



**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL
DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA
INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS
BACHARELADO EM HUMANIDADES**

LUCAS DE SOUZA SANTOS

**POR UMA POÉTICA DA RELAÇÃO: A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO-
MUNDO Á PARTIR DA EXPRESSÃO POÉTICA EM ÉDOUARD GLISSANT**

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2018

LUCAS DE SOUZA SANTOS

**POR UMA POÉTICA DA RELAÇÃO: A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO-
MUNDO A PARTIR DA EXPRESSÃO POÉTICA EM ÉDOUARD GLISSANT**

Trabalho de conclusão de curso de graduação em Bacharelado em Humanidades do Instituto de Humanidades e Letras, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito para obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Orientador: Prof. Dr. Cleber Daniel Lambert da Silva.

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2018

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da Unilab
Catalogação de Publicação na Fonte

S236p

Santos, Lucas de Souza.

Por uma poética da relação : a construção do pensamento-mundo a partir da expressão poética em Édouard Glissant / Lucas de Souza Santos. - 2018.

56 f.

Monografia (graduação) - Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Cleber Daniel Lambert da Silva.

1. Ciências Sociais - Filosofia. 2. Poética. I. Glissant, Édouard, 1928-2011 - Crítica e interpretação. II. Título.

BA/UF/BSCM

CDD 194

LUCAS DE SOUZA SANTOS

**POR UMA POÉTICA DA RELAÇÃO: A CONSTRUÇÃO DO
PENSAMENTO-MUNDO Á PERTIR DA EXPRESSÃO POÉTICA
EM ÉDOUARD GLISSANT**

Trabalho de conclusão de curso de graduação em Bacharelado em Humanidades do Instituto de Humanidades e Letras, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito para obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Aprovado em: 24/10/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Cleber Daniel Lambert da Silva (Orientador)

Doutor em Filosofia, pela Universidade Federal de São Carlos.

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Prof. Dr. Eric Brasil Nepomuceno

Doutor em História Social, pela Universidade Federal Fluminense.

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Profa. Dra. Elizia Cristina Ferreira

Doutora em Filosofia, pela Universidade Federal de Santa Catarina.

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

AGRADECIMENTOS

A Deus que me deu vida e se tornou tudo para mim. Foi ele que me fez ter um novo sentido mesmo quanto tudo parecia perdido. Eu não te vejo e nem te sinto, mas eu creio em ti, e minha crença me faz reviver a cada dia.

A vida, por que sem ela nada podemos fazer muito obrigado pela oportunidade de levantar todos os dias e poder viver a cada dia.

A natureza, pelo sol da manhã, pela lua da noite, pelas plantas milagrosas que acalmam a minha ansiedade.

Aos meus pais pelo apoio, incentivo e amor incondicional.

Aos meus irmãos Luan e Luciana, pelo carinho e afeto nos momentos que, mas precisei nessa jornada.

Aos meus tios, minhas tias, meus primos, meus avôs, meus familiares, sem vocês a minha vida não tem sentido, essa pagina não caberia citar todos aqui.

Ao meu orientador Prof. Dr. Cleber Daniel Lambert da Silva, pela paciência que teve comigo ao longo dessa pesquisa, e pelos ricos ensinamentos que contribuíram para a minha capacidade de ter pensamento científico. Muito Obrigado!

Aos meus amigos da vida que sempre estão comigo, não poderia deixar de citar vocês nesses agradecimentos. Well, Juliana, Thais, Adriano, Jonair, Ricardo, Evelyn, Daiana, Tati, Cassia, Andreia, Vany, Nely, Flavia, Rodrigo, Taina, Carol, Roger, Cássio, Lili, e por ai vai, muito obrigado por vocês existirem.

Aos meus colegas que a universidade me presenteio, Laiza, Anne, Elisa, Lukas, Lavínia, Jacy, Jamaira, Paulo, Heloisa, Isabele, Darlei, sem vocês tudo seria sem graça, muito obrigado por vocês me darem forças para continuar.

A todos que direta ou indiretamente fizeram parte da minha formação, o meu muito obrigado. Não quero correr o risco de esquecer alguém.

Ao Pibic-Unilab pela concessão da bolsa de iniciação científica que me fez me dedicar, mas ainda essa pesquisa.

Por fim a UNILAB, que oportunizou as janelas do meu pensamento e que me fez enxergar um horizonte superior. Uma universidade tão jovem, mas ao mesmo tempo com um legado de resistências que traduz novas formas de ver a vida. Muito obrigado pelo aprendizado.

*“Eu não sou eu nem sou o outro,
Sou qualquer coisa de intermédio
Pilar da ponte de tédio
Que vai de mim para o Outro”.*

Mário de Sá-Carneiro

RESUMO

A presente monografia tem como objetivo principal pensar em um mundo comum, ou seja, em um Mundo-Relação, apoiado no conceito de abertura do Pensamento-Mundo de Achille Mbembe. Trata-se de compreender a noção de abertura e ao mesmo tempo relação, sobretudo na investigação, da obra de Édouard Glissant *“Poética da Relação”* (1996). No intuito de compreender as noções como: “Relação”, “Todo-Mundo”, “Crioulização” com o propósito de compreender que o mundo não se limita em identidades fixas e unitárias, ou saberes postos como essenciais, mas pensar a partir desses conceitos o mundo em relação, ou seja, em constante devir e movimento. Por essa razão entendemos que a partir desses conceitos ele nos oferece a base de reflexões conceituais e análises acerca do “universal generalizante”, para pensar em outros aspectos da construção do pensamento mundo.

Palavras-chave: Ciências Sociais - Filosofia. Glissant, Édouard, 1928-2011 - Crítica e interpretação. Poética.

ABSTRACT

The main objective of this monograph is to think in a common world, that is, in a World-Relation, based on the concept of the opening of the World-Thinking of Achille Mbembe. It is a matter of understanding the notion of openness and, at the same time, a relation, especially in the investigation, of Édouard Glissant's "Poetics of Relation" (1996). In order to understand the notions such as "Relation", "All-World", "Creolization" with the purpose of understanding that the world is not limited to fixed and unitary identities, or knowledge placed as essential, but to think from these concepts the world in relation, that is, in constant becoming and movement. For this reason we understand that from these concepts he offers us the basis of conceptual reflections and analyzes about the "generalizing universal", to think about other aspects of the construction of world thought.

Keywords: Poetic. Social Sciences - Philosophy. Glissant, Édouard, 1928-2011 - Criticism and interpretation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. PENSAMENTO PÓS-COLONIAL COMO ABERTURA DO PENSAMENTO-MUNDO.....	15
2. ESTUDOS DECOLONIAIS: RESISTÊNCIAS Á COLONIALIDADE E A CONSTRUÇÃO DE MUNDOS VARIADOS	20
2.1 MODERNIDADE/COLONIALIDADE.....	21
2.2 DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA.....	25
2.3 PENSAMENTO FRONTEIRIÇO UMA ESTÉTICA DESCOLONIAL..	28
3. GLISSANT E A RELAÇÃO COMO FUNDAMENTO DA NOÇÃO DO TODO-MUNDO.....	32
3.1 GLISSANT UM PENSADOR ANTILHANO	33
3.2 A RELAÇÃO EM ÈDOUARD GLISSANT.....	40
3.3 CRIOLIZAÇÃO	46
3.4 CRITICA A MODERNIDADE EM GLISSANT	49
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	53
REFERÊNCIAS.....	55

INTRODUÇÃO

O presente trabalho de conclusão de curso é uma continuidade e desenvolvimento do plano de trabalho da iniciação científica intitulado “Geofilosofia e o espaço afropolitano: análise do pensamento mundo a partir de Édouard Glissant”, que integra o projeto de pesquisa “Geofilosofia e cosmopolíticas: investigação acerca da multiplicidade de saberes e de formas de vida”, coordenado pelo professor Dr. Cléber Daniel Lambert da Silva (UNILAB) e desenvolvido entre o período de 2017-2018.

O tema desse trabalho consiste em pensar uma nova geografia do pensamento, ou seja, aquilo que o pensador camaronês Achille Mbembe chama de “pensamento- Mundo” enquanto via para pensar o universal que se compreende como abertura e movimento. Portanto o principal objetivo dessa monografia é problematizar o conceito de universalidade Europeia posta desde a modernidade junto ao período colonial como um fundamentalismo perpassado como essencial para o desenvolvimento mundo. Entretanto esse trabalho coloca o conceito de “universal” como “devir” e “relação” para pensar em um mundo comum, ou em outras palavras o mundo em relação nos diversos campos de gêneros, sexualidades, nacionalidades, culturais, epistêmicos, sem que para isso não sejam reduzidos a uma homogeneidade fundamentalista Europeia. Assim o nosso trabalho busca pensar a modernidade europeu não, mas como um momento de transformações e revoluções no mundo, mas sim pensar a modernidade como um momento de aniquilações de vida, negações de identidades, culturas forjadas, tráfico de escravos, colonização.

No sentido real da ideia de modernidade Europeia expressada em uma palavra a deciframos como um “genocídio”, mas não falo apenas do genocídio relacionado a mortes dos povos conquistados, falo aqui do genocídio cultural, epistemológico, identitário, nacional, linguístico, ecológico.

Entretanto, é perceptível que no sistema acadêmico, especificamente nas ciências humanas desde meados do século XX as chamadas “Zonas Periféricas” ou “Zonas Subalternas” têm evocado entre teorias e estudos a fim de reavaliar e criticar as chamadas epistemologias dominantes do continente Europeu, postas como essenciais para o desenvolvimento do mundo.

Assim sendo no primeiro capítulo desse trabalho trataremos acerca do pensamento pós-colonial que surge no intuito de reavaliar e criticar as consequências da

colonização nos chamados “Países do Terceiro-Mundo”. Haja vista que desde o período colonial no caso há mais de 500 anos atrás até os dias de hoje o colonialismo continua intrinsecamente estruturado nas sociedades colonizadas, mas a partir da década de 60 a crítica pós-colonial surge como um momento histórico para as chamadas “Zonas Periféricas” ou como dizia Fanon “Os Condenados da Terra”¹, expressar as consequências implicadas a partir do colonialismo até os dias hoje.

No segundo capítulo dessa monografia, por sua vez, trataremos acerca dos estudos e perspectivas decoloniais que surgem no intuito de criticar e se libertar das estruturas coloniais reverberadas nos espaços colonizados, aquilo que Aníbal Quijano chama de “Colonialidade”. A colonialidade sendo o outro lado da modernidade estruturou no mundo formas essenciais para o desenvolvimento do mundo baseada nas concepções dominantes Europeias. As perspectivas decoloniais são projetos de libertação das estruturas da colonialidade, ou seja, pensar a partir do ponto de vista dos povos colonizados e não, mas pensar a partir das perspectivas dos colonizadores. Os projetos de libertação tais como “Modernidade/Colonialidade”, “Desobediência Epistêmica” e “Transmodernidade” servem como um fio condutor para pensar um mundo através de diversas perspectivas e não apenas de uma única história da qual a Europa foi detentora.

Depois de passarmos pelas perspectivas decoloniais como embate a colonialidade, propomos no terceiro capítulo desse trabalho pensar um mundo em relação no qual é posto por Édouard Glissant no livro *Poética da Relação* como uma epistemologia para pensar o mundo na sua atualidade onde as imprevisibilidades culturais, identitárias, epistêmicas, nacionais, de sexualidades, de religião, tem surgido de formas diferenciadas. “Viver em clausura ou abrir-se ao outro”, essa é a tarefa da filosofia de Glissant. Segundo Maria Isidoro (2017?) em um mundo cada vez mais, racista, homofóbico, sexista, intolerante, xenofóbico, machista, desigual, faz-se urgente e necessária a Poética da Relação. Para Glissant, a condição arquipelágica do Caribe proporciona a abertura ao outro por meio de pensamentos e encontros, em constante construção, ao mesmo tempo territoriais e universais, Glissant usa o Caribe para pensar em um “lugar relação” em virtude de ser o lugar de origem dele e também por ser um lugar de constantes encontros no período colonial, entre os nativos, os escravizados, e os Europeus. Sobretudo, a relação em Glissant é o fundamento para pensar o mundo atual.

¹ Os condenados da Terra, livro escrito por Frantz Fanon para expressar o processo de colonização dos Europeus e suas consequências deixadas nos países colonizados.

Por fim, concluiremos o presente trabalho a partir de algumas considerações finais, apontando sobre o Mundo-Relação e, sobretudo os desafios da relação, e como através dessas análises podemos pensar em um mundo diferente, ou seja, uma nova configuração de mundo. E também faremos uma reflexão sobre a importância desse trabalho para a formação no curso de Bacharelado em Humanidades.

