UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

EDUARDO GALEANO: DEVOLVER À HISTÓRIA O ALENTO, A LIBERDADE E A PALAVRA

ANDRÉ FRANCISCO BERENGER DE ARAUJO

GOIÂNIA
2013

sistema de bibliotecas ufg

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[X] Dissertação** **[ ] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	André Francisco Berenger de Araujo				
E-mail:					
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? [ ]Sim [X] Não					
Vínculo empregatício do autor					
Agência de fomento:				Sigla:	
País:		UF:		CNPJ:	
Título:	Eduardo Galeano: devolver à história o alento, a liberdade e a palavra				
Palavras-chave:	Eduardo Galeano; América Latina; descolonização; história; literatura				
Título em outra língua:	Eduardo Galeano: give back to the history the courage, freedom and word				
Palavras-chave em outra língua:	Eduardo Galeano; Latin America; descolonization; history; literature				
Área de concentração:	Fronteiras, interculturalidades e ensino de história				
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	22 de março de 2013				
Programa de Pós-Graduação:	Programa de Pós-Graduação em História				
Orientador (a):	Elias Nazareno				
E-mail:					
Co-orientador (a):*					
E-mail:					

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [X] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

_____ Data: ____ / ____ / ____

Assinatura do (a) autor (a)

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

ANDRÉ FRANCISCO BERENGER DE ARAUJO

EDUARDO GALEANO: DEVOLVER À HISTÓRIA O ALENTO, A LIBERDADE E A PALAVRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás como requisito para obtenção do grau de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: Fronteiras, interculturalidades e ensino de história
Orientador: Prof. Dr. Elias Nazareno.

GOIÂNIA/2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG

A663e

Araujo, André Francisco Berenger de.
Eduardo Galeano [manuscrito]: devolver à historia o alento, a liberdade e a palavra / André Francisco Berenger de Araujo. – 2013.
108 f.

Orientador: Prof. Dr. Elias Nazareno.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2013.
Bibliografia.

1. Descolonização – América Latina. 2. Galeano, Eduardo, 1940-. 3. História e Literatura. I. Título.

CDU: 94(8)

ANDRÉ FRANCISCO BERENGER DE ARAUJO

EDUARDO GALEANO: DEVOLVER À HISTÓRIA

O ALENTO, A LIBERDADE E A PALAVRA

Dissertação defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História, nível Mestrado, da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, aprovado em ___/___/_____ pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Elias Nazareno / UFG

_____

Presidente

Profª. Drª Adriana Facina Gurgel do Amaral / UFF

_____

Membro Externo

Prof. Dr. Eugênio Rezende de Carvalho / UFG

_____

Membro Interno

Profª. Drª Sônia Maria de Magalhães / UFG

_____

Suplente

AGRADECIMENTOS

À Secretaria do Progama de Pós-Graduação em História da UFG.

Ao orientador Professor Elias Nazareno e aos professores que participaram da banca examinadora:

Eugênio Rezende e Adriana Facina.

Às pessoas que ajudaram em algum momento a concluir esse trabalho.

RESUMO

Como o conhecimento sobre a história é passado de geração a geração e como isso é feito? Em que espaços? Isso pode ser feito? Em que circunstâncias? Ao mesmo tempo, quem produz esse conhecimento sobre a história? Onde produz? E por que essa pessoa em tal lugar? Algumas destas questões encontram nos textos do escritor uruguaio Eduardo Galeano (1940-) uma oportunidade para serem aprofundadas. A escrita de Galeano – entre a literatura, o ensaio, a memória, o testemunho, a poesia, a ficção, sendo difícil de simplesmente classificar – dá a oportunidade, não de responder, mas ao menos levantar algumas perguntas. No mesmo sentido, alguns debates teóricos dos últimos 30 ou 40 anos que emergem a partir da América Latina sobre o que pode ser chamado de descolonização do pensamento também dão contribuições importantes para aprofundar as questões que motivaram este trabalho. O objetivo deste trabalho é então investigar os textos de Eduardo Galeano no sentido de entender como se apresenta e se articula em sua obra alguns problemas relativos à memória, história e literatura, na medida em que seu trabalho se concentra principalmente em escrever de uma maneira bastante singular a história da América Latina. Ao mesmo tempo, tentamos também localizar a trajetória intelectual de Galeano, de um lado na história literária da América Latina e, de outro lado, neste movimento amplo de descolonização do pensamento. O objetivo aqui não é definir filiações e afiliações do pensamento de Galeano com um ou outro autor, mas tentar apontar pontos de referência que podem servir de comparação e análise.

Palavras-chave: Eduardo Galeano; América Latina; descolonização; história; literatura.

ABSTRACT

How is knowledge about history passed through generations and how is it done? In which spaces? Can it be done? Under what circumstances? At the same time, who does produces that knowledge about history? Where is it produced? And why is this person in such a place? Some of these issues find in the texts of the Uruguayan writer Eduardo Galeano (1940 -) an opportunity to be deepened. Galeano's writing - between literature, essay, memory, testimony, poetry, fiction, being difficult to simply classify - gives the opportunity, if not to answer, at least to raise some questions. Similarly, some theoretical debates of the last 30 or 40 years that emerge from Latin America about what can be called decolonization of thought also give important contributions to explore the issues that motivated this work. The objective of this work is then to analyze the work of Eduardo Galeano in order to understand how does he articulates and presents on it some problems related to memory, history and literature, to the extent that his work focuses primarily on writing in a very unique history of Latin America. At the same time, we also try to locate the intellectual trajectory of Galeano, on the one hand in the literary history of Latin America and on the other hand, in this broad movement for decolonization of thought. The goal here is not to define memberships and affiliations with Galeano thought of either author, but trying to point out landmarks which may serve as a comparison and analysis.

Keywords: Eduardo Galeano; Latin America; descolonization; history; literature.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....01

1. Debates sobre a descolonização do pensamento

na América Latina desde a segunda metade do século XX.....04

2. Não se tornar um livro mudo:

Eduardo Galeano – escrever literatura e conhecer a história.....36

3. Cheirar a história no vento:

transmitir a história e a memória da América Latina.....76

CONCLUSÃO.....99

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....102

Introdução

Não se vê outra coisa além de selva espessa. Continuamos caminhando em silêncio.
Agora, se pode ver o céu no oriente. Parece que celebra algo, o céu.
Algo como seu próprio sacrifício: foram abertas suas veias, amanhece.
(Eduardo Galeano, *Guatemala, país ocupado*)

Este trabalho surge da inquietação a respeito de vários problemas teóricos e práticos que surgiram na atividade de educador e professor, tanto no espaço "formal" da escola como professor de história da rede pública de ensino, como também em outros espaços, inclusive como aluno. Esta inquietação diz respeito de um lado a própria produção do conhecimento, aos lugares reservados a essa produção e às possibilidades de outros lugares e, por outro, ao próprio processo de transmissão desse conhecimento. Não é preciso aqui me alongar sobre os já extensos debates sobre o fracasso do ensino escolar em geral, e também do ensino de história em particular. A pergunta é como o conhecimento sobre a história é passado de geração a geração e como isso é feito? Em que espaços? Isso pode ser feito? Em que circunstâncias? Ao mesmo tempo, quem produz esse conhecimento sobre a história? Onde produz? E por que essa pessoa em tal lugar?

Entretanto, este trabalho não debate diretamente problemas relativos à educação ou ao ensino de história. Ao contrário, algumas destas questões encontraram nos textos do escritor uruguaio Eduardo Galeano uma oportunidade para serem aprofundadas. O contato e o encanto com os livros de Eduardo Galeano já vem de muito tempo e o interesse em entender melhor as questões que ele provoca também. Faltava, entretanto, saber por onde começar trilhar este caminho. A escrita de Galeano – entre a literatura, o ensaio, a memória, o testemunho, a poesia, a ficção, sendo difícil de simplesmente classificar – nos deu a oportunidade, não de responder, mas ao menos colocar algumas perguntas. No mesmo sentido, alguns debates teóricos dos últimos 30 ou 40 anos que emergem a partir da América Latina sobre o que pode ser chamado de descolonização do pensamento também dão contribuições importantes para aprofundar as questões iniciais que

motivaram este trabalho. A pergunta aqui é sobre os caminhos possíveis para um conhecimento não eurocêntrico, quer dizer, um conhecimento que faça parte de um movimento amplo pela destruição de relações coloniais que ainda perduram em diversas dimensões da vida há pelo menos 500 anos.

O objetivo deste trabalho foi então investigar os textos de Eduardo Galeano no sentido de entender como se apresenta e se articula em sua obra alguns problemas relativos à memória, história e literatura, na medida em que seu trabalho se concentra principalmente em escrever de uma maneira bastante singular a história da América Latina. Ao mesmo tempo, tentamos também localizar a trajetória intelectual de Galeano, de um lado na história literária da América Latina e, de outro lado, neste movimento amplo de descolonização do pensamento, que, é claro, não se resume somente ao debate que apresentamos; aqui o objetivo não foi definir filiações e afiliações do pensamento de Galeano com um ou outro autor, mas tentar apontar pontos de referência que podem servir de comparação e análise.

O primeiro capítulo se concentra em apresentar alguns debates e comparar algumas colocações a respeito deste movimento de descolonização do pensamento, uma discussão que ganha fôlego a partir do final da década de 1990, mas que remonta pelo menos aos debates sobre a teoria da dependência dos anos 1960 e 1970. De uma maneira não-linear, discutimos algumas questões colocadas por autores como Walter Mignolo, Aníbal Quijano e o filósofo Enrique Dussel, e os problemas colocados, entre outros, pela pesquisadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui e pelo Subcomandante Marcos, do Exército Zapatista de Libertação Nacional, do México. Ainda apresentamos momentos que consideramos importantes da discussão nos anos 1960 e 1970 com algumas questões colocadas pelo sociólogo Pablo González Casanova e o debate sobre a teoria da dependência conduzido por Ruy Mauro Marini. Este debate é particularmente importante pela influência que tem na formação do pensamento de Eduardo Galeano que começa a escrever no momento do desenvolvimento mais significativo destas ideias.

O segundo capítulo procura apresentar a trajetória que aqueles problemas percorreram nos

principais trabalhos publicados por Eduardo Galeano nos anos 1960 e 1970. Desde *As veias abertas da América Latina*, de 1970, até o início da publicação da trilogia *Memória do Fogo*, em 1980, a articulação entre memória, história e literatura ganha dimensões diferentes até a relação mais íntima e de cumplicidade que assume então. Ao mesmo tempo, tentamos também situar brevemente certo debate sobre a literatura e cultura latino americana desse momento, no qual Galeano também está envolvido, que vai desde a experimentação com a linguagem da literatura fantástica ou do realismo maravilhoso, até as relações entre narrativa e história, ficção e realidade, colocadas pela literatura de testemunho.

No terceiro capítulo, procuramos apresentar mais diretamente como entendemos que esta articulação entre memória, história e literatura se apresenta na obra de Galeano através do problema da transmissão. É a tensão entre a possibilidade e a impossibilidade de transmitir a história e a memória principalmente dos de baixo da América Latina que a obra de Galeano apresenta que nos permite ensaiar localizar a trajetória de Galeano diante tanto de uma história das ideias na América Latina quanto desse movimento amplo de descolonização. Procuramos entender estas questões a partir principalmente da trilogia *Memória do Fogo*, publicada nos anos 1980, por ser onde melhor se concentram estas questões, mas também recorremos a outros textos, como *O livro dos abraços*, de 1989, e mesmo o mais recente *Espelhos: uma história quase universal*, de 2008.

Os textos de Galeano provocam sem dúvida muitas outras questões e problemas. Entretanto, esperamos que esta seja pelo menos uma fresta por onde podemos tentar entrever e entender algumas inquietações que eles nos trazem.

1. Debates sobre descolonização do pensamento na América Latina desde a segunda metade do século XX

Que papel a obra de Eduardo Galeano tem dentro de uma história das ideias na América Latina, especialmente na segunda metade do século XX? Sem dúvida se posiciona em um campo de pensamento crítico, que considera fundamental avaliar a realidade latino-americana levando em conta a exploração, marginalização e discriminação de uma imensa maioria da população, procurando entender não só os seus porquês, mas também as alternativas à realidade massacrante que há 500 anos vem sendo imposta no continente. Entretanto, Galeano não se filia a uma ou outra disciplina ou corrente de pensamento, e de forma nenhuma parece se sentir pressionado a isso. Ao contrário, seu pensamento e sua escrita busca transitar e romper várias dessas fronteiras. De um lado, isso torna difícil uma avaliação rápida da sua obra, colocando-a em tal ou tal campo, próxima a tais ou tais linhas de pensamento. Por outro lado, na medida em que Galeano desenvolve seu projeto literário que transita, pelo menos, entre o ensaio, a narrativa, a literatura, o testemunho, a poesia, Galeano oferece uma espécie de guia ou ponto de referência para se pensar, direta e indiretamente, algumas das questões que vamos discutir aqui.

Neste capítulo, pretendemos apresentar uma discussão sobre descolonização que tem envolvido movimentos sociais e intelectuais há algumas décadas e que nos parece importante na reflexão sobre a obra de Eduardo Galeano. A reflexão sobre uma descolonização do pensamento tem um marco importante na América Latina com a *Filosofia da Libertação*, de Enrique Dussel, de meados dos anos 1970 e ganhou diferentes desdobramentos com o que vem sendo chamado de pensamento decolonial desde o final da década de 1990. Os autores que se reúnem em torno deste grupo[1], que também é identificado como programa de investigação modernidade/colonialidade,

[1] Alguns nomes mais importantes deste grupo são Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Catherine Walsh,

procuram refletir sobre as possibilidades de um pensamento não eurocêntrico, que surja da fissura de um padrão colonial de poder que permanece mesmo com o fim do colonialismo formal. Através de um mapeamento do pensamento que foi negado em séculos de colonialismo, o grupo decolonial tem tentado propor um pensamento "outro", que estaria na liminaridade da modernidade eurocêntrica e seu lado colonial inevitável. O pensamento decolonial se pergunta então sobre outras formas de conhecimento que não sejam aquelas padronizadas pela filosofia moderna europeia. Catherine Walsh assim se refere ao pensar decolonial:

> Não pretendemos simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial, quer dizer, passar de um momento colonial a outro não colonial, como se fosse possível que os padrões e suas marcas desistam de existir. A intenção é mais assinalar e provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínua – de transgredir, intervir, insurgir e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínuo no qual podemos identificar, visibilizar e promover 'lugares' de exterioridade e construções alternativas (WALSH, 2009).

A discussão, entretanto, não é nova, e diferentes trajetórias se posicionam em lugares diferentes. Assim, um intenso debate se dá em torno das possibilidades e impossibilidades de uma descolonização do pensamento. Vamos procurar apresentar alguns pontos destes debates, sem pretender esgotar o assunto, mas apontando algumas divergências, dificuldades e soluções que tem se apresentado. Através da apresentação e comparação crítica de autores que buscam uma descolonização do pensamento de diferentes perspectivas, procuramos apresentar um contexto dentro do qual podemos posicionar, nos próximos capítulos, como Eduardo Galeano se insere nesta história.

I.

Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana, em uma reflexão em 2005, faz uma importante discussão a respeito de teoria e prática, entre uma teoria e uma prática descolonizadora. Discute o fluxo de produções teóricas, a troca e o fluxo que existe ou não existe entre pensadores do sul e do norte global, entre universidades do sul e do norte, entre universidades e movimentos

---

Nelson Maldonado-Torres, entre outros.

sociais. Para ela, a necessidade de uma descolonização profunda de estruturas políticas, econômicas e mentais é colocada por movimentos indígenas na Bolívia, por exemplo, antes que universidades localizadas numa posição colonizadora (universidades norte-americanas e europeias) ou colonizada (tantas universidades latino-americanas) pudessem elaborar conceitos e formulações a esse respeito.

Em determinado momento ela pergunta: "O que é então descolonização? Pode ser concebida tão só como um pensamento ou um discurso?" (CUSICANQUI, 2005, p. 7). Seu objetivo claro é questionar o *establishment* acadêmico a respeito de sua discussão sobre um pensamento descolonizador, um projeto descolonizador. Novos conceitos, neologismos, seminários, novos livros e novos artigos publicados, mas sem um real diálogo ou troca com intelectuais do sul, a não ser na cooptação de ideias, convites à seminários e bolsas de estudo nos Estados Unidos. As elites bolivianas, diz Rivera Cusicanqui, e poderíamos dizer as elites latino-americanas, são uma caricatura do ocidente. E ela se refere não só à burocracia ou à elite política, mas também à intelectualidade: "à academia gringa e a seus seguidores, que constroem bases piramidais de poder e capital simbólico, triângulos sem base que atam verticalmente algumas universidades da América Latina e formam redes clientelares entre os intelectuais indígenas e afro-descendentes" (CUSICANQUI, 2005, p. 5). Sem meias palavras, ela diz, "não pode haver um discurso da descolonização, uma teoria da descolonização, sem uma prática descolonizadora" (CUSICANQUI, 2005, p. 7).

Nos últimos 30 anos, proliferaram nas universidades norte-americanas departamentos, áreas de estudo e outros grupos e instituições que adotaram a influência dos chamados estudos subalternos e se voltaram para a região da América Latina. Segundo Silvia Rivera Cusicanqui, aí encontraram um campo para a construção de novos jargões, referências e contra-referências que, ao fim e ao cabo, alhearam do debate uma parte importante daqueles que antes já se insurgiam por uma descolonização. E aqui, ela diz explicitamente: "Os Mignolo e companhia construíram um império dentro do império, recuperando estrategicamente as contribuições da escola dos estudos subalternos

da Índia e de múltiplas vertentes latino-americanas de reflexão crítica sobre a colonização e descolonização" (CUSICANQUI, 2005, p. 5). Walter Mignolo e outros autores passam então a escrever sobre "multiculturalismo" e "interculturalidade", "pensamento liminar" e "hibridismo". Para ela, essas teorizações estão enredadas numa dinâmica de colonialismo interno, como diria Pablo Gonzalez Casanova, em reflexões feitas ainda nos anos 1960, que outorga "reconhecimentos retóricos e subordina clientelarmente os índios em funções puramente simbólicas e emblemáticas" (CUSICANQUI, 2005, p. 7), deixando-os, ao fim e ao cabo, de fato longe dos debates que são realizados na academia.

Silvia Rivera Cusicanqui observa como a maior parte da reflexão significativa descolonizadora é produzida entre populações e intelectuais indígenas e afro-descendentes, mas são apropriados por essa dinâmica colonial que afeta também a produção de ideias:

> assim como no mercado de bens materiais, as ideias também saem do país convertidas em matérias-primas, que voltam regurgitadas e numa grande mistura sob a forma de produto acabado. (…) Cooptação e mimese, mimese e cooptação, incorporação seletiva de ideias, seleção certificadora de quais são mais válidas para alimentar esse multiculturalismo de salão, despolitizado e cômodo, que permite acumular máscaras exóticas na sala de estar e dialogar por alto sobre futuras reformas públicas (CUSICANQUI, 2005, p. 10).

Toda essa estrutura de colonialismo interno-externo tem muitos centros e subcentros, que conectam universidades, correntes acadêmicas do norte e do sul. Da Universidade de Duke, Estados Unidos, Mignolo escreve um artigo sobre as contribuições de Silvia Rivera Cusicanqui, no qual diz que "a trajetória intelectual e política de Silvia Rivera Cusicanqui, nos Andes, é um exemplo paradigmático para entender a importância e as consequências da geopolítica do conhecimento. Os processos de descolonização política, na segunda metade do século XX, foram acompanhados pela iniciação de projetos de descolonização intelectual" (MIGNOLO, 2002)[2]. Ela comenta esse texto:

> [Mignolo] retomava minhas ideias sobre colonialismo interno e sobre a epistemologia da história oral e regurgitava enredadas em um discurso da alteridade profundamente despolitizado. Cuidava de evitar textos polêmicos como 'mestiçagem cultural andina', mas assumia em forma descontextualizada algumas ideias que adiantei em 'o potencial epistemológico da história oral', quando o Taller

[2] O autor também se refere a Silvia Rivera Cusicanqui em *Histórias Locais/Projetos Globais* (MIGNOLO, 2003, p. 271-6).

> de Historia Oral Andina recém dava seus primeiros passos e não tinha passado ainda pelas severas crises que apenas estamos remontando hoje. Era, então, uma visão extremadamente otimista, que em muitos sentidos foi reelaborada em textos meus mais recentes. Mas a academia gringa não segue os passos de nossos debates, não interatua com a ciência social andina de nenhum modo significativo. E por isso Mignolo passou por cima desses aspectos do meu pensamento (CUSICANQUI, 2005, p. 8).

Rivera Cusicanqui está atenta às diluições de um pensamento que está em movimento. Assim, segundo a autora, a geopolítica do conhecimento, a importância do lugar na produção do conhecimento, perde importância prática e pode acabar num vazio teórico. De forma um pouco irônica, propõe não uma "geopolítica do conhecimento", mas uma "economia política" do conhecimento, que acaba por revelar a dinâmica colonial da produção de conhecimento, "não só porque a geopolítica do conhecimento é uma noção que não se põe em prática, e que mais ainda se contradiz através de práticas de recolonização dos imaginários e mentes da intelectualidade do sul" (CUSICANQUI, 2005, p. 9). Segundo Rivera Cusicanqui, esse discurso é todo um jogo de salários, comodidades, privilégios, bolsas, etc. "Através do jogo de quem cita quem, se estruturam hierarquias e acabamos tendo que comer, regurgitado, o pensamento descolonizador que as populações e intelectuais indígenas de Bolívia, Peru e Equador tínhamos produzido independentemente" (CUSICANQUI, 2005, p. 9).

Catherine Walsh, entretanto, menciona iniciativas como a universidade intercultural do movimento indígena equatoriano articulado na CONAIE (Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador), na qual o pensamento decolonial estaria vinculado, que

> assinala uma política cultural e um pensamento oposicional, não baseado simplesmente no reconhecimento e na inclusão, mas dirigido à transformação estrutural sócio-histórica. (…) Uma lógica radicalmente distinta das que orientam as políticas de diversidade estatais, que não busque a inclusão no Estado-nação como está estabelecido, mas que, ao contrário, conceba uma construção alternativa de organização, sociedade, educação e governo, na qual a diferença não seja aditiva, mas sim constitutiva (WALSH, 2007, p. 52).

