

# Línguas e outros mecanismos: uma leitura descolonial sobre os códigos da modernidade

Edgar César Nolasco<sup>a</sup>  
Tiago Osiro Linhar<sup>a</sup>

## Resumo

*Este trabalho propõe uma leitura descolonial acerca da função das línguas modernas na consolidação de paradigmas eurocêntricos impostos ao mundo. Para tanto, partiremos de impressões pessoais (lançando mão da teorização da crítica biográfica fronteira) sobre a língua portuguesa falada em âmbito fronteira. Em seguida, abordaremos o discurso classificatório que serviu para “inventar” categorias, anular línguas e consolidar um padrão de poder fundamentado nos preceitos do cristianismo e articulado em línguas europeias coloniais/modernas. Em um terceiro momento, traremos à luz o percurso narrativo que fez do ocidente o centro do mundo. Sendo assim, enfatizaremos as narrativas que constituíram um ideal eurocêntrico, articuladas não só por meio dos discursos classificatórios, mas, também, pelas retóricas da modernidade e, principalmente, pelo sentido eurocêntrico dado a uma história nomeadamente “oficial” que se pretendia universal. Por fim, concluímos que só uma contra-narrativa de cunho descolonial pode dar conta da realidade fronteira e criar outras formas de pensar o mundo. Em suma, sustentamos que somente resgatando epistemologias silenciadas será possível estabelecer novas alternativas, agora mais do que nunca, para a humanidade que, em nome da modernidade, embrenhou-se pelo caminho da morte.*

**Palavras-chave:** Modernidade, Línguas, Descolonial.

Recebido em: 12/06/2020

Aceito em: 27/07/2020

<sup>a</sup>Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campo Grande, MS, Brasil.  
E-mails: ecnolasco@uol.com.br; tiagooliar@hotmail.com

## Língua fronteira: o primeiro soar

Minha alfabetiza o deu-se em escola frequentada (em sua grande maioria) por alunos indígenas. Ademais, fui alfabetizado por uma professora que escrevia com a mão esquerda. Mais tarde, ouvi que minha letra era desforme e irregular porque eu reproduzia o desengon ado manejo de escrita da professora *gauche*. A mulher, que diziam vir tão fora de mão, chegava a ser Terena. Em outras palavras, fui alfabetizado por uma mestiça, em uma escola pública onde os Terena eram a grande maioria.

A língua portuguesa soava desconfortável, em ritmo confuso e insegura quando emitida por meus colegas. O resquício colonial, nesse caso, pesava no som e me era audível. Suponho, hoje, que a colonialidade transformou comunica o oral em um trauma de linguagem. Os Terena, os quais convivi, representam perfeitamente aqueles que tiveram suas línguas "mutiladas" no ato mais cruel e duradouro de violência humana, a violência colonial. Sacaram-lhes as línguas, mas não os puderam devorar (foram demasiados cristãos para o ato), os deixaram assim, eternamente balbuciantes, emitindo sons confusos e, sobretudo, mutilados.

Não posso falar pelos Terena. No entanto, tenho plena consciência de que não cabe fazer uma leitura destes com base em cânones das disciplinas eurocêtricas, seria tratá-los como um *objeto*<sup>1</sup> e reforçar a colonialidade. Sendo assim, não   possível compreendê-los pelo viés de um academicismo puro e universalizante, de pensamentos que se projetam desde o Norte para formular teorias "sobre" o resto do mundo. Seria uma forma de prolongar interpreta es equivocadas e, no meu caso, ignorar meu *locus* enunciativo. Por isso, falo "a partir de"<sup>2</sup> minhas experiências pessoais que, na esteira de Walter Mignolo, significa produzir pensamentos

[...] a partir da fronteira do conceito moderno de teoria e daquelas formas an nimas de pensamento silenciadas pelo moderno conceito de teoria: pensar teoricamente   dom e competência de seres humanos, não apenas de seres humanos que vivam em um certo período, em certos locais geográficos do planeta e falem um pequeno número de línguas específicas (MIGNOLO, 2003, p. 159).

<sup>1</sup> Refiro-me aqui às pesquisas acad micas que tomam os indígenas como objetos de estudo, nunca sendo estes sujeitos promotores de discursos.

<sup>2</sup> Ancorado   perspectiva de Walter Mignolo (2003), Edgar C ezar Nolasco sustenta que "[...] a expressão 'a partir de' amalgama a proposta maior do pensamento pós-colonial e defendida por Mignolo que   a ideia de 'pensar a partir da fronteira e sob a perspectiva da subalternidade'" (NOLASCO, 2017, p. 71).

Falar, portanto, “a partir de” meu *locus* enunciativo e de minhas experiências pessoais é uma das bases críticas para a formulação de pensamentos que podem engendrar outras perspectivas epistêmicas. Nesse sentido, Edgar César Nolasco argumenta que: “É a partir do lócus discursivo, no qual se encontra o crítico, que se erige a teorização biográfica fronteiraça que acaba fazendo toda a diferença [sic]” (NOLASCO, 2017, p. 72).

Sendo assim, tenho autonomia para dizer que a língua portuguesa que aprendi nos meus primeiros anos de escola chegou até a mim deturpada por um conflito de ordem colonial. A língua portuguesa – como uma *disciplina* que pela primeira vez tive acesso – viera carregada de outras lógicas, trazendo, antes de mais nada, as marcas da imposição e da violência. E, por consequência disso, minha relação com a gramática, alguns anos mais tarde já em escola de “branco”, esteve detida ao código da primeira impressão. Ainda que sem uma precisa fundamentação teórica, eu intuía que a gramática não passava de mais um instrumento ao serviço do que hoje entendo por domínio hegemônico.

Para mim, de certa forma, nos anos em que sucederam àquele primeiro contato, a língua portuguesa e suas estruturas reconfiguravam-se em arrogância e autoritarismo, deixando transparecer seus mecanismos de dominação e hierarquização social. Nesse sentido, Ramón Grosfoguel (2009, p. 386) admite que “Ninguém escapa às hierarquias” sociais e entre elas a hierarquização “linguística”. Sendo assim, ao perceber este gênero de função acoplado ao estudo da língua portuguesa, decidi repudiar a gramática com veemência. Uma atitude que, por um lado, trouxe-me problemas de ordem disciplinar (em todos os sentidos da palavra), mas, por outro, uniu-se aos questionamentos íntimos que me levaram a uma espécie de “desprendimento”<sup>3</sup> prematuro.

Em suma, percebi que a gramática, com suas normas, não poderia dar conta da realidade a qual desde sempre estive inserido, pois, sou antes de mais nada um sujeito fronteiraço, habito um lugar em que se fala “a partir do” corpo, onde se contam “histórias que habitam corpos cujas línguas negligenciam as normas gramaticais, mas preservam memórias e ‘sensibilidades’ de forma distinta às que habitam corpos de textos impressos em livros canônicos” (LINHAR, 2019, p. 107).

<sup>3</sup> Acerca do conceito de “desprendimento”, Nolasco o formula, na esteira de Walter Mignolo (2010), da seguinte forma: “Desprender-se pode significar tomar a consciência fronteiraça e a necessidade de pensar e legitimar formas de discurso não controladas pelas teorias do discurso emanadas dos grandes centros hegemônicos; antes, a consciência de que habita, vive e pensa a partir da exterioridade permite tal opção descolonial. Sobressai daí a prática do ‘aprender a desaprender, para poder así re-aprender’” (NOLASCO, 2017, p. 82).