1. PENSAMENTO PÓS-COLONIAL COMO ABERTURA DO PENSAMENTO-MUNDO

Baseado na concepção do pensador camaronês Achille Mbembe com um intuito de forjar um pensamento á medida do mundo capaz de relatar a história do que realmente foi à colonização o pensamento pós-colonial, segundo Bhabha (2013, p 275) surge do “testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e dos discursos das “minorias” para analisar os efeitos deixados pelo colonialismo”. Alicerçado nisso os estudos pós-coloniais surgem nos meados do século XX nas ciências sociais críticas em resposta as múltiplas consequências deixadas nos países colonizados. Por essa razão no presente capítulo trataremos acerca do pensamento pós-colonial que critica a ideia de universalidade Europeia e reavalia as influencias implicadas na colonização até os dias de hoje.

Sendo que é necessário questionar o pensamento colonial que ainda está implicado nos dias atuais á chamada Crítica Pós-colonial ou os Estudos Pós-Coloniais para Heloisa Toller (2015, p. 06), “apresentam-se na academia como um conjunto de estratégias interpretativas voltadas para a rica diversidade de práticas culturais que caracterizam as sociedades colonizadas desde o momento inicial da colonização, até o alvorecer da modernidade Europeia”. Ao passo que durante esse período, essa diversidade foi negada materialmente, existencialmente e epistemicamente, portanto a crítica pós-colonial serve como um fio condutor para a reafirmação dessa mesma diversidade.

Esta crítica tem-se expandido em todos os continentes, como uma nova era dos estudos críticos das ciências sociais, ou seja, tem servido como um “descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos, do método das desconstruções dos essencialismos e da proposta de uma epistemologia crítica as concepções dominantes da modernidade Europeia”. (Costa, 2006, apud Ballestrin, 2013, p 90).

De inicio, a investigação mostra que é preciso distinguir dois entendimentos para o termo pós-colonial. Com efeito, para Luciana Ballestrin (2013), O primeiro seria o período histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “Terceiro- Mundo” a partir do século XX. Esse processo se refere à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo colonial, especialmente nos

continentes asiático e africano. Isso se concretizou com as lutas anticoloniais ou luta de libertação das bases Europeias, essas lutas são antecedidas e acompanhadas pela reflexão dos colonizados sobre si mesmo, ou seja, para Mbembe (2013), o “enunciado da descolonização nos meados do século XX, pode ser designado como um processo em que os colonizados com enorme esforço físico e capacidades extraordinárias de mobilização, almejavam a reconquista dos horizontes, das profundezas e das eminências de sua vida, ou seja, uma descoberta de si mesmo”. Mbembe com base nisso afirma que “o principal intuito da descolonização é abertura do pensamento mundo”.

A outra utilização do termo, “refere-se ao conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que só a partir dos anos de 1980 ganharam evidências em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra” (Ballestrin. 2013. p. 90). Uma vez que já haviam diversos escritos que expressavam a situação colonial e sobre as consequências do período posterior aos processos de descolonização, como por exemplo, Franz Fanon que foi um dos primeiros a evocar o argumento pós-colonial no de 1961. Fanon nascido na ilha de Martinica no Caribe francês. Descendente de africanos, e revolucionário do processo de libertação da Argélia, com o livro *os condenados da terra* escrito na década de 60 é considerado como um dos principais expoentes para os estudos sobre a relação do colonizador e colonizado explicitando sem medo o processo de exploração em que “Os Condenados da Terra” “expressão que ele utiliza para se referir aos povos” vivenciaram no imperialismo colonial. O livro de Fanon foi prefaciado por Jean-Paul Sartre renomado filósofo francês em que recomenda principalmente aos Europeus a leitura do livro, como uma autocrítica do homem enquanto colonizador e colonizado. Vale ressaltar que o livro de Fanon despertou então diversos intelectuais de todo mundo a se questionar sobre o processo de inferiorização do “outro” ou como diz Enrique Dussel o processo de “encobrimento do outro” no período colonial.

Outro expoente que inaugura o debate pós-colonial é Edward Said um crítico literário de origem palestina intelectual e militante da causa dos colonizados que com o livro “O oriente como invenção do ocidente” lançado em 1978, ele denuncia a funcionalidade da produção de conhecimento sobre o “outro”. Desse modo Said desmitifica a visão do Oriente criada pelo Ocidente. Essa representação de Said foi importante para própria definição da identidade dos povos orientais. Vale ressaltar novamente que já haviam escritos pós-colonialistas na década de 60, mas os estudos

começam a ganhar evidências no ano de 1980, que para Mbembe (2013), é onde começa a operar o pensamento pós-colonial de um lado, e de outro, onde muitas correntes começam a surgir com suas genealogias particulares.

Com base nessa afirmação de particularidade no início dos anos de 1980 no sul asiático formava-se o Grupo dos Estudos Subalternos liderado por Ranajit Guha cujo principal objetivo segundo Ballestrin (2013) era analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita pelos Europeus, mas também a historiografia eurocêntrica estruturada na Índia. Coforme, Filho (apud Chakrabarty, 2000)

“Os Estudos Subalternos se encaixam nessa escola pós-colonialista como uma fração representativa dessa experiência pós-colonial, como um "grupo de pensadores indianos que se opunham ao que consideravam uma visão colonialista e elitista sobre a história da Índia". “Na contramão dessa visão elitista, os olhos dos estudiosos dos Estudos Subalternos voltaram-se para os grupos marginalizados e subalternizados da história da Índia; desse modo, a produção intelectual desse grupo deu ensejo ao debate sobre exilados e excluídos também em outras regiões do mundo”. (FILHO, p.2 apud CHAKRABARTY, 2000, p. 13)”

Fundamentado nisso Mbembe (2013) ressalta que são inicialmente os “sulbaltern Studies” ou “estudos subalternos” que como uma corrente de reflexão histórica e filosófica da própria Índia, critica a historiografia ocidental no continente, tentando simultaneamente fazer de todo modo recuperar as vozes e capacidades históricas dos vencidos da descolonização ou como dizia Fanon dos “Condenados da Terra”, ou seja, como ressalta Ballestrin (2013), que o próprio argumento pós-colonial em toda a sua amplitude histórica, temporal e geográfica percebeu a diferença colonial e intercedeu pelo colonizado. O grupo dos estudos subalternos foi ainda reforçado no ano de 1985 por Gayatri Chakravorty Spivak uma crítica teórica indiana que com o ensaio “Pode o Subalterno Falar?” faz uma autocrítica dos estudos pós-coloniais especificando os autores ocidentais. Para Spivak o intelectual pós-colonial não pode falar pelo subalterno, ou seja, os intelectuais ocidentais não podem fazer isso por eles, porque nesse caso, para Ballestrin (2013) “o subalterno permanece silenciado e aparece como constituição de mais um “outro”“. É preciso fazer uma crítica como propõe Spivak, mas é preciso levar em conta os intelectuais que a partir

dos seus espaços fizeram uma autocrítica da classificação essencialista que os subalternizou, a exemplo de Fanon e Said, ou seja, o intelectual pode também ser um subalterno, que através da sua subjetividade pode expressar as forças do colonialismo que estão implicadas no espaço em que ele vivencia. Sobretudo Gunha, Spivak, e Said queriam fazer ecoar a voz da subalternidade asiática, dentro do próprio contexto oriental e não, mas na perspectiva ocidental.

Para Mbembe (2013) a “abertura do pensamento mundo” é um passo inicial para a crítica pós-colonial, a genealogia do conceito de abertura do mundo é a crítica que o autor faz a uma ideia de universalidade Europeia e compreende que a mesma pode servir como abertura e movimento e ao mesmo tempo essa abertura pode servir de relação. Com efeito, Mbembe afirma que:

A crítica do humanismo e do universalismo ocidental no pensamento pós-colonial não é um fim em si, mas ele lança os fundamentos de uma nova interrogação acerca da possibilidade de uma política do semelhante (MBEMBE, 2013, p 70).

Fundamentado nessa afirmação de reconhecimento do outro que os pensadores pós-coloniais buscam emergir de seus espaços as histórias a partir de outras perspectivas, ou seja, não ocidentais. Ao passo que o imperialismo Europeu negou as identidades e as histórias da multiplicidade existente nos espaços que foram conquistados. É, sobretudo com essa afirmação de identidade que a crítica pós-coloniais surge nas ciências sociais. Isso devido aos grupos subalternos começarem com questionamentos de suas próprias identidades. A partir dessa indagação todo debate intelectual que permeia esse pensamento visa buscar uma afirmação de identidade que intrinsecamente foi negada pelo Ocidente. Em razão dessa negação as várias identidades no campo do gênero, raça, classe e nacionalidade hoje vivem no âmago das desigualdades e das estruturas coloniais. Posto que esse modelo de desigualdade foi totalmente naturalizado no campo ideológico, literário, e epistemológico. É a partir da naturalização eurocêntrica no campo da epistemologia que ressaltamos a importância do pensamento pós-colonial, ou seja, aquilo que Mbembe (2013) chama de “pensamento do sonho”, o sonho de uma nova forma de humanismo, um “humanismo crítico”, ou seja, o direito de todos e não mais uma ideia essencialista de mundo.

Para Luiz Antônio (2017) não existe apenas uma teoria única pós-colonial, “mas sim uma série de estudos que trazem contribuições com orientações distintas nas mais variadas áreas de conhecimento (estudos culturais, crítica literária, ciências sociais, política, história, filosofia) e que têm em comum o fato de realizarem fortes críticas às narrativas eurocêntricas como modelo civilizatório universal”.

Funcionando como uma determinada lógica epistêmica o pensamento pós-colonial faz emergir as vozes das chamadas zonas subalternas em todos os campos teóricos, culturais, nacionais, sociais, epistêmicos, sem o pensamento pós-colonial as histórias desses determinados espaços subalternos não são ecoadas, a fim de legitimar apenas uma história, ou seja, a história única estruturada pelos colonizadores. O pensamento pós-colonial são saberes subalternos, ou seja, são potências que nos leva a refletir sobre as fortes consequências do colonialismo.

Entretanto Aníbal Quijano (2010, apud Toassi, 2015, p. 22) aponta para um processo de colonização que pode ser percebido contemporaneamente e que, de forma subjetiva, influencia os processos de produção de culturas e de conhecimentos – consagrando a proposta imperialista europeia como bem sucedida e absolutamente manipuladora: “em longo prazo, em todo o mundo eurocentrado foi se impondo a hegemonia do modo eurocêntrico de percepção e produção de conhecimento e numa parte muito ampla da população mundial o próprio imaginário foi demonstradamente, colonizado” (QUIJANO, 2010, p. 124). Com base nessa afirmação Quijano determina esse imaginário eurocentrado do conhecimento àquilo que ele sobredetermina como “Colonialidade”, ou seja, as estruturas da colonização reverberadas nos dias atuais.

Em virtude da problemática da colonialidade em meados dos anos de 1990 forma-se na América Latina o Grupo Modernidade Colonialidade, formados por intelectuais de diversas universidades Americanas. O grupo M/C rompe com os estudos subalternos inserindo assim a América no debate pós-colonial, ou seja, o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos formado por autores renomados como Walter Dignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Fernando Coronil. É importante ressaltar que esses nomes são autores decoloniais no qual expõem as marcas deixadas pelo colonialismo na sociedade contemporânea, e ao mesmo tempo recria condições ou perspectivas de enfrentamento a colonialidade com o intuito de desenvolver uma pluralidade de conhecimentos. Visto que o próprio termo colonialidade já é um conceito decolonial.

2. ESTUDOS DECOLONIAIS: RESISTÊNCIAS Á COLONIALIDADE E A CONSTRUÇÃO DE MUNDOS VARIADOS

No decorrer desse capítulo trataremos acerca dos estudos decoloniais que de todo modo tem resistido a colonialidade estruturada no mundo atual a partir de alguns movimentos de resistências, teóricos e sociais. Com intuito de desmistificar algumas frentes e conceitos de resistências este capítulo tem como fundamento tratar de algumas perspectivas decoloniais postos pela corrente de pensamento do grupo Modernidade/Colonialidade que tem de todo modo articulado formas e concepções não coloniais para um enfrentamento a colonialidade estruturada que permeia na contemporaneidade. Com base nisso essas perspectivas tem como principal fundamento abrir novos debates e olhares para as diferentes classificações negadas pelo Ocidente. Vale ressaltar que as perspectivas decoloniais não tem como fundamento negar a modernidade Europeia como diz Mignolo (2005), mas fazer surgir visões de mundos diferentes, saindo do próprio essencialismo de mundo imposto pelo ocidente.