Ainda assim, Silvia Rivera Cusicanqui afirma que Mignolo e alguns autores do grupo decolonial se apropriam e fazem perder a força descolonizadora daquilo que movimentos sociais e intelectuais do sul tem formulado através de suas pesquisas e reflexões sobre suas lutas sociais. E

para ela, faz isso ao colocar o centro da discussão na questão entre modernidade e descolonização. Ela diz, “O multiculturalismo de Mignolo e companhia é neutralizador das práticas descolonizantes, ao entronizar na academia o limitado e ilusório reino da discussão sobre modernidade e descolonização” (CUSICANQUI, 2005, p. 10). De fato, Mignolo utiliza seu discurso sobre modernidade e descolonização, para se posicionar, por exemplo, fora do campo da esquerda ou da direita: “tanto a variada gama da direita como a variada gama da esquerda (e a variada gama de centro-esquerda e centro-direita) se enquadram na teo e na ego-política do conhecimento, desde o renascimento à ilustração e da ilustração até a atualidade” (MIGNOLO, 2010, p. 93). E quando diz que “o pensamento decolonial já não é de esquerda, mas outra coisa: é desprendimento da episteme política moderna, articulada como direita, centro e esquerda: é abertura para outra coisa, em marcha, buscando-se na diferença” (MIGNOLO, 2007, p. 30). Usando o discurso da diferença, Mignolo ignora como os zapatistas, a quem ele se refere como paradigmático do que diz, de forma nenhuma pode abandonar o campo da esquerda, mas ao contrário, reafirma essa posição, sempre “abajo y a la izquierda”. Veremos algumas colocações zapatistas mais abaixo.

Assim também acontece com a noção de hibridez, proposto por García Canclini. Sílvia Rivera Cusicanqui diz, “A noção de 'hibridez', proposta por García Canclini é uma metáfora genética, que conota esterilidade. A mula é uma espécie híbrida e não pode se reproduzir” (CUSICANQUI, 2005, p. 11). A hibridez pressupõe a ideia do cruzamento entre dois diferentes e o surgimento de uma terceira “raça”, completamente nova. E continua mais adiante: “A metáfora da hibridez coloca que podemos 'entrar e sair da modernidade' como se se tratasse de uma concha ou um teatro, não de uma construção – objetiva e subjetiva ao mesmo tempo – de hábitos e gestos, de modos de interação e de ideias sobre o mundo” (CUSICANQUI, 2005, p. 11). Para ela, a aposta indígena, construída entre o diálogo de movimentos sociais e intelectuais (ela está falando principalmente da região dos Andes), se centra na busca da diferença, e não da homogeneidade. Para ela, a noção *chixxi* é

> a tradução mais adequada da mistura furta-cor que somos mestiços e mestiças. (…) A noção *chixxi* obedece à ideia aymara de algo que é e não é ao mesmo tempo (…) [Ao contrário da 'hibridez', a noção *chixxi*] equivale à noção de 'sociedade furta-cor' de Zavaleta, e coloca a coexistência em paralelo de múltiplas diferenças culturais que não se fundem, mas se antagonizam ou se complementam. Cada uma se reproduz a si mesma desde a profundidade do passado e se relaciona com as outras de forma contenciosa (CUSICANQUI, 2005, p. 11).

Assim, o pensamento descolonizador

> parte da afirmação desse 'nós' bilíngue, furta-cor e *chixxi*, que se projeta como cultura, teoria, epistemologia, política de estado e também como definição nova de bem-estar e 'desenvolvimento'. O desafio desta nova autonomia reside em construir laços sul-sul que nos permitam romper os triângulos sem base da política e da academia do norte. Construir nossa própria ciência – em diálogo entre nós mesmos –, dialogar com as ciências dos países vizinhos, afirmar nossos laços com as correntes teóricas da Ásia e África e enfrentar os projetos hegemônicos do norte com a renovada força de nossas convicções ancestrais (CUSICANQUI, 2005, p. 12-3).

Eduardo Restrepo e Axel Rojas comentam que "ainda que as críticas de Rivera Cusicanqui possam parecer imprecisas ou sobredimensionadas, isto não significa que se tenha que desqualificá-las e descartá-las" (RETREPO e ROJAS, 2010, p. 200). Eles observam como que realmente a maior parte dos textos desenvolvidos neste grupo

> são escritos para e desde o estabelecimento acadêmico (…) O paradoxo é que se fala todo o tempo em nome dos subalternizados coloniais, das práticas de racismo e exclusão, dos negros e indígenas, se questiona todo o tempo o eurocentrismo e os silêncios e invisibilidades históricas, epistêmicas e ontológicas... mas e quem está falando? Como está fazendo? Está falando de que? Para quem fala? Por que, em última análise, fala desta maneira? (RETREPO e ROJAS, 2010, p. 201).

Estes autores fazem este comentário depois de uma extensa apresentação ao longo do livro *Inflexão decolonial* dos principais temas e problematizações que os autores deste grupo realizam. Entretanto, eles pretendem também refletir sobre seus alcances e limites: "o que nos parece importante é não perder de vista quais são os alcances e limites de argumentar para e desde este estabelecimento [acadêmico] quando se apela reiteradamente a uma exterioridade" (RETREPO e ROJAS, 2010, p. 202).

No mesmo sentido, Elena Yehia faz algumas observações e dá contribuições importantes para localizar esta trajetória do pensamento decolonial. Como Silvia Rivera Cusicanqui e Restrepo e Rojas observam, Yehia também vê que, ainda que os autores do pensamento decolonial estejam

inspirados pelas contribuições subalternas, "a maioria destes encontros continuam tendo lugar no meio de expressão das epistemologias ocidentais" (YEHIA, 2007, p. p. 103). Para ela, reconhecer isso é de fundamental importância se o pensamento decolonial quiser ter alguma fecundidade. Do contrário, quer dizer, "se o programa da modernidade/colonialidade é assumir o papel do tradutor/intérprete dos conhecimentos decoloniais no outro lado, então existe um risco de reproduzir as hierarquias do conhecimento" (YEHIA, 2007, p. 102). Assim, "em lugar de dirigir a atenção às associações e respaldar genealogias com 'epistemologias subalternas' e dentro delas, talvez necessitamos considerar a possibilidade de relocalizar este projeto no domínio da modernidade como estratégia para trabalhar com mais profundidade nela e contra ela" (YEHIA, 2007, p. 104). Elena Yehia aponta então a

> urgente necessidade de reconhecer o poder e os privilégios presentes nos *loci* de enunciação dos marcos [do programa modernidade/colonialidade]; a necessidade de uma incessante reflexividade própria por parte de quem nos engajamos com *outros conhecimentos*; de estar constantemente em guarda para não nos vermos envolvidos na reprodução de novas hierarquias; para não cair na tentação de representar, explicar ou falar em nome do subalterno (YEHIA, 2007, p. 103).

Estas observações parecem chamar atenção para algo que algumas reflexões produzidas por alguns movimentos sociais também são atentas. O subcomandante Marcos, chefe militar do Exército Zapatista de Libertação Nacional, que protagonizou o levante indígena de 1994 no estado de Chiapas, México, vê em parte da produção acadêmica a teoria como moda.

> É que lá em cima a produção teórica é apenas uma moda que pensa, vê, cheira, prova, toca, escuta e sente nos espaços da academia, dos laboratórios e dos institutos especializados. Ou seja, que a teoria é uma moda que tem nas teses (*de pós-graduação, veja bem, também há níveis na academia*), conferências, revistas especializadas e livros, os substitutos das revistas de moda. Os colóquios suprem o lugar das exibições de modas, e aí os expositores fazem o mesmo que as modelos nas passarelas, quer dizer, exibem sua anorexia, neste caso, sua magreza intelectual (MARCOS, 2013).

Em sete apresentações em um colóquio internacional em memória a Andrés Aubry[3], que

[3] O *Primer Coloquio Internacional In Memorian André Aubry* aconteceu de 13 a 17 de dezembro de 2007 na Universidad de la Tierra Chiapas, México, e contou com as intervenções de Immanuel Wallerstein, Carlos Antonio Aguirre Rojas, Sylvia Marcos, Gustavo Esteva, Gilberto Valdés, Jorge Alonso, François Houtart, Ricardo Gebrim, Peter Rosset, Sergio Rodriguez Lascano, Enrique Dussel, Jean Robert, John Berger, Pablo Gonzalez Casanova, Naomi Klein, além das sete intervenções do Subcomandante Marcos. Sob o título geral *Nem o centro, nem a*

aconteceu em Chiapas, México, em dezembro de 2007, Marcos pretende expor alguns pensamentos que foram produzidos ao longo dos, então, 20 anos de formação do EZLN: "...deve ser encontrada alguma forma de ligar a teoria com o amor, a música e a dança. Talvez assim a teoria não conseguisse explicar nada que valesse a pena, mas seria mais humana, porque a seriedade e a dureza não garantem o rigor científico" (MARCOS, 2013).

Marcos pensa sobre a distância que se estabelece entre a teoria e a realidade, e como essa distância é estabelecida. A realidade permanece intacta por mais que novas interpretações, pontos de vistas, enfim, giros epistemológicos, surjam na academia. Novos temas surgem, novos conceitos, novos paradigmas aparecem e vão se alargando. Marcos sugere a metáfora de uma pedra jogada no centro de um tanque de água:

> A pedra conceitual tocava a superfície da teoria e então se produzia uma série de ondas que afetavam e modificavam os distintos que-fazeres científicos e técnicos adjacentes. A consistência do pensamento analítico e reflexivo fazia, e faz, com que essas ondas se mantenham definidas... até que uma nova pedra conceitual cai e uma nova série de ondas muda a produção teórica. A mesma densidade da produção teórica talvez poderia explicar porque as ondas, a maioria das vezes, não conseguem chegar na margem, quer dizer, na realidade (MARCOS, 2013).

A teoria do centro, de cima, sem disfarce, coloca a realidade de lado e coloca o pensamento e suas invenções tecnológicas acima de tudo. O laboratório ganha supremacia e a técnica, por mais destrutiva que seja, ganha ares de inocência. E para isso, "lá em cima, toda teoria que se respeite deve cumprir uma dupla função: por um lado: tirar a responsabilidade de um fato com uma argumentação que, não por ser elaborada, é menos ridícula; e por outro, ocultar a realidade (quer dizer, garantir a impunidade)" (MARCOS, 2013). Os pensadores de esquerda, diz Marcos, se esforçam e remam contra a corrente com o "par de remos da crítica e da honestidade", tentando tirar o disfarce dessa teoria de cima que sepulta a realidade. Entretanto, muitas vezes largam um ou outro remo e ainda ficam atados na distância entre a teoria e a realidade. E se este pensamento, cujo

---

periferia, as intervenções são: *Pensar o Branco: a geografia e o calendário da teoria*; *Escutar o Amarelo: o calendário e a geografia da diferença*; *Tocar o Verde: o calendário e a geografia da destruição*; *Provar o Café: o calendário e a geografia da terra*; *Cheirar o Negro: o calendário e a geografia do medo*; *Ver o Azul: o calendário e a geografia da memória*; e *Sentir o Vermelho: o calendário e a geografia da guerra*. Os textos dessas sete intervenções assim como o áudio de todas as intervenções estão disponíveis em http://www.coloquiointernacionalandresaubry.org/

referente é a ciência social,

> se limita a expressar desejos, juízos, condenações e receitas (…), em lugar de entender para tratar de explicar, sua produção teórica não é somente incapaz, mas, na maioria das vezes, patética. É então quando a distância entre teoria e realidade não só se converte em um abismo, mas também apresenta o triste espetáculo de autodenominados cientistas sociais se jogando com singular alegria no vazio conceitual (MARCOS, 2013).

É esse vazio conceitual a que se deve estar atento todo o tempo. Porque é esse vazio conceitual que faz com que já não se queira "ocultar que a chamada esquerda institucional [poderíamos dizer também acadêmica] não é de esquerda, e que agora isso se apresenta como uma virtude, da mesma forma que se anuncia um café descafeinado com a virtude de quem não entende de café" (MARCOS, 2013).

Marcos propõe, refletindo com aqueles que não são tão "bem comportados", que fazem do pensamento crítico palavra incômoda e a contrapelo, "algumas teses sobre a luta antissistêmica". Vamos tentar resumi-las: Não se pode entender o sistema capitalista sem o conceito de guerra. "Por meio dela e nela, o capitalismo expropria, explora, reprime e discrimina". Para aumentar seus lucros, os capitalistas utilizam recursos que vão além da redução de custos e aumento de preços; também produzem novas mercadorias e procuram abrir novos mercados. "Conhecimentos ancestrais e códigos genéticos, além de recursos naturais como a água, os bosques e o ar são agora mercadorias com mercados abertos ou por criar. Quem se encontra nos espaços e territórios com estas e outras mercadorias são, queiram ou não, inimigos do capital". Assim, o capitalismo não tem como destino a autodestruição a não ser que signifique a destruição do mundo inteiro. E este é um aprendizado indígena, que há séculos escuta profecias nesse sentido. "A destruição do capitalismo só se dará se um ou muitos movimentos atacarem no seu núcleo central, quer dizer, na propriedade privada dos meios de produção e troca". Hoje não são possíveis mais remendos ou reformas, mas ao contrário só são possíveis e necessários movimentos antissistêmicos. Por fim, "as grandes transformações não começam no alto nem com fatos monumentais e épicos, mas com movimentos pequenos em sua forma e que aparecem como irrelevantes para o político e analista de cima (…) a

partir da consciência organizada de grupos e coletivos que se conhecem e reconhecem mutuamente, abaixo e à esquerda, e constroem outra política" (MARCOS, 2013).

Marcos ainda faz mais uma observação:

> Entender o que nós [zapatistas] dizemos, fazemos e faremos, é impossível se não se sente nossa palavra. Eu sei que os sentimentos não tem lugar na teoria, ainda menos agora que anda aos tropeços. Que é muito difícil sentir com a cabeça e pensar com o coração. Que não são menores as masturbações teóricas do que o que as possibilidades colocadas criaram, e que as estantes das livrarias e bibliotecas estão cheias de tentativas falidas ou ridículas disto que eu lhes digo. Sabemos e entendemos. Mas insistimos que a colocação é correta, o incorreto é o lugar no qual está querendo resolver. Porque para nós, os zapatistas, as zapatistas, o problema teórico é um problema prático. (…) As teorias redondas, completas, acabadas, coerentes, estão bem para serem apresentadas num exame ou para ganhar prêmios, mas costumam se fazer em pedaços com a primeira ventania da realidade (MARCOS, 2013).

Enrique Dussel, nesse mesmo colóquio, começa sua intervenção[4] com uma problemática "clássica" para a esquerda sobre teoria. Aí ele diz: "Sem teoria não há revolução". E continua que hoje não temos teoria. "E teoria não são somente sugestões. São formulações precisas", e então ele vai tentar falar de política teoricamente. "O ponto de partida para mim é que a política é a filosofia primeira. Não a ética. Mas a política. Porque a política é a que permite entender de onde surgem todos os pensamentos". E então, a partir da experiência de luta de movimentos como os zapatistas, e de sua proposta de "mandar obedecendo", ele procura reformular a teoria política a partir dessa ideia, que tem como base a *comunidade*. Mas não é isso o que nos importa imediatamente. Logo no início da intervenção, Dussel resgata algo de *A Filosofia da Libertação*, de 1975, em que diz que "não é o mesmo nascer em Chiapas ou em Wall Street". É a partir daí que Dussel vai desenvolver uma certa "geopolítica do conhecimento".

II.

Em *Filosofia da Libertação*, então, sem dúvida um dos marcos principais na América Latina para uma descolonização do pensamento, Dussel constrói algumas noções importantes que se

[4] O áudio da intervenção está disponível no *site* já mencionado http://www.coloquiointernacionalandresaubry.org/. Acesso em 02/02/2013

relacionam com a discussão que estamos fazendo e que se desdobram na reflexão que ele faz sobre modernidade, mito da modernidade e eurocentrismo, que veremos adiante. Para Dussel, "trata-se de levar a sério o espaço, o espaço geopolítico. Não é a mesma coisa nascer no Pólo Norte, em Chiapas ou em Nova York" (DUSSEL, 1980, p. 9). Cerca de trinta anos antes daquele colóquio, e em outros termos, é claro, Dussel também está preocupado com a relação entre teoria e realidade, no caso, entre filosofia e realidade.

> A filosofia não pensa a filosofia, quando é realmente filosofia e não sofística ou ideologia. Não pensa textos filosóficos, e se deve fazê-lo é só como propedêutica pedagógica para instrumentar-se com categorias interpretativas. A filosofia pensa o não-filosófico: a realidade. Mas porque é reflexão sobre sua própria realidade, parte do que já é, de seu próprio mundo, de seu sistema, de sua espacialidade (DUSSEL, 1980, p. 10).

Entretanto, a filosofia que está no centro, ou a que se dirige ao centro, está limitada. Esta filosofia vê tudo que está fora desse centro como nada. Todo o desenvolvimento da filosofia europeia, especialmente a partir do século XVI, é o ocultamento da humanidade, da realidade, do pensamento, dos povos de outras partes do mundo, da periferia do mundo. Subcomandante Marcos, naquelas intervenções, retoma essa ideia: "O 'penso, logo existo' definia também um centro, o EU individual, e o outro como uma periferia que se via afetada ou não pela percepção desse EU: afeto, ódio, medo, simpatia, atração, repulsão. O que estava fora do alcance da percepção do EU era, é, inexistente" (MARCOS, 2013). Dussel afirmava algo muito semelhante: "O pensamento que *se refugia* no centro termina por ser pensado como a única realidade" (DUSSEL, 1980, p. 11).

Seria possível então uma filosofia da periferia, a partir da periferia? Uma das respostas possíveis, diz Dussel, seria negativa. Não é possível porque, dominada, a periferia só consegue reproduzir aquilo que é feito no centro, ou vai sempre em direção ao centro, não podendo realizar nada de próprio. Dussel, entretanto, acredita não só que é possível:

> A filosofia que souber pensar esta realidade, a realidade mundial atual, não a partir da perspectiva do centro (…) mas desde além da fronteira do mundo atual central, da periferia, esta filosofia não será ideológica (ou ao menos o será em menor medida). Sua realidade é a terra toda e para ela são realidade também os 'condenados da terra' (DUSSEL, 1980, p. 16).

Neste sentido, portanto, a filosofia que surge da periferia deve estar intimamente ligada ao processo de libertação, sendo, portanto, uma filosofia da libertação. Porque esta filosofia está ligada à exterioridade daquilo que aquele EU estabeleceu como totalidade. Como num manifesto, Dussel afirma: "Do não ser, do nada, do outro, da exterioridade, do mistério do sem sentido, partirá o nosso pensamento. Trata-se, portanto, de uma filosofia bárbara" (DUSSEL, 1980, p. 21). É uma filosofia bárbara porque os critérios da filosofia da libertação pretendem ser outros daqueles da filosofia do centro. Dussel tenta estabelecer alguns critérios básicos para escolher os temas de uma filosofia da libertação:

> Em primeiro lugar, o critério absoluto é: pensar um tema real, entre os reais os mais essenciais, entre os essenciais os mais urgentes, entre os urgentes os que tem maior transcendência, entre os transcendentes os que se referem aos povos, os mais numerosos, os mais oprimidos, os que estão à beira da morte, morte de fome, de desespero[5] (DUSSEL, 1980, p. 180).

A filosofia da libertação está preocupada com a justiça, com a política, com a ética. À pergunta se é possível um filosofar na periferia, Dussel responde:

> Parece que é possível filosofar na periferia, em nações subdesenvolvidas e dependentes, em culturas coloniais e dominadas, numa formação social periférica, somente se não se imita o discurso da filosofia do centro, se se descobre outro discurso. Tal discurso, para ser outro radicalmente, deve ter outro ponto de partida, deve pensar outros temas, deve chegar a diferentes conclusões e com método diferente.

Esse livro *Filosofia da Libertação* pretendeu ser apenas apontamentos provisórios para tal tipo de pensamento:

> … [é necessário] partir da dissimetria centro-periferia, dominador-dominado, totalidade-exterioridade, e a partir daí repensar todo o pensado até agora. Porém o mais importante é pensar o nunca pensado: o próprio processo de libertação das nações dominantes e periféricas[6] (DUSSEL, 1980, p. 176).

Numa perspectiva mundial, essas dissimetrias têm a ver com a modernidade. Para Dussel, a

---

[5] Vinte anos depois, em *Ética da Libertação*, Dussel, inspirado em Walter Benjamin, vai passar a denominar a estes de "vítima – noção mais ampla e exata" (DUSSEL, 2000, p. 17). Ver também próxima nota.

[6] Cerca de vinte anos depois, Dussel escreve uma *Ética da libertação*, mas não pode mais eleger como mais importante pensar esse próprio processo de libertação. Ao contrário, "não deve estranhar que essa *Ética* seja uma ética de afirmação total da vida humana ante o assassinato e o suicídio coletivo para os quais a humanidade se encaminha se não mudar o rumo de seu agir irracional. A *Ética da libertação* pretende pensar filosófico-racionalmente esta situação real e concreta, ética, da maioria da humanidade presente, próxima de um conflito trágico de proporções nunca antes vistas na história da espécie humana" (DUSSEL, 2000, p. 11).

modernidade surge com a conquista e colonização da América, quer dizer, quando a Europa passa a ser o centro de um sistema-mundo recém surgido e a América sua primeira periferia. Antes de 1492, antes da "descoberta" da América, a Europa era a periferia de um sistema regional que tinha como centro a Ásia. É só a partir da conquista de um grande território e de uma enorme população, e da riqueza extraída daí é que a Europa se constituirá como centro desse sistema mundo, sendo a modernidade a "gestão" dessa centralidade. A modernidade, então, deve ser vista sob uma visada mundial, e não somente europeia. "Então a modernidade seria, para este paradigma mundial, um fenômeno próprio do 'sistema' com 'centro e periferia'. Esta simples hipótese muda absolutamente o conceito de modernidade, sua origem, desenvolvimento e sua atual crise" (DUSSEL, 2000, p. 52). A América se torna a primeira periferia do sistema-mundo: "a Ameríndia constitui a estrutura fundamental da primeira modernidade (…) [um enorme território e populações escravizadas] dará à Europa, 'centro' do 'sistema-mundo', a vantagem comparativa definitiva sobre o mundo muçulmano, a Índia e a China" (DUSSEL, 2000, p. 58).