No entanto, a gramática, esvaziando-se dessa noção de corpo, segue cumprindo o papel de um instrumento que prolonga a colonialidade. Na mesma linha, Walter Mignolo argumenta que “O espanhol e o portugu s da América do Sul têm a mesma gramática que Espanha e Portugal respectivamente; mas os corpos que as falam habitam memórias diferentes, e, sobretudo, diferentes concep es e ‘sensibilidade’ de mundo” (MIGNOLO, 2017, p. 20). Os dogmas da língua, portanto, serviram única e exclusivamente para a formação de um paradigma euroc ntrico (universal e abstrato). Por meio do qual foi possível lançar   margem tudo o que depõe a favor daquilo que se diverge, em outras experiências e possibilidades, de uma verdade *universal*. Por conseguinte, ignora-se as *pluriversalidades* que compõem a exterioridade perdida no discurso de uma história “oficial” narrada desde o Norte global.

### Língua colonial moderna: a invenção das categorias

Não   novidade afirmar que atravessamos séculos submetidos a um domínio de ordem hegem nica. Todavia, a fim de aprofundar o tema, julgo necessário contextualizar o espaço-tempo em que se constituiu os mecanismos desse “padrão de poder”. A hegemonia euroc ntrica tem como ponto de partida a modernidade, esta, ao contrário do que nos fora ensinado, começa a tomar suas formas durante o período colonial. Em síntese, modernidade e colonialidade se d o simultaneamente e no mesmo lugar, ou seja, foi o mesmo espaço e tempo que determinou o curso de uma história pretensiosamente universal. Essa pretensão esteve sob a tutela de uma narrativa “oficial” a qual omitiu, entre muitas coisas, o *locus* de origem da Modernidade. Para Aníbal Quijano “A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade.” (QUIJANO, 2005, p. 117). Enrique Dussel sustenta que a modernidade nasceu com a chegada de Colombo ao nosso continente, nas palavras do autor: “1492, según nuestra tesis central, es la fecha del ‘nacimiento de la Modernidad’”<sup>4</sup> (DUSSEL, 1994, p. 7).

Portanto, a Modernidade   um período que decorre por mais de cinco séculos. Com ela, pela primeira vez na história da humanidade, houve uma configuração mundial

<sup>4</sup>1492, segundo a nossa tese central,   a data do ‘nascimento da Modernidade’ (DUSSEL, 1994, p. 7, tradução de Tiago Osiro Linhar).

de ímpeto universalizante. Isso quer dizer que a partir do “descobrimento” da América foi possível gestar um projeto que, ao longo desses cinco séculos, estendeu-se progressivamente a grande parte dos seres humanos. No entanto, esse mecanismo – que Immanuel Wallerstein chamou de “Sistema-Mundo”<sup>5</sup> – teve como sua base fundadora e mantenedora algumas poucas línguas privilegiadas. Alternadas no desenrolar da Modernidade, essas línguas – como pondera Walter Mignolo – dividiram-se em seis.

<sup>5</sup> El sistema-mundo moderno nació en el largo siglo XVI. Las Américas como construcción geosocial nacieron en el largo siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, las Américas, fue el acto constitutivo del sistema-mundo moderno. Las Américas no se incorporaron a una economía-mundo capitalista ya existente. La economía-mundo capitalista no habría sido posible sin las Américas (QUIJANO, WALLERSTEIN *apud* MIGNOLO, 2015, p. 52).

[Son] seis lenguas modernas, europeas e imperiales: italiano, castellano, portugués, francés, alemán e inglés. A su vez, de las seis lenguas modernas, las primeras tres corresponden a la primera modernidad (Renacimiento) y las otras tres a la segunda modernidad (Ilustración) (MIGNOLO, 2015, p. 87)<sup>6</sup>.

A história oficial narrada em línguas modernas deixou de exprimir o modo como o fenômeno eurocêntrico tomou a proporção que todos conhecemos. Proporção esta que se deu por meio de pilhagens, explorações, violências e tantas outras barbáries que não se pôde verbalizar. As línguas modernas incumbiram-se, antes de mais nada, de anular um desarranjo histórico, e devido ao grande vazio que tal empreendimento produzira na narrativa oficial, foi preciso articular um discurso sobre categorias que, à guisa de uma justificativa, manteve o *outro* enquadrado em sua diferença. Portanto, foi necessário um discurso que negasse a particularidade de outrem.

<sup>6</sup> [São] seis línguas modernas, europeias e imperiais: italiano, castelhano, português, francês, alemão e inglês. Por sua vez, das seis línguas modernas, as primeiras três correspondem à primeira modernidade (Renascimento) e as outras três à segunda modernidade (Ilustração) (MIGNOLO, 2015, p. 87, de Tiago Osiro Linhar).

Nesse sentido, até mesmo o que se define hoje por “línguas minoritárias” não é mais que a particularidade de uma categoria a qual se vai desenhando a medida em que o poder hegemônico se consuma. Em outras palavras, essas línguas ditas “minoritárias” constituem a exterioridade do paradigma eurocêntrico, ou seja, são faladas por aqueles que ficaram de fora do grande projeto da modernidade. Afinal, a afirmação do eurocentrismo significa negar outras possibilidades, para, assim, forjar uma exterioridade negativa. Enrique Dussel lança luz sobre o tema da seguinte forma:

[...] La afirmación del ser del sistema es negación del Otro; es exclusión de la Alteridad. La Modernidad temprana se constituye desde una afirmación eurocéntrica de lo occidental y desde una negación excluyente de dos modos históricos de la Exterioridad: la Alteridad del originario habitante

<sup>7</sup> Adiante desenvolverei com mais afinco esta perspectiva.

americano, el indio (venido del extremo oriente del Extremo Oriente<sup>7</sup>) y del esclavo africano (de la costa oriental del Atl ntico) (DUSSEL, 2007, p. 186)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> [...] A afirma o do ser do sistema   nega o do Outro;   exclus o da Alteridade. A primeira Modernidade se constitui desde uma afirma o euroc ntrica do ocidental e desde uma nega o excludente de dois modos históricos da Exterioridade: a Alteridade do originário habitante americano, o  ndio (vindo do extremo oriente do Extremo Oriente) e do escravo africano (da costa oriental do Atlântico) (DUSSEL, 2007, p. 186, tradu o de Tiago Osiro Linhar).

A constitui o do *outro* – condizente a uma classifica o racial, ou ao racismo propriamente dito –   interpretada por Mignolo como uma “inven o” de categorias. Sendo assim, ancoro-me   ideia de que no processo euroc ntrico de afirmar-se foi preciso não apenas negar a exterioridade, mas também, criar a categoria de *anthropos*<sup>9</sup>. Em suma, não existem pessoas “ontologicamente inferiores, posto que não há uma maneira de determinar empiricamente tal classifica o. Existe uma epistemologia territorial e imperial que inventou e estabeleceu tais categorias e classifica es” (MIGNOLO, 2017, p. 18). Por consequência, foi atribuída ao *outro* (ou *anthropos*) a incapacidade de produzir conhecimentos válidos. Em outras palavras, aquele que não domina adequadamente a língua do colonizador está fadado apenas a um “balbuciar” epist mico. Mignolo argumenta que:

<sup>9</sup> “[...] ou seja, o que na maioria dos debates contemporâneos sobre a alteridade corresponde a categoria de ‘outro’” (MIGNOLO, 2017, p. 18).

O racismo moderno/colonial, ou seja, a lógica da racializa o que surgiu no século XVI, tem duas dimensões (ontológica e epist mica) e um só propósito: classificar como inferiores e alheias ao domínio do conhecimento sistemático todas as línguas que não sejam o grego, o latim e as seis línguas europeias modernas, para manter assim o privilégio enunciativo das institui es, os homens e as categorias do pensamento do Renascimento e a Ilustra o europeias. As línguas que não eram aptas para o pensamento racional (seja teológico ou secular) foram consideradas as línguas que revelavam a inferioridade dos seres humanos que as falavam. Que podia fazer uma pessoa cuja língua materna não era uma das línguas privilegiadas e que não havia sido educada em institui es privilegiadas? Ou devia aceitar sua inferioridade, ou devia fazer um esforço por demonstrar que era um ser humano igual a quem o situava na segunda classe. Ou seja, em ambos os casos se tratava de aceitar a humilha o de ser inferior para quem decidia que devia manter-se como inferior ou assimilar-se. E assimilar-se significa aceitar sua condi o de inferioridade e resignar-se a um jogo que não   seu, mas que lhe foi imposto [...] (MIGNOLO, 2017, p. 18).

