluxo econômico, um fluxo político, podemos perceber como essas intervenções criam rupturas e mensagens que geram fissuras na compreensão dessas coisas. Porque quando andamos pela cidade, normalmente estamos nos locomovendo de um lugar para outro e não estamos muito preocupados em viver uma experiência artística ali, mas quando recebemos um panfleto, ou quando nos deparamos com uma Coca-Cola de Cildo, uma nota, ou poemas nas ruas, mesmo os pixos, esses elementos provocam uma intervenção naquilo que é facilmente reconhecível, que acaba gerando essa nova percepção e, ao mesmo tempo, uma espécie de parada que nos posiciona naquele momento presente, para entender (ou não) aquilo, criando, assim, uma abertura coletiva e pública para as discussões que as obras pretendem abordar.

A dimensão coletiva dessas obras que estamos apresentando é importante para entender as relações entre arte e política, pois ela passa por uma vontade de construir algo que também esteja fora dos interesses individuais, algo maior.

Isso é importante para pensarmos nos coletivos de artistas que foram constituídos, principalmente, a partir do final dos anos 1990, e que, ainda hoje, surgem a todo momento, na medida em que as pessoas querem se reunir para se manifestar, atuar poeticamente dentro do campo político da cidade ou das relações humanas, ou mesmo para compartilhar o ato da criação e os processos de imaginação e criatividade.

Eu acho muito interessante pensar nesses trabalhos, tanto os coletivos quanto os trabalhos individuais, mas que são direcionados ao coletivo, como trabalhos que buscam trazer outras experiências

da realidade, ou desconstruir certos modos de ver, como eles também vão se relacionar com outras áreas do conhecimento, criando ações e obras porosas.

É muito rico entender que a arte não é um lugar estanque de produção de conhecimento, ou de fruição estética, mas é o lugar de um verdadeiro debate entre várias áreas. Nesse sentido, podemos olhar o trabalho da dupla argentina Iconoclastas, de Buenos Aires, que realiza um trabalho muito lindo com oficinas de mapeamento coletivo.

Eles ensinam as pessoas a fazerem mapeamento e, ao mesmo tempo, fornecem material gráfico para as pessoas fazerem as suas próprias intervenções no espaço público. É um trabalho que mistura um pouco de arte, de movimento social, arquitetura e urbanismo, e outras formas de ocupar a cidade e a esfera pública. Assim, eles vão mapeando grupos e situações, principalmente na América Latina. Eles mapeiam as estruturas de poder presentes nas cidades, criam e produzem cartilhas e materiais gráficos, que balizam ações de muitos coletivos e pessoas que estão, de fato, envolvidas com os movimentos que criam intervenções diretas na realidade. Os mapeamentos dão forma e trazem para a visualidade gráfica, visual, muitas informações soltas que, organizadas, passam a fazer sentido e orientar futuras ações.

Nessa mesma linha, podemos pensar no trabalho da Frente 3 de Fevereiro, um coletivo de São Paulo, que também atua na interseção entre várias áreas do conhecimento. Eles são um grupo artístico que surgiu a partir do assassinato de um de seus amigos, um jovem negro, morto pela polícia. Por isso, foi um coletivo formado, principalmente, para questionar a violência policial e o racismo.

Esse coletivo tem trabalhos nos quais demarcam, no espaço público, áreas, onde pessoas foram assassinadas denunciando assim o racismo policial. Também fazem trabalhos de mapeamento, numa estratégia parecida com a do Iconoclastas. Mapeiam, por exemplo, na cidade de São Paulo, onde e como morrem pessoas negras, onde elas vivem etc. e, assim, nos materiais produzidos pela Frente 3 de Fevereiro, muitas vezes, percebemos que os negros estão mais nas periferias, que são em grande medida mortos pela violência policial, que eles têm menos escolaridade etc., pois, graficamente, podemos compreender melhor como as desigualdades sociais marcam nossa realidade social e geográfica. Os artistas criam artificios gráficos e

visuais que, de fato, materializam essa desigualdade abordada e discutida por eles, que está presente em seus trabalhos e que ainda se expande em performances, ações diretas, livros, música, espetáculo etc.

No espetáculo *O Zumbi Somos Nós* (2007), há performances musicais, saraus de poesia, onde se encontram músicos, arquitetos, advogados, atores etc., todos construindo juntos um ambiente estético, sensível, imaginativo, para debater as questões que eles querem discutir, que é uma questão muito atual, muito pertinente, e fundamental para entendermos a nossa identidade brasileira, a nossa identidade latina e toda nossa História.