Entretanto, o horizonte eurocêntrico predominante analisa a modernidade como um fenômeno exclusivamente europeu, que se desenvolve desde a Idade Média e se espalha daí em diante por todo o mundo. A modernidade se realiza e se determina por si mesma. O Renascimento, a Reforma Protestante e o Iluminismo são os eventos constitutivos da modernidade, para filósofos, por exemplo, de Hegel a Habermas (DUSSEL, 1993, p. 22). Dussel observa, como exemplo, como uma pesquisa sobre a história da filosofia "conta quase exclusivamente com obras de filósofos (Platão, Agostinho, Descartes, Locke...) pensados a partir de seus próprios discursos. É como uma história filosófica a partir da própria filosofia. (…) Parece que o capitalismo, o colonialismo, a contínua utilização da violência ou a agressão militar não tem nenhuma importância" (DUSSEL, 2000, p. 68). Entretanto, para Dussel, são justamente esses acontecimentos que estabelecem a diferença fundamental.

> A centralidade da Europa no 'sistema-mundo' não é fruto só da superioridade interna acumulada na Idade Média europeia sobre as outras culturas, mas também o efeito do simples fato do descobrimento, conquista, colonização e integração

> (subsunção) da Ameríndia, que dará à Europa a vantagem comparativa determinante sobre o mundo otomano-muçulmano, a Índia ou a China. A modernidade é fruto deste acontecimento, não a sua causa. Posteriormente, a 'gestão' da centralidade do 'sistema-mundo' permitirá que a Europa se transforme em algo como a 'consciência reflexiva' (a filosofia moderna) da história mundial (DUSSEL, 2000, p. 52).

É a partir principalmente de Descartes que a experiência europeia vai se tornar uma universalidade abstrata que produz concomitantemente o "encobrimento" do outro. A maior parte da filosofia europeia vai ignorar a existência, a história ou a humanidade de outros povos do planeta, criando um "mito da modernidade" baseado na justificação da violência. Se a questão ético-filosófica central da primeira modernidade era "que direito tem os europeus de ocupar, dominar e 'gerir' as culturas recentemente descobertas, militarmente conquistadas e que estão sendo colonizadas" com o debate entre Ginés Sepúlveda e Bartolomeu de Las Casas[7], "a partir do século XVII, a 'segunda modernidade' não teve escrúpulos de consciência com perguntas que já estavam respondidas de fato" (DUSSEL, 2000, p. 60). O eurocentrismo, assim, se constitui como um mito, que acredita que a modernidade europeia é um sistema auto-referente; e mais, que faz expandir seu próprio sistema de valores a todo o mundo, pois estes são universais.

> O eurocentrismo consiste exatamente em constituir como universalidade abstrata humana em geral momentos da particularidade europeia, a primeira particularidade de fato mundial. A cultura, a civilização, a filosofia, a subjetividade, etc, *sem mais* (humano-universal abstrata). Grande parte dos ganhos da modernidade não foram criatividade exclusiva do europeu, mas de uma contínua dialética de impacto e contra-impacto, efeito e contra-efeito, da Europa-centro e sua periferia, até no que poderíamos chamar de a própria constituição da subjetividade moderna enquanto tal. O *ego cogito*, como vimos, já diz também a uma proto história do século XVI, que se expressa na ontologia de Descartes, mas não surge do nada. O *ego conquiro*, como um 'eu prático', a antecede. Hernán Cortés, em 1521, antecede o *Discurso do Método* (1636) em mais de um século, como já dissemos. (…) No entanto, o bárbaro não foi considerado como o contexto obrigatório de toda reflexão sobre a subjetividade, a razão, o *cogito* (DUSSEL, 2000, p. 69).[8]

---

[7] Os pontos centrais do debate entre Sepúlveda e Las Casas a partir deste ponto de vista pode ser encontrado em DUSSEL, 1993, p. 75-88.

[8] Nelson Maldonado-Torres faz um comentário interessante a esse respeito: "Eu gostaria de sugerir que o que nasceu no século XVI foi algo mais penetrante e sutil do que primeiro transpira no conceito de raça: foi uma atitude caracterizada por uma suspeita permanente. Enrique Dussel afirma que Hernán Cortés deu expressão para um ideal de subjetividade que poderia ser definida como *ego conquiro*, que antecede a articulação de Descartes do *ego cogito*. Isso quer dizer que o significado do *cogito* cartesiano para a identidade moderna européia deve ser entendida sob o pano de fundo de um ideal inquestionável do eu expresso na noção do *ego conquiro*. (…) O bárbaro foi racializado, e o que caracterizou essa racialização foi um radical questionamento ou uma *suspeita permanente* sobre a humanidade do ser em questão. Assim, a 'certeza' do projeto de colonização e a fundação do *ego conquiro* assenta, assim como a certeza de Descartes sobre o *cogito*, na dúvida ou no ceticismo. (…) E assim como o *ego conquiro*

Dussel observa que de um ponto de vista eurocêntrico, portanto, a modernidade é um projeto ainda a realizar-se. Assim, a própria crítica à modernidade só surgiria na razão da própria modernidade europeia. Dussel, ao contrário, observa que é na abertura à sua alteridade negada e explorada que co-constituía a razão europeia que surge algo como um contra-discurso. Bartolomeu de Las Casas, por exemplo, só pôde criticar o mito da modernidade já no século XVI porque se abriu às vozes indígenas (DUSSEL, 2000, p. 70-1 e DUSSEL, 1993).

Para Dussel, então, é na atividade crítica, no pensamento crítico a partir da periferia que provavelmente este contradiscurso pode ser melhor realizado, mas não ingenuamente, mas justamente a partir daquela dissimetria centro-periferia, dominador-dominado, totalidade-exterioridade.

> É por isso que o estudo do pensamento (tradições e filosofia) na América Latina, Ásia ou África não é uma tarefa anedótica ou paralela ao estudo da filosofia simplesmente (que seria a europeia), mas se trata de uma história que resgata justamente o contradiscurso não-hegemônico, dominado, silenciado, esquecido e até excluído, o da alteridade da modernidade (DUSSEL, 2000, p. 72).

III.

É então que, em grande medida na esteira das colocações da filosofia da libertação de Dussel, um grupo de intelectuais passa a se reunir em torno da ideia de um pensamento "decolonial". Entre encontros e publicações, a partir do final dos anos 1990, este grupo passa a desenvolver conceitos e noções que seriam não eurocêntricas. Arturo Escobar, um dos intelectuais do grupo, assim define o que ele chama de programa de investigação modernidade/colonialidade:

> o projeto MC não se enquadra em uma história linear de paradigmas ou epistemes; entendê-lo assim significaria integrá-lo na história do pensamento moderno. Ao contrário, o programa MC deve ser entendido como uma maneira diferente do

---

antecede o *ego cogito*, um certo ceticismo sobre a humanidade dos escravizados e colonizados está por trás das certezas cartesianas e de sua dúvida metódica" (MALDONADO-TORRES, 98-99). É claro que aqui está presente as ideias de Frantz Fanon: "Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação de valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é o mal absoluto" (FANON, 1979, p. 30-1)

> pensamento, na contramão das grandes narrativas modernistas – a cristandade, o liberalismo, o marxismo – localizando seu próprio questionamento nas margens mesmas dos sistemas de pensamento e investigações para uma possibilidade de modos de pensamento não-eurocêntricos (ESCOBAR, 2003, p. 53).

Aníbal Quijano e Walter Mignolo podem ser os principais nomes deste grupo, e desenvolveram ideias ou conjunto de ideias que acabam por nortear as reflexões de outros pesquisadores. Veja que é a este grupo que Silvia Rivera Cusicanqui está dirigindo suas severas críticas que acompanhamos nas primeiras páginas deste capítulo. Quer dizer, como intelectuais estabelecidos em universidades norte-americanas ou mesmo em universidades da América Latina, mas atadas a mecanismos universitários dominantes, coloniais, se colocam fora da "história do pensamento moderno"? Este é o ponto também levantado por Elena Yehia. Entretanto, mesmo imersos nessas ambiguidades apontadas por Rivera Cusicanqui, Yehia e Restrepo e Rojas, o grupo decolonial ainda coloca questões importantes para esta descolonização do pensamento.

Walter Mignolo assim define o pensamento decolonial: "o pensamento decolonial emergiu na fundação mesma da modernidade/colonialidade como sua contrapartida; e isso aconteceu nas Américas, no pensamento indígena e afro-caribenho". Com a rearticulação desse sistema em expansão para outros continentes, o pensamento decolonial deu sinais também na Ásia e África. E "desde o fim da guerra fria entre Estados Unidos e União Soviética, o pensamento decolonial começa a traçar sua própria genealogia" (MIGNOLO, 2007, p. 27). Quer dizer, a reflexão sobre o giro decolonial é recente, mas uma prática epistêmica decolonial já existiria desde o início da colonização. Neste artigo, Mignolo pretende analisar o pensamento do indígena Waman Poma de Ayala, do século XVII e o escravo liberto Otobbah Cugoano, do século XVIII no caribe: "Ambos são tratados políticos decoloniais que, graças à colonialidade do saber, não chegaram a compartilhar a mesa de discussões com a teoria política de Maquiavel, Hobbes ou Locke" (MIGNOLO, 2007, p. 28). Até aqui Mignolo parece cumprir a tarefa de estudar o pensamento da América Latina, África e Ásia que Dussel definiu como fundamental e nunca anedótica ou paralela ao estudo da filosofia europeia. A esse processo ele chama de abertura ou desprendimento do pensamento: "Já não se trata

das portas que conduzem à verdade, mas a outros lugares: aos lugares da memória colonial; aos traços da ferida colonial de onde se tece o pensamento decolonial" (MIGNOLO, 2007, p. 29).

Aníbal Quijano tinha proposto no início dos anos 1990 a ideia de colonialidade do poder (de onde vem a de modernidade/colonialidade) para descrever o padrão de poder mundial que tem seu início com a conquista da América. Esse padrão tem sua base na divisão da população mundial em noções raciais, classificadas hierarquicamente, e a articulação do trabalho, poder e conhecimento em torno dessas divisões de inferior/superior, civilização/barbárie. Para a destruição deste padrão de poder:

> primeiro de tudo, a descolonização epistemológica, como decolonialidade, é necessária para abrir caminho para uma nova comunicação intercultural, para troca de experiências e significados, como base de uma outra racionalidade que pode legitimamente pretender alguma universalidade. Nada é menos racional, afinal, do que a pretensão de que a cosmovisão de uma etnia particular seja posta como racionalidade universal (QUIJANO, 2010b, p. 31).

Essa necessidade parece já estar posta explicitamente pela filosofia da libertação, como vimos, desde os anos 1970. O que parece que o grupo modernidade/colonialidade passa a fazer, então, e aí está a principal crítica de Silvia Rivera Cusicanqui, é agrupar em torno de si várias dessas tentativas de pensamento descolonizador. Restrepo e Rojas fazem observações semelhantes sobre algumas tendências dos autores do programa modernidade/colonialidade.

> Existe uma tendência em alguns membros desta coletividade a representar seu trabalho como uma simples recuperação de formas de pensamento que foram invisibilizadas e silenciadas pela colonialidade. (…) Entretanto, é evidente que a terminologia, os referentes e as modalidades de argumentação e de escritura utilizadas supõem um registro e um 'capital escolar' que opera no e a partir do estabelecimento acadêmico. Apesar das narrativas que os membros dessa coletividade possam ter de si, nos parece fundamental não confundir a emergência e consolidação desta com o que mais geralmente se poderia considerar os pensamentos críticos a partir dos lugares e sujeitos coloniais (RESTREPO e ROJAS, 2010, p. 203).

Entretanto, os autores deste grupo continuam a buscar a genealogia de seu próprio pensamento na "densa história do pensamento planetário decolonial" (MIGNOLO, 2007, p. 27). Mignolo, numa introdução à *opção decolonial* diz que colonialidade

> não deve ser tomada como um modelo, uma teoria ou um objeto de estudo (…) O próprio conceito de colonialidade implica pensar decolonialmente (e não, por

> exemplo, 'pensar sobre colonialidade'). Não se pretende mapear um território a ser 'estudado' da perspectiva da sociologia, da ciência política, da economia, dos estudos culturais ou dos estudos pós-coloniais. O pensamento decolonial significa, precisamente, desprender-se do pensamento disciplinar. Nesse sentido, o pensamento decolonial e a opção decolonial não são 'novas ferramentas interpretativas', mas um outro pensamento fundamentado na epistemologia de fronteira mais que na filosofia grega (MIGNOLO, 2010b, p. 11).

Mignolo estabelece a "diferença radical" entre o projeto decolonial e os estudos pós-coloniais (de Homi Bhabha, Ranajit Guha e Gayatri Spivak), por exemplo, na genealogia de cada pensamento. Enquanto o pensamento pós-colonial emerge da extensão do pensamento de Michel Foucault, Jacques Derrida e Jacques Lacan, diz Mignolo, o projeto decolonial encontra sua genealogia em pensadores como, além de Waman Poma e Cugoano, Mahatma Ghandi, Amílcar Cabral, Aimé Cesaire, Frantz Fanon, W. E. B. Dubois e Gloria Anzaldúa, e movimentos sociais como os zapatistas ou movimentos indígenas no Equador, Bolívia e outros países, que são "uma contínua fonte de inspiração" (MIGNOLO, 2010b, p. 16). Quanto ao marxismo, Mignolo afirma que

> é um projeto crítico e de libertação que habita a história local da Europa, numa comunidade relativamente homogênea onde trabalhadores e industriais pertencem à mesma etnia (…) Entretanto, como a economia e a teoria política europeia se expandiram e conquistaram o mundo, as ferramentas que Marx ofereceu na análise do capital são úteis além da Europa (MIGNOLO, 2010b, p. 16).

Sem poder se afastar absolutamente do pensamento de Marx, Mignolo assim o posiciona em relação ao projeto decolonial: "O marxismo e o projeto decolonial apontam para a mesma direção, mas cada um tem agendas bastante diferentes. O projeto decolonial não pode ser subsumido pela ideologia marxista; o marxismo deve ser subsumido pelo projeto decolonial" (MIGNOLO, 2010b, p. 16), e assim justifica em outro texto essa mesma sentença: "a quantidade maior de afetados no planeta não são tanto operários mas sim colonizados" (MIGNOLO, 2010a, p. 104).

Dussel parece ser mais preciso quando avalia o contradiscurso produzido na Europa, e assim mais explicativo do significado e das contribuições deste pensamento para uma teoria e prática descolonizadora:

> essa produção intelectual, quando é anti-hegemônica, mesmo filosoficamente europeia (por exemplo, Montaigne, Pascal, Rousseau ou Marx), não é só europeia:

> não o é nem por sua exclusiva origem nem tampouco por seu significado. (…) Mantiveram-se as culturas periféricas isoladas e sem contato entre elas; só se ligavam através da Europa, tendo sido previamente reinterpretadas pela Europa-centro. A filosofia 'europeia' não é só produto exclusivo da Europa, mas é produção da humanidade situada na Europa como 'centro' (DUSSEL, 2000, p. 71).

Esse contradiscurso, o pensamento de Marx, por exemplo, é um produto dialético de um diálogo crítico a partir da alteridade que a gestão da centralidade do sistema-mundo pela Europa produziu. Se é assim,

> não se pode dizer que [esse contradiscurso] seja exclusivamente e intrinsecamente europeu, e menos ainda que a Europa seja a única a poder 'tirar de suas exclusivas e próprias tradições' a continuação de tal contradiscurso. Pelo contrário, é bem possível que seja fora da Europa o lugar onde esse contradiscurso pode ser desenvolvido de maneira mais crítica, e não como continuação de um discurso estranho ou exclusivamente europeu, mas como continuação de uma atividade crítica que a periferia já deixou estampada no contradiscurso produzido na Europa e em seu próprio discurso periférico (DUSSEL, 2000, p. 72).

Na introdução a outra publicação do grupo, "O giro decolonial", Grosfoguel e Castro-Gómez também procuram situar o projeto decolonial ante os estudos pós-coloniais e as análises do sistema-mundo, que guardam referências ao marxismo. Para eles, "o enfoque do sistema-mundo proporciona uma crítica radical a estas ideologias desenvolvimentistas europeias e a crítica pós-colonial proporciona também uma crítica radical aos discursos do 'orientalismo' e 'ocidentalismo' que postularam aos povos não europeus como os 'outros' inferiores" (CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p. 15). Entretanto, enquanto estes tem o foco na agência cultural dos sujeitos, aqueles se concentram no processo de acumulação capitalista. Para os pós-coloniais as relações econômicas e políticas adquirem sentido a partir de espaços semióticos, das epistemes. Para os analistas do sistema-mundo, os discursos são derivados do processo de acumulação capitalista. Segundo os autores, um não sabe o que fazer com a cultura, e o outro não sabe o que fazer com a economia. "Da perspectiva decolonial manejada pelo grupo modernidade/colonialidade, a cultura está sempre entrelaçada (e não é derivada) aos processos da economia-política" (CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p. 16). Dessa formulação, deriva um modelo teórico em que tudo explica tudo, numa concepção que Castro-Gómez e Grosfoguel definem como heterárquica: "As heterarquias são estruturas complexas nas quais não existe um nível básico que

governe as demais, mas que todos os níveis exercem algum grau de influência mútua em diferentes aspectos particulares e atendendo a conjunturas históricas específicas" (CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p. 18). Entretanto, esse modelo teórico cria conceitos como "sistema-mundo europeu/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial" (CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p. 13) que, apesar de apontar para a complexidade de relações presentes, não parecem explicar como estas se estabelecem.

O objetivo de Walter Mignolo e do grupo modernidade/colonialidade é desprender-se da matriz colonial de poder. Para Mignolo, desprendimento significa mudar os termos da conversação, mais do que seu conteúdo. Quer dizer, "são as histórias e as memórias da colonialidade, as feridas e as histórias de humilhação que marcam o ponto de referência para os projetos políticos e epistêmicos descoloniais e para a ética decolonial" (MIGNOLO, 2010a, p. 33). Entretanto, Mignolo navega numa certa ambiguidade de formulações que apontam para um caminho descolonizador, mas que logo tomam o caminho despolitizador que Silvia Rivera Cusicanqui chama atenção. Assim, por um lado, Mignolo pode afirmar que "a descolonialidade, entendida como conjunto de processos ética e epistemicamente orientados, politicamente motivados e economicamente necessários, encontra no *damné* a figura política e filosófica central" (MIGNOLO, 2010a, p. 31). A partir daí toda uma reavaliação dos conceitos utilizados pelas ciências sociais eurocêntricas precisa ser feita, quer dizer, "isto implica que uma estratégia de desprendimento consiste em desnaturalizar os conceitos e os campos conceituais que totalizam UMA realidade" (MIGNOLO, 2010a, p. 35). De fato, já vimos que para Dussel a filosofia da libertação só é possível se esta descobrir realmente outro discurso. Não é a toa que Mignolo encontra neste indígena Guamán Poma um importante referencial: "Guamán Poma é para o desprendimento e para o pensamento político decolonial o que Maquiavel é para a formação do pensamento político imperial" (MIGNOLO, 2010a, p. 38).

"A estrutura básica do argumento de Guamán Poma reside em que é necessária, em primeiro lugar, uma 'nova crônica', quer dizer uma crônica da civilização andina antes da chegada dos

espanhóis" (MIGNOLO, 2010a, p. 39). Mignolo chama atenção ainda para o significado desta "nova crônica": "a 'nova crônica' não é uma correção de erros espanhóis dentro da mesma lógica epistemológica hispânica, mas é sobretudo uma introdução a uma nova forma de contar a história. É, de fato, um desprendimento epistêmico na escritura da história" (MIGNOLO, 2010a, p. 40). Para Mignolo isto fica claro quando Guamán Poma propõe um "bom governo":

> o bom governo proposto por Guaman Poma não está baseado em Maquiavel, mas em práticas e histórias da organização social andina, ainda que desta vez tendo em conta – diferente ao feito antigamente – que os espanhóis chegaram para ficar e que por isso a região nunca mais seria o que tinha sido (MIGNOLO, 2010a, p. 40).

O desprendimento então é um problema de um "pensamento outro". Até aqui, estamos, pelo que parece, mais ou menos naquele terreno mapeado da filosofia da libertação.

Entretanto, Mignolo coloca esse desprendimento como sendo a própria libertação. Seus textos acabam apontando em alguns momentos para que o trabalho de uma "opção decolonial" seja já o processo de libertação, de descolonização: "'libertação' e 'descolonização' são projetos conceituais (e portanto epistêmicos) de desprendimento da matriz colonial do poder" (MIGNOLO, 2010a, p. 23). Ou, formulado de outra maneira: "O desprendimento conceitual (e teórico) é, no argumento que apresento, a direção necessária para a libertação e descolonização" (MIGNOLO, 2010a, p. 24). Isto é, Mignolo acaba por dizer que o processo de libertação, de descolonização dos povos, é uma questão a ser resolvida teoricamente, conceitualmente. Assim,

> Para desprender-se da matriz colonial de poder e da lógica da colonialidade acomodada no *pensée unique* (a monocultura da mente) é necessário instalar-se em uma epistemologia fronteiriça, e em alternativas À modernidade (e não em modernidades alternativas): isto é, o desprendimento e o processo de descolonização tem por horizonte um mundo transmoderno, global e diverso (MIGNOLO, 2010a, p. 24).