Por outro lado, Segundo Manuela Corrêa (2015, p. 102) os estudos decoloniais visa buscar alternativas para o descentramento da narrativa hegemônica da modernidade que conferiu à Europa um lócus privilegiado de enunciação, que, mesmo após o fim do período colonial, permaneceu favorecendo aspectos da cultura europeia em detrimento de outras referências de vida, ou seja, depois do período colonial conferiu sobre os continentes colonizados uma estrutura colonial, aquilo que Quijano (2005) chama de colonialidade do poder e do ser, e Dussel (1996) de colonialidade do saber. Tanto Enrique Dussel e Aníbal Quijano propuseram uma explicação da modernidade e uma concepção de poder intrinsecamente ligadas à experiência colonial até os dias de hoje.

Ressaltamos a importância dos estudos pós-coloniais como vimos acima, mas esse trabalho visa pensar principalmente o pensamento decolonial que é ele que nos permite elaborar uma crítica das estruturas coloniais, que ainda permanece na atualidade. De todo modo os estudos decoloniais servem de entremeios para pensar a multiplicidade existente no mundo em outra perspectiva, ou seja, descolonial.

2.1 MODERNIDADE/COLONIALIDADE

Neste tópico trataremos acerca da colonialidade, o conceito introduzido por Aníbal Quijano no início dos anos de 1990, para explicar as estruturas coloniais presentes no mundo a partir do advento da modernidade e como isso tem perpassado até os dias de hoje. Haja vista que a modernidade Europeia tem uma relação intrínseca com o colonialismo estruturado no mundo atual nas diversas relações do mundo dentre eles de gênero, raça, classe e nacionalidade. Com isso articularemos alguns autores que desenvolveram o conceito da colonialidade para também criticar as estruturas coloniais e consequências da universalização Europeia no mundo atual. O “universalismo Europeu” é introduzido por Immanuel Wallerstein para argumentar e confrontar o realismo das construções humanistas de produção de alternativas aos modelos hegemônicos do “Sistema Mundo” que para Paulo Ricardo (2009) é a partir do conceito de sistema-mundo que Wallerstein busca sistematizar uma série de argumentos que compõem críticas a globalização e aos discursos universalistas que acompanham as visões europeias particulares universalizadas junto aos processos de expansão econômica, política, cultural, identitário, social, e militar ao passo que é incorporado à própria historiografia Ocidental como narrativa central da evolução dos povos e países.

Para Borges (2017), o grupo Modernidade/Colonialidade se desponta, na atualidade, como o mais importante coletivo de pensamento crítico na América. Constituído de pensadores provenientes das mais diversas áreas do conhecimento, caracteriza-se pela proposta descolonial que lança no círculo de debates sobre a pós- modernidade e globalização partir das consequências do advento da modernidade.

Para Escobar (2003), o grupo modernidade/colonialidade é um “programa de investigações”, que conforme Ballestrin (2013, p 99) o grupo mesmo com um pouco mais de dez anos de existência, o M/C² compartilha noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e um vocabulário próprio, contribuindo para a renovação analítica e utópica das ciências sociais latino-americanas no século XXI.

Entretanto é preciso explicar alguns conceitos importantes, e dentre eles neste capítulo os mais relevantes são os principais acontecimentos históricos: O colonialismo (descoberta do novo mundo), e a modernidade (momento histórico Europeu de transição) e,

² M/C Sigla atribuída ao Grupo Americano “Modernidade/Colonialidade”.

por conseguinte explicitaremos o conceito de Colonialidade.

Segundo Augusto, Maheirie, Severo (2017, p 19) na possibilidade de compreender o significado da colonialidade, precisamos partir de uma diferenciação fundamental, a saber, a distinção entre colonialismo e colonialidade. O colonialismo conforme Quijano (2007 apud Augusto, Maheirie, Severo, 2017, p 19) significa a chegada de um povo, com uma identidade (os colonizadores), a um território de outro povo, com outra identidade (colonizados) e, pela força política e militar subjuga essa população para garantir a exploração das riquezas e do trabalho da colônia em benefício dos colonizadores, ficando a soberania do povo colonizado sob os interesses do povo que coloniza. Com isso Quijano (2005) ainda afirma que;

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa à experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. (Quijano, 2005, p117).

Com base nisso para sobrepor aos povos conquistados os Europeus criaram formas de demonstrar sua suposta superioridade eurocentrista, como salienta Quijano;

“Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação de inferioridade em relação a outros” (Quijano; Aníbal, 2005, p 117).

Por esse motivo Quijano afirma que a ideia de raça que é determinada pelos colonizadores como uma forma de predomínio, ou seja, a ideia de raça foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia, no primeiro momento foi a América e mais tarde seria em todo mundo como um novo poder de padrão mundial. Desse modo a partir da conquista da América a ideia de raça foi constituída para inferiorizar o “outro” esse outro seria então o colonizado. Para Quijano (2005), a raça, gênero, e trabalho foram três linhas principais de classificação que constituíram a formação do capitalismo mundial/colonial moderno. Por consequência disso à conquista da América foi a principal causa do etnocentrismo Europeu perpassado pelo mundo como modelo homogeneizante.

Sobretudo Dussel (1993, p.10) define como momento de nascimento da modernidade como conceito o ano de 1492 no continente Europeu, quando os Europeus confrontam-se com o seu outro no contexto das chamadas descobertas do novo mundo. Com isso Dussel ressalta que a modernidade esta ligada com o colonialismo, visto que os dois acontecimentos decorriam no mesmo período no Ocidente. Com efeito, Dussel (2005) ressalta:

“A modernidade, como novo paradigma de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge no final XV e com a conquista do Atlântico. A Europa moderna usara a conquista da América como trampolim para tirar vantagens com relação as suas antigas culturas antagônicas. A superioridade Europeia será, em grande medida, fruto de acumulação de riqueza, conhecimentos, experiência que acumulara desde a conquista da América” (Dussel, 2005, p 28)

Por isso De acordo com Mignolo (2017, p.2), A colonialidade é considerada o outro lado da modernidade, seu lado oculto, como uma moeda que tem duas faces, ou seja, a colonialidade é constitutiva da modernidade, sem colonialidade não há modernidade (Mignolo, 2017, p 2).

Por outro lado, a modernidade Europeia com o Renascimento Italiano, a Reforma Protestante, a Revolução Francesa, Revolução científica, seriam os fenômenos históricos de natureza europeia que teriam conduzido a Europa, pelo esforço da razão, à superioridade cultural e histórica. Diante disso entre dois cenários Mignolo define a “modernidade”:

“o primeiro como uma colonização dupla, do tempo e do espaço. Estou também argumentando que a colonização do espaço e do tempo, são os dois pilares da civilização ocidental. A colonização do tempo foi criada pela invenção renascentista da Idade Média, e a colonização do espaço foi criada pela colonização e conquista da América” (Mignolo, 2017, p 4)

Baseado nessa concepção de espaço e tempo, a nova Europa seria como um modelo epistêmico de transformações levando assim o continente a um lócus privilegiado da razão, ao passo que essas transformações estão intrinsecamente associadas ao colonialismo, ou seja, de um lado as grandes descobertas associadas ao capitalismo como nova estrutura de

poder econômico para exploração dos povos nativos e por outro a epistemologia como ponto crucial do desenvolvimento do mundo. Com efeito, Mignolo ressalta:

“A primeira transformação foi conseqüentemente a mudança radical do domínio da economia, o que permitia que o Ocidente “reproduzisse” os seus recursos indefinitivamente geralmente associada ao colonialismo, a segunda transformação, epistemológica, é geralmente associada ao Renascimento europeu. O epistemológico aqui será ampliado para abranger tanto a ciência enquanto conhecimento como a arte enquanto significado junto a isso esta a logica do conhecimento no século XVI, quando os Europeus realizaram uma revolução científica e lhes deu maior controle sobre o meio ambiente do que já havia conseguido. (Mignolo, 2005, p 4)

Este relato ganhou proporções tais que culturalmente ainda se encontra enraizado no imaginário tanto europeu quanto das culturas subalternizadas pela colonização. Além disso, ofuscou e ainda ofusca a violência colonial criando á medida em que se desenvolveu sua outra face, a colonialidade.

Dussel (1993) desmitifica a ideia de Modernidade enquanto expressão do espírito europeu. Para o filósofo, o projeto europeu era fazer da América e África extensões da Europa e transformar seus habitantes em “Mesmos”, isto é, o eu Europeu deveria ser o objetivo dos colonizados, e que para concretizar a sua humanidade era precisa chegar ao ser Europeu.

Baseado em uma leitura filosófica podemos estabelecer um paralelismo entre esse processo e aquilo que Deleuze chama de projeto platônico, ou seja, a busca pela essência no qual Platão define o mundo em dois aspectos, essência e aparência. De acordo com essa concepção, podemos vislumbrar uma analogia em que a Europa encarnaria a essência (modelo) e suas gentes múltiplas a ideia de Humanidade, enquanto que os demais continentes constituiriam uma mera cópia mal feita do Ocidente, ou seja, um (simulacro). Salientando que a Europa queria uma extensão desse projeto platônico que era tornar a África, a Ásia e a América, em mesmos, ou seja, colocando esses continentes em uma eterna busca de alcançar o ideal Europeu. Deleuze ao mesmo tempo em que demonstra o

projeto platônico, propõe uma reversão³ do próprio platonismo que seria denunciar o original como sendo também uma cópia, ou seja, o original não é um modelo enquanto tal, mas ele mesmo é uma diferença entre outras. Para reverter esse platonismo Deleuze se apoia no simulacro como uma potência criadora no qual o modelo hegemônico ocidental não é mais uma essência de mundo. Em seu ponto de vista Deleuze enxerga no simulacro uma força positiva ao passo que não seja mais entendido como um tom pejorativo no platonismo, visto como uma cópia mal feita. Articulado essa leitura filosófica, o que Deleuze faz com o platonismo é o que o pensamento decolonial faz para o projeto hegemônico Europeu, ou seja, o pensamento decolonial traz o ponto de vista dos “condenados da terra” não como cópias mal feitas, mas como um simulacro que tem uma potencia revolucionária e ao mesmo tempo criadora que passam a serem vistas em si mesmo. Ao fazemos isso a Europa não aparece mais como um modelo original, ela simplesmente aparece como mais um elemento do mundo que é plural.

2.2 DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA

O conceito de Desobediência Epistêmica é evocado por Walter D. Mignolo professor de literatura e antropologia da universidade de Duke nos Estados Unidos. Apoiado no conceito de “Desobediência Epistêmica” como um pensamento decolonial, Mignolo propõe uma contra hegemonia que pratique uma epistemologia que pense uma geopolítica do conhecimento a partir de cada território. Mignolo (2008) ainda ressalta que a opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos Ocidentais e da acumulação de conhecimento. Vale ressaltar que a desobediência epistêmica não quer dizer o abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado no planeta pelo Ocidente, como Mignolo ressalta:

“A desobediência epistêmica não tem como fundamento ultrapassar as barreiras Europeias, ou seja, que não seremos capazes de ultrapassar os limites do Marxismo, os limites do Freudismo e Lacanismo, os limites do Foucauldianismo; ou os limites da Escola de Frankfurt, mas ao mesmo tempo fazer modo não-europeus de pensar”. (Mignolo, 2008, p 290)

³ Reversão do Platonismo é uma questão posta por Gilles Deleuze no livro *Lógico do Sentido* lançado em 1969, no qual Deleuze refuta a ideia platônica que separa o mundo em dois aspectos, “essência” e aparência.

A retórica da desobediência epistêmica nesse sentido é a valorização da geopolítica do conhecimento, ou seja, que o sujeito pense a partir de si mesmo. Desse modo, Mignolo (2008) expressa:

“Pretendo substituir a geo – e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada). Dessa maneira, por “Ocidente” eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento. (Mignolo, 2008, p. 290)

Com base nisso a desobediência epistêmica pode ser vista como um caminho que os pensadores pós-coloniais e decoloniais seguiram para reavaliar as epistemologias dominantes.

Mignolo ainda se apoia no conceito de “identidade em política”, e refuta a ideia de “uma política de identidade”. Mas o que seria uma política identitária? A política de identidade não se manifesta como tal, mas segundo Mignolo (2008, p. 289) “através de conceitos universais abstratos fundamentados como ciência, filosofia, cristianismo, liberalismo, marxismo e assim por diante”. Haja vista que Mignolo (2008) ressalta que a:

Filosofia vista no conceito grego da palavra significa “amor à sabedoria” e a teologia que significa Deus, ambas fez parte da transformação da história europeia desde o Renascimento europeu até a conquista da população indígena, no qual os europeus eram descritos como “cristãos ocidentais”, nesse sentido tanto a filosofia como a teologia foi arma que mutilou e silenciou raciocínios similares da África e da população indígena. Desse modo, “o fato de que a “filosofia” se tornou global não significa que também é universal, simplesmente significa que “o conceito grego de filosofia foi assimilado pela “intelligentsia”⁴, ou seja, por grupos dominadores ligados à expansão imperial/colonial, aos fundamentos do capitalismo e da modernidade ocidental “” (Mignolo, 2008, p 298).