Portanto, todas as alternativas dadas a quem não pensa por intermédio da língua moderna em vigor desembocam em uma mesma condi o de inferioridade.

No entanto, pressuponho que a questão da “língua minoritária” não deva ocupar o centro das discussões, mas sim (e já expostas anteriormente algumas premissas a respeito): o por que ela é minoritária? Desde quando ela assume essa categoria? Onde tudo isso começou e, finalmente, para que serve tal classificação, ou melhor, desclassificação? Com base nessas indagações (que também servem para o debate acerca do racismo e de tantas outras formas de vidas que são vulneráveis), podemos avançar ao cerne de um problema forjado por intermédio de “invenções discursivas”. A “invenção do outro” cobra força, precisamente, considerando duas noções postas pelo agente enunciador do discurso: de um lado, pela afirmação de que existem línguas nomeadamente inferiores (como acontece quando se repete o termo: “línguas minoritárias”); e de outro, a importância e legitimidade que ainda se confere à língua que nomeou tal inferioridade.

Essa dissonância que acompanha os debates sobre as “minorias” talvez ainda cause ruídos por não nos darmos conta de que:

O “outro”, [...], não existe ontologicamente. É uma invenção discursiva. Quem inventou o “outro” senão o “mesmo” no processo de construir-se a si mesmo? Tal invenção é o resultado de um enunciado. Um enunciado que não nomeia uma entidade existente, mas que a inventa. O enunciado necessita um (agente) enunciador e uma instituição (não é qualquer um que pode inventar o *anthropos*); mas para impor o *anthropos* como “o outro” no imaginário coletivo é necessário estar em posição de gerenciar o discurso (verbal ou visual) pelo qual se nomeia e se descreve uma entidade (o *anthropos* ou “o outro”), e conseguir fazer crer que esta existe [...] (MIGNOLO, 2017, p. 18).

Contudo, o discurso classificatório eurocêntrico foi amplificado por importantes enunciadores. Shakespeare foi, indubitavelmente, um gerenciador do discurso, e contribuiu para multiplicar o imaginário de cunho dualista que (parafraseando Dostoievski) divide os indivíduos em duas categorias. Na obra *A Tempestade*, o personagem Calibã é antes de mais nada uma categoria de *anthropos* enunciada por Shakespeare em inglês e destinada – segundo a tese de Fernandez Retamar – a classificação dos povos da América. Para Fernandez Retamar: “Calibán es anagrama forjado por

<sup>10</sup> Calibã é anagrama forjado por Shakespeare a partir de ‘canibal’ [...] e este termo, por sua vez, provem de caribe” (RETAMAR, 1974, p. 13, tradução de Tiago Osiro Linhar).

<sup>11</sup> En el Diario de navegación de Cristóbal Colón aparece las primeras menciones europeas de los hombres que darían material para aquel símbolo [del canibal]. El domingo 4 de noviembre de 1492, a menos de un mes de llegado Colón al continente que sería llamado América, aparece esta anotación: “Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo, y otros con hocicos de perros, que comían los hombres”; el 23 de noviembre, esta otra: “la cual decían que era muy grande [la isla de Haití], y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban canibales, a quienes mostraban tener gran miedo...”. El 11 de diciembre se explica “que caniba no es otra cosa sino la gente de gran Can”, lo que da razón de la deformación que sufre el nombre caribe [...] el 15 de febrero de 1493, en que Colón anuncia al mundo su “descubrimiento”, escribe: así que monstruos no he hallado, ni noticia, salvo de una isla [de Quarives], la segunda a la entrada de las Indias, que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana (RETAMAR, 1974, p. 13-14).

Shakespeare a partir de ‘canibal’ [...] y este término, a su vez, proviene de caribe” (RETAMAR, 1974, p. 13)<sup>10</sup>. Retamar faz menção ao diário de Cristóvão Colombo (talvez o primeiro gerenciador do discurso classificatório em âmbito colonial/moderno) que, ao atracar à costa do Caribe, descreveu as impressões que se tinham acerca de alguns nativos da região, impressões que os reduziam à categoria de canibais. Contudo, é em meio a este contexto que o termo canibal ganha significado, o qual emerge da deformação do nome Caribe<sup>11</sup>. Em síntese, a figura do canibal, que nomeou a região centro-americana, ecoou por séculos no discurso eurocêntrico a fim de confirmar que o *outro*, por ser outro, chega ao cúmulo do obscurantismo, a ponto de devorar um semelhante, ou seja, torna-se, justificadamente, incapaz de ser tolerado pelo *mesmo* (o enunciador do discurso). Mais tarde, Shakespeare apossou-se do nome para caracterizar um de seus personagens na obra *A Tempestade*.

Hugo Achugar (2006) retoma, dessa obra de Shakespeare, um fragmento do diálogo entre os personagens Próspero e Calibã. Assim, traz à luz a premissa eurocêntrica que denota inferioridade aquele que pode apenas balbuciar a língua hegemônica. Portanto, da perspectiva do colonizador encarnado no personagem de Próspero, Calibã é inferior. Tomado como alguém supostamente incapaz de formular ou produzir um discurso que seja coerente: ou porque enuncia-se por meio de uma língua que não pertence ao discurso hegemônico e, assim, tende a ser ignorado, silenciado e subtraído; ou então por não ter o domínio da língua do colonizador, podendo ao máximo imitá-lo. Dessa forma, já sem uma autenticidade enunciativa, não responde por suas próprias sensibilidades ou experiências pessoais, o qual só poderia fazê-lo dotado da língua que fala a seu favor.

Contudo, após retomar partes do diálogo travado entre Próspero e Calibã, o crítico uruguaio argumenta que:

O discurso de Calibã [...] seria, aos ouvidos hegemônicos, uma má imitação do discurso dominante, uma mera *mimicry*. Isso é verdade, ou trata-se de um discurso próprio de Calibã, que Próspero não compreende? Não há referência acerca da língua original ou própria de Calibã. Não há registro da língua original de Calibã, a língua “aborígene” foi apagada, silenciada ou, simplesmente, não ouvida. A única



que permanece, a única registrada, é a língua aprendida. Da mesma forma, o “mal” aprendido só pode produzir, na percepção/escuta de Próspero, uma má imitação, um “balbucio”. O cenário da língua que Shakespeare elaborou em *A tempestade* não desperta ambiguidades: *gabbling* e *babbling* são negativos; mas o negativo só existe como tal para Próspero, enquanto Calibã não o entenda da mesma forma. *Babbling* para Calibã, é afirmativo, estabelece sua resistência ao poder de Próspero. Nas linhas mestras da língua, que Shakespeare realiza no século XVII, *babbling* é negativo; a interpretação de Calibã não é válida. No entanto esse cenário não acabou em *A tempestade*, mas prolonga-se até o presente (ACHUGAR, 2006, p. 37).

A passagem de Achugar sintetiza a discussão entabulada até aqui. Nesse sentido, “o cenário da língua que Shakespeare elaborou” reforça a lógica ocidental condizente a um sentimento de absolutismo e superioridade, presunção que soa no discurso do dramaturgo inglês e que repercute até o presente.