Tal desprendimento, ainda que encontre no *damné* (no *condenado da terra*) a figura filosófica central, se mantém no pensamento de Mignolo como uma atitude teórica que, inclusive, diz respeito ao colonizado tanto quanto ao colonizador. Assim afirma Mignolo, fazendo referência a Frantz Fanon: "não se trata só de descolonizar o colonizado, mas também (e talvez fundamentalmente) o colonizador que é quem tem as rédeas do controle da economia e da

autoridade. Enfim se trata de liberar-se da matriz colonial de poder que sujeita a ambos, o colonizador e o colonizado" (MIGNOLO, 2010a, p. 23). É que, para Mignolo, "em última instância, é na enunciação e no controle do conhecimento que a matriz colonial se entrelaça, se mantém e se transforma" (MIGNOLO, 2010a, p. 80-1). Entretanto, logo no início de *Os condenados da terra*, Fanon coloca a descolonização em outros termos:

> A descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é, está visto, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável. A descolonização, sabemo-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo (FANON, 1979, p. 26).

É claro que a descolonização do pensamento, o que Mignolo chama de giro decolonial, é um momento fundamental deste processo. Fanon observa logo depois desse parágrafo: "Há portanto na descolonização a exigência de um reexame integral da situação colonial" (FANON, 1979, p. 27). Mas veja que este "reexame da situação colonial" não é a própria descolonização. Pode haver aí alguma diferença entre Fanon e Mignolo. E também entre Dussel e Mignolo. Quando Dussel propõe para a filosofia da libertação "pensar o nunca pensado: o próprio processo de libertação", ele não está propondo transformar este processo no próprio processo do pensamento.

Restrepo e Rojas também percebem essa tendência a sobredimensionar a questão filosófica e cultural no pensamento decolonial. Por um lado, "a inflexão decolonial se encontra ainda em um momento muito programático, suas elaborações operam em um plano muito geral. (…) A hermenêutica textual e a elucubração filosófica tem imperado, permitindo a circulação de formulações teóricas acabadas sem maior ancoragem empírica nem matizações" (RESTREPO e ROJAS, 2010, p. 214-5). Por outro lado, existe uma tendência a considerar a cultura em uma concepção monolítica, o que acaba, por exemplo, fazendo com que "os *damnés* de Fanon [sejam] interpretados pela inflexão decolonial em termos raciais e culturalistas, desaparecendo sua dimensão de classe" (RESTREPO e ROJAS, 2010, p. 219).

> A noção de cultura com que operam muitos é a de uma entidade distinta e

> autocontida que se constitui em sua diferença (e, em algumas passagens, parece em sua incomensurabilidade) com respeito a outras culturas. A tendência é considerar a cultura como um sistema de significado ou forma de vida essencialmente autônoma ou, quando se pensa a relação constitutiva, como resultado de uma resistência imanente à imposição da 'cultura ocidental' (RESTREPO E ROJAS, 2010, p. 210).

Situar-se em uma "epistemologia de fronteira", como propõe Mignolo, não é então exatamente uma "opção decolonial", em que se "escolhe" a genealogia do próprio pensamento e se define alguns "requisitos":

> Uma das consequências da opção decolonial é deixar claro exatamente que os principais paradigmas e universais abstratos (esquerda, direita e centro) ainda estão presos nos anseios imperiais. Também assumimos que 'história' não é apenas linear. (…) A opção decolonial requer um tipo diferente de pensamento (Catherine Walsh teoriza como um pensamento-outro), uma não-linear e cronológica (mas espacial) ruptura epistemológica; requer epistemologia de fronteira (desobediência epistêmica), uma política econômica não capitalista, e uma pluri-nacional (isto é, não-mono-nacional) concepção de estado (MIGNOLO, 2010b, p. 2).

Ao contrário, a descolonização do pensamento caminha, tropeça, retorna, volta a caminhar, se detém, nas idas e vindas do próprio tempo histórico. Num texto de 1956, Fanon é categórico:

> Afirmamos mais uma vez, o racismo não é uma descoberta acidental. Não é um elemento oculto, dissimulado. Não exige esforços sobrehumanos para evidenciá-lo. O racismo salta à vista porque está precisamente em um conjunto característico: o da exploração desavergonhada de um grupo de homens por outro que chegou a um estágio de desenvolvimento técnico superior. Devido a isto a opressão militar e econômica precede na maior parte do tempo, faz possível, legitima, o racismo (FANON, 1975, p. 45).

IV.

Anibal Quijano propõe, como vimos rapidamente, o instigante conceito de colonialidade do poder para caracterizar o padrão de poder mundial que recentemente fez 500 anos.

> 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 a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido (QUIJANO, 2005, p. 227).

Quijano prefere então o termo colonialidade para falar desse padrão de poder que sobrevive ao colonialismo. Para ele,

> [colonialidade] é ainda a forma mais geral de dominação no mundo hoje, uma vez que o colonialismo como uma ordem política explícita foi destruída. Isso não esgota, obviamente, as condições nem os modos de exploração e dominação entre povos. Mas não deixou de ser, por 500 anos, seu principal quadro (QUIJANO, 2010b, p. 24).

Colonialidade tem características que, então, fizeram-na sobreviver ao fim do colonialismo. "Colonialidade foi concebida junto com América e Europa Ocidental, e com a categoria social de 'raça' como o elemento chave da classificação social de colonizados e colonizadores" (QUIJANO, 2010, p. 25). Por um lado, essa classificação social baseada na ideia de raça serviu para articular a população mundial com certas formas de trabalho. Isso diz respeito principalmente à escravidão em relação aos negros, a servidão indígena na América e o trabalho livre para os europeus, os brancos.

> A classificação *racial* da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos *brancos*. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefícios de seus amos (QUIJANO, 2005, p. 234).

O capitalismo é, então, a articulação de diferentes formas de trabalho em torno da relação do capital no controle do trabalho assalariado. "Em outras palavras, [a colonialidade do poder] determinou a geografia social do capitalismo: o capital, na relação social de controle do trabalho assalariado, era o eixo em torno do qual se articulavam todas as demais formas de controle do trabalho de seus recursos e de seus produtos" (QUIJANO, 2005, p. 235).

Por outro lado, a questão da produção do conhecimento também foi fundamental na formação desse padrão de poder mundial da colonialidade. A classificação racial da população mundial subordinou a população não-europeia na condição de não produtora de conhecimento. O eurocentrismo considera assim a Europa como lugar privilegiado para a produção do conhecimento válido.

> Somente a cultura europeia é racional, pode conter 'sujeitos' – o resto é não racional, não podem ser ou portar 'sujeitos'. Como consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de que são desiguais, de fato inferiores, por natureza. Desta perspectiva, a relação entre a cultura europeia e as outras culturas foi estabelecida e tem sido mantida como uma relação entre 'sujeito' e 'objeto'. Isso bloqueia, portanto, toda relação de comunicação, de troca de conhecimento e de modos de produção de conhecimento entre as culturas (QUIJANO, 2010b, p. 28).

> Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento (QUIJANO, 2005, p. 236).

Uma parte dessas reflexões que Aníbal Quijano desenvolve desde os anos 1990 tem uma raiz em suas contribuições à teoria da dependência ainda nos anos 1970. Aníbal Quijano propõe que o desenvolvimento capitalista, especialmente em países dependentes e subdesenvolvidos, de passado colonial, cria pólos marginais na sociedade que são afastados do eixo principal de acumulação capitalista, guardando pouca relação com o desenvolvimento deste (QUIJANO, 1973). Entretanto, entre os próprios formuladores das ideias da teoria da dependência há algumas diferenças, como veremos logo adiante.

V.

Pablo González Casanova não chega a usar outro termo além de colonialismo para caracterizar este padrão de poder. Em *O colonialismo global e a democracia*, ele diz

> Pôr ênfase no colonialismo mais do que no imperialismo parece adequado se o objetivo principal é o estudo das sociedades periféricas, dependentes, e se o uso desse termo procura restituir-lhe a unidade histórica, isto é, aquela que nos permite ver o quadro atual no bojo de um fenômeno mundial que teve muitas variações desde o início da Idade Moderna, e durante o desenvolvimento do capitalismo. O termo *colonialismo* expressa, além disso, algumas características essenciais que se mantêm até hoje, como o comércio desigual, as transferências de excedentes em benefício das metrópoles externas e internas, a crescente exploração de um maior número de trabalhadores da periferia, as discriminações culturais e raciais de que são objeto as etnias conquistadas, submetidas e exploradas (GONZÁLEZ CASANOVA, 1995, p. 67).

Pablo González Casanova, desde os anos 1960, está preocupado com o conceito de exploração para compreensão da sociedade. Em plena ascensão do estruturalismo marxista por um lado e do pós-modernismo por outro, o sociólogo mexicano pensa a categoria de exploração em Marx como a mais importante de seu pensamento. Aqui é como se fosse realizada uma "descolonização" do próprio pensamento de Marx. Pablo González Casanova percebe que o que tem de descolonizador no pensamento de Marx é a noção de exploração, da forma em que ele

concebe, pois está ligada a questão da sobrevivência. E é a sobrevivência que está em jogo para os povos colonizados há 500 anos. Em “O conhecimento sobre a exploração do terceiro mundo”,

> [o] ponto a destacar é o seguinte: o estudo da exploração cai na ordem da *dissidência*, porque é a base para o estudo da *sobrevivência*. Torna-se imprescindível resgatá-lo para relacioná-lo com problemas como a pobreza e a pobreza extrema, ou à deterioração do meio ambiente, que levam os pobres a destruir seu próprio *habitat* e a contribuir com o 'ecocídio', ou com o saque das riquezas naturais, para o lucro de grandes companhias e seus associados. Relacionar exploração e sobrevivência é essencial para compreender algumas das ameaças mais profundas a uma política efetiva de sobrevivência. (…) A 'exploração' deve ser parte da problematicidade ou da visibilidade epistemológica (GONZÁLEZ CASANOVA, 1995, p. 33).

A importância da noção de exploração em Marx é que esta é constitutiva de toda relação social, e é histórica e contraditória. Não está separada do processo histórico concreto da expropriação, mas ao contrário “é a mais profunda e oculta no funcionamento e na explicação do modo de acumulação capitalista e de seu motor principal, que é o lucro” (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006a. p. 301). De fato, para Pablo González Casanova, a relação de exploração é a mais fundamental e central para se explicar as relações sociais. É em torno dela que outras questões se relacionam: “a desigualdade, o poder e o desenvolvimento são parte da unidade que forma a relação de exploração” (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006c, p. 38), quer dizer, “o por quê da desigualdade se explica pela relação entre os proprietários e não proprietários, o para que do poder, o desenvolvimento para quem” (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006c, p. 38).

Em *Sociologia da exploração*, de 1969, Pablo González Casanova vai aprofundar a noção de exploração, desenvolvendo várias consequências de seu conceito e do método de estudo. É, então, também a partir da América Latina que o conceito de exploração de Marx ganha importância e consequência. É a partir da preocupação com os povos colonizados na América Latina que Pablo González Casanova percebe a importância do conceito de exploração. Ele retoma o pensamento de Marx para considerá-lo a partir da realidade histórica colonial latino-americana e aí percebe a noção de exploração como central para entender esta realidade. Não é a toa que uma das ideias mais

importantes de *Sociologia da exploração* é a de "colonialismo interno"[9]. Aí ele vai relacionar a ideia de exploração não somente entre "classes", "proprietários e não-proprietários", mas, sem desconsiderar esta dimensão, vai analisar a exploração de um estado por outro, de um povo por outro e como uma etnia é explorada de forma diferenciada dentro de um mesmo estado-nação. A noção de exploração aqui não serve para reproduzir um modelo europeu de explicação, mas, ao contrário, para pensar a própria dinâmica de um país periférico.

Para Ana Esther Ceceña, pesquisadora mexicana, também o pensamento do sociólogo brasileiro Ruy Mauro Marini deve ser colocado "nesse esforço coletivo de construção de visões de mundo emancipatórias". Ela afirma que

> nos anos 1960 e 1970, Ruy Mauro Marini realizou um salto epistemológico quando insistia em realizar uma leitura do capitalismo a partir da América Latina (…) O capitalismo, dizia Marini, não podia ser compreendido a partir somente dos centros desenvolvidos; ele tinha de encontrar suas explicações na reconstrução da totalidade, e devia ser entendido a partir de qualquer de suas partes, ainda que as perspectivas fossem diversas (CECEÑA, 2009, p. 43).

Ruy Mauro Marini vai buscar compreender o capitalismo dependente da América Latina a partir de uma perspectiva marxista, mas sem pretender, por um lado, substituir o fato concreto pelo conceito abstrato, nem por outro, adulterar o conceito em nome de uma realidade rebelde, como afirma logo na primeira página de *Dialética da Dependência*. É que existe uma dificuldade real:

> frente ao parâmetro do modo de produção capitalista puro, a economia latino-americana apresenta peculiaridades, que às vezes se apresentam como insuficiências e outras como deformações. [Entretanto] mais do que um pré-capitalismo, o que se tem é um capitalismo *sui generis*, que só adquire sentido se contemplamos na perspectiva do sistema em seu conjunto, tanto em nível nacional, quanto, e principalmente, em nível internacional (MARINI, 2005, p. 138).

Marini toma as formulações de Marx e as encara a partir da realidade latino-americana. Desse modo, ele pretende não só entender esta realidade, mas a partir daí compreender o desenvolvimento do capitalismo articulado mundialmente. Entretanto, para Marini, o próprio desenvolvimento capitalista central fica melhor compreendido se visto dessa perspectiva.

---

[9] Não vamos nos estender sobre esse conceito, apresentado em *Sociologia da exploração*, e nem às diversas problematizações que recebeu. Um balanço deste conceito cerca de 40 anos depois é feito pelo próprio, em GONZÁLEZ CASANOVA, 2006c.

O que faz Ruy Mauro Marini, grosso modo, é relacionar a dependência dos países periféricos aos países centrais, quer dizer, a troca desigual, a transferência de valor verificada, à uma maior exploração da população periférica, o que ele chama de superexploração. Segundo Marini, esta transferência de valor não é "corrigida" no nível do acerto de valores e preços internacionais, mas ao contrário, a taxa de lucro é mantida através da superexploração do trabalhador. É essa superexploração que garante nos países centrais o crescimento da mais-valia relativa, já que na periferia os trabalhadores (produtores de matérias-primas e artigos exportados para o centro) são remunerados abaixo de seu valor e nisso consiste a superexploração. De fato Marini produz uma inversão para compreender o desenvolvimento capitalista. Ao invés de entender o capitalismo latino-americano a partir do desenvolvimento do capitalismo europeu (ou norte-americano), Marini observa que é a integração da América Latina no circuito mundial que permite o maior desenvolvimento nos países centrais do capitalismo. E assim, ele relaciona "desenvolvimento" e "subdesenvolvimento" de forma não-linear, precisamente contraditória.

> [A] participação da América Latina no mercado mundial contribuirá para que o eixo da acumulação na economia industrial se desloque da produção de mais-valia absoluta para a de mais-valia relativa, ou seja, que a acumulação passe a depender mais do aumento da capacidade produtiva do trabalho do que simplesmente da exploração do trabalhador. No entanto, o desenvolvimento da produção latino-americana, que permite à região coadjuvar com essa mudança qualitativa nos países centrais, dar-se-á fundamentalmente com base em uma maior exploração do trabalhador. É esse caráter contraditório da dependência latino-americana, que determina as relações de produção no conjunto do sistema capitalista, o que deve reter nossa atenção (MARINI, 2005, p. 144).

Em primeiro lugar, então, Marini relaciona diretamente desenvolvimento capitalista com maior exploração do trabalhador – isso quer dizer que "são negadas ao trabalhador as condições necessárias para repor o desgaste de sua força de trabalho" (MARINI, 2005, p. 156). Assim, quanto mais integrado ao sistema capitalista, mais a dinâmica da superexploração se reproduz. Assim, tudo aquilo que está relacionado às características de uma sociedade "subdesenvolvida" tende a se aprofundar cada vez mais. A polarização crescente entre miséria e riqueza deve ser entendida nestes marcos. Ruy Mauro Marini afirma que é só nesta perspectiva, da intensificação da exploração, "que

os estudos sobre a chamada marginalidade social podem ser incorporados à teoria marxista da dependência" (MARINI, 2005, p. 190).

Aqui, Marini faz uma polêmica diretamente com Aníbal Quijano, que nos anos 1970 estava envolvido com os debates em torno da teoria da dependência. Segundo Marini, "[independente de seus méritos, Aníbal Quijano] conduz à identificação de um polo marginal nessas sociedades que não guarda relação com a maneira como ali se polarizam as contradições de classe" (MARINI, 2005, p. 190). Aníbal Quijano em *Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización social*, de 1973, aponta que no estágio atual do capitalismo se produz um pólo marginal na sociedade em que a atividade produtiva guarda pouca relação, por sua "baixa produtividade", com as atividades cujo significado para acumulação de capital são maiores e mais diretos. Assim, segundo Quijano, uma proporção considerável da população é "encurralada em um nível da atividade econômica cuja significação para a produtividade do sistema é praticamente nula ou completamente decrescente" (QUIJANO, 1973). Algumas das características indicadas por Quijano, e que nos interessam mais diretamente agora, deste pólo marginal são:

> a) o polo marginal da economia contém ou tende a conter elementos em sua maior parte desligados de toda relação direta com a função produtiva (…) b) em consequência, as relações de produção entre o "polo marginal" e o "núcleo dominante" do sistema são fragmentárias e indiretas c) não obstante, a relação é direta com os níveis baixos da estrutura produtiva, para a parte do polo marginal formada por elementos vinculados à produção marginal, já que a mínima mais-valia produzida é apropriada pela pequena burguesia, enquanto que para grande burguesia essa mais-valia é insignificante e não necessária (QUIJANO, 1973).

Na América Latina este pólo marginal ganha ainda outras características. Para Quijano, as formas pré-existentes ao capitalismo na América Latina sobrevivem e se articulam às formas capitalistas e é isso que caracteriza o caráter dependente, de "desenvolvimento desigual e combinado" do capitalismo latino-americano. Esta noção se refere "ao modo de integração da estrutura produtiva ante o todo, e dentro dele, ao fato de que essa integração consiste na articulação simultânea, de fragmentos estruturais que correspondem a instâncias historicamente diversas do modo de produção capitalista nos países hegemônicos" (QUIJANO, 1973). Num texto mais recente,

que já citamos, Quijano coloca esta mesma questão nos termos de uma heterogeneidade histórico-estrutural: “no capitalismo mundial o trabalho existe atualmente, como há 500 anos, em todas e cada uma das suas formas historicamente conhecidas (salário, escravidão, servidão, pequena produção mercantil, reciprocidade), mas todas elas estão ao serviço do capital, articulando-se em torno da sua forma salarial” (QUIJANO, 2010, p. 91).

Para Ruy Mauro Marini, entretanto, a questão da marginalidade deve ser vista de outra maneira. A superexploração do trabalho deve ser entendida em estreita relação com o próprio desenvolvimento do capitalismo e não com a sobrevivência marginal articulada de modos de produção ou um pólo marginal da sociedade. Isso não quer dizer que a sobrevivência de antigos modos de produção não determina em algum grau como se manifesta o capitalismo dependente (MARINI, 2005, p. 182). Entretanto, “a superexploração não corresponde a uma sobrevivência de modos primitivos de acumulação de capital, [mas] é inerente a esta e cresce correlativamente ao desenvolvimento da força produtiva do trabalho”. Isso faz considerar a questão da marginalização de outra maneira, quer dizer, não como “sobra”, mas, ao contrário, completamente integrada ao processo de acumulação capitalista. Ao fim e ao cabo, “supor o contrário, continua Marini, equivale a admitir que o capitalismo, à medida que se aproxima de seu modelo puro, converte-se em um sistema cada vez menos explorador” (MARINI, 2005, p. 192). Dessa maneira, Marini está preocupado fundamentalmente em buscar compreender a marginalização que se apresenta nas sociedades do terceiro mundo como totalmente integradas ao sistema de acumulação principal do capitalismo global. Para ele, isso é fundamental para se compreender que é somente atingindo este sistema complexo que qualquer movimento de transformação social pode ter algum grau de sucesso.

Tanto Ruy Mauro Marini quanto Pablo González Casanova são raramente citados pelos autores daquele grupo modernidade/colonialidade, mesmo quando a teoria da dependência é mencionada como central para a genealogia desse pensamento. Tanto González Casanova quanto

Marini pensam a partir do colonialismo presente na América Latina, sem descartar o pensamento de Marx. Ao contrário, Quijano e Mignolo, este último principalmente, realizam um afastamento do pensamento de Marx, considerando-o, na melhor das hipóteses, um discurso crítico a partir da Europa, portanto eurocêntrico, e que não pode servir para uma crítica decolonial. González Casanova e Marini retomam de Marx, poderíamos dizer, aquilo que ele pôde apreender com a experiência e o discurso crítico sobre a expropriação e a exploração dos povos e assim desenvolvem esse pensamento "não como continuação de um discurso estranho ou exclusivamente europeu", como diz Dussel, "mas como continuação de uma atividade crítica que a periferia já deixou estampada no contradiscurso produzido na Europa e em seu próprio discurso periférico".

VI.

A descolonização do pensamento percorre diferentes trajetórias e que não tentamos esgotar aqui nestes rápidos comentários. Entretanto, apresentar este debate é importante se temos em conta, como Dussel, estudar o pensamento periférico como fundamental na descolonização do pensamento. Os próximos capítulos pretendem apresentar traços da trajetória que o pensamento do escritor Eduardo Galeano percorre neste caminho de não poucas vias. A teoria da dependência, como veremos, é fundamental na formação do pensamento de Galeano. Galeano vai ensaiando seus próprios caminhos e tropeços em descolonizar o pensamento, cruzando com outras tentativas. Se neste capítulo apresentamos e discutimos algumas dessas perspectivas da descolonização do pensamento (teoria e prática da descolonização, filosofia da libertação, desprendimento epistêmico, modernidade/colonialidade, colonialismo interno, dialética da dependência), a trajetória do pensamento de Galeano nos dá elementos para nos guiar em meio a esses debates que sem dúvida ainda não estão concluídos.

2. Não se tornar um livro mudo:

Eduardo Galeano - escrever literatura e conhecer a história

Em uma entrevista, quando perguntado como vê a si próprio em retrospectiva, depois de 40 anos da publicação de *As veias abertas da América Latina*, Eduardo Galeano conta uma história que leu de Bertolt Brecht:

> Tem um texto muito lindo, um relato muito breve de Bertolt Brecht, onde se encontram dois amigos que não se viam há 30 anos e um diz ao outro, para elogiá-lo: 'você está idêntico, está igualzinho'. E o outro tem vontade de morrer: 'Que horror que está me dizendo! Que ofensa! Eu, igualzinho? Mas eu mudei muitíssimo!' (GALEANO, 2012a).