⁴ Intelligentsia: refere-se à categoria de grupos dominadores envolvidos em trabalhos intelectuais direcionando ao desenvolvimento e disseminação da cultura.

Para Mignolo ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade, vistas como essencialistas e fundamentalistas. Com efeito, Mignolo ressalta:

“A política de identidade se baseia na suposição de que as identidades são aspectos essenciais dos indivíduos que podem levar a intolerância. Ao passo que as políticas identitárias tem posições fundamentalistas, ou seja, a política identitária permeia no seu aspecto social e teórico na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como aparência “natural” do mundo, ou seja, uma essência.” (Mignolo, 2008, p 289).

A política de identidade é reforçada pelos discursos europeus modernos, ou seja, identidades homogêneas em seus discursos raciais e patriarcais. Por exemplo, para Mignolo não havia índios no continente americano até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico, ou seja, são discursos imperialistas constituídos pelos Europeus.

Por outro lado à identidade em política faz surgir novos recursos de vida no qual se desvincula de qualquer padrão essencialista, ou seja, a identidade em política é crucial para a opção decolonial. A desobediência epistêmica é a identidade em política, ou seja, a desobediência epistêmica foge de qualquer padronização das relações sociais, econômicas, subjetivos, dos povos, na identidade em política o poder hegemônico é criticado, ou seja, a dominação não tem força na identidade em política. Com efeito, Mignolo ressalta que “A identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização” (Mignolo, 2008, p 290). Nesse sentido o projeto decolonial da desobediência epistêmica se aplica no pensamento de fronteira e nos projetos decoloniais quando entramos no campo, dos negros, das mulheres, da natureza, dos africanos, do quíchua, do aymara, do árabe, do índio. Portanto para Mignolo todas as outras formas de pensar permanecem na razão imperial dentro da “política imperial de identidade”.

Para que haja uma desobediência epistêmica é preciso de uma desterritorialização⁵ no ponto de vista que não exclui uma reterritorialização⁶. Apoiaremos-nos em Deleuze no qual faremos um parelismo para explicitar essa ideia, a desterritorialização seria essencial

⁵ Desterritorialização: Pode ser definido como uma quebra de vínculos, uma perda de território, um afastamento.

⁶ Reterritorialização: ato de recuperar território.

para a criação de uma terra por vim, ou seja, há sempre um devir, no qual é preciso pensar a partir de uma diversidade e não mais de uma universalidade. Por linhas gerais não é possível negar a minha subjetividade, mas é preciso compreender que estamos em movimento no qual para eu afirmar a minha reterritorialidade é preciso me desterritorializar dos saberes essencializantes, das identidades fixas, das epistemologias dominantes, das histórias únicas, e daí por diante. Dado que Mignolo não pretende negar os saberes postos como essências, mas é preciso pensar através do ponto de vista de uma diversidade de saberes, como ressalta Maldonado Torres (2008), em outras palavras, é preciso pensar em uma “Diversidade Radical”, que segundo o autor em vez de legitimar a busca das raízes europeias no qual a pretensão é de universalizar, seria preciso apontar para uma “diversidade radical”, que serviria como um fio condutor para por em claro não só o saber da colonialidade, mas também o potencial epistêmico das epistemologias não europeias (Torres, 2008. p 74). Ou seja, aquilo que pode ser denominado como uma filosofia da subjetividade, no qual nos levar a pensar através de si mesmo.

2.3 PENSAMENTO FRONTEIRIÇO UMA ESTÉTICA DESCOLONIAL

No presente tópico de investigação trataremos acerca do pensamento fronteiriço. O pensamento fronteiriço afirma o pensamento que foi negado pela modernidade e redefine as formas de dominação e do conhecimento do ponto de vista da racionalidade não-eurocentrista. Sendo assim o significado do pensamento de fronteira seria o que Dussel (2005, apud Espanhol, 2017, p. 1) afirma como “transmodernidade”, vista como uma proposta de reconfiguração da modernidade com a sua alteridade negada, ou seja, o mundo periférico colonial. “Junto disso a periferia colonial levaria a transcendência de uma única modernidade eurocentrada em um projeto que englobaria múltiplas respostas críticas que partam de outras culturas e lugares epistêmicos” (Espanhol, 2017, p 1).

A modernidade foi um acontecimento exclusivo Europeu um momento de total destruição das culturas existentes no mundo. A pretensão falaciosa estruturada na ideia de “novo” seria então um momento de mudanças, avanços, e revoluções. Entretanto a modernidade como transição da idade média para a moderna esconde obscuridades nas quais permearam e ainda permeia no restante do mundo, essas obscuridades têm início quando a Europa confronta-se com o “outro”, ou seja, o diferente, sobrepondo sobre os outros uma ideia de “centro” do mundo. Como salienta Dussel, “uma cultura imperial (a do centro), com origem na invasão da América em 1492, enfrentava as culturas periféricas na

América latina, África, Ásia. Não era um dialogo simétrico, mas de dominação, exploração e aniquilação” (Dussel, 2005, p 54).

Para Dussel (2005) a modernidade é um mito civilizatório ou uma inocência moderna de violência justificada. Nesse caso a modernidade não aparece como destruidora, ou seja, a destruição esta no mito construído pela própria modernidade. Sobretudo é o mito que esconde a violência da modernidade. Dussel (2005, p 29) ressalta sete descrições que a esconde a práxis irracional de violência justificada pela modernidade, entre elas estão: 1- a civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior na qual sustenta uma posição eurocêntrica, 2- a superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes como exigência moral, 3- o caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa, 4- como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em ultimo caso a violência (a guerra justa colonial), 5- a dominação produz vitimas, a violência é inevitável, o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica), 6- para o moderno, o bárbaro tem uma culpa por se opor ao processo civilizador, daí nesse caso não se apresenta como inocente, mas como emancipadora dessa culpa de suas próprias vítimas, 7- por ultimo como caráter civilizatório é entendido como momentos de inevitáveis sofrimentos e sacrifícios ao custo da “modernização”.

Por tudo isso Dussel acredita que é preciso à superação primeiro do mito da modernidade, para em seguida a outra face da modernidade, como o mesmo ressalta:

“Será necessário negar a negação do mito da modernidade, para tanto a outra face negada e vitimada da “modernidade” devemos primeiramente descobrir-se “inocente”: é a vitima inocente do sacrifício ritual, que ao descobrir-se inocente julga a “Modernidade” como culpada da violência sacrificadora, conquistadora originária, constitutiva, essencial. Ao negar a inocência da modernidade e ao afirmar a alteridade do outro, negado antes como vitima culpada, permite descobrir-se pela primeira vez a outra face oculta essencial da modernidade: o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienada, (as vitimas da modernidade) como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da própria

modernidade). (Dussel, 2005, p 29).

Sendo assim para Rosivaldo Toscano (2016) o processo de libertação da Modernidade começa a partir do momento que o “outro” que foi explorado e coisificado reivindica o reconhecimento de seu lugar como vítima da modernidade e a necessidade de ter sua própria narrativa. Considerando esse indicativo Dussel (2005) chama atenção para a necessidade de transcender os ditames da razão emancipadora. É preciso se desvincular-se da razão emancipadora a fim de entrar em um projeto de libertação, dessa maneira Dussel (2005) ressalta que:

Desta maneira, a razão moderna é transcendida (mas não como negação da razão enquanto tal, e sim da razão eurocêntrica, violenta, desenvolvimentista, hegemônica). Trata-se de uma “Trans- Modernidade” como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era co-essencial à Modernidade, igualmente se realize. A “realização” não se efetua na passagem da potência da Modernidade à atualidade dessa Modernidade europeia. A realização seria agora a passagem transcendente, na qual a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas) se co-realizariam por mútua fecundidade criadora. (DUSSEL, 2005, p. 29)

A “Transmodernidade” para Dussel seria uma libertação mundial da universalização eurocentrista. Sendo assim, Dussel (2005) ressalta que baseado no seu lugar entre Centro-Periferia a reconfiguração desse pensamento não busca então negar o continente Europeu, mas busca então um reajuste nas epistemologias para superar então a imposição universalista e homogeneizante Europeia. A superação da modernidade para a transmodernidade começa a partir do momento que o sujeito afirma sua identidade negada, essa afirmação não busca entronizar um conceito universalista sobre os europeus e nem sobre os outros sujeitos negados, mas, sobretudo a transmodernidade enxerga o ponto de vista das mulheres, dos índios, dos africanos, da natureza, dos indianos, dos americanos, e não apenas um único ponto de vista baseada na ideia de “centro”, a transmodernidade evidencia o centro e as periferias como também narrativas mundiais, ou seja, várias histórias e porque não dizer várias universalidades. Com efeito, Dussel ressalta:

“A afirmação e o desenvolvimento da alteridade cultural dos povos pós-coloniais, integrando-se ao melhor da Modernidade, não deve se desenvolver em um estilo cultural que leve uma unidade

globalizada, indiferenciada ou vazia, mas a um pluriverso transmoderno (com muitas universalidades: europeia, islâmica, vedanta, taoista, budista, latino-americana, bantu, etc), multicultural, em um diálogo crítico intercultural”. (Dussel, 2005, p 70)

Nesse sentido, emana desses povos os estudos pós-coloniais, os decolonias, e interculturais a fim de caracterizar uma expressão da alteridade e transcendência que não se enquadra dentro das estruturas concebidas como dominantes e tradicionais de conceber o conhecimento. Termino citando um belo trecho do livro *Poética da Relação* de Édouard Glissant que traduz agora um mundo transmoderno onde todos os pontos de vistas são essenciais para o desenvolvimento do mundo, ou seja, um mundo pluriversal. “Só a universalidade deste tipo quando do recito particular as vozes profundas grita”. (Glissant, 1995, p 76)

3. GLISSANT E A RELAÇÃO COMO FUNDAMENTO DA NOÇÃO DO TODO-MUNDO

Tendo em vista as dicotomias patentes nas relações no mundo a necessidade de pensar epistemologias que saiam da ideia essencialista de mundo, este capítulo tem por objetivo traçar caminhos que permitam pensar em um mundo comum onde as diferenças nos diversos campos que permeiam a contemporaneidade, ou seja, a diversidade nos âmbitos culturais, de nacionalidades, de sexualidades, indentitários, epistêmicas, linguísticos, busquem através de si mesmas uma relação com todas as outras sem que para isso precisem ser reduzidas a um único elemento homogêneo ou a uma mistura homogeneizante e, portanto, negadas, ou seja, a redução a um elemento heterogêneo tem como consequência a negação da diferença, nessa sequência a diferença dentro de um modelo absoluto torna-se mera cópia, ou pior ainda um simulacro, como já citamos acima desse trabalho.

Em virtude disso neste capítulo trataremos acerca do pensamento de Édouard Glissant em que o autor faz uma crítica a modernidade Europeia, segundo a qual, essa última engendrou um modelo generalizante que se propagou pelo mundo, ou seja, o homem, o conhecimento, o progresso. Para melhor entendimento o autor faz em seu livro *Poética da Relação* em um tom entre filosofia, literatura e história, uma densa genealogia ao pensamento ocidental e ao mesmo tempo uma proposta de abertura e relação. Portanto exploraremos sua crítica ao modelo generalizante do Ocidente, ou seja, sua contraposição à modernidade como narrativa hegemônica, e investigaremos acerca do pensamento da relação que é mobilizado em Glissant enquanto conceito estruturante para compreender o mundo para além do modelo generalizante do Ocidente, ou seja, aquilo que Glissant entende como o processo do Todo-Mundo para além da representação ocidental da totalidade.

No entanto antes mesmo de adentrar em quaisquer conceitos do Glissant é preciso entender sobre a vida, espaço e tempo em que o autor está falando. Nisso dividiremos esse capítulo em três partes. No primeiro momento falaremos acerca da vida, obras, alguns conceitos do autor, e de outros que o mesmo se desfaz, e sobre sua morte. No segundo momento exploraremos o pensamento da relação no qual é articulado por Glissant para pensar a contemporaneidade, e ao mesmo tempo o conceito

da Crioulização no qual o autor ressalta que as linguagens, as culturas, as identidades estão em movimento dentro de um processo de crioulização. E, por fim, trataremos acerca da crítica que Glissant faz a modernidade na qual permeia uma generalização que se estruturou no mundo.