Por conseguinte, os não falantes da língua de Shakespeare assumem, hoje mais que outrora, um débito intelectual que o academicismo moderno não deixa de cobrar, em outras palavras, somos os que “balbuciam teoricamente”. Sendo assim, só resta a nós, que nos exprimimos em língua secundária, – como no caso da língua portuguesa e, com mais ênfase, o português falado “a partir da” fronteira – lançarmo-nos a um exercício mimético para novamente resignarmos em desprestígios. Isso, levando em conta que o pensamento válido – para o bom academicismo – é aquele ao qual me referi nas primeiras linhas deste texto. Ademais, “posto que os periódicos e as revistas, as disciplinas das ciências sociais e as humanidades, assim como as escolas profissionais, são territoriais [imperiais]” (MIGNOLO, 2017, p. 20), é possível, sem receio de generalizar, afirmar que os periódicos e revistas científicas, além da norma culta do idioma português (em se tratando de Brasil), exigem pelo menos um resumo do texto em língua inglesa, quando não todo o escrito desenrolado na língua anglo-saxônica.

Perde-se, à custa deste labor, uma língua e sua autenticidade narrativa e epistêmica. Por consequência, esfacela-se a matriz de ordem identitária. Perde-se, por isso, a capacidade de preservar memórias e histórias particulares. Perde-se, finalmente, o direito de existir. Nesse sentido, Hugo Achugar nos indaga com precisão: “Será que os que não tem

história são os que não podem falar e só ‘balbuciam’?”, ou ainda mais enfático “Será que o balbucio teórico não merece o papel sobre o qual está escrito?” (ACHUGAR, 2006, p. 50). Não nos cabe, portanto, aceitarmos com resignação tal condição de nulidade. Condição a qual fomos submetidos pela história oficial que, impiedosamente, lançou-nos à margem por força de grandes discursos em línguas hegemônicas.

Por meio da peça shakespeariana, Hugo Achugar pôde, de forma precisa, trazer à tona um entre outros meios enunciativos que contribuiu para a consolidação do vigente mecanismo classificatório, o qual determina quem é o sujeito superior (o enunciador de um discurso) e o inferior (quem reproduz deficientemente tal discurso). Não desprovidos de propósitos, intelectuais como Hugo Achugar e Fernandez Retamar encontram na peça de Shakespeare o recurso da língua e o elemento fundamental que correspondem a fabricação e projeção da subjetividade eurocêntrica com relação ao sujeito que precisa ser mantido na exterioridade.

Em outra circunstância da história, já não a língua do colonizador – como dramatizada na obra de Shakespeare –, mas com a primeira língua colonizadora, buscou-se, também na representação teatral, um mecanismo de imposição. Nesse caso, impôs-se ao espírito tupi-guarani o sentido de “unidade”, o qual condiz com ter uma só língua e um só Deus.

Por conseguinte, no período colonial, as representações teatrais tiveram, antes de mais nada, a finalidade de impor a língua e o Deus do conquistador, pois, a primeira retórica moderna (a da salvação) foi articulada pelas vias de tais representações. Não obstante, por intermédio destas – mesclando o português com o tupi-guarani – os jesuítas angariaram fiéis cristãos e ao mesmo tempo acirraram o contato da língua portuguesa entre os nativos da região. Iniciando, a partir daí, uma dominação em língua moderna e de base cristã, a qual prevalece até a atualidade. Segundo Silvano Santiago:

Colocar junto não só a representação religiosa como a língua europeia: tal foi o trabalho a que se dedicaram os jesuítas e conquistadores a partir da segunda metade do século XVI no Brasil. As representações teatrais, feitas no interior das tabas indígenas, comportam a *mise-en-scène* de um episódio do *Flos Sanctorum* e um diálogo escrito metade em português

e a outra metade em tupi-guarani [...]. A doutrina religiosa e a língua europeia contaminam o pensamento selvagem [...]. Pouco a pouco, as representações teatrais propõem uma substituição definitiva e inexorável: de agora em diante, na terra descoberta, o código linguístico e o código religioso se encontram intimamente ligados, graças à intransigência, à astúcia e à força dos brancos. Pela mesma moeda, os índios perdem sua língua e seu sistema do sagrado e recebem em troca o substituto europeu (SANTIAGO, 2000, p. 13-14).

Não podia haver divergências entre a língua europeia e o Deus cristão, foi preciso imprimir na alma indígena que havia apenas uma língua verdadeira e um Deus verdadeiro. Assim, o “substituto europeu” consolidou-se com eficácia:

Evitar o bilinguismo significa evitar o pluralismo religioso e significa também impor o poder colonialista. Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta. Um só Deus, um só Rei, uma só Língua: o verdadeiro Deus, o verdadeiro Rei, a verdadeira Língua (SANTIAGO, 2000, p. 14).

Por meio da língua e do cristianismo estabeleceu-se uma nova ordem de dominação colonial e, em nome da verdade eurocêntrica, vieram as perdas. Perder uma língua, para todos os efeitos, é perder-se na história, é ter a identidade subtraída como um todo e, por conseguinte, ser tomado de assalto pela identidade do algoz. Contudo, as línguas coloniais/modernas ganharam mais forças quando, por meio delas, forjaram-se retóricas como a da salvação pela conversão ao cristianismo. Ao promover o código religioso com o código linguístico, evoca-se o nome de Deus, atribuindo aos significados de uma língua um valor sacro, nas palavras de Silviano Santiago: “Instituir o nome de Deus equivale a impor o código linguístico no qual seu nome circula em evidente transparência” (SANTIAGO, 2000, p. 13). Consequentemente, em nome do mesmo Deus que justificou a barbárie colonial foram a Ele rendidas adorações por parte das próprias vítimas.

Entretanto, a ideia do Deus único e verdadeiro já habitava o discurso europeu antes mesmo do período colonial. Em suma, tal discurso foi posto em curso pela primeira vez na península ibérica contra os judeus e mulçumanos, um discurso que para Ramón Grosfoguel foi o protótipo do racismo (que só viria a se materializar com a invasão do continente Americano).

De fundo cristão, tal discurso foi articulado em nome de uma “pureza de sangue”. Pois bem, partamos em contrafluxo para *descobrir* os meandros da língua europeia.

### O tortuoso sentido: discursos, retóricas e a história oficial

A perspectiva discursiva mais próxima das retóricas que engendraram a modernidade, ou mesmo, o embrião semântico da história universal que se oficializou, até onde se sabe, surgiu no final do século XV, um pouco antes da chegada dos europeus   América, com o discurso da “pureza de sangue”. Levando em conta que, durante o contexto em que os europeus chamaram de Idade Média (um fen meno que, diga-se de passagem, aconteceu única e exclusivamente na Europa e em nenhuma outra parte do mundo), a Europa havia sido separada por um muro do mundo muçulmano. Em outras palavras, os europeus eram os subdesenvolvidos e marginalizados da época. Após a conquista final de Al-Andalus a qual “se realiz  bajo el lema de la ‘pureza de sangre’ que era un discurso proto-racista” (GROSFOGUEL, 2013, p. 40)<sup>12</sup>, pôde-se reverter (em certa medida) esse posicionamento, o que levou os espanh is crist os a interferirem diretamente na cren a religiosa dos derrotados sobreviventes (mu ulmanos e judeus), obrigando-os a convers o ao cristianismo. Ramón Grosfoguel explica que:

El discurso estatal español de la “pureza de sangre” se us  para vigilar a las poblaciones musulmanas y jud as que sobrevivieron a las masacres. [...] La clasificación social usada en la época tenía relación con una cuestión teológica de tener el “Dios equivocado” o la “religión errada” para estratificar la sociedad en líneas religiosas. En suma, lo que importa aquí es que el discurso de la “pureza de sangre” usado en la conquista de Al-Andalus fue una forma de discriminación religiosa que aún no era plenamente racista porque no ponía en duda de manera profunda la humanidad de sus víctimas (GROSFOGUEL, 2013, p. 40-41)<sup>13</sup>.