As poucas informações biográficas sobre Eduardo Galeano presentes na escassa bibliografia sobre o autor e em seus próprios textos dão conta de que Eduardo Galeano (1940 -) nasceu e cresceu em uma família de classe média de Montevidéu, no Uruguai, e fez alguns trabalhos como caixa de banco, entregador e outros, antes de se dedicar ao jornalismo (embora não tenha entrado para um curso universitário) e ao ofício de escritor. Aos 14 anos começou a publicar charges e desenhos num jornal socialista de Montevidéu, e aos 20 anos se tornou secretário de redação da revista *Marcha*, uma revista de cultura e política onde colaboravam vários escritores, críticos, sociólogos, jornalistas e poetas do Uruguai e da América Latina, tendo grande importância na formação do pensamento de esquerda do continente até o seu fechamento em 1973, logo após o golpe militar no país. Na Argentina, até o golpe de 1976, trabalhou na revista *Crisis*, que de alguma maneira buscava continuar o trabalho feito por *Marcha*. Apesar de viver nesse período basicamente em Montevidéu e Buenos Aires, Galeano empreende inúmeras viagens em diversas regiões da

América Latina, onde cumpre seu trabalho de jornalista para *Marcha* e *Crisis*, e também outros jornais e revistas, mas também vive, observa e faz pesquisas para os livros que escreve a partir daí.

Em 1971, Galeano publica *As veias abertas da América Latina*. Antes, já tinha publicado um romance *Os dias seguintes* (1963), e *Guatemala, país ocupado* (1967), uma investigação sobre a realidade do país centro-americano sob uma ditadura financiada e apoiada pelos governo dos Estados Unidos. Em 1973, publica *Vagamundo*, uma coleção de histórias curtas, umas ficcionais, outras nem tanto, que vão da experiência de uma criança que imagina tocar violão, uma viagem na carroceria de um caminhão em algum lugar chuvoso, um velho indígena na cidade grande e algumas histórias de um grupo guerrilheiro que luta contra a ditadura militar. Já no exílio na Argentina, escreve *Canção de nossa gente* em 1973 e 1974. Depois do golpe militar na Argentina em 1976, Galeano vai para o exílio na Espanha. Escreve em 1977 *Dias e noites de amor e de guerra* e participa nos anos seguintes de inúmeros encontros, conferências e escreve artigos em jornais e revistas sobre as barbáries das ditaduras militares nos países latino-americanos. Entre 1978 e 1986, escreve a trilogia *Memória do Fogo* em que conta histórias (de dignidade e beleza, humilhação e horror, como ele diz) da América desde os mitos dos povos indígenas que viviam antes da conquista europeia, até o ano de 1984. Galeano tenta explicar na última história do último volume: “Por que não antes, ou depois, não sei. Talvez porque tenha sido esse o último ano do meu exílio, o fim de um ciclo, o fim de um século; ou talvez porque o livro tenha querido assim. (…) Mais não digo, porque não quero pôr palavras no sagrado” (GALEANO, 1998, p. 359). O primeiro volume, *Os Nascimentos*, conta até o fim do século XVII; o segundo, *As caras e as máscaras*, abrange os século XVIII e XIX; o último volume, *O Século do Vento*, conta histórias do século XX. Com o fim da ditadura militar no Uruguai, Galeano volta a seu país e continua a escrever daí. Em 1989, aparece *O livro dos abraços*, um livro de pequenas histórias, reflexões, sonhos, que como a maior parte dos livros de Galeano é difícil de simplesmente classificar. Já bastante conhecido e com seus livros com repetidas edições e traduções em vários idiomas, Galeano continua escrevendo e publicando livros e

participando de encontros com movimentos sociais, e em universidades, conferências, festivais literários, além de escrever para jornais e revistas em diversos países. Entre outros, escreve e publica *As palavras andantes* (1993), *Futebol ao sol e à sombra* (1995), *Mulheres* (1996), *De pernas pro ar: a escola do mundo às avessas* (1998), *Bocas do Tempo* (2004). Em 2008, *Espelhos: uma história quase universal*, retoma a ideia de *Memória do Fogo*, mas agora ampliando o foco para além da América, num outro entrecruzamento de tempos e espaços, agora "quase universal". Em 2012 publica *Os filhos dos dias*, uma espécie de calendário, onde uma pequena história é contada para cada dia do ano.

Alguns aspectos devem ser considerados para que mesmo minimamente essa breve biografia possa ter alguma relevância na análise dos textos de Galeano. De um lado os golpes militares em diversos países da América Latina, que modificaram profundamente a vida política, cultural e econômica do continente e que teve um impacto direto na vida de Galeano no seu exílio, que veremos com mais atenção mais adiante. Na maior parte dos trabalhos sobre escritores, intelectuais, artistas ou, enfim, sobre a vida cultural latino-americana do período, uma caracterização da perseguição política aos grupos de esquerda e insurgentes, armados ou não, realizada pelos regimes militares e das disputas político-ideológicas envolvidas no período é mais ou menos suficiente para traçar um contexto no qual estes atores se movimentam. Assim, as narrativas geralmente se concentram nas análises sobre os aparatos repressivos desenvolvidos pelas ditaduras militares a partir dos anos 1960 na América Latina, e por outro lado, os movimentos revolucionários e de resistência, que envolviam sindicatos de trabalhadores, organizações de estudantes, professores e intelectuais, artistas, e também grupos armados. Esses aspectos são considerados principalmente em pesquisas sobre autores considerados de "literatura engajada", em que a obra em questão trata mais ou menos diretamente desses temas. Na escassa bibliografia que investiga a obra de Eduardo Galeano, isso também não é diferente. Esses estudos se concentram principalmente em caracterizar o regime de repressão instalado contra movimentos políticos e culturais, que encarcerou,

assassinou, desapareceu e colocou no exílio político milhares de pessoas; e por outro lado, em caracterizar alguns desses movimentos, seus diferentes conteúdos ideológicos, formas de organização e de ação, propostas políticas e culturais, com o objetivo de mostrar a efervescência cultural e política que vivia a América Latina no período (ver PALAVERSICH, 1995; BARBOSA, 2009; SILVA, 2011).

Entretanto, outro aspecto fundamental, mas pouco mencionado, deve ser considerado para se compreender a vida cultural na América Latina a partir da metade do século XX. A partir dos anos 1950, e principalmente dos anos 1960, a população urbana na América Latina começa ultrapassar a população rural, mudando radicalmente a paisagem urbana e também a dinâmica social e cultural dessas cidades, onde escritores como Eduardo Galeano mais vivem, circulam e escrevem. Longe de ser um processo restrito ao continente latino-americano, a urbanização acelerada a partir de 1960 atinge todo o terceiro mundo (Ásia, África e América Latina e Caribe), sendo uma mudança global. Essa urbanização, no entanto, é predominantemente uma favelização destas cidades. No estudo que Mike Davis faz deste processo, ele observa que

> as cidades do futuro, em vez de feitas de vidro e aço, como fora previsto por gerações anteriores de urbanistas, serão construídas em grande parte de tijolo aparente, palha, plástico reciclado, blocos de cimento e restos de madeira. Em vez de cidades de luz arrojando-se aos céus, boa parte do mundo urbano do século XXI instala-se na miséria, cercada de poluição, excrementos e deterioração (DAVIS, 2006, p. 28-9).

Segundo Mike Davis, as favelas das cidades do terceiro mundo absorveram a maior parte do crescimento populacional urbano mundial, e desde 1970 o crescimento das favelas no hemisfério sul ultrapassou a urbanização propriamente dita e é a partir deste período que surgem as megafavelas em várias dessas cidades. Nezahualcóyotl, na Cidade do México, em 1957 tinha 10 mil moradores e hoje tem três milhões; Villa El Salvador, em Lima, surgiu em 1971 e em poucos anos tinha mais de 300 mil moradores. Em São Paulo, mesmo com estimativas governamentais consideradas rebaixadas por vários pesquisadores, a população que mora em favelas vai de 1,2% em 1973 para 19,8% em 1993, para citar alguns exemplos mencionados por Davis (DAVIS, 2006, p. 27

e p. 37). Vários e complexos são os fatores que impulsionaram essa megafavelização das cidades do terceiro mundo a partir da segunda metade do século XX, ainda mais considerando que muito deste crescimento urbano se deu em períodos de recessão e desindustrialização, diferente do impulso urbano do início do século XX, motivado principalmente pela industrialização incipiente. Entretanto, apesar do processo de desindustrialização, as políticas promovidas pelo Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial, e aplicada por muitos governos militares latino-americanos (de forma paradigmática, por exemplo, por Pinochet no Chile a partir de 1973), continuaram a gerar um êxodo rural intenso. A fome e as dívidas, as guerras civis e o combate à "subversão" foram as maiores alavancas da urbanização informal do terceiro mundo a partir da década de 1950, e na América Latina não seria diferente. A superurbanização deste período, então, não é impulsionada por uma crescente oferta de empregos nas cidades, mas pela reprodução ampliada da pobreza (DAVIS, 2006, p. 25-6). De diferentes maneiras, a "cidade formal", das classes médias e altas, passa a ficar ilhada e cercada por essas favelas e megafavelas, que constituem um outro território, palcos de intensos conflitos sociais, econômicos, políticos e culturais internos e com a "cidade formal".

A criação e construção desses territórios nas cidades latino-americanas é o objetivo da investigação do pesquisador uruguaio Raúl Zibechi em *Territorios en resistencia: cartografia política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Em que pese o caráter heterogêneo e muitas vezes fragmentado desse processo de urbanização/favelização, Zibechi está interessado no papel ativo que as famílias que formam essas megafavelas muitas vezes assumiram na formação e consolidação desses territórios, formando um sujeito político que vai jogar um papel determinante tanto na luta pelo fim das ditaduras militares nos anos 1980, quanto nos levantes populares contra o neoliberalismo na Bolívia, Argentina, Venezuela e outros países no fim da década de 1990 e início do século XXI. Nos anos 1970, as cidades latino-americanas estavam em completa transformação, quando as invasões e ocupações de terras urbanas têm o seu auge e esses setores cumprem um papel

decisivo na dinâmica social e política do continente.

Em primeiro lugar, diante do abandono, do descaso e da política de privatização dos governos em termos de serviços públicos, Zibechi chama a atenção para a capacidade de auto-organização, auto-construção e de auto-regulação de diversos aspectos da vida cotidiana e das necessidades básicas desses territórios; com os governos, partidos políticos e igrejas se estabelece mais uma relação instrumental, já que é na capacidade de auto-organização e trabalho coletivo que se garante vários dos serviços básicos, mesmo que precários, como construção das casas, serviços de água, luz, entre outros. Nesse trabalho de auto-organização, as mulheres jogam um papel primordial, construindo uma dinâmica diferente de lutas políticas que têm como atores principais sindicatos, partidos políticos e o Estado, onde a presença masculina é bem mais dominante. É construída assim uma comunidade de sentimentos e sentidos onde o afeto joga um papel decisivo na construção de identidades e o espaço doméstico começa a se expandir ao espaço público, construindo uma lógica diferente de organização que só aparece mais claramente em momentos críticos de conflitos (ZIBECHI, 2008, p. 34-7). Esses movimentos ainda têm alguns aspectos em comum, além da grande heterogeneidade e particularidades que tomam em cada situação, que Zibechi considera importantes. Tratam-se de movimentos de migrantes rurais (muitas vezes de origens indígenas) que chegam na cidade que até então eram centros de poder das classes dominantes; a chegada massiva desta população rural a partir dos anos 1960 nas cidades muda as relações de força sociais, econômicas e culturais. Estes setores populares criam espaços no território urbano diferentes da cidade tradicional das classes médias e altas, tanto no modo de construção com base no trabalho coletivo quanto na forma de ocupação e distribuição do espaço urbano. Esses espaços são também formas de resistência às elites e classes dominantes e também de afirmação do mundo, do modo de vida popular. O controle desses territórios é o que permite esses setores populares urbanos resistir a tentativas de desfigurar essas diferenças, seja através da cooptação ou neutralização das suas iniciativas (ZIBECHI, 2008, p. 44-5). Eduardo Galeano, ainda que tenha

nascido e sido criado em um meio de classe média, não vive sem sentir todas essas mudanças no ambiente urbano em que circula, seja em Montevidéu, Buenos Aires, ou nas cidades latino-americanas nas quais passou. Sua atenção aos problemas sociais de seu tempo, desde muito cedo, também colabora para que essa experiência da sociedade latino-americana em profunda transformação nestes anos de alguma maneira exerça seu papel na produção de seus textos e livros. É neste cenário, só brevemente esboçado, então, que Eduardo Galeano vai "mudar muitíssimo".

A bibliografia sobre Eduardo Galeano é escassa. De um lado, sua atividade ainda presente pode inibir alguns pesquisadores a querer se aprofundar em seus textos, mas por outro lado, o próprio caráter de sua escrita desafiadora de muitas definições pré-estabelecidas apresenta algumas dificuldades que afastam pesquisadores acostumados a buscar definições mais rígidas para seus "objetos de pesquisa". BARBOSA (2009) está preocupada em definir a obra de Galeano como testemunha de uma época na análise que faz de *Dias e noites de amor e de guerra*, já que neste livro registra suas próprias memórias e conta as histórias que lhe chegam; também caracteriza sua literatura como literatura de engajamento, devido a seu compromisso ideológico que transparece em muitos de seus textos. SILVA (2011) procura investigar o que ele chama de figuração do intelectual latino-americano na análise que faz de *As veias abertas da América Latina*, apontando para o mesmo sentido da literatura de engajamento, quer dizer, o escritor usando a literatura como meio de intervir na realidade, atuando sobre as consciências e buscando a transformação da sociedade. Apesar de considerar as análises pertinentes, já que ressaltam o compromisso político da escrita de Galeano, ainda me parecem insuficientes para dar conta do significado histórico e literário da escrita de Eduardo Galeano. PALAVERSICH (1995) vai um pouco mais adiante, numa análise de suas principais obras entre 1963 e 1986, e afirma que o objetivo principal de Galeano é a reconstrução da voz e da experiência histórica dos marginalizados, construindo uma história alternativa da América Latina, lendo a contrapelo a documentação oficial e outros documentos, forjando um arquivo dos marginalizados.

Procuramos investigar que operações Galeano precisa realizar e como ele se move dentro das relações sociais literárias com que se defronta para essa reconstrução da história, o que acaba mexendo com algumas ideias estabelecidas sobre memória, literatura, e também sobre o conhecimento histórico. Estas ideias estão profundamente marcadas pelos limites que o pensamento dominante estabelece e que os filósofos, sociólogos, historiadores e críticos estudados no capítulo anterior procuram, com diferentes trajetórias, encontrar as fissuras. A experiência na sociedade urbana latino-americana em transformação vai ser também determinante na formação desta escrita. Eduardo Galeano vai se deparar com os limites impostos pelas várias facetas do pensamento eurocêntrico ao buscar esse objetivo de escrever uma história alternativa da América Latina, de reconstruir a voz e a experiência histórica dos marginalizados, que invadiram definitivamente o espaço urbano latino-americano sem pedir licença. A importância de investigar os textos de Galeano é compreender algumas das pressões e limites ao escrever esta "história alternativa".

I.

A análise de textos literários supõe algumas considerações sobre a relação entre literatura e sociedade e alguns esclarecimentos da abordagem que pretendemos realizar. Tentamos nos afastar de duas perspectivas. Uma interpreta os produtos da cultura, os textos literários entre eles, como um campo autônomo de outras esferas da vida social, um fenômeno que se desenvolve independentemente e que por isso pode ser analisado em relação somente consigo mesmo. Por outro lado, também tentamos nos afastar daquela postura que vê nestes produtos culturais um reflexo, um espelho de estruturas sociais e econômicas da sociedade, e que estas bastam para explicar o significado histórico ou social dos textos literários ou outros produtos culturais[10]. Se uma perspectiva prescinde do contexto em sua análise, a outra reduz sua explicação numa via de mão única. Ainda que de pontos de vista diferentes, ambas as perspectivas acabam considerando estes

[10] Acompanhamos a discussão feita por FACINA, 2004b

produtos da cultura em certa medida separados do meio onde surgem e são recepcionados. Ao contrário, seguindo as observações de Adriana Facina, a análise de um texto literário deve buscar algo diferente destas duas perspectivas:

> Trata-se de uma proposta de interpretação da obra de arte que orienta a investigação de modo a perceber tanto a influência exercida pelo meio social na expressão artística quanto o modo pelo qual ele influencia esse meio. O que significa relacionar a criação literária ao seu contexto, mas não reduzi-la a essa determinação, evitando assim produzir interpretações unívocas e mecanicistas.
> Esse tipo de abordagem do texto literário, seja ele de ficção ou não, pressupõe uma perspectiva teórica em que a cultura não é vista como um epifenômeno ou reflexo das estruturas sociais, tampouco como um campo completamente autônomo em relação à sociedade (FACINA, 2004a, p. 23).

As manifestações culturais não são, desta maneira, somente frutos do mundo social, mas também fazem parte e constroem esse próprio mundo. Ainda segundo Facina, interpretar uma manifestação cultural implica em reconhecer a relação desta com o contexto como uma interação, e não como uma determinação de mão única. A cultura é um campo de disputas, conflitos que caracterizam toda a sociedade, e é informada pela experiência histórica concreta dos grupos sociais que a formulam, mas também são elas próprias construtoras desta experiência. Essa perspectiva leva a afirmar que a cultura é um produto humano, como outro qualquer, inserido na dinâmica das sociedade, e não uma manifestação algo à parte das outras atividades humanas, distanciada da produção material da vida (FACINA, 2004b, p. 26). Facina aqui tem como referência as ideias de Raymond Williams que procura ver manifestações culturais "como práticas reais, elementos de um processo social totalmente material, e não um reino ou um mundo ou uma superestrutura, mas muitas práticas produtivas, e variáveis, com intenções e condições específicas" (WILLIAMS, 1979, p.97).

Na interpretação do texto literário, esta interação entre texto e contexto deve ser estabelecida de forma integrada. Os fatores externos do texto devem ser relacionados como elementos que desempenham um papel na própria estrutura do texto, tornando-se ele próprio um fator interno. Para esclarecer esta abordagem, Facina se refere a Antonio Cândido. Em *Literatura e Sociedade*, encontramos a seguinte passagem:

> Quando fazemos uma análise deste tipo, podemos dizer que levamos em conta o elemento social, não exteriormente, como referência que permite identificar, na matéria do livro, a expressão de uma certa época ou de uma sociedade determinada; nem como enquadramento, que permite situá-lo historicamente; mas como fator da própria construção artística, estudado no nível explicativo e não ilustrativo (CANDIDO, 1985, p. 7).

Investigamos então na obra de Galeano não sua visão da realidade latino-americana, ou como se refletem as estruturas sociais em seu texto; mas como em seu próprio texto se estabelecem essas tensões. Os problemas da escrita da história e da memória da América Latina que Eduardo Galeano levanta estão relacionados diretamente com os conflitos sociais de uma sociedade marcada pela colonização de cinco séculos e pela crescente superexploração das últimas décadas. É com essa perspectiva que encaramos o debate teórico do capítulo anterior e a análise dos textos de Eduardo Galeano neste e no próximo capítulo.

Diana Palaversich, autora de um dos poucos estudos sobre a obra de Eduardo Galeano, assinala como que quase todos seus livros têm um êxito comercial enorme, tanto no Uruguai (país de origem do autor) como também na América Latina. Em particular, *As veias abertas da América Latina*, de 1971, já foi traduzido para 18 idiomas e só a edição da editora mexicana Siglo XXI tinha, até então (o estudo de Palaversich é de 1995), mais de 60 edições. Outros livros do autor, ainda que menos do que *As veias abertas*, repetem a ampla difusão. Segundo Palaversich, a popularidade e relevância da escritura de Galeano, demonstrada por este amplo setor de leitores, só poderia ser comparada, no contexto latinoamericano, com Gabriel García Marquez, autor de *Cem anos de solidão* (1967) (PALAVERSICH, 1995, p. 8-9). Eduardo Galeano reconhece a ampla difusão de seus livros, e especificamente de *As veias abertas*. Em um posfácio a este livro, escrito sete anos depois, diz: “Creio não haver presunção na alegria de comprovar que, com o passar do tempo, *As veias* não tenha se tornado um livro mudo” (GALEANO, 1978c, p. 285).

Entretanto, para o autor, não são as vendas, ou somente elas, que representam a difusão e importância de seus escritos. No mesmo posfácio, ele diz:

> A resposta mais estimulante não veio das páginas de algum suplemento literário de jornal, senão que de alguns episódios reais ocorridos nas ruas. Por exemplo: a

> moça que ia lendo o livro para sua companheira de banco e terminou pondo-se em pé e lendo em voz alta para todos os passageiros enquanto o ônibus atravessava as ruas de Bogotá; ou a mulher que fugiu de Santiago do Chile, nos dias da matança, com o livro envolto nas fraldas do bebê; ou ainda o estudante que durante uma semana percorreu as livrarias da rua Corrientes de Buenos Aires e foi lendo de pedacinho em pedacinho, de livraria em livraria, porque não tinha dinheiro para comprá-lo (GALEANO, 1978c, p. 285).

Escrito em meio ao exílio de Galeano, que saiu do Uruguai em 1973, e depois da Argentina em 1976, ainda neste posfácio Galeano ironiza dizendo que o comentário mais favorável ao livro veio justamente das ditaduras militares nos países latino-americanos,

> que o elogiaram, proibindo-o. No meu país (Uruguai) por exemplo *As veias abertas da América Latina* não pode circular, assim como no Chile e na Argentina. As autoridades o denunciaram, na televisão e nos jornais, como um instrumento de corrupção da juventude. 'Não deixam ver o que eu escrevo', dizia Blas de Otero, 'porque escrevo o que vejo' (GALEANO, 1978c, p. 285).