3.1 GLISSANT UM PENSADOR ANTILHANO

Poeta, filósofo, romancista, e antropólogo, Édouard Glissant nasceu em 1928 na Martinica, uma das ilhas que compõe as Antilhas francesas, que foram ocupadas pela França em 1635 tornando-se colônia francesa até o ano de 1946. Por consequência dessa ocupação os povos nativos foram expulsos em um episódio que ficou conhecido como expulsão caribenha, no qual eram impedidos de retorno devido ao forte imperialismo Francês. Posteriormente para explorar as terras conquistadas, os colonizadores estabelecem o tráfico de escravos trazidos do continente Africano. Ressaltando que a escravidão em quase toda a parte colonizada foi o primeiro sistema de trabalho introduzido pelos conquistadores, no qual os escravizados eram destinados as grandes propriedades agrícolas monocultoras, conhecida como plantations, onde os mesmos eram obrigados a produzirem mercadorias tropicais como cana-de-açúcar, café, rum, cacau. De modo que o mercantilismo foi o modelo econômico introduzido pelos conquistadores para explorar os povos conquistados e escravizados.

Segundo Ferreira (2017, p. 12), Glissant Filho de dona de casa e pai de um administrador de plantações canavieiras, sua importância é essencial para diferentes gêneros tanto na filosofia, história, antropologia, introduzindo conceitos tais como Relação, Diverso, Todo-Mundo, Crioulização nos quais denuncia as identidades fixas e unitárias, levando a um questionamento da metafísica do Uno, para um proveito de uma filosofia da relação no qual defendeu a abertura intercultural entre os povos, com seus principais trabalhos: *Poétique de la Relation* (1990), *Introdução a uma poética da diversidade* (1995), e *Traitédu Tout-monde* (1997).

Ainda jovem Glissant logo foi acompanhado da família para o centro de Lamentí uma comuna francesa localizada na ilha de Guadalupe, onde oferecia maiores recursos e oportunidades devido ao polo econômico. Foi em Lamentí que Glissant conseguiu em 1938 uma bolsa de estudos que permitiu ingressar no grande Liceu Scoelcher de Fort- de-France

“onde estudou durante a segunda guerra mundial, no qual passou por grandes dificuldades, inclusive para assegurar a própria subsistência, mas foi nesse mesmo momento que começou nos movimentos contestatórios onde se descobriu na política e nas letras no qual foi um momento decisivo para a sua carreira” (Ferreira, 2017, p 13). Em 1951 Glissant foi morar em Paris onde se formou em etnologia no Museu do Homem em Paris, e em filosofia na Universidade de Sorbonne, onde obteve o diploma de ensino superior, e logo em seguida em sua trajetória acadêmica tornou-se doutor em letras. Conforme Ferreira, (2017, p. 13). “Ainda no curso de filosofia já estabelecido em Paris, Glissant já publicava seus primeiros poemas onde expressava seu pensamento de uma identidade antilhana. Que logo em seguida vieram à tona seus primeiros livros de poesia, *Um champ d'îles* (1953), *La Terra inquiete* (1955), e *Les Indes* (1956). “Nos anos seguintes Glissant continua com uma enorme atividade intelectual, publicando críticas fazendo apresentações e exposições e fundamentado sua teorias” (Ferreira, 2017 p.13). De acordo com Pires (2011), Glissant é um dos principais pensadores contemporâneos no universo da criouliização, da diversidade e da identidade cultural. Em que traz a tona a *Poética da Relação e de Todo-Mundo*, nas quais o conceito de “relação” vem desconstruir a ideia de identidades unitárias, na defesa de uma nova dimensão da identidade, ou seja, na relação, em outras palavras, um processo aberto interdependente, um sistema relacional que produz novas identidades que permeiam no encontro com as diferenças.

No início Glissant era adepto das teses de Negritude de Senghor e Césaire que buscavam um retorno às raízes africanas e dos afrodescendentes em prol de uma valorização e exaltação dos povos negros especificamente dos países que foram colonizados pela França. Em outras palavras, a negritude visa uma autoafirmação de um povo negro que foi vítima da opressão colonialista. Glissant compreende a motivação e a legitimidade de movimentos como a negritude, mas questiona seu alcance limitado, pois a negritude ainda pensa em termos de um ser-fundamental em que tanto Césaire como Senghor buscaram reabsorver o ser negro no universal. Para Glissant isso significa não ter se liberado completamente do pensamento de sistema. Para apreendermos melhor esse entendimento apoiaremos em Kasereka Kavwahirehi (2012)⁷ que ressalta:

O mundo do Uno da “totalidade” repousa sobre um regime de pensamento imperial e egológico, que conduz o outro ao mesmo,

⁷ Kasereka Kavwahirehi autor do texto Édouard Glissant et la querelle avec l'Histoire ou de l'Un-monde à la Relation, que foi traduzido por Cleber Daniel Lambert da Silva para fins didáticos na oficina de tradução, uma das atividades do grupo de pesquisa Geofilosofia.

que não permite alienar-se ao outro, em suma que neutraliza o outro e o engloba, extirpando sua alteridade. Por outro lado a ideia de infinito, por sua vez, faz referência à uma relação com o ser que conserva sua exterioridade plena em relação àquele que o pensa. Dito dessa maneira, enquanto, ela é inseparável da ideia de exterioridade do Outro que resiste o sistema, a ideia de infinito chama aquela de mundo da relação com o Outro como tal, ou seja, sem o desejo de tomá-lo, de apreendê-lo, de apropriar-se dele, enfim, de colonizá-lo” (Kavwahirehi, 2012, p 3)

O pensamento de sistema, ou seja, o pensamento ocidental reduz os “Outros” ao “Mesmo”. A questão da negritude é um reforço desse ideal de sistema no qual o pensamento imperial estruturou no mundo. O termo também foi criticado por Wole Soyinka em que ele diz que, “o tigre não declara sua ‘tigrude’, ele salta sobre sua presa e a devora”. A questão posta aqui não é de um “Racismo Inverso”. O que Glissant acredita precisamente e que torna-se necessário se distanciar do pensamento sistemático, portanto egológico, e necessariamente pensar em termos de uma identidade-rizoma, ou seja, de uma identidade relação, no qual tanto mais afirma sua singularidade mais se compreende existente em relação, em movimento, em devir. Salientando que afirmar a negritude seria pensar em termos ocidentais, ou seja, pensar em uma raça negra, ou um espírito negro. Mas a questão é o seguinte, a ideia de raça não seria um fundamento essencial dos colonizadores para sobrepor-se aos povos conquistados? Glissant acredita que é preciso superar esse limite no qual o pensamento de sistema engendrou nas sociedades.

Outro exemplo importante para pensar em termos de sistema é o Pan- Africanismo que é um movimento político, filosófico, e social que promove a defesa dos direitos africanos e da unidade africana em um âmbito de um Estado soberano, para todos os africanos tanto na África como na diáspora. William Edward Burghardt Du Bois (W.E.B. DU BOIS), sociólogo, historiador e ativista, Du Bois é considerado um dos patronos do Pan-Africanismo no qual buscou um resgate da consciência negra. Vale ressaltar que esse trabalho não busca deslegitimar qualquer luta de resistências e de afirmações de identidades tanto nos espaços como na diáspora. O que esse trabalho busca investigar é o Mundo-Relação a partir das imprevisibilidades que se irrompem na contemporaneidade, ou seja, das identidades que se auto-afirmam nos campos teóricos,

identitários, de nacionalidades, de gêneros, de espaços. Para Glissant é válido pensar em o mundo e as identidades em relação, como ressalta Elnice Albegaria Rocha (2005):

“O pensamento poético de Glissant procura traçar um “rizoma com o mundo” no qual irriga a escrita delicada decifrando o real, tanto no campo estético, quanto nos campos históricos, políticos e ideológicos”. No processo de elaboração desse rizoma as transformações do espaço tempo e das realidades culturais, bem como dos deslocamentos tornam-se constitutivos da sua própria escrita, no sentido que o pensamento divaga da diversidade cultural do mundo, ao encontro entre outras culturas cujas resultantes, “São Imprevisíveis”. (Albegaria, 2005, p 5).

Glissant se apoia na imprevisibilidade, porque para ele é a mesma que constrói a contemporaneidade, ou seja, a diversidade que processa no mundo. Com esse intuito o trabalho de Glissant nasce no sentido de, segundo Kavwahirehi (2012, p 9) “explorar os caminhos para a saída reino de Hegel no qual mira a destruição do outro, ou seja, do sufocamento cultural e humano que os pensamentos da História causaram e ainda causam no mundo, ao engendrar os fechamentos indenitários e a violência como única alternativa às comunidades ameaçada”.

O pensamento sistemático de Hegel em “A filosofia da História” diz que a razão domina a história, ou seja, ela é universal, no qual o ocidente imperialista encerra a humanidade. Para Hegel a história começa no Oriente passa pela Grécia e pelo mundo cristão e desagua no Ocidente na Europa Moderna, tendo a Europa o ponto máximo e absoluto da história. Com essa afirmação Hegel desqualifica qualquer outra humanidade, ou seja, outras “Histórias” levando o ocidente a um etnocentrismo no qual todos os seres se reproduzissem através dele, aquilo que podemos denominar como uma História Única. Como salienta Marcien Towa, citado por Kavwahirehi (2012), em sua leitura da concepção glissantiana de história como contraponto filosófico ao pensamento hegeliano:

“O imperialismo ocidental encontra uma de suas mais elaboradas expressões ideológicas na filosofia hegeliana, segundo a qual a civilização moderna da Europa constitui a síntese universal de todos os valores produzidos pela humanidade no curso de sua longa história. Assim, o Ocidente é proclamado o absoluto do mundo

diante do qual todos os outros povos são esvaziados de direitos. Nele o espírito do mundo desenvolveu-se e determinou se inteiramente” (Towa, 2011, p 338, apud Kavwahirehi, 2012).

Hegel conta com sua legitimação filosófica e exclui a África negra da História, com isso Hegel abre ao mundo moderno enquanto mundo impensável sem a modernidade Europeia, no qual determina a uma dominação do outro, ou seja, das diferenças. Com efeito, em a filosofia da história Hegel chega a afirma que:

A África não é uma parte histórica do mundo, não tem movimentos, nem progressos a mostrar, ou seja, movimentos históricos próprios dela. Quer isto dizer que sua parte setentrional pertence ao mundo europeu, ou asiático. Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito não desenvolvido, ainda envolto de condições naturais e que deve ser aqui apresentado apenas como no limiar da história do mundo. (Hegel, 1995. P 174).

Nesse caso, Para Hegel só os povos que constituem um Estado podem ser reconhecidos como integrantes do processo histórico, portanto todos os outros povos que não se enquadram neste perfil são considerados sem história. (Pereira, Marco. 2009). Baseado nisso Towa ressalta ainda que:

“As outras civilizações não podem oferecer nada de válido que a Europa, herdeira universal da humanidade, já não possua enquanto momento superado do desenvolvimento histórico do espírito, integrando a ele à maneira de determinação particular” (Towa, 1979, p 338).

É nesse sentido do poder Europeu da história que Glissant procura afrontar de maneira astuta, sem correr o risco de pensar com os mesmos paradigmas do sistema Europeu. Partindo desse pressuposto Glissant busca a reconfiguração do mundo, ou seja, um novo plano de humanidade que é possível.

Glissant “renuncia á totalização ocidental da experiência histórica para se pôr á escuta da difração das histórias e da fecunda diversidade que conduz em direções que não conhecíamos” (Kavwahirehi, 2012, p 13). No sentido glissantiano as ideias de Hegel perde sua importância em um cenário histórico, no qual Glissant faz emergir as histórias e as literaturas. Para melhor apreendermos essa ideia de Glissant nos apoiaremos no conceito de

“Raiz” e “Rizoma” expressados por Gilles Deleuze e Félix Guatarri no livro *Mil Platôs*, no qual o conceito também foi utilizado por Glissant no livro *Poética da Relação*, salientando que tanto Glissant e Deleuze cursaram filosofia na mesma universidade em Paris.

Para ultrapassarmos este estágio de História e Literatura unitária e atingimos a relação, que ao mesmo tempo são as “Histórias” e “Literaturas” é preciso criticar o conceito de raiz e adotar em oposição o conceito de rizoma expressado por Gilles Deleuze e Félix Guatarri, no qual os autores utilizam a botânica para explicar o movimento do ocidente, Segundo Deleuze e Guatarri “a raiz é única, é uma origem que tudo se apodera e que mata o que esta à sua volta, Isto quer dizer que este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma forte unidade principal”. (Deleuze, Guatarri. 1995 p.13). A raiz é imóvel, há uma única direção, ou seja, ela é predefinida. A ideia de raiz opõe-se ao rizoma, que é uma raiz desmultiplicada que se estende em rede, o conceito de rizoma mantém assim a noção de enraizamento, mas recusa a ideia de uma raiz totalitária. “No rizoma não existem pontos ou posições como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz” (Deleuze, Guatarri. 1995 p. 13). Há uma multiplicidade no rizoma no quais as linhas reverberam em encontros, ou seja, o rizoma é desobediente há outra ordem, horizontal, aberta, múltipla.