Eles realizaram um trabalho emblemático durante jogos de futebol, em que abriram grandes bandeiras nas torcidas. São obras feitas a partir de situações reais, nesse caso, uma situação de racismo que um jogador viveu no campo e que, infelizmente, acontece toda hora. Assim, eles criam essa ação de intervenção, uma ação que acontece no estádio, mas também como intervenção midiática. Os canais de televisão filmaram essas bandeiras e transmitiram ao vivo em rede nacional. As grandes bandeiras, dizem: “Onde estão os negros?”, “Brasil negro salve” e “Zumbi somos nós”.

Esses trabalhos que eu apresentei, tensionam esse lugar do artista, constroem outros lugares de diálogo e criam debates. Eu acho muito importante a ideia de pensar a arte como espaço de reflexão. Reflexão de vários assuntos, reflexão sobre as maneiras de viver e ocupar os espaços.

No caso latino-americano, a arte tem um papel fundamental na construção de nossa identidade. Todos os trabalhos mostrados aqui têm, no fundo, o desejo de uma construção de uma sociedade diferente, daí parte o desejo utópico dessa construção de um novo lugar, de uma nova organização política.

Como latino-americanos, historicamente, somos um povo muito novo e com diversos desafios na construção da nossa própria identidade e da nossa democracia, uma vez que fomos “criados” a partir de uma colonização violenta que deixou feridas abertas até hoje. Em outras aulas deste mesmo curso vocês verão essa discussão. Como nós, por exemplo, adotamos esse nome, América Latina, um nome que homenageia o explorador, mas paradoxalmente pode ser entendido como uma forma de resistência e uma maneira de ressignificar toda a nossa História.

Todos esses trabalhos de arte, no meu modo de perceber, ajudam na construção do que é a nossa identidade e, principalmente, apontam caminhos possíveis sobre quais são os próximos passos que queremos dar, quais são as próximas mudanças que queremos construir na sociedade. Pensando tanto do ponto de vista político, de mudanças sociais concretas, mas também do ponto de vista da imaginação, do ponto de vista da criação de um outro lugar de estar, de uma outra identidade menos colonizada, menos capitalizada e menos controlada. Algo que emerge dessa mistura de tempos, desejos e reflexões.

Nessas questões abordadas reside a importância de entender o lugar que a arte ocupa e como ela vai se transformando ao longo dos tempos, como podemos ir criando esse looping entre passado, presente e futuro com a intenção de construir uma América Latina mais justa, se posicionando de maneira diferente em relação ao mundo e às questões que estão à nossa frente. Sonhando, planejando e atuando na realidade.

Era isso que eu queria trazer, hoje, para vocês. Claro que é uma discussão muito maior, mas fica aberta para aprofundamento. Muito obrigada!

Julio Cabrera

Doutor em Filosofia pela Universidade Nacional de Córdoba, Argentina. Professor das Universidades de Córdoba, Belgrano (Buenos Aires), Santa Maria (RS) e Brasília. Autor de cerca de 20 livros, alguns dos quais: *Crítica da Moral Afirmativa* (Barcelona, 1996, 2014 (2ª edição)), *Margens das filosofias da linguagem* (Brasília, 2003; 2009 (2ª edição)), *Cinema: 100 anos de Filosofia* (Barcelona, 1999; 2015 (2ª edição)), *Diário de um filósofo no Brasil* (2010; 2013 (2ª edição)), *Mal-estar e Moralidade* (2018), *Discomfort and Moral Impediment* (Inglaterra, 2019), e de artigos publicados no Brasil, Argentina, Venezuela, Colômbia, México, Estados Unidos, França, Alemanha, Itália, Espanha e Portugal. Conferencista da UNAM (México), Collège de France, Universidade Livre de Berlim e em todas as principais universidades brasileiras.

Juan Angola Maconde

Juan Angola Maconde é da comunidade afro-boliviana de Dorado Chico, município de Corípata, província de Yungas, departamento de La Paz. É formado em economia e é autor do livro *Raíces de un pueblo: cultura afroboliviana*, o único trabalho sobre a cultura afro-boliviana contemporânea. Ele é o primeiro autor a escrever no dialeto tradicional das comunidades afro-bolivianas dos Yungas.

Paulo Nazareth

Paulo Nazareth, nasceu em Borun Nak [Vale do Rio Doce], Minas Gerais, em 1977. Juntou lavagem para porcos nos anos 1980, vendeu ferro-velho, feijão, urucum e limão, cuidou de porcos e de cachorros. Via o trem atravessar a cidade do alto do Morro do Carapina. Limpou a privada para o presidente dos EUA durante o primeiro encontro da Área de Livre Comércio das Américas. Teve visto negado para os EUA no final dos 1990. Entrou para a Escola de Belas Artes em 1999. Foi aluno de Mestre Orlando. Vive e trabalha pelo mundo.