Segundo Diana Palaversich, o êxito de *As veias abertas da América Latina* se deve a dois elementos essenciais: "sua acessibilidade linguística e, sobretudo, sua maneira de interpretar o 'fracasso' econômico do continente como o produto de séculos de exploração estrangeira" (PALAVERSICH, 1995, p. 142). De fato, *As veias abertas* é uma leitura da história da América à luz das interpretações da teoria da dependência latinoamericana, que estavam em pleno desenvolvimento em finais dos anos 1960 e nos anos 1970. Entretanto, Eduardo Galeano transforma "teorias" de economia política em, como ele próprio diz, histórias de romance, de pirataria, de amor, de traição, em uma narrativa profundamente literária. As referências à teoria da dependência são percebidas claramente. Logo as primeiras páginas do livro não deixam de ser uma releitura das principais dessas ideias.

> Há dois lados na divisão internacional do trabalho: um em que alguns países especializam-se em ganhar, e outro em que especializam-se em perder. Nossa comarca do mundo, que hoje chamamos América Latina, foi precoce: especializou-se em perder desde os remotos tempos em que os europeus do Renascimento se lançaram no mar e fincaram os dentes em sua garganta. (…)
> É a América Latina, a região das veias abertas. Desde o descobrimento até nossos dias, tudo se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norte-americano, e como tal tem se acumulado e se acumula até hoje nos distantes centros de poder. Tudo: a terra, seus frutos e suas profundezas, ricas em minerais, os homens e sua capacidade de trabalho e consumo, os recursos naturais e os recursos humanos. O modo de produção e a estrutura de classes de cada lugar têm sido sucessivamente determinados, de fora, por sua incorporação à engrenagem universal do capitalismo

(GALEANO, 1978c, p. 13-4).

E logo adiante, menciona a frase com que Ruy Mauro Marini de certa forma sintetiza a *Dialética da Dependência*: “a história do subdesenvolvimento da América Latina integra, como já se disse, a história do desenvolvimento do capitalismo mundial” (GALEANO, 1978c, p. 14).

Eduardo Galeano está, então, a par das discussões, e contribui diretamente para elas, que se dão em torno das interpretações sobre a realidade latino-americana na época. O seu trabalho como jornalista também demonstra isso. Nos anos 1960, Eduardo Galeano escreve crônicas e reportagens não só sobre a realidade de seu país, como também de outros países da América Latina[11], e do mundo, como a China e a URSS. Entretanto, em *As veias abertas da América Latina*, realiza um trabalho mais largo, de maior fôlego. Em uma entrevista a Marcos Faerman e Eric Nepomuceno (este último traduziu vários de seu livros para o português) em 1975, ele diz sobre o trabalho de *As veias abertas*: “Na verdade, eu queria fazer uma espécie de divulgação de algumas ideias que estão escritas, em 'código', pelos economistas e sociólogos; queria converter tudo isto numa história de aventuras, num romance, numa história de pirataria, de amor, de traição, de tudo” (GALEANO, 1978b, p. 165). Mais adiante, continua:

> A minha vocação é a novela, o conto, a narração. Mas naquela época eu fiquei quatro anos sem escrever ou ler uma linha de narrativa, sempre às voltas com os chatíssimos informes dos economistas da ALALC, da OEA e não sei mais o que... o dia inteiro com aqueles tijolos, aqueles cientistas sociais, aqueles historiadores que escrevem para a minoria da minoria (GALEANO, 1978b, p. 166).

As veias abertas da América Latina têm três capítulos: 'A pobreza do homem como resultado da riqueza da terra', 'O desenvolvimento é uma viagem com mais náufragos que navegantes' e 'A estrutura contemporânea da espoliação'. Nesses capítulos, Galeano faz uma exposição da história da exploração da América Latina. Primeiro, o ouro, a prata, com trabalho forçado indígena, e os produtos do latifúndio e da monocultura, açúcar, tabaco, algodão, café, borracha e o trabalho escravo de africanos. Depois, a industrialização dependente da América Latina que não só mantém a estrutura de exploração como a aprofunda. Galeano narra a formação

[11] Ver, por exemplo, *Guatemala, país ocupado* (GALEANO, 1967)

da estrutura de exploração colonial na América Latina, ainda que sem uma discussão mais aprofundada teórica e metodológica que definem os campos de história econômica ou social mais estritamente.

> A história é um profeta com o olhar voltado para trás: pelo que foi e contra o que foi, anuncia o que será. Por isto, neste livro, que quer oferecer uma história da pilhagem e ao mesmo tempo contar como funcionam os mecanismos atuais de espoliação, aparecem os conquistadores nas caravelas e, próximo, os tecnocratas nos jatos; Hernán Cortez e os fuzileiros navais; os corregedores do reino e as missões do Fundo Monetário Internacional; os dividendos dos traficantes de escravos e os lucros da General Motors (GALEANO, 1978c, p. 19).

Enquanto narra como se estruturou a pilhagem das riquezas da América Latina, Galeano apresenta a resistência e as alternativas construídas ao longo desses séculos. Das rebeliões indígenas, escravas e camponesas até as revoluções do século XX, Galeano também desenha um quadro do que a América Latina "poderia" ter sido. E ao final, anuncia a necessidade da continuação desta luta, como fundamental para América Latina finalmente ser de forma autêntica:

> É muita podridão para lançar ao fundo do mar no caminho da reconstrução da América Latina. Os despojados, os humilhados, os miseráveis têm, eles sim, em suas mãos a tarefa. A causa nacional latino-americana é, antes de tudo, uma causa social: para que a América Latina possa renascer, terá que começar por derrubar seus donos, país por país (GALEANO, 1978c, p. 281).

As veias abertas da América Latina se torna, então, um manual prático de interpretação da realidade latino-americana muito difundido nos anos 1970, e mesmo até os dias de hoje. Ali estão presentes dados e informações centrais para uma interpretação baseada na teoria da dependência, mas escritas de uma maneira "não formal", num estilo em que muitas vezes prioriza a ironia a uma análise sóbria e sem figuras de linguagem. Em *As veias abertas*, é esta forma de contar a história que pretende despertar nos leitores a consciência histórica da necessidade de transformação da realidade latino-americana. Ou, como diz Diana Palaversich:

> A verdadeira alternativa de *As veias abertas*, mais que ideológica, consiste em uma alternativa estética – sua concepção da história como análise, denúncia, panfleto político, testemunho próprio e alheio. Se trata de uma postura anti-acadêmica, uma rejeição ao jogo 'às escondidas' que costumam praticar os historiadores de profissão – ocultos atrás de uma linguagem não poética e transparente que supostamente assegura a objetividade (PALAVERSICH, 1995, p. 154).

Em *As veias abertas* começa a aparecer, então, algo que se aprofunda em livros posteriores do autor,

uma concepção de história, de tempo e de escrita da história, que tende a fugir dos padrões de escrita que o próprio Eduardo Galeano chama de "história oficial". É certo que o termo é polêmico, ambíguo e pouco preciso, mas Eduardo Galeano quer se referir principalmente aquela historiografia que tem uma empatia com os "vencedores", quer dizer, aquela que não enxerga a experiência das classes populares e dos setores subalternos da sociedade e tampouco identifica as barbáries do sistema colonial e da sociedade capitalista. Nos anos 1970, essa historiografia estava estreitamente ligada com as versões divulgadas pelos regimes militares. Entretanto, mesmo já sofrendo críticas e tendo surgido outras perspectivas mesmo dentro da universidade, esta "história oficial" ainda é predominante principalmente nas versões divulgadas nos meios de comunicação de massa e ainda em muitos trabalhos acadêmicos. Por outro lado, no ensino básico, ainda predomina um ensino de história que se mantém afastado da vida da maioria daqueles que frequentam o espaço escolar, entre professores, funcionários e estudantes, em que os protagonistas da história continuam afastados da vida cotidiana. O assunto não se esgota em frases de efeito, mas Eduardo Galeano assim coloca a questão, num texto ainda dos anos 1980:

> A história real da América Latina, e da América inteira, é uma assombrosa fonte de dignidade e beleza, mas a dignidade e a beleza, irmãs siamesas da humilhação e do horror, raramente aparecem na história oficial. Os vencedores, que justificam seus privilégios pelo direito de herança, impõem sua própria memória como memória única e obrigatória. A história oficial, vitrine onde o sistema exibe seus velhos disfarces, mente pelo que diz e mente pelo que cala. Este desfile de heróis mascarados reduz nossa deslumbrante realidade ao espetáculo nanico da vitória dos ricos, brancos, machos e militares (GALEANO, 1990, p. 30).

Assim, Palaversich observa, "para demonstrar a relação entre o passado e o presente em que se repetem as pautas da exploração, Galeano optará por uma apresentação sincrônica dos fatos e não por uma sequência cronológica mais típica do relato histórico" (PALAVERSICH, 1995, p. 148). Além disso, Galeano desestabiliza fronteiras estabelecidas entre literatura e história, entre os gêneros literários e modifica na sua escrita tanto o conceito de literatura como o de história. Entretanto, tudo isso aparecerá mais claramente nos escritos posteriores de Galeano. Em *As veias abertas*, isso ainda está de forma incipiente, misturado ao tom panfletário mais marcado e até

mesmo certo teor desenvolvimentista, ainda que explicitamente sob uma ideologia socialista, ventilada pela revolução cubana.

II.

É a experiência do exílio que dá um impulso que faz modificar alguns aspectos importantes na escritura de Eduardo Galeano. Se o exílio já aparece como temática nos textos de Galeano antes de seu próprio exílio, é, entretanto, quando ele é obrigado a sair do continente em 1976 que sua escrita se modifica num sentido mais profundo. Esses aspectos aparecem em *Dias e noites de amor e de guerra*, escrito no exílio na Espanha em 1978, pela primeira vez quando "o escritor consegue estabelecer um equilíbrio entre o aspecto íntimo e coletivo de sua escritura (…) visível desde o título mesmo da novela para conduzir metonimicamente a outras tensões entre a vida e a morte, o medo e a alegria, o passado e o presente, o íntimo e o público" (PALAVERSICH, 1995, p. 91).

Para Enrique Dussel, a experiência do exílio faz com que se realize uma autocrítica e uma reformulação do pensamento em muitos escritores, filósofos, sociólogos, entre outros, que se desenvolvia no período anterior.

> O exílio tanto quanto a experiência pessoal da crise, separação ou distância da conjuntura originante, como pensamento autocrítico, como experiência geracional e histórica, não deixa de ser um momento de importante maturação para a reflexão filosófica latino-americana. (…) Tudo isso não se passa sem dor, incompreensão, frustrações e, por desgraça em alguns casos, aniquilação mental e física dos próprios filósofos (DUSSEL, 1980, p. 236).

Por um lado, então, o exílio político provocou a destruição de todo um horizonte de expectativas e de relações entre essas pessoas: não só a separação da família e de amigos que ficaram no país sob a ditadura, mas o conjunto de privações, humilhações e mudanças constantes nos diferentes países de exílio. Por outro lado, a própria experiência do exílio faz muitos dos exilados, comprometidos e envolvidos com a luta pelo fim das ditaduras em seus países e muitos pela transformação do país em um sentido socialista, reformularem suas ideias, análises e prática

política de forma variada[12]. Para Dussel, aqueles que estão no exílio deveriam sentir "a responsabilidade de empreender com mais ardor um discurso filosófico mais profundo, claro, inequívoco, onde surja a possibilidade da futura sociedade pós-capitalista, onde a filosofia saiba pensar a realidade de um povo liberado" (DUSSEL, 1980, p. 236). Galeano também formula esses dois aspectos do exílio: "O exílio, que sempre nasce de uma derrota, não proporciona somente experiências dolorosas. Fecha umas portas, mas abre outras. É uma penitência e, ao mesmo tempo, uma liberdade e uma responsabilidade" (citado em PALAVERSICH, 1995, p. 32).

O exílio aparece na obra de Galeano em vários momentos e de várias formas. Não deixa de aparecer como experiência própria e coletiva do exílio causado pelas ditaduras militares na América Latina, mas não se restringe a esta dimensão. Ainda que o exílio não seja o único ou o mais importante tema de *Dias e noites de amor e de guerra*, sem dúvida é um motivo fundamental. O exílio provocou uma reviravolta nas lutas políticas da América Latina, já que foram expulsos de seus países uma parte significativa daqueles que se envolviam com questões diretamente políticas e sociais, em uma época que estavam em jogo claramente diferentes projetos de sociedade. O deslocamento entre vários países da América Latina e por fim o afastamento forçado deste continente fizeram com que Galeano reconsiderasse, reafirmando e reelaborando, sua escrita. O exílio de Eduardo Galeano e a elaboração que este fez desta experiência formaram, digamos assim, as condições de produção de sua escrita. O exílio forçado e sua reflexão sobre esta experiência ajudam a entender em que condições, e buscando que resultados, Galeano insiste em escrever, numa tentativa de se reaproximar de uma realidade da qual foi expulso, mas que, talvez por isso mesmo, ainda fizesse parte.

Nos textos de Galeano, o exílio propriamente político diz respeito àqueles que questionavam o sistema promovido pela ditadura, nas mais diversas formas de luta política, sindical, estudantil, intelectual, etc. Em um trecho de *Dias e noites*, ele conta a história de um chileno e um brasileiro

[12] A historiadora Denise Rollemberg faz um estudo amplo dos exilados pela ditadura militar do Brasil que aborda estas e outras questões no período de 1964 a 1979. Ver ROLLEMBERG, 1999.

que se encontram num trem rumo a Paris no ano-novo de 1976.

> Ariel saiu da casa de um chileno que acabara de morrer. Tinha morrido longe de sua terra.
> Daqui a pouco o ar ficaria cor de cinza, anunciando o primeiro dia de 1976. Ariel também estava longe de sua terra e o próximo amanhecer na França não teria nenhum significado para ele.

Enquanto o trem partia, ele começa uma conversa com o único homem no vagão por ocasião de um livro sobre palhaços que tinha tirado do bolso:

> O homem disse que juntos fariam um bom par de palhaços e Ariel perguntou onde, em que circo.
> - Em qualquer um – disse o homem. - Em qualquer circo de meu país.
> - And which is your country?
> - Brasil – disse o homem.
> - Porra! Então posso falar espanhol!
> E começaram a falar de suas terras perdidas enquanto o trem deslizava rumo a Paris.
> - Eu sou triste – disse o homem – porque quero que a gente ganhe, mas no fundo sei que a gente não vai ganhar.
> Depois se disseram adeus com o punho erguido (GALEANO, 2002, 95-6).

Em outro trecho, dá a dimensão do que significou o exílio para as populações destes países:

> Meio milhão de uruguaios fora do país. Um milhão de paraguaios, meio milhão de chilenos. Os barcos zarpam repletos de rapazes que fogem da prisão, do fosso ou da fome. Estar vivo é um perigo; pensar, um pecado; comer, um milagre (GALEANO, 2002, p. 84).

Sua própria história também dá testemunho deste exílio, que no seu caso, não tem nenhuma dúvida que diz respeito àquilo que escreve e publica em livros, jornais e revistas. Galeano conta quando foi preso no Uruguai, perto do golpe de 1973. Aqui o exílio não é somente a saída forçada do país de origem, mas também o cárcere dos governos militares:

> Comecei a sentir necessidade de conversar com alguém. Me fiz amigo de um ratinho. Eu não sabia se ia ficar trancado dias ou anos, e em pouco tempo se perde a conta. Foram dias. Sempre tive sorte.
> À noite em que me soltaram, escutava murmúrios e vozes distantes, ruídos de metais, enquanto caminhava pelos corredores com um guarda de cada lado. Então os presos se puseram a assobiar, suave, baixinho, como se estivessem soprando paredes. O assobio foi crescendo até que a voz, todas as vozes em uma, começou a cantar. A canção sacudia as paredes.
> Caminhei até minha casa. Era uma noite cálida e serena. Em Montevidéu começava o outono. Fiquei sabendo que uma semana antes tinha morrido Picasso.
> Passou um tempinho e começou o exílio (GALEANO, 2002, p. 98-9).

A experiência do exílio carrega outras experiências. Em primeiro lugar, um sentimento de

não pertencimento, das coisas, dos lugares e das pessoas:

> Perdi várias coisas em Buenos Aires. Pela pressa ou por azar, ninguém sabe onde foram parar. Saí com um pouco de roupa e um punhado de papéis.
> Não me queixo. Com tantas pessoas perdidas, chorar pelas coisas seria desrespeitar a dor.
> Vida cigana. As coisas me acompanham e vão embora. São minhas de noite, perco-as de dia. Não estou preso às coisas; elas não decidem nada. (...)
> A memória guardará o que valer a pena. A memória sabe de mim mais que eu; e ela não perde o que merece ser salvo (GALEANO, 2002, p. 7-8).

Em segundo lugar, o silêncio e o embrutecimento causado pelas ditaduras militares àqueles que ficaram em seus países. Depois de contar as centenas de milhares de exilados no trecho citado mais acima, Galeano pergunta:

> Mas quantos são os desterrados dentro das fronteiras do próprio país? Que estatística registra os condenados à resignação e ao silêncio? O crime da esperança não é pior que o crime das pessoas?
> A ditadura é um costume da infâmia: uma máquina que te faz surdo e mudo, incapaz de escutar, impotente para dizer e cego para o que está proibido de olhar.
> O primeiro morto na tortura desencadeou, no Brasil, em 1964, um escândalo nacional. O morto número dez na tortura quase nem apareceu nos diários. O número cinquenta foi normal.
> A máquina ensina a aceitar o horror como se aceita o frio no inverno (GALEANO, 2002, p. 84-5).

O exílio tinha como objetivo evitar as ideias consideradas “perigosas”, pois não só as pessoas eram expulsas do país, mas também tudo aquilo que escreviam ou diziam estava proibido de circular, como no caso do próprio Galeano. E funcionava ainda mais quando esse objetivo do exílio entra na forma pensar de cada um. Ele diz:

> A censura triunfa de verdade quando cada cidadão se converte no implacável censor de seus próprios atos e palavras.
> A ditadura converte em cadeias os quartéis e as delegacias, os vagões abandonados, os barcos em desuso. Não converte também em cárcere a casa de cada um? (GALEANO, 2002, p. 90).

Entretanto, é numa forma que aparece como Galeano elabora a situação de exílio, que não é reservada a um grupo específico que vive esta situação por suas “ideias”, que parece ser fundamental na emergência de sua escrita. A humilhação e o terror vividos por aqueles exilados políticos são experimentados diariamente por populações inteiras, simplesmente porque parecem ser um obstáculo ao avanço do capitalismo. Em uma entrevista recente, no México, por ocasião de

seu livro *Espelhos*, Galeano fala sobre o tema do exílio:

> (…) para mim a ditadura me deixou sem documentos, então, eu andava com um documento que tinha me dado a ONU, que era terrível, tinha duas linhas negras, que era o que davam aos párias, aos apátridas, aos terroristas. Sempre me tiravam da fila. E eram interrogatórios... eu padeci tudo isso também, mas outras pessoas padecem isso à margem de suas ideias, que era o meu delito, minha culpa de pensar diferente. Muita gente passa por isso simplesmente pela cor de sua pele. Ou porque vem de países pobres, condenados ao desprezo, pelos países dominantes (GALEANO, 2012a).

Em *Dias e noites de amor e de guerra*, essa face do exílio aparece lado a lado com aquele exílio político:

> O consumo de sapatos se reduziu cinco vezes, no Uruguai, nos últimos vinte anos. Nos últimos sete, o consumo de leite em Montevidéu caiu pela metade.
> Os presos da necessidade, quantos são? É livre um homem condenado a viver perseguindo o trabalho e a comida? Quantos têm o destino marcado na testa desde o dia em que aparecem ao mundo e choram pela primeira vez? A quantos se nega o sol e o sal? (GALEANO, 2002, p. 110-1)

Muitos são expulsos, exilados, para atender aos interesses das classes dominantes, e deixar as cidades mais palatáveis aos interesses do capital, ou dos turistas. E aí transformam em exilados não somente populações inteiras, mas também sua cultura e modos de viver. Galeano conta a história das favelas do Rio de Janeiro e de seus terreiros:

> Muitas favelas foram arrancadas do Rio. Foram jogadas longe dos olhos dos turistas.
> Com elas, foram embora seus deuses. Os tambores que clamam maldição ou dão ajuda já não perturbam o sono dos cidadãos.
> A polícia fechou o terreiro de Vovô Catarino. Ele foi expulso da cidade (GALEANO, 2002, p. 40).

Se em *As veias abertas da América Latina* Eduardo Galeano tem a intenção de fazer uma análise, ainda que com uma escrita não "convencional", da história da América Latina, é principalmente a partir de *Dias e noites de amor e de guerra* que ele incorpora outras dimensões na sua escrita para além do tom mais "militante" de antes. A experiência do exílio, e essas elaborações que realiza sobre ela, sem dúvida impressionadas pelas transformações que as sociedades latino-americanas estavam sofrendo no período, marca profundamente a escritura de Galeano, que passa a entender seu compromisso já de outra maneira. De um lado, não pode mais se evadir em escritos "sentimentais" ou psicologizantes. Galeano conta em *Dias e noites* que, no exílio, enquanto passava

uns dias na casa do amigo Eduardo, escrevia “tristezas”, mas o amigo o reprovou. O amigo conta que no dia anterior tinha ido ao armazém:

> Eduardo esperou a vez, pediu e pagou. Então viu que debaixo da caixa registradora havia um livro aberto, que a mulher lia aos poucos, enquanto trabalhava. Era um livro que eu tinha escrito.
> - Já li esse livro várias vezes – disse a mulher do armazém – Leio porque me faz bem, esse livro. Eu sou uruguaia, sabe?
> E agora Eduardo me diz: “Você não tem o direito”, enquanto afasta as coisas choronas que eu escrevi esses dias (GALEANO, 2002, p. 102).