As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes. Inexistência, pois, de unidade que sirva de pivô no objeto ou que se divida no sujeito. Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para “voltar” no sujeito. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mudem de natureza as leis de combinação crescem então com a multiplicidade. (Deleuze, Guatarri, 1995, p. 17)

O rizoma é a relação em Glissant, já que o autor bebe da fonte Deleuziana para embasar o sentido da própria relação. Visto que “na explosão dessa inaudita diversidade que está marcada simultaneamente pelas criações surgidas da fricção por um vaivém de instantes inovadores” (Glissant, 1995, p.), isso vai muito além de poesia, portanto isso é um rizoma.

A contemporaneidade esta marcada dessas inovações, não podemos nos limitar a uma raiz totalitária do ser, precisamos de uma abertura e ao mesmo tempo relação, ou seja, precisamos de um rizoma com um mundo, porque ele cresce em diferentes ramificações. “A questão é produzir o inconsciente e, com ele, novos enunciados, ou seja, outros desejos: o rizoma é esta produção de inconsciente mesmo” (Deleuze & Guattari, 1995 p. 30). É movimento que lança os seres na Relação, não apenas com outras pessoas, mas também com os animais, com as plantas, com a terra. (Corsini, 2008 p. 214). A Poética da Relação em Glissant nos leva a pensar em uma relação que traspõe em outras vertentes entre humanos e não humanos. Essa questão vai na contra mão de qualquer pensamento sistemático da Modernidade Europeia, o qual o humanismo tornou o homem como o centro de todas as coisas.

Retornando a vida de Glissant, segundo Ferreira (2017) os meados dos anos de 1960 foram bem decisivos para ele no qual se envolveu ativamente nos movimentos independentistas do Norte da África, lutando pela causa da Argélia e do Caribe, no qual em frentes de batalhas políticas denuncia o imperialismo Francês, onde ainda publicou sua única peça teatral, *Monsieur Toussaint* (1961), em seguida no de 1965 lançou seu romance “O Quarto do Século”, onde recebeu uma renomada premiação pela Charles Veillon em Malemort.

Em meados dos 70, Glissant retorna a Martinica onde fundou o Instituto Martinicano de Estudos e a revista *Acoma*. Foi diretor da revista *Correio da UNESCO* entre 1982 e 1988, do Centro de Estudos Franceses e Francófonos da Universidade da Luisiana e desde 1995 foi professor da Universidade da Cidade de Nova York ele foi uma das grandes vozes da literatura francesa ao mesmo tempo antilhana e criollizada

. Nos anos de 2000 sua atividade intelectual continua publicando várias obras em destaques estão: *Le Monde incréé* (2000), *Ormerod* (2003), *La Cohéedu Lamentin* (2005), e a *Philosophie de la Relation* (2009), e com isso continuo dando entrevistas, participando de conferências divulgando seus conceitos e pensamentos nos quais levam a pensar a contemporaneidade.

Um autor como Glissant que faz emergir as vozes subalternizadas de um lugar tão plural que é as Antilhas, e mesmo estudando em Paris, Glissant não perde sua essência e não se deixa se alienar pelo pensamento sistemático no qual talvez estivesse predestinado a

penetrar nas suas teorias. Mas o que Glissant enxerga em meio a esse turbilhão de momentos que acontecem no Caribe e na sua vida é um ponto de contato de encontros no qual não haja divisão nem imposição, mas no qual faça emergir a voz da relação. O renovador da literatura antilhana faleceu em Paris em fevereiro de 2011, aos 82 anos um homem com uma incrível importância para todos nós, gigante de voz delicada e poética grande amante da vida, Glissant deixa um legado em que nos faz refletir que é possível vivermos em mundo em constante devir, ou seja, em relação.

3.2 A RELAÇÃO EM ÈDOUARD GLISSANT

“Precisamos também buscar a perspectiva daqueles pontos de vista, que nunca podem ser reconhecido de antemão, que prometem alguma coisa extraordinária, isto é, conhecimento potente para a construção de mundos menos organizados por eixos de dominação”
(Donna Haraway)

Emergir as vozes da diversidade, ou seja, das imprevisibilidades permeadas pela contemporaneidade no mundo é o saber da relação. Glissant não busca em sua poética construir um mundo onde haja eixos dominantes, ou seja, onde uma cultura, língua, nacionalidade, sexualidade, indentidade, seja superior a outras ao passo que se constituem a um universal generalizante. Mais vale salientar que em mundo dominado por pensamentos sistemáticos estruturados nas nossas sociedades, ou seja, de eixos dominantes e identidades fixas e unitarias, a poética de Glissant ao passo que seja necessária parece às vezes um pouco utópica devido à relação ser algo completamente desafiador. Mas ao passo que seja algo tão desafiador, a Poética da Relação para Glissant é a verdadeira saída do pensamento colonial estruturada na nossa sociedade, ou seja, a descolonização, no qual não emergi apenas em devidas lutas de libertação e afirmações de identidades que diluam em um universal generalizante, ou seja, um ser absoluto. Salientando que é necessária a afirmação de identidades, de espaços, de línguas, de formas de vida, de sexualidades, mas Glissant acredita que a partir dessa afirmação é válido pensar em mundo comum, ou seja, em um mundo de todos que transceda para a relação. Com efeito, a verdadeira descolonização de Glissant esta como ressalta Corsoni em:

“Uma tomada de consciência e uma recusa à dimensão colonial da visão do mundo predominante, Glissant tem sido um ativista da

descolonização e crítico da perspectiva homogênea e unitária da identidade, ou de uma ideia de identidade-raiz, que passa a ser por ele problematizada ao passo que pensem a identidade em relação” (Corsoni, 2008, p.212).

Haja vista que em seu lugar, somos convidados a pensar a identidade na relação, Glissant potencializa seu imaginário usando a poesia como fundamento para expressar o sentido da relação.

Sobretudo na contemporaneidade os povos que emergem da colonização se vêm confrontados com a contradição, do seu enraizamento cultural que é necessário para sua sobrevivência, e o da relação da totalidade das culturas, aquilo que por linhas gerais determina a poética da Glissant segundo o qual estamos em um mundo que se encontra no processo de relação, como ele ressalta:

“Hoje os problemas se deslocaram”. O problema hoje é tanto o enraizamento das comunidades, porque as comunidades foram dominadas um pouco por toda a parte através do ato da colonização, quanto a Relação. Vemos o problema da relação em todos os campos político, econômico, cultural, identitário, e etc... Vemos muito bem que há relações, mas não vemos a Relação, no que concerne a expressão cultural das comunidades. Entretanto a Relação esta aí presente, ela existe. Isto significa que eu queira, ou não, que eu aceite ou não, sou determinado por certo numero de relações no mundo (Glissant, 2005, p.37).

Entretanto não falo aqui de uma relação dicotômica, que a supremacia Europeia impôs no período colonial de exploração, dominação e aniquilação. Mas de uma relação de ponto de encontro com as diferenças, e não como ponto de divisão, superioridade, e exclusão, ou seja, uma relação de necessidade em que “Eu posso mudar, mudando com o Outro, sem me perder, entretanto, nem me desnaturar”:

Enquanto não tivermos aceitado a ideia – não apenas através do conceito, mas graças ao imaginário das humanidades – de que a totalidade-mundo é um rizoma no qual todos têm necessidade de todos, é evidente que haverá culturas que estarão ameaçadas. Não será nem através da força, nem através do conceito que protegeremos essas culturas, mas através do imaginário da

totalidade-mundo, isto é, através da necessidade vivida do seguinte fato: todas as culturas têm necessidade de todas as culturas (GLISSANT, 2005: 156)

Para Glissant toda cultura é heterogênea, ou seja, ela se realiza no encontro com outras culturas.

Essa é a tarefa da filosofia de Glissant, para ele é possível vivermos em relação com as nossas diferenças. Portanto Glissant busca a abertura do mundo e relação ao mesmo tempo, ou seja, uma proposta de sair do enclausuramento nos quais diversas identidades tem se apoiado. Com efeito, Glissant (2005) ressalta que é preciso transformar a relação em uma nova forma de humanismo, pois, segundo ele, a simples relação se estabelece em qualquer cultura a partir do encontro de povos, mas normalmente nesses encontros as vozes das minorias são caladas, seus desejos aniquilados e, sobretudo suas necessidades ignoradas. A voz da minoria é a voz negada, a voz que, sobretudo almeja por relação, a subalternidade que se afirma, mas essa afirmação não faz negar o colonizador, ela chama por relação. Para apreendermos ainda mais a noção de relação em Glissant, Corsini (2008) afirma que:

Nada melhor do que a experiência que teve no caribe, um dos lugares do mundo onde a relação, mesmo que seja com um “r” minúsculo se apresenta de maneira mais visível, um lugar de encontro e ao mesmo tempo, “um lugar de passagem” no continente americano. (Corsini, 2008, p. 214)

Glissant usa o Caribe para fundamentar sua ideia de relação, isso porque para ele o caribe é um prefácio do continente Americano. Com efeito, Glissant ressalta que:

O Caribe foi o lugar do primeiro desembarque dos escravos vítimas do tráfico, dos africanos que vivenciaram o tráfico- e que depois eram orientados para a América do Norte, para o Brasil, ou para as ilhas da região. (Glissant, 2005, p.15)

A deportação dos escravos africanos e a ocupação francesa nas ilhas da Martinica são vista pela perspectiva glissantiana como um ponto de encontro das diferenças, ou seja, uma oportunidade de abertura a multiplicidade. Essa concepção relacional é expressa mesma através da reflexão glissantiana acerca da diferença entre o mar do Caribe e o mar mediterrâneo e suas relações com dinamismos culturais.

O mar do caribe diferencia do mar do Mediterrâneo por ser, um mar aberto, um mar que difrata ao passo que o mar do mediterrâneo é um mar que concentra. As civilizações e as grandes religiões monoteístas nasceram em torno da bacia do mediterrâneo, isto se deve a força que tem esse mar de predispor o pensamento do homem, mesmo que através de dramas, guerras e conflitos a um pensamento do Uno e da unidade. (Glissant, 2005, p 17)

Ao passo que o mar do caribe é um mar que difrata e leva à efervescência da diversidade. “Ele não é apenas um mar de trânsito e de passagens, mas é também um mar de encontros e implicações”. (Glissant, 2005, p 18). Em termos gerais o mar do Caribe é um mar que descentra, ao contrario do Mediterrâneo que concentra. Podemos pensar como a diáspora africana nas Américas pode ser importante no pensamento de Glissant, na qual a mesma pode ser vista como um ponto de contato, ou seja, de diferenças presentes em outros espaços nas quais não sejam reduzidas a um pensamento homogêneo.

Eis ai a importância do pensamento Glissantiano por que a partir da sua subjetividade, ou seja, do espaço em que ele vivencia ele propõe uma abertura da totalidade, tanto para os colonizadores, tanto para os que ali estavam e ao mesmo tempo com os escravos vitima do tráfico. Para Glissant o Caribe torna-se uma oportunidade para a Relação, já que para o autor o lugar é visto como um espaço de movimento. (Isidoro, 2013 p 7083). Fundamentada em Glissant, Maria Isidoro ressalta que:

O posicionamento geográfico estratégico das ilhas caribenhas fez delas espaços de trânsitos responsáveis por levar ao mesmo tempo receber o novo, o inesperado. Sendo historicamente uma região de passagem entre Europa e América, seus fluxos constantes e intensos construíram nos ilhéus um sistema de pensamento aberto ao diferente, que não vê no outro um inimigo, mas uma possibilidade de ver o mundo e as relações humanas através de outro prisma. (Isidoro, 2013, p. 7083)

Ressaltando que a Europa e as culturas ocidentais veicularam no mundo ideia fixa, ou seja, toda identidade é única como citamos acima, e exclui o outro. Essa visão de identidade se opõe à noção hoje do “real”, ou seja, do momento atual, nas culturas

compósitas, “a identidade é vista como um fator e como resultado de uma criouliização, ou seja, da identidade como rizoma, da identidade não mais como raiz única, mas como raiz indo ao encontro de outras raízes” (Glissant, 1996 p 27). Isso vai de contra ao pensamento de sistema, no qual o movimento de homogeneização do ocidente impôs nos espaços subalternizados, ao passo que esses sujeitos buscam incansavelmente uma busca dicotômica por uma essência fixa. É preciso salientar que há ainda centros de dominação, mas já não existem lugares superiores dotados da exclusividade do saber, ou seja, metrópoles do conhecimento. O que há hoje é uma multiplicidade (Diversidade) que a perspectiva glissantiana todos se encontram de uma maneira relacional, essa é a ideia do Todo- Mundo, ou seja, a constatação da Totalidade-Terra que se contrapõe a visão da metafísica-unitária, o que não significar ignorar a permanência de estruturas de poder, nem seus efeitos persistentes na contemporaneidade.