Sendo assim, não   difícil afirmar que toda a rela o estabelecida com o *outro* desde uma lógica euroc ntrica esteve baseada em tal discurso. Rela o que, por um lado, classifica os seres humanos fabricando categorias e, por outro, impõe o seu Deus e a sua verdade como únicos meios de salva o. E não foi senão por intermédio do lema cristão de verdade única que se deu, desde o início da expansão europeia até a atualidade,

<sup>12</sup> “se realizou sob o lema da ‘pureza de sangue’ que era um discurso proto-racista” (GROSFOGUEL, 2013, p. 40, tradu o de Tiago Osiro Linhar).

<sup>13</sup> O discurso estatal espanhol da “pureza de sangue” foi utilizado para vigiar as popula es muçulmanas e jud as que sobreviveram aos massacres. [...] A classifica o social usada na época tinha rela o com uma questão teológica de ter o “Deus equivocado” ou a “religião errada” para estratificar a sociedade em linhas religiosas. Em suma, o que importa aqui   que o discurso da “pureza de sangue” usado na conquista de Al-Andalus foi uma forma de discrimina o religiosa que ainda não era plenamente racista porque não colocava em d vida de maneira profunda a humanidade de sus víctimas (GROSFOGUEL, 2013, p. 40-41, tradu o de Tiago Osiro Linhar).

as inesgotáveis justificativas ocidentais para seus crimes. Em suma, a barbárie tomou proporções brandas quando evocada em nome de Deus. Enrique Dussel (2007), apoiando-se em Kierkegaard, chamou tal fenômeno de “cristandade”, no entanto, sigo com o termo cristianismo.

Como apontado na última citação de Grosfoguel, a noção de uma “pureza de sangue” foi o discurso que precedera o racismo. E o racismo – que só emerge por conta do contexto colonial das Américas – tem como agravante colocar “em dúvida a humanidade de suas vítimas”, como bem ilustrado na perspectiva shakespeariana acerca do personagem Calibã, cuja estranheza traduzira-se por inferioridade humana. Portanto, a língua e o cristianismo mantiveram e ainda mantêm estreitas relações de dominação entre si, à medida em que a língua distingue e condena, o cristianismo impõe seus modelos imprimindo uma falsa promessa de igualdade para todos. Em síntese, é esta a sólida base que alicerçou o novo “padrão de poder”, não é demais lembrar que o próprio Cristóvão Colombo se presumiu um enviado de Deus<sup>14</sup>.

Sendo assim, credito uma vez mais a Silviano Santiago quando afirma que “o código linguístico e o código religioso se encontram intimamente ligados” (SANTIAGO, 2000, p. 14). Em todo caso, ao passar do discurso da “pureza de sangue” para as “retóricas da modernidade” repete-se o lema da unidade: “um só Deus”, “uma só Língua” e uma só verdade. Portanto, enquanto o discurso europeu foi utilizado para classificar os indivíduos; a retórica da “salvação”, por sua vez, servira para criar um consenso (inclusive entre aqueles que ocupam o posto de vítimas) a favor de tal classificação.

Seguindo por esta senda, não é difícil deduzir que as retóricas se empenharam em dissimular o que o discurso classificatório não pôde e, não menos nocivas, atribuíram um caráter eufêmico as categorias inventadas pelo discurso eurocêntrico. Em outras palavras, as retóricas modernas nos conferiram, ao longo de quinhentos anos, fórmulas que promovem a noção de que a inferioridade a que fomos submetidos (por invenção) pode ser superada por intermédio de um trajeto, não menos fictício, de ordem diacrônica. Condena-se, por consequência, aqueles que se desviam de tal propósito. De forma contundente Ramón Grosfoguel interpreta tais retóricas da seguinte maneira:

<sup>14</sup> O certo é que Colombo, nos seus últimos anos, não se contentava com ver-se marinheiro. [...] havia adquirida a certeza de ser um apóstolo chamado por vontade de Deus a levar a salvação por cima das águas. Encorajado pelo seu incomparável êxito, fez do seu nome, Cristóphoros, o portador de Deus, a sua religião [...] (SLOTTERDIJK, 2008, p. 62).

Nos últimos 510 anos do sistema mundial/patriarcal capitalista colonial/moderno europeu/euro-americano; passamos do ‘cristianiza-te ou te dou um tiro’ do século XVI, para o ‘civiliza-te ou te dou um tiro’ do século XIX, para o ‘desenvolva-te ou te dou um tiro’ do século XX, para o recente ‘neoliberaliza-te ou dou-te um tiro’ dos finais do século XX e para o ‘democratiza-te ou te dou um tiro’ do início do século XXI. Não houve respeito nem reconhecimento pelas formas de democracia indígenas, fossem elas africanas, islâmicas, ou outras não-europeias. A forma liberal da democracia é a única aceita e legitimada. As formas outras de democracia são rejeitadas. Se a população não-europeia não aceita as condições da democracia liberal euro-americana, esta é imposta pela força em nome da civilização e do progresso [...] (GROSFOGUEL, 2009, p. 409).

Este efeito é reproduzido atualmente nas ações intervencionistas dos Estados Unidos aos países subordinados. Assistimos aos espetáculos midiáticos nos quais o país norte-americano protagoniza, sob o pretexto da salvífica “democracia”, suas ações falaciosas, cujos reais motivos estão pautados em interesses particulares, uma destruição que se dá em nome da suposta salvação. Um bom exemplo é o que está sucedendo com a República Bolivariana da Venezuela, a qual, sob constantes agressões, torna-se uma das atuais vítimas dos efeitos provocados por tais retóricas. Mesmo que no caso da Venezuela vemos uma evolução retórica que de “salvação” convertera-se em “democracia” – mudam-se os termos, mas os efeitos destrutivos e os interesses são os mesmos – ainda assim, a primeira retórica (a da salvação pelo cristianismo) volta à cena uma vez mais. O que não deixa de ser notado em fenômenos sociais e políticos de países como o Brasil e a Bolívia, países pelos quais o espectro político de direita assume a forma de um novo cristianismo, fechando-se, assim, um ciclo de dominação de ordem cristã. Nesse sentido, no caso do Brasil temos um presidente que repete o propósito messiânico que, como vimos acima, outrora fora incorporado por Cristóvão Colombo.

Nas vias de presumir o que é melhor para o *outro* da exterioridade, supostamente incapaz de articular um discurso coerente e de tomar decisões por si mesmo, o pensamento europeu esboçou o caminho que a humanidade deveria seguir. Caminho pelo qual, após a Segunda Guerra (dita) Mundial, Estados Unidos passa a guiar o resto do mundo, com igual ou superior pernosticidade. Walter Mignolo ao falar sobre

“salvação”, “novidade” e “progresso” formula de maneira precisa o que se entende por “retóricas da modernidade”:

*Modernidad* pasó a ser – en relación con el mundo no europeo – sinónimo de salvación y novedad. Desde el Renacimiento hasta la Ilustración, la modernidad tuvo como punta de lanza la teología cristiana, así como el humanismo secular renacentista (todavía vinculado con la teología). La retórica de salvación por medio de la conversión al cristianismo se tradujo en una retórica de salvación por medio de la misión civilizadora a partir del siglo XVIII, cuando el Reino Unido y Francia desplazaron a España en el liderazgo de la expansión imperial/colonial occidental. La retórica de la novedad se complementó con la idea de progreso. Salvación, novedad y progreso tomaron un nuevo rumbo – y adoptaron un nuevo vocabulario – después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos arrebató el liderazgo al Reino Unido y Francia, dio apoyo a la lucha por la descolonización en África y Asia e inició un proyecto económico global bajo el nombre de “desarrollo y modernización”. Hoy conocemos bien cuáles son las consecuencias de la salvación por medio del desarrollo. La nueva versión de esta retórica, “globalización y libre comercio”, es la que se está disputando actualmente. Por lo tanto, desde las perspectivas descoloniales, estas cuatro etapas y versiones de la salvación y la novedad coexisten hoy en forma de acumulación diacrónica; aunque desde la perspectiva (pos) moderna y la narrativa autocreada de la modernidad, basada en la celebración de la salvación y de la novedad, cada etapa sustituye a la anterior y la hace obsoleta: esto se fundamenta en la novedad y en la propia tradición de la modernidad. En la ficción narrativa moderna, no hay acumulación sino superación. Y no hay coexistencia sino solo la marcha única y triunfante de la ficción moderna: desarrollo, bienestar y felicidad (MIGNOLO, 2015, p. 33-34).