E por outro lado, deve aprofundar aquilo que de alguma maneira começa em *As veias abertas*, quer dizer, escrever a realidade latino-americana, mas não em código, ou puramente “ideologizada”. No posfácio a *As veias abertas* já citado, escrito na época de *Dias e noites de amor e de guerra*, ele diz:

> provoca-me engulhos, confesso, ler alguns trabalhos valiosos de certos sociólogos, politólogos, economistas ou historiadores que escrevem em código. A linguagem hermética nem sempre é o preço inevitável da profundidade. Em alguns casos pode estar simplesmente escondendo uma incapacidade de comunicação, elevando-a a categoria de virtude intelectual. (…)
> Algo parecido costuma ocorrer, diga-se de passagem, com certa literatura militante dirigida a um público conivente. Parece-me conformista, apesar de toda a sua possível retórica revolucionária, uma linguagem que repete mecanicamente, para os mesmos ouvidos, as mesmas frases pré-fabricadas, os mesmos adjetivos, as mesmas fórmulas declamatórias (GALEANO, 1978c, p. 286).

Segundo Diana Palaversich, “Galeano não escreve nem uma análise sócio-histórica, nem tampouco um panfleto político. Ele parte da experiência humana, a vivência pessoal e o cotidiano em que se revelam os movimentos mais amplos da história” (PALAVERSICH, 1995, p. 107). Galeano integra à análise histórica a narrativa mais propriamente literária, e transforma a relação entre história e literatura numa relação de cumplicidade, mais que disparidade ou antagonismo. Palaversich aproxima alguns comentários de Galeano a um artigo do escritor Hans Magnus Enzensberger “no qual defende a eficácia da literatura frente à historiografia na apresentação de acontecimentos e sujeitos históricos”. Segundo Enzensberger, o relato do historiador é “desumanizado”, no qual a história das pessoas aparece apenas como pano de fundo do quadro principal descrito (PALAVERSICH, 1995, p. 107). Galeano está à procura de outra forma de falar da história. Se é verdade que Galeano não abandona a perspectiva da ligação entre sua escrita e análise e transformação da realidade latino-americana presente em *As veias abertas*, ele vai

modificar sua concepção de escrita num sentido mais amplo do que o caráter ainda relativamente imediatista presente em *As veias abertas*. Ele diz, em uma entrevista a Palaversich em 1989, comparando-o com a trilogia *Memória do Fogo*, que começa a ser publicada dez anos depois de *As veias abertas*:

> *As veias abertas* é um livro unidimensional em sua aproximação ao passado... é sobretudo um enfoque econômico e político, mas a realidade não é só economia política... *Memória do Fogo* convida o leitor a entrar em um mundo vivo, onde a história respira e onde os personagens são pessoas que ele pode sentir próximas, amigas, amantes, inimigas (citado em PALAVERSICH, 1995, p. 172-3).

III.

Galeano escreve em um contexto de um debate intenso que se desenrola entre escritores latino-americanos nos anos 1960 e 1970 e que tem alguns de seus principais aspectos apresentados em um conjunto de artigos publicados em 1969 na revista *Marcha*, de Montevidéu, da qual, como vimos, Galeano fizera parte alguns anos antes como secretário de redação. Os artigos giram em torno do significado da literatura latino-americana da época e do uso da linguagem e sua relação com os processos históricos então em curso na América Latina: a revolução cubana, o recrudescimento das ditaduras militares e as resistências populares em diversos países do continente. O conjunto de artigos é desencadeado pelo escritor colombiano Oscar Collazos, num texto chamado "A encruzilhada da linguagem", que é respondido pelo escritor argentino Julio Cortázar, em "Literatura na revolução e revolução na literatura". Os artigos foram reunidos no ano seguinte em uma publicação da editora mexicana Siglo XXI, que ainda contém um artigo do peruano Mario Vargas Llosa e uma resposta de Collazos à Cortazar, publicados na mesma revista.[13]

A revista *Marcha* foi de grande importância para o cenário intelectual e político do Uruguai e da América Latina, e fundamental para a formação de Eduardo Galeano e suas experiências posteriores como escritor e mesmo como diretor da revista argentina *Crisis*, de 1974 a 1976.

[13] COLLAZOS, Oscar; CORTÁZAR, Julio; LLOSA, Mario Vargas. *Literatura en la revolución y revolución en la literatura (polémica)*. México DF: Siglo XXI, 1971.

Participavam desta revista fundada por Carlos Quijano em 1939 intelectuais como Ángel Rama, Mario Benedetti, Juan Carlos Onetti, entre outros, e foi fechada pela ditadura militar uruguaia em 1973. A publicação de *Marcha* era o resultado e um amplo espaço de debates daqueles escritores voltados para uma literatura e reflexão comprometida e crítica da realidade e cultura latino-americana. A revista participava de um debate que percorria toda a América sobre as transformações possíveis com as lutas sociais que se desenvolviam no continente. Neste momento, a discussão sobre a literatura latino-americana dizia respeito não somente a aspectos formais, mas também ao papel dos intelectuais nos processos de transformação da sociedade e o papel da cultura popular nesses processos e na própria emergência desta nos rumos da produção literária do continente, notadamente sob a influência política e cultural da revolução cubana (SILVA, 2011, p. 21ss). Neste sentido, o debate entre Collazos e Cortázar é um dos que marcaram a América Latina entre os anos 1960 e 1970 sobre os rumos da cultura latino-americana e das lutas sociais do continente que tinham como um dos espaços a revista *Marcha*.

Collazos escreve com o objetivo de se posicionar contra o que ele acredita ser uma tendência da então recente literatura latino-americana que, segundo ele, mantém “uma perigosa atitude de mistificação, justamente a mesma que motiva a muitos escritores jovens a colocar a literatura em termos absolutos de autonomia, a descobrir no ato criador outra realidade, tirânica, arbitrária” (COLLAZOS, 1971, p. 9). Segundo Collazos, há uma tendência nos jovens escritores, seguindo passos de escritores como o mexicano Carlos Fuentes e Julio Cortázar, para

> o distanciamento cada vez mais radical da realidade e sua banalização, o esquecimento do real circundante, o afastamento das circunstâncias objetivas que o rodeiam, que marcam toda obra literária, a partir das quais esta obra se afirma (também se confirma), reconhecendo-se em suas fontes, em suas origens mais concretas (COLLAZOS, 1971, p. 10-1).

Collazos acredita que isso seja uma deformação da literatura latino-americana:

> a importância da novela latino-americana, tanto dentro como fora do continente, está precisamente nesta comunhão íntima da realidade com o produto literário; a circulação mais ou menos 'popular' da novela latino-americana obedece (colocamos de lado os mecanismos extra-literários que entram em jogo nas relações de consumo) ao reconhecimento que o leitor encontra entre sua realidade e o produto

> literário. (…) Se fala de uma literatura latino-americana não porque se tenha operado uma espécie de exorcização de demônios intelectuais habitados no escritor, mas porque, no momento do descobrimento de um conjunto de obras, foi possível ver nelas a imagem, dispersa, antes maniqueizada, monolítica da realidade que hoje se expressa de uma maneira mais aberta desde planos encontrados, com uma multiplicidade de procedimentos (COLLAZOS, 1971, p. 11).

Collazos afirma ser Julio Cortázar um dos grandes "pivôs" desta tendência na literatura latino-americana, quer dizer, do "esquecimento da realidade, o desprezo de toda referência concreta a partir da qual se inicia a gestação do produto literário" (COLLAZOS, 1971, p. 14). Cortázar estaria propondo a divisão entre o "ser político" e o "ser literário", pois defenderia que a literatura se traduz em 'cadências', em 'ritmos', em 'sentimento musical', em 'prosódia', "em uma palavra: em objetos parciais separados de uma totalidade imprescindível" (COLLAZOS, 1971, p. 17). Ao contrário, para Collazos, a linguagem se esgota se não mantém íntima relação com aquilo que a origina, quer dizer, a "realidade".

Assim, por exemplo, Collazos avalia positivamente a novela *La ciudad y los perros*, de Vargas Llosa, não "pela invenção milagrosa de outra realidade, de outro mundo não confrontável, mas pela relação quase marital exercida entre os signos verbais, entre a escritura, as estruturas narrativas e os momentos objetivados pela experiência pessoal do autor. É importante por seus *significados* e estes significados não surgem senão em virtude da comparação, da confrontação com a realidade" (COLLAZOS, 1971, p. 20). Aqueles que promovem a cisão entre "linguagem" e "realidade", segundo Collazos, são acometidos de um "complexo de inferioridade" latino-americano. Para estes, a grande literatura segue sendo a européia, pois esta conseguiu chegar a níveis formais superiores, aos quais os escritores latino-americanos devem perseguir, abandonando a "barbárie" da realidade latino-americana. Mesmo *Cem anos de solidão*, de García Marquez, a qual os críticos geralmente se aproximam por seu caráter puramente literário, para Collazos, deve ser discutida muito mais à luz da história colombiana do que por seus artifícios linguísticos (COLLAZOS, 1971, p. 28-30). Finalmente, Collazos propõe esta discussão porque está preocupado com o papel dos escritores em uma sociedade em transformação como Cuba. Para ele não é possível

perder de vista este aspecto, e o posicionamento dos escritores em relação a isso, se se quer entender e contribuir para os rumos da literatura latino-americana de então: “em uma revolução se é escritor, mas também se é revolucionário. Em uma revolução se é intelectual, e tem que ser necessariamente político” (COLLAZOS, p. 37).

A resposta de Julio Cortázar aparece alguns meses depois, na mesma revista, e procura contra argumentar as posições e análises feitas no artigo de Collazos. Logo no início, Cortázar chama atenção de que escreve não com intenção de “polêmica”, mas justamente porque Collazos aborda questões capitais da cultura latino-americana. Cortázar parece se preocupar em responder Collazos, portanto, justamente por esta não ser uma posição isolada, mas talvez bastante marcada no debate entre escritores na época. Entretanto, a resposta de Cortázar é tão contundente que o próprio Collazos, num artigo de contra resposta, acaba concordando com as posições de Cortázar, abandonando, ou relativizando, várias das ideias expostas anteriormente, tratando de “admirado amigo e companheiro” o autor que antes chamara de “mistificador” (COLLAZOS, 1971, p. 94ss).

Em primeiro lugar, Cortázar argumenta contra o suposto “complexo de inferioridade” dos escritores latino-americanos, referido por Collazos. Dos escritores que este cita, incluindo o próprio Cortázar, nenhum “tem o menor sentimento de inferioridade frente a cultura estrangeira, nem como criador nem como teorizador, e precisamente porque não o tem é capaz de inventar, aproveitar ou aperfeiçoar as técnicas mais diversas com uma total naturalidade e autenticidade”. Cortázar continua:

> Inclusive, é óbvio que as novelas latino-americanas mais bem sucedidas destes anos inovam consideravelmente no que diz respeito às técnicas francesas ou norte-americanas. (…) Collazos acredita ver uma atitude de submissão ou de imitação a estruturas narrativas estrangeiras, quando o que acontece na realidade é que já não há nada estrangeiro nas técnicas literárias (CORTÁZAR, 1971, 40).

Cortázar cita a confusão que Collazos estabelece entre literatura e luta política:

> 'Somos incapazes de responder, em atos culturais, na mesma medida em que o continente e alguns de seus homens tem respondido em atos políticos'. Esta afirmação é grave porque pressupõe uma confusão tácita (mas é realmente tácita?) entre literatura e luta política, uma concepção deformada e deformante da realidade na qual se move e deve mover-se o homem latino-americano de nosso tempo

(CORTÁZAR, 1971, p. 43).

Por fim, Cortázar ainda chama a atenção que afirmar a existência de um "complexo de inferioridade" entre os escritores latino-americanos é tão absurdo quanto afirmar um "complexo de superioridade" e

> colocar nas nuvens a narrativa latino-americana destes tempos sem advertir que, definitivamente, há um grupo muito pequeno de escritores significativos e que nos falta a infraestrutura cultural capaz de assegurar uma continuidade e uma renovação de algo que talvez, desgraçadamente, fique num punhado isolado e momentâneo como em tantas instâncias da história de outras partes do mundo (CORTÁZAR, 1971, p. 42).

Em seguida, Cortázar comenta o que ele considera a parte central e mais importante do artigo de Collazos, que diz respeito à relação estabelecida entre a linguagem da literatura e a realidade latino-americana, ou, mais precisamente, aos equívocos na própria concepção de Collazos sobre realidade, literatura e de suas relações, que o levam a avaliar erroneamente a literatura latino-americana, incluindo a obra do próprio Cortázar. Collazos acusa Cortázar de conceber a criação literária a partir de pressupostos formais, de "esquecer" a realidade. Cortázar contesta severamente a opinião de Collazos:

> Um estilo é ao mesmo tempo um ímã e um espelho, é esse milagre verbal que nem sequer o criador pode explicar, pelo qual as frases, os períodos, os capítulos e por fim a obra inteira atuam como catalizadores de profundas e múltiplas potências; é esse dom de dizer que Pedro tem dor de cabeça e dizer isso de maneira que simultaneamente se abra no leitor uma quantidade de caminhos que levam muito mais além de Pedro e da enxaqueca; é essa porosidade, essa permeabilidade, essa dinâmica e essa erótica do verbo que dá a *Cem anos de solidão* o que nenhuma Salamanca forneceria. E tudo isso é possível sem uma realidade? É irreal tudo isso? (CORTÁZAR, 1971, p. 48-9).

Cortázar identifica a raiz do problema de Collazos em sua própria concepção de "realidade" e daí resultam os diversos mal-entendidos que ele identifica em seu artigo. Para Cortázar, a noção de "realidade" de Collazos gira em torno da ideia do contexto sociocultural no qual o escritor está inserido. Apesar de pretender ampliar essa noção, a ênfase está firmemente neste "concreto":

> Interessa a Collazos uma realidade que caberia chamar de imediata; ele bem tem o cuidado de não cair no vocabulário que levou à noção e às consequências do 'realismo socialista', mas em sua maneira de entender a função do narrador latino-americano transparece uma concepção da literatura bastante análoga a que tantas tensões e problemas criou e cria dentro das sociedades socialistas (CORTÁZAR,

> 1971, p. 50).

Para Cortázar, essa concepção de Collazos é o que o leva a supor que possam existir criações literárias concebidas no vazio, a partir do "esquecimento da realidade". É mais ou menos nestes termos que avalia os contos fantásticos de Cortázar, que contra-argumenta: "de fato, nenhuma realidade é concebível no vazio; o poema mais abstrato, a narração mais delirante ou mais fantástica, não alcançam transcendência se não tem uma correlação objetiva com a realidade como a entende e a vive o criador destas ficções" (CORTÁZAR, 1971, p. 50). Quer dizer, entende que "o estilo prova a apreensão mais alta e mais rica da realidade do homem, posto que a devolve potenciada, nova, fecunda, inesquecível, aos leitores" (CORTÁZAR, 1971, p. 48). Cortázar não admite em nenhum momento o tom pejorativo da referência ao "divórcio com a realidade". Mais a frente ele diz: "Esquecimento da realidade? De maneira nenhuma: meus contos não só não a esquecem, mas a atacam por todos os flancos possíveis, buscando as veias mais secretas e mais ricas" (CORTÁZAR, 1971, p. 55).

Cortázar reconhece e exalta também um tipo de literatura que pode se relacionar com a escrita de Eduardo Galeano, segundo algumas autoras, como veremos a seguir. A literatura de testemunho ganha espaço na América Latina a partir de fins dos anos 1960, mas de forma nenhuma está ligada ao "realismo socialista" que Cortázar encontra nas análises de Collazos. Ao contrário, a literatura de testemunho latino-americana coloca outros problemas, relacionados à posição do escritor, ou à noção de literatura, e mesmo à relação entre literatura, história e memória, questões que nos parecem importante na escrita de Galeano. Num artigo de 1980, Cortázar comenta o crescimento significativo da literatura de testemunho na América Latina:

> O sucesso extraordinário do que se poderia chamar 'literatura de testemunho', a aliança da indagação sociológica com uma ficção que a exalta e a leva com mais força ao espírito do leitor, é uma das muitas provas de que a cada dia nossas literaturas se abrem mais para tudo que o que as circunda, angustia, acompanha ou confronta (…) que continua sendo literatura na melhor acepção do termo mas começa a fazer parte das vivências históricas e sociais de cada um de nossos povos (CORTÁZAR, 2001, p. 187).

Para Mabel Moraña, o fortalecimento da literatura de testemunho latino-americana obriga a

uma reaproximação crítica da literatura na América Latina do século XX. Segundo ela, "estas reaproximações nos colocam diante se não do colapso, pelo menos da alteração dos valores estético-ideológicos que guiam a representação poética tradicional, indicando uma direcionalidade alternativa na atual produção literária latino-americana" (MORAÑA, 1995, p. 482). Essa direcionalidade alternativa diz respeito ao entrecruzamento que a literatura de testemunho propõe entre narrativa e história, a aproximação entre ficção e realidade, além do prioritário protagonismo de grupos sociais subalternos, que mexem tanto com o cânone literário tradicional quanto da historiografia tradicional. De qualquer maneira, não é possível afirmar, obviamente, que esses questionamentos provocados pela literatura de testemunho tenham se consolidado e realmente modificado os modelos tradicionais de literatura e historiografia. Em vez disso, a literatura de testemunho parece ter articulado elementos culturais residuais anteriores, ainda que ativos, à instituição das representações dominantes burguesas da literatura (a 'alta literatura'), com elementos emergentes, quer dizer, alternativos ou opostos à essas representações[14]. Mabel Moraña pergunta, mais ou menos neste sentido, se a literatura de testemunho é "uma resposta circunstancial – conjuntural – e de intencionalidade primariamente política à ativação de determinados setores sociais ou uma variação que se registra no interior mesmo da série literária, ante o esgotamento dos tradicionais modelos expressivos e representacionais?" (MORAÑA, 1995, p. 482).

A princípio, Moraña enumera três questões polêmicas a respeito da literatura de testemunho: a problemática da legitimação de discursos não dominantes; questões relacionadas à recepção e interpretação do texto; e aspectos ideológicos vinculados com a intencionalidade do discurso literário (MORAÑA, 1995, p. 485-6).

> O testemunho seria uma forma de narrativa épica, popular-democrática e não-fictícia, onde a voz narrativo-testemunhal (correspondente tanto ao protagonista quanto a testemunha dos fatos narrados) se expressa através de uma forte presença textual e representa um setor ou classe social, se afastando assim da individualidade do 'herói problemático' da novela burguesa (MORAÑA, 1995, p. 487).

[14] Sobre os conceitos de dominante, residual e emergente, ver WILLIAMS, 1979.

A partir dessa definição inicial, Moraña vai procurar as questões mais significativas levantadas pela literatura de testemunho:

> o entrecruzamento de narrativa e história, a aliança de ficção e realidade, a vontade, enfim, de canalizar uma denúncia, dar a conhecer ou manter viva a memória de fatos significativos, protagonizados em geral por atores sociais pertencentes a setores subalternos, cuja peripécia passa à literatura seja como testemunho direto, seja através da mediação de um escritor que revela essa história (MORAÑA, 1995, p. 488).

Pelo menos duas tendências são mais frequentes na literatura de testemunho que Moraña analisa e dá vários exemplos. Uma é o "testemunho épico" que tem como núcleo principal algum evento histórico, guerra, revolução ou alguma transformação profunda, que catalisa uma mudança individual e coletiva, narrada por atores marginais ou anônimos destes processos. Outra tendência é o "depoimento de testemunhas marginais", que se ocupa de pequenas histórias, de aspectos do cotidiano de sujeitos "de extração popular", cuja voz representa uma memória coletiva (MORAÑA, 1995, p. 493). O testemunho é então produzido por ou a partir da informação proveniente de uma testemunha que presenciou ou participou do que é narrado, quer dizer, há uma preocupação em investigar e dar a conhecer um determinado caso que se considera ilustrativo, o que implica em diversas questões relativas ao trabalho de investigação, estruturação discursiva, etc. Outro aspecto problemático, que diz respeito ao "valor de verdade do enunciado testemunhal", "é a *relação ficção/realidade* que está na base da reelaboração de versões originais a cargo do mediador, ou na operação mesma de literarizar uma determinada experiência (seleção de materiais, linguagem, configuração de personagens, definição do 'narrador', etc)" (MORAÑA, 1995, p. 489). É neste ponto que surgem as questões mais significativas da literatura de testemunho, já que pretende transformar algumas relações entre autor, obra e leitor. Moraña, seguindo as sugestões de Miguel Barnet, assinala três aspectos importantes: no nível do autor, a transformação de sua função tradicional na de "gestor" ou "editor do testemunho"; segundo, "o trabalho da linguagem como ferramenta para a reprodução de um determinado estrato social. Neste sentido, o testemunho efetua uma verdadeira reivindicação da oralidade"; e por fim, o problema da "verdade", que subjaz a todo

texto deste tipo.

> Os três aspectos assinalados remetem a tensão subjetividade/objetividade na qual se debate o testemunho, tanto em sua etapa de produção como na que corresponde ao 'pacto de leitura' estabelecido pelo texto. Como forma híbrida, assentada entre história e literatura, entre realidade e imaginação, o testemunho guarda uma margem importante para a intervenção do escritor, esse 'terceiro incluído' entre leitor e personagem. (…) O testemunho é, assim, resultado de sucessivas reelaborações, de versões sobrepostas onde a subjetividade de autor e personagem se confundem como em nenhum outro subgênero da narrativa (MORAÑA, 1995, p. 494).

O que Moraña conclui é que a literatura de testemunho, mais do que apenas uma resposta cultural de conjuntura, sem consequências mais amplas, realmente coloca questões que redefinem a literatura[15], pois coloca a baixo noções de "alta" e "baixa" literatura, aproxima literatura e história e reposiciona o escritor:

> De fato, ainda que a narrativa de testemunho se origine em formas de comunicação tradicionalmente consideradas extra-literárias (o jornalismo, a entrevista, as memórias, o informe sociológico ou antropológico) se integra a série literária e modifica os modelos representacionais da 'alta literatura' (MORAÑA, 1995, p. 514).

Diana Palaversich aproxima a obra de Eduardo Galeano, e especialmente *Dias e noites de amor e de guerra*, da literatura de testemunho e também afirma esta subversão tanto do discurso historiográfico como literário:

> Elevando o marginalizado ao nível protagônico da história, o testemunho não só subverte os cânones da história tradicional, mas também os cânones literários (…) Este gênero abole as velhas divisões entre as modalidades 'altas' e 'baixas' da literatura, como também desestabiliza as fronteiras entre a ficção e a história, entre a linguagem escrita (culta) e a linguagem coloquial (popular) (PALAVERSICH, 1995, p. 88).