O Diverso, que não é o caótico nem o estéril, significa o esforço do espírito humano em direção a uma relação transversal, sem transcendência universalista. O Diverso tem necessidade da presença dos povos, não mais como objeto a sublimar, mas como projeto a pôr em relação. O Mesmo requer o Ser, o Diverso estabelece a Relação. [...] Como o Mesmo se eleva no êxtase dos indivíduos, o Diverso se espalha pelo transporte das comunidades. Como o Outro é a tentação do Mesmo, o Todo é a exigência do Diverso (GLISSANT, 2005 p. 190).

Glissant utiliza o modelo de plantações para demonstrar o sistema da escravidão, ou seja, um lugar fechado, onde a única forma de resistência dos escravos era a expressão oral entre eles. Glissant usa a plantação para explicar o movimento dos colonizadores, ou seja, ela é a explicação para falar sobre as relações atuais, de opressão, de dominação e fechamento. As mesmas técnicas que o agricultor usa para permeia seu cultivo é a ideia da estrutura do colonialismo, ou seja, uma plantação fechada que não muda o movimento. Um lugar fechado é regido por limites de que é estritamente proibido sair, a não ser que tenha permissão, a estrutura técnica da plantação é escravista. Por outro lado Glissant pensa a plantação através da como um dos modos da relação, e nos encontros e contradições desse lugar que precisamos pensar como ele salienta:

“A plantação é um dos lugares focais onde foram elaborados alguns dos modos atuais da Relação, mesmo nesse universo de dominação e opressão, de desumanização surda ou declarada, as humanidades obstinaram-se tenazmente” (Glissant, 1995, p 69).

É nesse espaço de Plantação que os encontros culturais e multilinguísticos, que Glissant enxerga uma possibilidade de encontros, mesmo sendo um lugar escravista no qual permeia em um lugar fechado de exploração e escravidão. Portanto nesse espaço de plantação ha uma palavra aberta, ou seja, uma interlocução entre eles, ou seja, os escravos vindos de diversas partes do continente Africano. A diáspora e os ativos. “A Plantação é um dos ventres do mundo, não o único, um entre muitos, mas que apresenta a vantagem de poder” (Glissant, 1995, p 76), ou seja, o poder de se comunicar entre eles, mas mesmo com essa vantagem de poderio Glissant acredita que essa fraqueza estrutural, ou seja, do espaço, torna-se para nós uma vantagem, no qual, o lugar era fechado, mas a palavra que derivou permanece aberta, ou seja, a palavra de resistência.

Por outro lado, pensando agora nas identidades em relação, especificamente das identidades que foram negadas. Glissant acredita que a relação só é possível quando nos confrontamos com o pensamento de sistema, ou seja, o pensamento de homogeneização estruturado na nossa sociedade.

Para apreendermos melhor, Glissant afirma que: “o modelo do ocidente se propagou no mundo, ou seja, mesmo com a maior parte das nações que se libertaram do colonialismo elas tenderam formar-se em torno da ideia de poderio, ou seja, uma raiz única, e não de uma relação fundadora com o outro” (Glissant, 1996, p. 24). Em virtude disso a ideia de essência ganha um poder sobre os povos conquistados, no qual remete ao enclausuramento, e, por conseguinte a ideia de superioridade no qual a minha raiz é mais forte.

Pensado agora nos povos que se libertaram do colonialismo, ou seja, ao mesmo tempo em que esses povos se libertaram do imperialismo ocidental, buscaram uma afirmação de identidade na qual se fecham no seu universo particular formando sua própria essência de mundo. Vale ressaltar sobre a importância da afirmação de identidades que foram negadas pelo ocidente, mas a questão posta aqui é o seguinte, ao mesmo tempo em que o “EU” afirma sua identidade, é preciso junto a isso uma relação com as demais outras identidades que também foram negadas, ou seja, uma interlocução

com os demais “Condenados da Terra”, e mais ainda uma relação com o próprio ocidente no qual ele já não é mais o centro do mundo, ou seja, o original, como diz Deleuze, e sim um simulacro como, mas um entre todos. Para Glissant o verdadeiro trabalho da descolonização terá sido superar esse limite. É preciso salientar que a poética da relação de Glissant é exatamente a abertura de pensamento para compreender a multiplicidade. Segundo Glissant (1996), reconhecer as diferenças não obriga ninguém a se envolver-se na dialética da sua totalidade. Não quer dizer que para aceitar o “outro” venha se torna o “outro”, mas que haja uma relação com o “eu” e o “outro”. Há exemplo daquilo que Achille Mbembe (2013) diz, Para que a abertura do mundo se concretize, será necessário um desprendimento do eu, almejando-se precisamente enfrentar e fazendo surgir outros recursos de vida.

3.3 CRIOLIZAÇÃO

Para compreendermos o que Glissant enxerga nas ilhas caribenhas que serve como um ponto de contato com as diferenças que são deportadas pelos navios negreiros, e os povos nativos nos apoiaremos no conceito da Crioulização. A crioulização vem do termo crioulo e da realidade das línguas crioulas. A língua crioula compósita nasce no contato entre elementos linguísticos absolutamente heterogêneo uns aos outros, ou seja, a língua crioula é uma mistura.

A crioulização é imprevisível, ela se realiza no contato com as diferenças, isso vai além da linguagem, ou seja, a crioulização é uma mistura do Diverso. Por isso é importante ressaltar que não há limites na crioulização, ou seja, ela é sempre um devir em que as diferenças não são, mas estão no processo de relação que permeia no encontro com a diversidade ela não é regida na previsibilidade, ela é inesperada.

A língua crioula surgida desse contato entre as diferenças, ou seja, o colonizador e colonizado, o dominador e o dominado, serve de contato uns com outros, ela é vista como uma “relação de elementos que se intervalorizam, ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato e nessa mistura”. (Corsini, 2008, p. 217). A crioulização é, sobretudo imprevisível, ela se realiza no encontro, ou seja, nela não há imposição ou divisão de raças, culturas, nacionalidade ou de gênero. Ela é aberta ao diverso, a multiplicidade permeada no mundo.

Mas por que a criouliização e não a mestiçagem? Segundo Glissant, porque a criouliização é sempre inesperada. Por outro lado à mestiçagem é a mistura de raças, etnias diferentes, ou seja, que não são descendentes de uma única origem. Ao passo que a mestiçagem serve como um dispositivo de poder, ou seja, há sempre uma raça, uma etnia ou um povo superior aos outros, essa mistura nesse sentido se torna falaciosa, no qual nos remete a ideia de uma democracia em que todos têm direitos e são iguais, formalmente, como se da uma mistura em termos biológicos se seguisse necessariamente uma relação pacífica, igualitária, e respeitosa em termos políticos e econômicos. Mas na realidade a contemporaneidade não desfruta dessa democracia, ou seja, há uma falácia na miscigenação. Esse processo de mestiçagem é introduzido pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre em que o autor diz que no Brasil com o encontro dos povos que aqui habitavam (os Ameríndios), com os portugueses vindos da Europa já com o ideal de raça, e com os escravizados africanos o que ocorre nesse contato é uma mistura de raças, de gostos, costumes, línguas, onde segundo a ideia da mestiçagem todos são valorizados e vivem em harmonia, mas na realidade não é isso que ocorre. É preciso pensar para além de termos generalizantes, ou seja, pensar a criouliização. Enquanto a mestiçagem é um fio condutor de poder ao passo que sempre enaltece um grupo a partir do dispositivo de poder, por outro lado a criouliização não corre o risco de cometer o mesmo, porque ela está vinculada ao processo do Todo- Mundo, e nela não há normas, ou regras pré-estabelecidas ela é sempre imprevisível, ou seja, a contemporaneidade está marcada por novas formas de vidas, novas identidades a imprevisibilidade nesse sentido são as possibilidades que ao passo surgem na contemporaneidade, há sempre um vir-a-ser, ou seja, um devir no qual não podemos generalizar apenas uma identidade, uma sexualidade, uma nacionalidade, uma língua, uma forma de vida, uma ciência, uma história única, uma forma de construção de conhecimento, não há uma forma apenas, para glissant ha uma criouliização que está aberta ao múltiplo. É, pois dessa forma que Glissant enxerga o mundo.

O tratado do Todo-Mundo engloba o momento no qual a contemporaneidade precisa entender que o “Todo” é o objetivo de desmontar o pensamento-cidadela ou egológico para abrir o mundo a “uma nova dimensão de humanidade”, quer dizer, precisamente a dimensão da relação, Kasereka (2012), com efeito, ainda afirma:

A poética glissantiana da relação é um plano de uma nova filosofia, ela estremece, ao longo do seu desdobramento, os saberes e os sistemas tradicionais de pensamento a fim de “inaugurar outras maneiras de pensar” e de escrever, capazes de apreender a complexidade do mundo, ou melhor, de apreender o mundo em seu processo de complexificação, de entrelaçamento de redes, processo esse acaba por fazer caducar os mapas linguísticos, as geografias literárias e culturais, as antigas poéticas, as teorias clássicas do conhecimento e a geopolítica dos saberes. (Kavwahirehi, 2012, p 11).

Ao passo que a criouliização para Glissant é o encontro, a interferência, o choque, as harmonias e as desarmonias entre as culturas, na totalidade realizada no mundo terra {...} “Minha preposição é que hoje o mundo inteiro criouliiza e arquipeliza” (Glissant, 1997: p 194). O mundo da criouliização nesse sentido se torna um arquipélago, como é a paisagem antilhana um conjunto de ilhas, na qual ela torna-se para Glissant um espaço aberto para a “Totalidade-Mundo”, ou seja, para o Diverso. Como ressalta Glissant, “O Diverso é, sobretudo, a passagem, travessia entre lugar e o mundo, entre uma cultura a outra: “É um trajeto de errância”“.

O Todo já não é algo estabelecido, ele libera o saber da relação, o Todo nos liberta do Exílio⁸, e nos levar a Errância⁹. Enquanto o Exílio nos tranca, nos proíbe, nos transporta ao enclausuramento, ao passo que é um invasor, que afasta a relação. Por outro lado a Errância é um apelo pela relação, ao passo que não faz renunciar o seu próprio lugar, mas que haja um desenraizamento e em seguida a relação. Para Corsoni (2008), “A criouliização é um conceito mobilizado para não universalizar ou identitarizar; os princípios da criolidade vão justamente colocar em xeque ideias como “negritude”, “francesidade”, “brasilidade”, “latinidades”, enfim todos os processos generalizantes e homogeneizantes”. Nesse sentido a criouliização como imprevisibilidade contrapõe qualquer metafísica-unitária.

A criouliização é o multilinguismo em Glissant, visto como uma plataforma para os diálogos culturais do mundo que ultrapassa limites e fronteiras de qualquer natureza. Glissant ressalta que “o multilinguismo não supõe a coexistência das línguas, nem o

⁸ Exílio: expatiação forçada, que exilar que traduz o sofrimento, condição de banido, vitima.

⁹ Errância: Sem destino, condição de errante , livre.

conhecimento de varias lígua, mas a preseça das lingas no mundo, na pratica da sua própria língua”, é isso que Glissant chama de multilinguismo. Aquilo que indubitavelmente foi negado, ou seja, a negação do diverso e a diluição no universal generalizante.

3.4 CRITICA A MODERNIDADE EM GLISSANT

Com base no pensamento hegemônico ocidental Glissant, ressalta o ocidente como um nomadismo em flecha no qual era praticado pelos conquistadores que galgavam nas terras de modo para invasão ou extermínio dos povos ocupantes, o nomadismo em flecha não liga para seus efeitos, ele e devastador ele destrói tudo, fortalecendo um desejo de sedentariiedade que se prolifera nas culturas em que se coloniza. “É, pois aí, no ocidente, que o movimento se tornou fixo e que as nações se pronunciam até se repercutirem no mundo”. (Glissant, 1996, p24). O movimento se tornou fixo no ocidente, ou seja, se algo é fixo não há movimento. Glissant traz essa ideia baseado no processo de colonização, ou seja, que no contexto filosófico platônico podemos definir o ocidente como essência fixa do mundo como já citamos acima neste trabalho, ou seja, Glissant ressalta o ocidente como um universal generalizante.