Seguindo essa perspectiva, é possível afirmar que o conceito de modernidade parte da noção de que sempre haverá um tempo a ser superado, cujas etapas recaem sobre uma diacronia idealizada com a finalidade de superar, antes de tudo, a materialidade das dimensões espaciais. Encontrou-se, assim, um artifício que acentua mais explicitamente os que ficaram de fora (aqueles tidos por atrasados, remanescentes em um espaço perdido no tempo), para, assim, mantê-los em um passado fictício.

A busca por um “tempo perdido”, que esteve muito em voga na América Latina do século passado, fora ansiada por pensadores (em grande parte com propensões neoliberais)

como o chileno José Joaquín Brunner, cuja percepção evolutiva a caminho da suposta modernidade só poderia concluir-se diacronicamente e da seguinte maneira:

[...] casi todo lo que se supone necesario para poder llegar a la modernidad nos habría faltado: una reforma religiosa con Lutero a la cabeza, una Revolución francesa, una sociedad civil como la descrita por Tocqueville para el caso de los Estados Unidos, una ideología liberal-universalista que permitiese al ciudadano-individuo desarrollarse, una ética calvinista para inspirar el desarrollo, la inversión y el trabajo (BRUNNER, 1996, p. 279).

Contudo, o mito da modernidade, promovido pela narrativa ocidental, pareceu inquestionável por tantos outros pensadores daquele então. No entanto, é compreensível que não era tarefa fácil divisar outras possibilidades a não ser a de seguir a premissa ocidental de uma modernidade que só viria depois de superados os períodos que, supostamente, a precederam. Todavia, nesse tempo das ideias perdidas, tais pensadores ignoraram uma possível e necessária (des) interpretação da história, que só pode ser tomada a sério voltando-se, antes de mais nada, ao espaço em que se habita. Sendo assim, sustento a tese de que uma contra-narrativa da história só poderá emergir quando evocada pelo sujeito que recobre plena consciência de seu espaço enunciativo, ainda mais relevante quando tal *lócus* discursivo seja a fronteira da fronteira do mundo. Faz-se urgente a incorporação, por meio de nossos espaços fundacionais, de narrativas que resgatem subjetividades esquecidas, visando o “desprendimento” da história universal. Para que assim, finalmente, possamos entender que o atraso ao qual fomos submetidos não é outra coisa senão parte de uma ficção que fabricou subjetividades por intermédio da história universal narrada pelo centro.

Para uma melhor compreensão acerca do tema, presumo necessário abordar o ponto de origem da história universal e extrair de lá o teor de ficção que a envolve. Ao referir-me a passados forjados por uma subjetividade eurocêntrica, falo do esforço dispensado, em particular pelos europeus do norte, para alocar a Europa no centro de uma história universal narrada por eles mesmos. Uma tarefa que ficou a cargo



<sup>15</sup> Esta posição eurocêntrica formulada pela primeira vez no final do século XVIII, com os “românticos” alemães e a “Ilustração” francesa e inglesa, reinterpretou toda a história mundial, projetando até o passado a Europa como “centro” e tentando demonstrar que tudo havia sido preparado na história universal para que dita Europa fosse “o fim e o centro da história mundial”, no dizer de Hegel. (DUSSEL, 2007, p. 143, tradução de Tiago Osiro Linhar).

<sup>16</sup> Sabemos [...] que Tebas fue fundada por fenicios y que Atenas fue una colonia de Saís (DUSSEL, 2007, p. 56). Sabemos [...] que Tebas foi fundada por fenícios e que Atenas foi uma colônia de Saís (DUSSEL, 2007, p. 56, tradução de Tiago Osiro Linhar).

<sup>17</sup> Saís fue capital de todo el Egipto desde 666 a.C. hasta la ocupación de Cambises, el emperador persa en el 525 a. C. De manera que los persas atacaron a la madre patria de Atenas y poco después a las ciudades de la Hélade en Anatolia. Atenas fue duramente golpeada por los persas, pero al mismo tiempo fue refugio de muchos griegos de Jonia (DUSSEL, 2007, p. 123). Saís foi capital de todo o Egipto desde 666 a.C. até a ocupação de Cambises, o imperador persa no ano de 525 a. C. De maneira que os persas atacaram a mãe pátria de Atenas y pouco depois as cidades da

dos românticos alemães, passando por Hegel e logo pelos Iluministas. Dussel afirma que:

Esta posición eurocéntrica que se formula por primera vez a finales del siglo XVIII, con los “románticos” alemanes y la “Ilustración” francesa e inglesa, reinterpretó toda la historia mundial, proyectando hacia el pasado a Europa como “centro” e intentando demostrar que todo había sido preparado en la historia universal para que dicha Europa fuera “el fin y el centro de la historia mundial”, al decir de Hegel. (DUSSEL, 2007, p. 143)<sup>15</sup>.

É, portanto, por intermédio destes “gerenciadores do discurso” que se formula a periodização histórica do modo como é mundialmente ensinada e aprendida, a qual não foi senão uma “invenção” que idealizou todo o mundo como pertencentes de um mesmo passado europeu. Em suma, tais pensadores presumiram, muito provincianamente, que todo o mundo civilizado fosse prole: primeiro de uma mesma Antiguidade clássica e depois de um Medievalismo perdido em meio as trevas da história, como se esses dois períodos fossem fenômenos mundiais.

Na confluência da história universal, o conceito de Antiguidade fora posto como a primeira versão de uma civilização verdadeira pela qual deveria se espelhar toda a espécie humana, ou seja, elegeu-se a cultura grega como a idade madura da humanidade. Portanto, os subseqüentes povos que chegaram ao estágio de civilidade (os norte europeus) devem tal feito ao mundo helênico. E por assim o ser, omitiu-se outras possíveis grandes narrativas e formas de convívios sociais; ocultou-se, inclusive, que a cultura grega é em realidade herdeira da cultura egípcia, ou seja, é africana de origem. Para todos os efeitos, Atenas era uma colônia de Saís<sup>16</sup> que, por sua vez, foi uma importante cidade egípcia<sup>17</sup>. Lembrando que os grandes homens do Egipto daquela época, assim também como Tutancâmon, vinham do Sul da África, portanto, eram negros.