Maria Angelica Melendi

Maria Angelica Melendi de Biasizzo é graduada em Letras pela Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires (1967) – e em Artes Visuais pela Escola Guignard da Universidade do Estado de Minas Gerais (1985). Doutora em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais (1999). Atualmente é professora associada Universidade Federal de Minas Gerais. Tem experiência na área de Artes, com ênfase em Fundamentos e Crítica das Artes, atuando principalmente nos seguintes temas: arte contemporânea, memória, arte, corpo e fotografia. Investiga as estratégias de memória desenvolvidas pela arte contemporânea na América Latina em relação aos terrorismos de Estado e à violência social, assunto sobre o qual tem publicado livros e artigos em jornais e revistas acadêmicas nacionais e internacionais. É coordenadora do Grupo de Pesquisa Estratégias da Arte na Era das Catástrofes e editora da Revista Lindonéia.

Gersem Baniwa

Gersem José dos Santos Luciano é indígena do povo Baniwa, de São Gabriel da Cachoeira (AM). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) (1995) e mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB) (2006). Foi secretário municipal de educação de São Gabriel da Cachoeira, cofundador da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Atualmente é coordenador geral de Educação Escolar Indígena da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad) do Ministério da Educação (MEC), diretor-presidente do Centro Indígena de Estudos e Pesquisa (CINEP) e professor do curso de Licenciatura Específica Formação de Professores Indígenas da UFAM.

Gabriela Pellegrino

Formou-se bacharel e licenciada em História pela Universidade de São Paulo (1994), concluiu mestrado (1998) e doutorado (2002) em História Social pela USP. Realizou estágio de doutorado sanduíche na Université Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines (2000) e estágio pós-doutoral de curta duração em El Colegio de México (2006). Atualmente é Professora Livre-Docente do Departamento de História da USP, coordenadora do curso de graduação em História e pesquisadora associada da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. É pesquisadora produtividade do CNPq e membro da Coordenação da área de Ciências Humanas e Sociais na Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). É membro e ex-coordenadora do Laboratório de Estudos de História das Américas da USP (2016-2018). Foi pesquisadora e professora visitante do Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, Université Sorbonne Nouvelle Paris 3 (2018) e coordena a equipe brasileira do projeto de cooperação internacional “Transatlantic Cultures, Cultural Histories of the Atlantic World 18th – 21st Centuries” (FAPSEP/ANR, 2017-2021). Integra também o projeto “As identidades latino-americanas”, sediado na Universidad Nacional de Quilmes e FFLCH (2019-2022).

Brígida Campbell

Brígida Campbell é artista e professora do curso de Artes Visuais da Escola de Belas Artes da UFMG. Doutora em Artes Visuais pela ECA-USP e mestre pela EBA-UFMG. Como artista já participou de diversas exposições no Brasil e no exterior. Foi curadora dos projetos “Muros – Territórios Compartilhados”. Pesquisadora das relações entre Arte e Cidade. Em 2015 publicou o livro *Arte para uma cidade sensível*, resultado da “Bolsa de Estímulo a Produção em Artes Visuais da Funarte”, e “Exercício para a Liberdade”.

Bruno Vilela

É educador, curador, artista visual e fotógrafo. Trabalha na coordenação e desenvolvimento de projetos nas áreas de Artes Visuais, Educação, Direitos Humanos e Direitos de Crianças, Adolescentes e Jovens. É formado em Artes Visuais pela Escola Guignard – UEMG (2003) e em Administração pela PUC MG (2007). É idealizador e coordenador do FIF BH – Festival Interacional de Fotografia de Belo Horizonte (fif.art.br), da Área Criativa (areacriativa.art.br), do EXA – Espaço Experimental de Arte (exa.art.br), do projeto Muros: Territórios compartilhados (muros.art.br), da Maratona Fotográfica Z/L – BH, entre outros. Trabalhou na ONG Oficina de Imagens entre 2004 e 2013 com projetos culturais e sociais (oficinadeimagens.org).

ARTE E POLÍTICA NA AMÉRICA LATINA

Coordenação e organização

Brígida Campbell e Bruno Vilela

Professores

Julio Cabrera
Heloisa Starling
Maria Angélica Melendi
Gersem Baniwa
Paulo Nazareth
Juan Angola Maconde
Gabriela Pellegrino
Brígida Campbell