O acontecimento da modernidade Europeu foi estrategista para permeiar uma identidade unitária que se estende ao mundo um modelo de sedentariiedade dos povos, ou seja, um elemento do Mesmo, que nega o movimento ao diverso.

Uma identidade raiz é o mito da criação do mundo, que esconde uma violência oculta rigorosamente, ou seja, a violência da colonialidade indubitada pela modernidade.

Podemos fazer uma critica da metafisica unitária do ocidente, fazendo uma comparação apoiado em Heidegger em que o mesmo acredita que a ontologia do ser permite que o homem possa conhecer a partir das suas raízes o verdadeiro “Eu”, através da abertura do seu próprio pensamento, ou seja, uma abertura ao ser. Entretanto Heidegger se limita ao pedir que o homem busque nas raízes da modernidade o seu verdadeiro ser. Pensemos no homem enquanto um ser colonizado, nesse sentido o seu racismo não é só biológico ou cultura, mas sim epistêmico. O racismo epistêmico deslegitima a capacidade epistêmica de certos grupos de pessoas. O movimento do ocidente como missão civilizatória seria fazer com que “os outros” se transformassem em “mesmos”, ou seja, o locus privilegiado sobre todos. “A ideia de que as pessoas não conseguem sobreviver sem as conquistas teóricas ou culturais da Europa é um dos mais importantes princípios da

modernidade. Há séculos que esta lógica é aplicada ao mundo colonial”. (Maldonato, 2008, p 77). Com efeito, Fanon ressalta:

Durante séculos, em nome de uma pretensa aventura espiritual, (os Europeus) sufocaram quase toda humanidade. Vejam-nos hoje oscilar entre a desinterção atômica e a desintegração espiritual {...}. A Europa adquiriu tal velocidade, louca e desordenada, que escapa hoje em dia a todo o condutor e a toda razão. Foram em nome do espírito, do espírito europeu bem entendido que a Europa justificou os seus crimes e legitimou a escravidão em que mantém quatro quintos da humanidade. Sim, o espírito europeu teve raízes singulares (Fanon, 1975, p 312).

A problemática da modernidade em toda sua plenitude foi à criação de raízes na qual se fundamentou uma visão dita como criadora do novo mundo, ou seja, “a história do pensamento ocidental é também a história da subordinação do múltiplo pelo Uno estruturado na compreensão arborescente de mundo segundo a qual o conhecimento se constituiu por um tronco principal de onde decorrem diferentes ramificações. O troco simboliza a unidade do conhecimento, sua universalidade, identidade e perfeição; os galhos, os frutos e folhas, secundários, são expressões e manifestação daquela unidade primeira ou de seu sentido último”. (JESUS, Oliveira, 2017. P 4). Nesse sentido a identidade raiz que Glissant ressalta em seus escritos é a definição do ocidente permeada pela modernidade através de um discurso de legitimação em que todas as culturas se descobrissem através das raízes da modernidade.. Mas, sobretudo é a partir da ciência que a Europa detém um lócus privilegiado sobre os demais continentes.

Segundo a narrativa cultural dominante costuma-se dizer que a ciência moderna surge na Europa como parte dos desenvolvimentos da cultura grego-romana antiga e do renascimento e se desdobra em múltiplos lugares do mundo, uma consequência necessária de sua suposta superioridade técnica, cultura e civilizatória. (JESUS, oliveira, 2017 p 4).

Desde 1492 com o nascimento da modernidade a Europa tornou-se o “centro” da história mundial, ao passo que as outras culturais, ou seja, os demais continentes são

considerados “periferia”. Nesse aspecto o mundo agora é dividido em dois polos, em primeiro lugar o centro do mundo aonde todas as culturas venham a emergir suas identidades a partir da ideia de modelo racional humano. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica, ao passo que a modernidade é a casa da epistemologia dominante. Com efeito, Dussel ressalta:

Propomos uma visão da “Modernidade”, num sentido mundial, e consistiria em definir como determinação fundamental do mundo moderno o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) “centro” da História Mundial. Ou seja, empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do “Sistema-mundo”). Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o “lugar” de “uma só” História Mundial (Dussel, 2005, p 25).

Para Glissant os dominadores tiram partido do Caos-Mundo (Periferia), ou seja, a Europa só torna-se centro do mundo porque ele denomina os outros como periferia. Nesse caso seria necessário abolir a ideia de periferia permeada pelo sistema-mundo, para que a Europa não fosse, mas o centro da história. Nesse sentido abolir a ideia de periferia é se desvincular do pensamento sistemático, aquilo que Glissant tenta de todo modo fazer emergir dos seus escritos, ou seja, a saída da metafísica-unitária, do universal generalizante, do enraizamento, dos privilégios epistêmicos reverberados pelo ocidente é a verdadeira desvinculação da modernidade.

Abrir-se ao Diverso é a legitimação em Glissant, Para ele o diverso, que não é caótico nem estéril, significa o esforço do espírito humano em direção a uma relação transversal, sem transcendência universalista. O diverso são as imprevisibilidades no qual a modernidade Europeia não pensou na criação do seu humanismo universal. É preciso um avanço desse momento como ressalta Fanon:

“Se queremos que a humanidade avance um furo se queremos levar a humanidade a um nível diferente daquele onde a Europa a expôs, então temos de inventar, temos de descobrir-

se, se queremos corresponder à expectativa de nossos povos, temos de procurar noutra parte, não na Europa. Mas ainda, se queremos corresponder à expectativa dos europeus, não devemos devolve-lhes uma imagem, mesmo ideal, de sua sociedade e de seu pensamento, pelos quais eles experimentaram de vez em quando uma imensa náusea. “Pela Europa, por nós mesmos e pela humanidade, camaradas, temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento novo, tentar colocar de pé um homem novo” (Fanon, 1997, p 275)

A partir da ideia de novo, ou seja, do devir constante na contemporaneidade, das afirmações, dos encontros, das identidades, que tiramos de Glissant a invenção ou o imaginário de uma tão suplicada Poética da Relação.

Termino citando um belo trecho do livro Poética da Relação que ilustrar o imaginário da relação em Glissant:, que não é dominador, nem sistemático, nem universalizante, ele é poético, frágil e intuitivo. Mas acima de tudo necessário nessa tão complicada contemporaneidade:

“O pensamento do outro é a generosidade moral que me levaria a aceitar o princípio da alteridade, a conceber que o mundo não é feito de um só bloco e que não há só uma verdade, a minha. Mas o pensamento do outro pode habitar-me sem que me faça alterar de curso, sem eu ele me desvie, sem que ele me modifique em mim mesmo. É um princípio ético, que me bastaria não violar” (Glissant, 2011, p. 139).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do presente trabalho, concluímos por notar sobre a necessidade de pensar uma abertura do pensamento do mundo, ou seja, pensar uma multiplicidade de saberes, culturas, nacionalidades, sexualidades, linguísticos, identitários, epistêmicos, e não em relações padronizadas e hegemônicas ditas como essências para o desenvolvimento do mundo.

Ao passo que os estudos pós-coloniais e decoloniais foram fundamentais para as “Zonas Periféricas”, inclusive para romper com a dicotomia colonial centro-periferia, ou seja, ao mesmo tempo em que a crítica pós-colonial serve como um fundamento para afirmação de identidades que foram negadas no período colonial, ela também serve para pensar epistemologias para sairmos da ideia essencialista do mundo. O conhecimento tradicional Europeu nesse sentido perde sua legitimação de impor sobre as outras sociedades sua narrativa dominante.

Desse modo a nossa pesquisa se fundamenta nas questões da contemporaneidade na principal questão: “como viver em mundo comum?”. É sabido agora que só viveremos em mundo comum quando as diferenças forem reconhecidas no qual vivemos em um só mundo, e a única saída do impasse das desigualdades nos termos racistas, homofóbicos, sexistas, xenófobos, e até mesmo em relação à natureza, só sairemos desse embaraço quando essas diferenças forem reconhecidas. A fim de pensar essa questão a noção de relação apresentada por Édouard Glissant enfatizando a importância de se considerar em uma confluência da multiplicidade das expressões culturais dos povos. A noção de relação encontra-se contraposta a uma visão de mundo unitário, chamada por Glissant de Totalidade-Terra. Para Glissant a relação é uma energia entrelaçada na força poética, nesse caso o autor usa a poesia para deciframos um mundo em relação.

Uma identidade-relação enquanto Raiz-rizoma é a forma que Glissant utiliza para não pensar mais em raízes que se estende ao mundo, mas pensar agora em uma raiz que vai de encontro a outras raízes, ou seja, um rizoma com o mundo.

Entretanto sabemos dos desafios do Mundo-Relação, às vezes parece utopia falarmos em um convívio com a nossas diferenças, esse trabalho não tem pretensão de forçar as pessoas viverem em um mundo-relação, mas esse trabalho tem como contribuição para ultrapassarmos os estágios das desigualdes sociais, dos eixos dominantes, das historias únicas, ou seja, um mundo de todos no qual haja sempre um devir, em outras palavras a partir das imprevisibilidades identitárias, epistemológicas, culturais, sexualidades, nacionalidades, linguísticos, surgidas na contemporaneidade.

Sobretudo, a relação busca descolonizar os espaços dos pensamentos que se encontram fechados e fixos, ou seja, se desvincular do pensamento sistemático hegemônico que tanto criticamos nesse trabalho.

Esse trabalho é importante para a contribuição teórica das ciências humanas, e porque não dizer pratica também. O curso de Humanidades da UNILAB é diferenciado, uma vez que nos propicia uma formação humanista, e interdisciplinar. E por ter esse diferencial esse trabalho contribuirá a formação em humanidades e também por ser um trabalho que tem um dialogo com as áreas de: história, antropologia, filosofia, sociologia, literário.

REFERÊNCIAS

A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.

BALLESTRIN; Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11. Brasília, maio – agosto de 2013, pp. 89-117.

CORSINI; Leonora. A potência da Híbridação – Édouard Glissant e a creolização. **Lugar Comum**. nº 25-26, pp.221.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 60, n. 21, p. 117-134, 2006.

DELEUZE, G; Guattari, F. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**, v.4. São Paulo: Editora 34, 1997.

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do Ouro: a origem do mito da modernidade**. 1ª Ed, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1993.

DUSSEL; Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado** – v. 31, nº1, janeiro-abril 2016.

FANON; Frantz. **Os Condenados da Terra**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização, 1997.

FILHO; Sergio Renato V. V. A crítica dos Estudos Subalternos ao conceito tradicional de História Universal. Disponível <http://www.puc-rio.br/Pibic/relatorio_resumo2015/relatorios_pdf/ccs/HIS/HIS-Sergio%20Renato%20Victor%20Villela%20Filho.pdf> acesso em : 2018

GLISSANT; Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**: Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. 176 p. (Coleção Cultura, v. 1).

GLISSANT; Édouard. **Poética da relação**. 1º Ed. Portugal: Sextante, 1996. 216 p.

GOMES; Heloísa Toller. **Crítica pós-colonial em questão**. Disponível em <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/critica-pos-colonial-em-questao-de-heloisa-toller-gomes/> acesso em: 2018

KAVWAHIREHI; Kasereka. **Édouard Glissant et la querelle avec l’Histoire ou de l’Un-monde à la Relation**. Vol. 43, nº 1, Hiver, 2012, p. 135–154.

Leda; Manuela Corrêa. Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da modernidade. **Temáticas**, Campinas, 23, (45/46): 101-126 fev./dez. 2015.

MATA; Inocência. Estudos pós-coloniais: Desconstruindo genealógicas eurocênicas. **Civitas**. v.14. nº1. Porto Alegre, Janeiro – abril de 2014, p.27-42.

MBEMBE; Achille. **Sair da Grande Noite: Ensaio Sobre a África descolonizada**. 1ª Ed. Portugal: Pedago, 2014. 200 p.

MIGNOLO; Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 32, nº94.

MIGNOLO; Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e significado de identidade em política. Traduzido por: NORTE; Ângela Lopes. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, nº34, p.287-324, 2008.

ROCHA; Enilce Albergaria. A noção de Relação em Édouard Glissant. **Ipotesi, Revista de estudos literários**. Juiz de Fora, v. 6, nº 2, p. 31-39.

SAID; Edward. **Orientalismo**. 1º Ed. São Paulo: Companhia de bolso, 2007. 528 p.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TORRES; Nelson Maldonado. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, março 2008: 71-114.

TOWA, Marcien. **Identite culturelle**. Présence Africaine, nº 109, p. 82-91, 1979.

WALLERSTEIN, I. M. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. São Paulo: Boitempo, 2007.