Na contramão do “espírito universal da Antiguidade”, afirmo que a história oficial preferiu reajustar interpretações que colocassem em dúvida a soberania da raça daqueles que se encontram acima dos Pireneus. Para tanto, foi precisa narrar sua versão, ou melhor, “inventar” um passado que lhes fosse coerente, e a invenção da Antiguidade foi expressamente

Hélade em Anatólia.  
Atenas foi duramente  
golpeada pelos persas,  
mas ao mesmo tempo  
foi refúgio de muitos  
gregos de Jônia  
(DUSSEL, 2007, p. 123,  
tradução de Tiago  
Osiro Linhar).

assumida por Novalis. Walter Benjamin, em sua tese doutoral, transcreve uma passagem em que Novalis, um crítico romântico alemão do final do século XVIII, assume essa postura:

Natureza e inteligência da natureza surgem ao mesmo tempo, assim como a Antiguidade e o conhecimento da Antiguidade; pois *erra-se muito quando se acredita que existe a antiguidade*. Apenas agora a Antiguidade começa a surgir [...]. Com a literatura clássica se passa como com a Antiguidade; ela não é propriamente dada a nós, *ela não é existente, mas, antes, ela deve ser produzida apenas agora por nós*. Através do estudo assíduo e espirituoso dos antigos surge apenas agora uma literatura clássica para nós a qual os antigos mesmos não possuíam [...] *Os Antigos são ao mesmo tempo produtos do futuro e do passado* [...] Existe uma Antiguidade central ou um espírito *universal* da Antiguidade? (NOVALIS *apud* BENJAMIN, 2018, p. 120, grifos meus).

De forma bastante expressiva, Novalis assume que eles (os românticos alemães) “inventaram” a Antiguidade rendendo culto aos clássicos gregos. No entanto, é Hegel quem se incumbem de “reconstruir a história”. Nessa linha, Dussel afirma que:

Estas ‘invenciones’ pseudo-científicas en historia permiten a Hegel reconstruir la historia mundial proyectando a la Europa hegemónica, después de la Revolución industrial (acontecimiento que no tenía ni cincuenta años), hacia el origen de la cultura griega y el judeo-cristianismo (DUSSEL, 2007, p. 380).

E assim nasceu a história oficial do mundo moderno. Para dar maior sentido a perspectiva eurocêntrica, Hegel dispôs-se a contá-la do Leste ao Oeste, o que se pode ler como: da infância à maturidade da humanidade.

[...] en Alemania con Kant y finalmente con Hegel, para los que el “oriente” era la niñez (Kindheit) de la humanidad, el lugar del despotismo y la no-libertad, desde donde posteriormente el Espíritu (el Volksgeist) remontará hacia el oeste, como en camino hacia la plena realización de la libertad y la civilización. Europa habría sido desde siempre elegida por el Destino para encerrar en su seno el sentido final de la historia universal (DUSSEL, 2007, p. 143).

Dussel corrobora que Hegel teve motivos muito oportunos para externalizar esse raciocínio, não por menos, “Es el primer filósofo eurocéntrico que celebra con optimismo la hipótesis de que ‘la historia universal va del Oriente al Occidente; Europa es absolutamente el fin de la historia universal’ (DUSSEL, 2007, p. 380)<sup>18</sup>.

A história oficial – que teve como embrião o discurso da “pureza de sangue” – alinhou cada vez mais sua narrativa ao cristianismo, reforçado agora em língua alemã. Hegel, o fundador da história universal, deixa claro que o cristianismo é a força motriz que impulsiona o “universo” e a realização do cristianismo é função, única e exclusiva, do povo germânico: “La intención geopolítica de Hegel es explícita: ‘El mundo ha recibido esta idea del cristianismo’. Además, para Hegel la realización del cristianismo [...] es función del pueblo germano por la revolución del Iluminismo” (DUSSEL, 2007, p. 382)<sup>19</sup>. Para confirmar tal destino desenhado pelo Deus cristão foi preciso recorrer a projeção geográfica que fez da Europa o fim e o centro do mundo, ainda que para isso fosse preciso preservar uma visão cartográfica que inverte a ordem espacial.

Não é demais reafirmar que Europa Ocidental só existiu, nas proporções que conhecemos, por conta da América. Entretanto, para dar sentido a narrativa eurocêntrica, foi preciso omitir o *locus* de origem da modernidade. Para tanto, periodizou-se o espaço antes de imprimi-lo cartograficamente. Em síntese, na cartografia, além da ilustração territorial, converte-se também em imagens o “tempo” de uma história que foi narrada por Hegel. Para manter tal perspectiva geográfica, foi preciso ocultar, entre outras coisas, que a América já existia com civilizações organizadas antes do período colonial. Por isso, instaura-se uma confusão semântica que converte o real sentido de “invasão” pelo salvífico sentido de “descobrimento”.

Contudo, os primeiros povos que chegaram ao continente denominado América, vieram da Ásia. Sendo assim, não é difícil confirmar a tese de que, pelos europeus, fomos invadidos, explorados, e depois anulados na perspectiva hegeliana. Para dar sentido a tal argumento recorro uma vez mais a Dussel:

Hace unos cuarenta mil años, habitantes del este de Asia penetraron a través del Pacífico oriental en América por Behring. Hace unos cinco mil años a.C. las bandas nómadas

<sup>18</sup> “É o primeiro filósofo eurocéntrico que celebra com otimismo a hipótese de que ‘a história universal vai do Oriente ao Ocidente; Europa é absolutamente o fim da história universal’ (DUSSEL, 2007, p. 380, tradução de Tiago Osiro Linhar).

<sup>19</sup> A intenção geopolítica de Hegel é explícita: ‘O mundo recebeu esta ideia do cristianismo’. Ademais, para Hegel a realização do cristianismo [...] é função do povo germano pela revolução do Iluminismo” (DUSSEL, 2007, p. 382, tradução de Tiago Osiro Linhar).

dejaron lugar a comunidades agrícolas. A partir de esta larga tradición autóctona, con influencias neolíticas de los navegantes polinesios, aparecen en el extremo oriente del llamado “Extremo Oriente” las culturas urbanas amerindias en las zonas montañosas, desde las cordilleras mexicanas hasta los Andes, que se denomina la “América nuclear”. (DUSSEL, 2007, p. 29).

A fim de dar cabo por completo a esta perspectiva e atribuir pleno significado à história geopolítica eurocêntrica de base cristã, a América aparece no mapa não como o extremo oriente do “Extremo Oriente” – ou seja, ligada à Ásia pelo estreito de Behring, como deveria ser – mas, ao contrário, aparece do outro lado do mapa, como uma extensão da descoberta do Atlântico, para dar maior confiabilidade a narrativa do descobrimento. Assim, consumou-se uma história que seguiu de Leste (infância) a Oeste (maturidade) e finalmente América (a descoberta). Esse rearranjo dá embasamento a cobiçada ideia hegeliana de ter o Norte da Europa como o fim e o centro do mundo.

A fim de enfatizar este pressuposto de cunho descolonial, retrocedo um pouco mais a narrativa do “descobrimento”. Portanto, julgo necessário notar que não foi por um simples acaso ou um equívoco na rota (como consta a história oficial) que os europeus chegaram ao novo continente, antes, vieram guiados por um mapa Chinês datado de 1423. Dussel argumenta que:

Europa no habría estado más adelante al “Oriente”; es más, estaba de lejos muy atrasada con respecto a la China, la que hasta comienzo del siglo XV había tenido una experiencia de navegación oceánica y cartografiado el mundo, a tal punto, que los llamados “descubrimientos” europeos no serían sino “reconocimientos” de geografías ya conocidas y cartografiadas – con proximidad de tres kilómetros de las costas reales – hasta 1423 por los chinos [...] (DUSSEL, 2004, p. 7)<sup>20</sup>.

Por questões internas, a China teve de abandonar suas expedições navais, abrindo caminho para que outros povos a empreendessem. Contudo, a cartografia chinesa acabou no comércio de Veneza, com isso, os europeus mostraram seu propósito.

<sup>20</sup> Europa não estava mais adiantada que o “Oriente”; pelo contrário, estava muito atrasada com relação a China, a qual até o começo do século XV teve uma experiência de navegação oceânica e cartografado o mundo, a tal ponto, que os chamados “descobrimientos” europeus não seriam senão “reconhecimentos” de geografias já conhecidas e cartografadas – com proximidade de três quilômetros das costas reais – até 1423 pelos chineses [...] (DUSSEL, 2004, p. 7, tradução de Tiago Osiro Linhar).