Vídeos e edição

Bruno Vilela

Traduções, Legendas e Revisão

Renan Camilo

Projeto Gráfico e ilustrações

Brígida Campbell

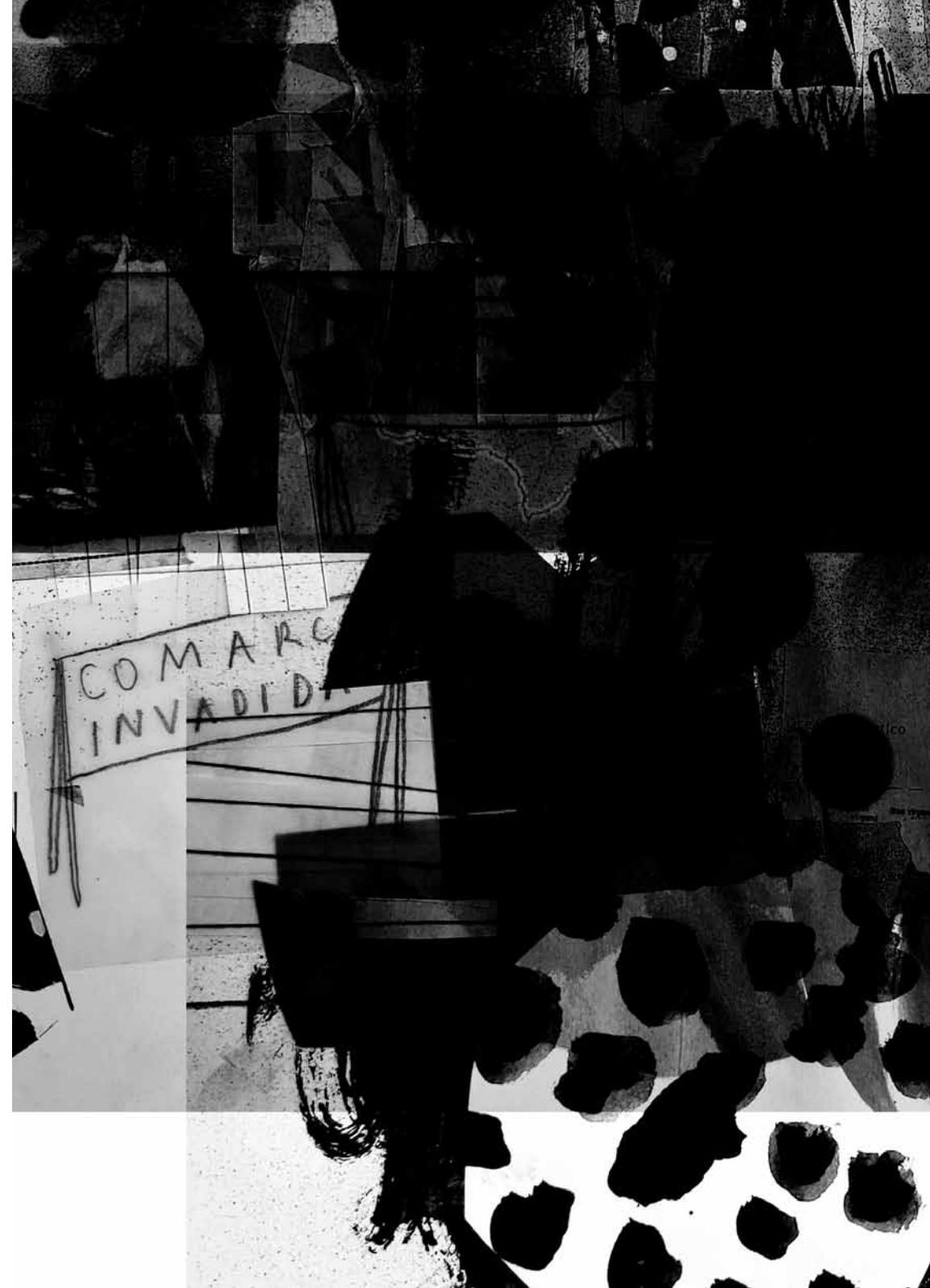
Gestão do projeto

Sinergia

www.exa.art.br

Impresso em Belo Horizonte, pela Gráfica Formato, no inverno de 2021, segundo ano da pandemia de COVID 19. Composto com as fontes Akkurat e Dense. Impresso em papel Polén Bold 80g e capa em Papel Cartão 250g. Dedicado a todas e todos que lutam por uma América Latina livre e autônoma.

Este livro foi realizado com recursos da Lei Municipal de Incentivo à Cultura de Belo Horizonte.



REALIZAÇÃO:

exa espaço
experimental
de arte

PROJETO REALIZADO PELA
SOCIEDADE CIVIL COM
RECORDOS FINANCIADOS DA
POLÍTICA DE FOMENTO À
CULTURA MUNICIPAL

APOIO:

sinerGia
PROJETOS CULTURAIS

INCENTIVO
FMC 0890/2017:

LMIC
LEI MUNICIPAL DE
INCENTIVO À CULTURA

CULTURA

**PREFEITURA
BELO HORIZONTE**
GOVERNANDO PARA QUEM PRECISA