Esos mapas llegaron a Europa a través de Niccolò dei Conti (1395-1469), quien participó en una de las expediciones chinas y parece que llevó a Venecia algunos mapas, junto a Frai Mauro. La compra de mapas chino se generalizó. Don Pedro de Portugal habla en 1428 de poseer un gran mapa del mundo, empresa que continuará Enrique el Navegante (1394-1460) que compró a alto precio los que constituyeron el tesoro de su Escuela (DUSSEL, 2004, p. 8)<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Esses mapas chegaram a Europa através de Niccolò dei Conti (1395-1469), quem participou em uma das expedições chinesas e parece que levou a Veneza alguns mapas, junto a Frei Mauro. A compra de mapas chinês se generalizou. Don Pedro de Portugal fala em 1428 de possuir um grande mapa do mundo, empresa que continuará Enrique o Navegante (1394-1460) que comprou a alto preço os que constituíram o tesouro de sua Escola (DUSSEL, 2004, p. 8, tradução de Tiago Osiro Linhar).

Isso tudo demonstra que o mito do descobrimento só foi possível por intermédio de um “surrupio” epistêmico. No entanto, se outrora o ocidente, a cargo da Europa, começou sua empreitada – subjuguando o resto do mundo – com o “saber tirar vantagens” das navegações chinesas, agora, representado pelos Estados Unidos, o Ocidente dá sinais de declinar diante dos mesmos chineses.

Finalmente, seguir em contrafluxo o curso da história permite a reformulação de pensamentos e conceitos já consolidados sobre nós – os que habitamos as fronteiras do mundo. Entretanto, esse movimento, proposto aqui, que se esquia de enredos legitimados pela história universal, significa pensar descolonialmente. Tal feito abre um sendeiro de interrogações acerca do quanto de construções discursivas, retóricas e narrativas foram empreendidas para que o mundo se voltasse contra determinados povos e celebrasse como modelo uma pequena parcela da população mundial. Por outro lado, não há possibilidade de subestimar as invenções de cunho eloquente dos europeus, em especial os do norte da Europa, os quais teceram com muito êxito narrativo uma noção de mundo que os favoreceu.

### Considerações finais

A contra-narrativa só poderá emergir da exterioridade, de povos oprimidos e epistemologias ignoradas. Comemorou-se muito, nos últimos anos, o grande número de negros ingressos nas universidades brasileiras, no entanto, isso ainda está longe de ser uma vitória. Vencer as barreiras consistiria em permitir que não só o negro ou o indígena ingressassem em centros acadêmicos, mas também seus pensamentos, ou seja, pensamentos fronteiriços. É urgente o resgate das diversas formas epistêmicas de se interpretar o mundo, estas que, ao longo dos últimos séculos, foram tomadas por populares,

folclóricas, pré-científicas ou mesmo supersticiosas. Em todo caso, o conceito de “universidade” promove e mantém a ideia de que existe um único saber a ser multiplicado, uma ideia que não deixa de estar mancomunada com o sentido universalista da história.

No tocante a importância das epistemologias fronteiriças, exemplifico com um episódio que fundamenta perfeitamente essa noção. O biólogo brasileiro Antônio Nobre proferiu uma palestra na Amazônia em novembro de 2010<sup>22</sup> em que, voltado ao tema da água na Amazônia, falou sobre a formação da chuva. Na circunstância, o estudioso admitiu que, mesmo com o auxílio da mais alta tecnologia, levou 20 anos para compreender a importância que as árvores (ou a floresta) têm para formar a chuva, coisa que Davi Kopenawa, com base na sabedoria Yanomami, havia advertido publicamente muito antes que Nobre pudesse concluir a sua pesquisa e chegar ao mesmo resultado que possuía o Yanomami. Em outras palavras, Kopenawa já tinha a resposta para aquilo que a ciência se empenhava em desvendar. Portanto, é necessário que estas sabedorias sejam amplificadas, como uma contra-narrativa de cunho descolonial, o que requer pensar “a partir de” outras subjetividades e sensibilidades que não sejam a da “civilização” moderna que irrompe em direção à morte. Em todo caso, podemos começar, antes de tudo, voltando-nos aos discursos grandiosos como o de Rigoberta Menchú<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> There is a river above us | Antonio Donato Nobre | TEDxAmazonia. (NOBRE, 2010).

<sup>23</sup> Referência ao título do livro de Elizabeth Burgos: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*.

## REFERÊNCIAS

ACHUGAR, Hugo. *Planeta sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*. São Paulo: Iluminuras, 2018.

BURGOS, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2011.

DUSSEL, Enrique. China 1421-1800: razones para cuestionar el eurocentrismo. *Archipiélago: Revista cultural de nuestra América*. Ciudad de México, v. 11, n. 44, p. 6-13, abr/jun 2004.

\_\_\_\_\_. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores, 1994. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

\_\_\_\_\_. *Política de la liberación: historia y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Caliban: apuntes sobre la cultura en nuestra América*. México: Editorial Diogenes, 1974.

GROSGUÉL, Ramón. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Revista Tábula Rasa*, Bogotá, n. 19, p. 31-58, jul/diez 2013.

\_\_\_\_\_. Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almeida AS, 2009. p. 383-418.

JOAQUÍN BRUNNER, José. Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana. *Revista del centro de ciencias de lenguaje*. Puebla, n. 13-14, p. 301-333, 1996.

LINHAR, Tiago Osiro. Narrativas fronteiriças: uma reconfiguração do universalismo abstrato. *Revista de Literatura, História e Memória, CASCAVEL*, v.15, n.25, p. 106-116, 2019.

MIGNOLO, Walter D. Desafios decoloniais hoje. *Revista Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v.1, n.1, p. 12-32, 2017.

\_\_\_\_\_. *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad*. Prólogo y selección de Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles. Barcelona: Editora Fundación CIDOB, 2015.

\_\_\_\_\_. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NOLASCO, Edgar Cezar (org.). *Fronteiras platinas em Mato Grosso do Sul (Brasil/Paraguai/Bolívia)*. Campinas: Editora Pontes, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO (ed.), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, set. 2005. Disponível em: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_QUIJANO.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf). Acesso em: 20 out. 2017. (Coleção Sur Sur).

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2000.

SHAKESPEARE, William. *A tempestade*. Versão para eBook eBooksBrasil.com: Edição Ridendo Castigat Mores, 2000.

SLOTEDIJK, Peter. *Palácio de cristal: para uma teoria filosófica da globalização*. Lisboa: Editora Relógio D'Água, 2008.

THERE is a river above us, Antonio Donato Nobre, TEDxAmazonia, 2011. 1 vídeo (21:46). Publicado pelo canal TEDx Talks. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0ljYiXbpnoE>. Acesso em: 15 set. 2019.



## Abstract

### **Languages and other mechanisms: a decolonial reading about modernity codes**

*This paper makes a decolonial reading on the role of modern languages in the consolidation of Eurocentric ideas imposed on the world. For this we will start from personal impressions (theory of border biographical criticism) about the Portuguese language spoken in the border region. Then we will approach the classificatory discourse that served to "invent" categories cancel languages and consolidate a pattern of power based on the precepts of Christianity and articulated in colonial/modern European languages. we will also talk about the narrative path that transformed the west into the center of the world. we will emphasize the narratives that formed the Eurocentric ideal articulated by a classificatory discourse the rhetoric of modernity and mainly and the Eurocentric sense given to an "official" history that had intended universal. Lastly, we conclude that only a counter-narrative of a decolonial nature you can tell about the border reality and create other ways of thinking about the world. In short only by rescuing silenced epistemologies will it be possible to create new alternatives now more urgent than ever for humanity that in the name of modernity has embarked on the path of death.*

**Keywords:** *Modernity, Languages, Descolonial.*