A autora enfatiza que "o propósito de *Dias e noites*, em última instância, é igual aquele de tantos outros testemunhos: revelar o referente escamoteado da história" (PALAVERSICH, 1995, p. 108). Para ela,

---

[15] Entretanto, como já assinalamos, obviamente essa modificação não se "generalizou", tendo permanecido ainda nas "margens". O relativo sucesso a partir dos anos 1990 de escritores como o chileno Alberto Fuguet, para os quais, como o próprio diz, "o mais angustiante para escrever é escolher entre Windows 95 ou Macintosh", ignora as questões provocadas pela literatura latino-americana entre as décadas de 1960 e 1980, do debate entre Cortázar e Collazos até os problemas colocados pela literatura de testemunho. Para uma crítica às propostas literárias lideradas por Fuguet, ver PALAVERSICH, Diana. *De Macondo a McOndo. Senderos de la postmodernidad latino-americana*. México DF: Plaza y Valdéz, 2005.

> na América Latina, a narrativa de testemunho rejeita rotundamente a noção pós-moderna da impossibilidade de interpretar o mundo e se empenha mais – como diz Barnet – em 'desentranhar a realidade' e revelar a outra face da moeda, ou segundo Galeano, procura revelar o 'verdadeiro rosto do continente escondido atrás da 'máscara oficial' (PALAVERSICH, 1995, p. 89).

Galeano pretende continuar a contribuir para o entendimento da realidade do continente, entretanto, agora deslocando seu próprio papel: "Seu testemunho, portanto, não entra em conflito só com o discurso oficial, mas também, ao trocar a análise pela experiência concreta, entra em conflito com o discurso histórico tradicional" (PALAVERSICH, 1995, p. 108). Galeano reescreve sua própria experiência e as histórias que ouve ou procura saber. Entretanto, só mais raramente simplesmente transcreve algum relato ou documento, preferindo recontar à sua maneira, assumindo o trabalho de um narrador de histórias. Galeano passa a ser "um caçador de vozes, perdidas e verdadeiras vozes que andam esparramadas por aí" (GALEANO, 1990, p. 30), e as transforma em seu trabalho literário. Entretanto,

> Na reescrita se recuperam e recriam as vidas alheias, se seleciona, se interpreta, e portanto, se transforma o invocado. Desta maneira, a espontaneidade da memória – evidente nos testemunhos orais, transcritos posteriormente – em *Dias e Noites* se transforma em uma narrativa mais consciente de seu artifício literário (PALAVERSICH, 1995, p. 96).

Mesmo quando Galeano transcreve diretamente algum relato ou documento, geralmente o retira de seu contexto, o relaciona com outros documentos ou histórias, e acaba dando um valor literário que não existia antes. Para Mabel Moraña, esse caráter da escrita de Galeano, que reconstrói ainda mais o material à sua maneira, o faz se afastar das questões mais importantes da literatura de testemunho:

> Os textos de Eduardo Galeano, em especial *Dias e noites de amor de e de guerra* e a trilogia *Memória do Fogo*, são as vezes citados como textos testemunhais, apesar de que neles a base documental se dilui em uma elaboração poético-ensaística onde a presença e a subjetividade autoral são demasiado visíveis, reduzindo a imediatez da fonte ou documento originário, assim como a credibilidade do texto final. (…) Ainda que se citem fontes e se realizem transcrições literais, os textos de Galeano dificilmente podem ser considerados, a rigor, a revelação de uma história secreta baseada em testemunhos diretos; sua recriação literaturiza o material de base, oferecendo ao leitor uma interpretação de interpretações, de forte atrativo poético e escassa base empírica (MORAÑA, 1995, p. 495-6).

Entretanto, para Palaversich, o caráter testemunhal está presente na escrita de Galeano,

principalmente em *Dias e noites*.

> O aspecto testemunhal de *Dias e noites* não consiste somente na revelação e na denúncia de uma particular situação histórica, mas também surge como o resultado de uma construção narrativa deliberada, na qual o 'eu' do autor se forja como uma subjetividade 'substituível', que através de uma relação metonímica remete ao 'nós' coletivo (PALAVERSICH, 1995, p. 100).

Apesar do forte "atrativo poético" mencionado por Moraña, ainda assim Palaversich insiste no caráter referencial da escrita de Galeano. Para ela, "como toda obra testemunhal, *Dias e noites* se escreve contra a amnésia imposta pelo sistema dominante" (PALAVERSICH, 1995, p. 95). E o próprio Galeano em *Memória do Fogo*, onde chega mesmo a indicar a fonte de referência para cada caso e história que conta, adverte no início: "Não pretendi escrever uma obra objetiva. Não o quis nem poderia. Nada tem de neutro este relato da história. (…) No entanto, cada fragmento deste vasto mosaico se apoia numa sólida base documental. Tudo o que aqui conto ocorreu, ainda que o conte à minha moda" (GALEANO, 1986, 16). Galeano, ao que parece, acaba por ressaltar ainda mais as questões colocadas pela literatura de testemunho, quer dizer, as tensões entre história/literatura, ficção/realidade e subjetividade/objetividade, a transformação da "função" do escritor, a abolição das divisões entre 'alta' e 'baixa' literatura, linguagem 'culta' e 'popular'.

Galeano não abre mão do objetivo de se referir à realidade e história da América Latina, de que a partir de sua escrita se conheça e se entenda sua história e que não se deixe esquecer fatos e personagens que a 'história oficial' raramente menciona. Entretanto, como ele diz, não transforma esse resgate da "memória sequestrada" num monólogo, num discurso que não comunica com ninguém. Galeano, se podemos dizer assim, parece encontrar algum lugar entre o apelo ao referente da literatura de testemunho e a experiência comprometida com a linguagem do debate de Cortázar com Collazos. Em uma entrevista, Galeano diz: "o que eu escrevo não é ficção, eu conto coisas que ocorreram, e que me parece que vale a pena contagiar, ou seja, que tem magia, que tem eletricidade, que nos dizem algo que merece ser escutado". E ainda: "eu acho que essa é a única lei, a primeira de todas. No ofício de escrever, o primeiro mandamento é não aborrecer, está proibido aborrecer. Mas o segundo, não toque se sua mão não coça. Ou seja, não faça nada que não sinta necessidade de

fazer. Porque as únicas palavras dignas de ser acreditadas, são as palavras que nascem da necessidade de dizê-las" (GALEANO, 2012a).

Um fragmento de *O livro dos abraços*, intitulado "A função da arte", talvez possa ilustrar como Galeano procura ver a relação de sua escrita com a realidade e a história da América Latina, algo que ele anseia ao escrever:

> Diego não conhecia o mar. O pai, Santiago Kovadloff, o levou para descobri-lo.
> Viajaram para o sul.
> Ele, o mar, estava para lá das altas dunas, esperando.
> Quando o menino e seu pai alcançaram por fim aqueles montes de areia, depois de muito caminhar, o mar estava diante de seus olhos. E foi tanta a imensidão do mar, e tanto seu brilho, que o menino ficou mudo de beleza.
> E quando por fim conseguiu falar, tremendo, gaguejando, pediu a seu pai:
> - Me ajuda a olhar! (GALEANO, 2004, p. 3).

IV.

Eduardo Galeano tem dois livros anteriores ainda a *Dias e noites de amor e de guerra* e da trilogia *Memória do Fogo* que se afastam dessas características que estamos tentando relacionar. *Os dias seguintes*, publicado em 1963, a primeira novela de Galeano, não contém o marcado compromisso político e social presente no trabalho precoce de Galeano como jornalista e nos livros posteriores. Ao contrário, esta primeira novela de Galeano se insere na narrativa uruguaia mais dominante da época, que focaliza personagens de classe média, em desconforto com o mundo que os circunda, mas voltados para dentro de si mesmos, onde encontram o vazio de sua existência. Segundo Diana Palaversich, *Os dias seguintes* compartilha as características da literatura uruguaia que Mario Benedetti deu a conhecer como "literatura de balneário": "A matéria-prima desta narrativa são os tempos juvenis, os verões passados nos balneários da moda próximas a Montevidéu, um ar de fadiga, *spleen* e melancolida" (PALAVERSICH, 1995, p. 37). Os personagens principais mantém entre si uma relação confusa e ambígua, até o suicídio de um deles. Diante do tédio da realidade em que vivem, os personagens se isolam e embora "reconheçam as armadilhas que tem a vida rotineira das classes médias, eles não a transcendem, mas participam dela

sem convicção" (PALAVERSICH, 1995, p. 39).

De alguma maneira, em *Os dias seguintes* Galeano rejeita os valores da sociedade burguesa dominante, assim como deixa transparecer uma fissura na "tranquila sociedade" uruguaia, vislumbrando um mundo em crise, mas não articula nada que supere (nem mesmo ideologicamente) esta situação. Segundo Palaversich, "não se pode perder de vista o fato de que se trata de um escritor de escassos 23 anos, que apesar de sua ampla experiência como jornalista, em 1963 está apenas buscando o meio apropriado de sua expressão literária" (PALAVERSICH, 1995, p. 43).

A canção de nossa gente é escrito em 1973 e 1974, na Argentina, após Galeano ser expulso do Uruguai pela ditadura militar que se instala em 1973. A novela apresenta uma visão sobre a sociedade uruguaia sob a ditadura militar. De um lado, apresentando a situação dos presos políticos, narrando situações de prisão, tortura e exílio e a tentativa de retorno na figura de dois personagens, Mariano e Fierro. De outro lado, a situação de marginalização econômica e social, na figura de dois personagens, Ganapán e Buscavida, que representam dois "tipos": um que busca sobreviver, ainda que na miséria, "honestamente" e outro que muitas vezes não hesita em roubar, e praticar outros "crimes" diante da situação em que vive. *A canção de nossa gente* denuncia a situação econômica e política do Uruguai e é imediatamente proibida, assim como outros livros e artigos de Galeano, de circular no país: "denunciando a violência do estado, as torturas e desaparecimentos, Galeano põe a nu a hipocrisia do regime no poder e destrói um dos mitos fundamentais do Uruguai – o mito da democracia, da ordem e do respeito às regras" (PALAVERSICH, 1995, p. 83).

A novela se desenvolve acompanhando as estratégias de sobrevivência de Ganapán e Buscavida, assim como o desenvolvimento de uma consciência crítica decorrente de sua própria situação de marginalização extrema. Assim, os personagens Buscavida e Ganapán, que antes viam sua própria vida como destino inevitável, a substituem por uma visão que compreende sua vida numa relação maior com a situação sócio-econômica em que vive: "a frustração de Ganapán que antes se demonstrava na violência gratuita nos bares, agora começa a adquirir as características da

violência vertical, dirigida contra 'os de cima'" (PALAVERSICH, 1995, p. 48). Paralelamente, se desenvolve a história de Mariano, que depois de preso e torturado como o outro personagem Fierro, quer voltar a Montevidéu.

Galeano, sem dúvida, dá uma resposta muito mais contundente à realidade uruguaia em *A canção de nossa gente* do que naquela primeira novela *Os dias seguintes*. Tanto a caracterização da situação de exploração e marginalização de Buscavida e Ganapán quanto às descrições das prisões e torturas são expressões do objetivo mais claro de Galeano com aquilo que escreve. Inclusive, Galeano absorve nessa novela algo que começa a desenvolver em *As veias abertas* e de alguma maneira aprofunda em textos posteriores. Ao lado das descrições das prisões e torturas da ditadura militar ("fictícias", mas sem dúvida informadas por testemunhos e por sua própria experiência) Galeano transcreve trechos de documentos dos tribunais do Santo Ofício da Inquisição, dos tempos coloniais. Assim, Galeano provoca um efeito a princípio inesperado ao colocar lado a lado tempos e espaços distantes, e produz um conhecimento alternativo sobre a história da América Latina, ao evidenciar a aproximação dos métodos de uns e outros.

> Fierro quis mover-se, torceu o corpo. E isto aqui, o que é? Onde estou? As algemas machucavam seus pulsos e os fios de arame faziam sangrar seus tornozelos, mas não via nada. Sentia dor por causa das porradas, golpes de cabo de fuzil e chutes. Sentia a nuca arrebentada, como se tivesse levado um golpe de machado. (…) Na cabeça doíam também as perguntas. Por que não me levaram para uma cadeia ou um quartel? Estava lúcido, com uma lucidez inesperada,e as perguntas abriam caminho como facas em brasa: que faço aqui? O que vão fazer comigo? (…) Fierro lutava com sua consciência malcriada: queria ajudá-la e defendê-la. Sabia que era a melhor coisa que tinha: isso que os outros chamam de alma. Esse rosto debaixo da cara: o verdadeiro, o cheio de talhos, o que não fecha as pálpebras. Sabia que o poder tinha se especializado nessa caçada sob a pele e entre os músculos e que era para isso, só para isso, que triturava os corpos nas câmaras de tormento (GALEANO, 1978a, p. 64 e p. 67).

E logo adiante, entre outras narrações das torturas de Mariano e Fierro, reproduz trechos dos documentos da inquisição:

> "Porque durante a missa maior, em um dia de festa, com muita ira e cólera disse: 'Já passou o tempo em que Deus mandava que se a um lhe dessem um bofetão em uma face, virasse a outra, pois quem a mim me pisar no sapato, arrancarei a alma; Por ter andado renegado; Porque dava sorte com amores e curava com feitiçarias" (GALEANO, 1978a, p. 84).

> "Foi mandado vestir uns calções largos, e advertido para que diga a verdade, disse que não tem mais nada a dizer; Foi mandado tirar a camisa e ficar despido e com os calções largos e sentado no tronco, e advertido disse que não tem mais nada a dizer além do que disse; Foi mandado estender-se no tronco e estando estendido, disse: 'Veja o quanto sou magro e quão facilmente se acabará minha vida'" (GALEANO, 1978a, p. 80).

Entretanto, apesar desses aspectos que quebram a linearidade da obra, *A canção de nossa gente* apresenta certo esquematismo e simplismo, seja na caracterização seja na relação entre os personagens. A novela termina com um encontro de Mariano e Ganapán:

> Logo, lentamente, a tensão se afrouxa. Os dois acendem cigarros. Só escutam a chuva.
> Então Mariano apóia os cotovelos na mesa, adianta a cara:
> - E também...
> - Estamos fodidos – diz Ganapán.
> - É preciso fazer alguma coisa, não é? - diz Mariano.
> - Claro. Estamos fodidos, mas é preciso fazer alguma coisa.
> - Eu acho.
> - Claro. Respirar só não chega. Eu...
> No lampião, sobra pouca chama.
> As duas sombras, gigantes, se aproximam na parede de lata (GALEANO, 1978a, p. 166-7).

Segundo Palaversich,

> Ainda que se poderia dizer que toda a novela 'peca' de um alegorismo bastante simplista – evidente particularmente na existência dos personagens 'típicos' – é nesta cena onde se encontra o ponto mais débil da novela. Mariano, um intelectual pequeno-burguês, faz uma comunhão simbólica com Ganapán (PALAVERSICH, 1995, p. 53).

Ainda segundo a autora, "*A canção de nossa gente* sofre de certas esquematizações bastante evidentes: os personagens arquetípicos, os símbolos demasiado óbvios, a sobrecarga ideológica, certa concepção maniqueísta do mundo". Entretanto, em seguida, ela mostra como Galeano tem consciência destas questões numa entrevista onze anos depois da publicação do livro. Ele diz:

> Mas a verdade é que essa novela *A canção de nossa gente* é bastante ruim. Porque é muito esquemática, e um dos defeitos que tem, que são inumeráveis, a grosseria dos símbolos que utiliza... Eu me arrependo de várias coisas que escrevi, mas apesar de que me arrependo no sentido de que já não as encontro vivas (citado em PALAVERSICH, 1995, p. 78-9).

Galeano abandona essa visão idealizada para assumir uma posição que admite muito mais complexidades e contradições. Galeano passa a narrar a realidade e história da América Latina e oferecer uma visão onde a exploração e opressão colonialista aparece em várias dimensões.

V.

Desde principalmente *Dias e noites de amor e de guerra*, Galeano escreve preferencialmente em fragmentos. Em uma entrevista em 2000, Galeano assim se refere ao seu trabalho:

> Estou escrevendo essas histórias curtinhas que eu gosto. Gosto muito do texto curto, que é o mais difícil. Dizer muito com pouco, luto com as palavras, cada texto escrevo vinte vezes. Nunca estou totalmente satisfeito. Sempre me parece que tem alguma coisa que sobra, sou um declarado inimigo da 'inflação palavrária', que acredito que na América Latina faz tanto mal quanto a inflação monetária, ou mais (GALEANO, 2012b).

Por um lado, cada texto curto, cada fragmento, pode ser lido separadamente e transmite sua mensagem própria. A princípio, cada fragmento conta apenas um detalhe, algo muito particular. Entretanto, como Galeano mesmo diz, cada fragmento faria parte de um mosaico:

> cada fragmento é um desses ricos mosaicos, onde cada parte minúscula existe como parte de um conjunto, e existe por si próprio. Ao mesmo tempo é uma cor que se integra a outras cores, mas ao mesmo tempo é um relato em si, algo que tem vida própria. E cada um desses micro-relatos é o resultado de um trabalho muito árduo de escrita. Começam como relatos longos, que vão se contraindo em versões sucessivas (GALEANO, 2012a).

José Ramón González analisa esta "estratégia do fragmento" de Galeano como uma subversão da renúncia à totalidade:

> de forma só aparentemente paradoxal, cabe afirmar que o fragmento não supõe uma renúncia à totalidade. Pelo contrário, uma estrutura caleidoscópica, como a de Galeano, que privilegia o fragmentário, revela uma sutil estratégia discursiva: o autor, consciente da impossibilidade de representar o todo, opta por invocá-lo indiretamente (GONZÁLEZ, s/d, p. 105).

Galeano não pretende realizar todo o trabalho de interpretar a realidade e história que escreve. Ao contrário, ao optar pelo fragmento, convoca o próprio leitor a realizar as ligações necessárias, num papel ativo. González continua: "Desta forma envolve, ao mesmo tempo, o leitor em uma tarefa que não tem, a princípio, limites ou fim estabelecidos" (GONZALEZ, s/d, p. 105). Galeano também se refere a seus fragmentos como tijolinhos que aos poucos vão formando casas, que seriam os livros:

> Uma casa que tem que ser com muitas janelas, com janelas muito grandes e com muitas portas para que o leitor possa entrar e sair por onde queira todas as vezes que deseje. Um livro que não seja uma jaula mas um espaço de liberdade. Me agrada muito trabalhar neste sentido do que chamo de janelas, textos breves que

> revelam a magia da vida... o horror e a maravilha da vida. Coisas que me contam, que me ocorrem e que me parece que vale a pena transmitir (GALEANO, 2012b).

Os livros de Galeano não precisam ser lidos linearmente, mas podem ser lidos a partir de qualquer trecho, e aos saltos, formando na verdade um arquivo de relatos que revelam uma história pouco contada da América Latina.

Palaversich busca igualmente interpretar a estrutura de fragmentos da obra de Galeano como uma estratégia de captar uma ampla diversidade de aspectos. Em *Memória do Fogo,* onde conta a história da América Latina em quase 1200 pequenos relatos, Galeano recorre aos mais diferentes tipos de histórias:

> A perspectiva narrativa que Galeano emprega imita o movimento do olho de uma câmera, alternando-se entre as perspectivas em primeiro plano e grande angular. Enquanto que o primeiro plano revela o aspecto íntimo, a-histórico, ou, se quiser, sub-épico da vida, a grande angular ilumina a dimensão coletiva, histórica e épica da experiência (PALAVERSICH, 1995, p. 171).

A mudança de enfoque é realizada pelo próprio autor, mas também o leitor realiza este movimento ao fazer as ligações possíveis entre diferentes fragmentos. Ao mesmo tempo, em *Memória do Fogo*, por exemplo, os fragmentos permitem a Galeano abarcar uma grande quantidade de sujeitos da história da América Latina, sem por isso criar uma ilusão de esgotar ou construir uma visão fechada destes sujeitos. A importância de cada personagem narrado por Galeano vai depender do papel ativo que o leitor deve ter de escolher e interpretar. Galeano exige que o leitor tome parte daquilo que lê, tendo um papel bem mais ativo na aquisição do conhecimento que sua escrita oferece.

Através desses fragmentos, em *Memória do Fogo* e outras obras,

> a história deixa de ser uma disciplina acadêmica que aspira a objetividade da ciência, para se converter em conto ou fábula. Neste sentido, ao tratar a narração como um essencial instrumento cognitivo, Galeano recupera o valor informativo e pragmático da literatura negado pelas orientações mais auto-referenciais da narrativa contemporânea (PALAVERSICH, 1995, p. 156).

É desta maneira, então, que Galeano pretende, de um lado, ignorar a divisão entre gêneros literários na sua obra e, de outro, oferecer uma aproximação entre literatura e história que desestabiliza fronteiras mais ou menos estabelecidas entre esses campos. O processo de formação

dessas fronteiras é longo e complexo. Raymond Williams observa que “o ponto não é que esses reconhecimentos de variação sejam pouco importantes; pelo contrário, são necessários, embora nem sempre nessas formas recebidas e com frequência residuais. A limitação realmente severa é a linha traçada entre todas essas variações e outras formas 'não-literárias' de escrita” (WILLIAMS, 1979, p. 146-7). Quer dizer, não é que esses limites sejam falsos ou ilusórios. Ao contrário, marcaram definitivamente a produção literária num processo de especialização da literatura que leva já alguns séculos.

Eduardo Galeano, no primeiro volume de *Memória do Fogo*, numa *Introdução*, afirma:

> Ignoro o gênero literário a que pertence esta voz de vozes. *Memória do Fogo* não é uma antologia, claro que não é; entretanto não sei se é romance ou ensaio ou poesia épica ou testemunho ou crônica ou. Averiguar tal coisa não me tira o sono. Não acredito nas fronteiras que, segundo os aduaneiros da literatura, separam os gêneros. (…) Tudo o que aqui conto ocorreu, ainda que o conte à minha moda (GALEANO, 1986, p. 16).

E no terceiro volume:

> Não se trata de uma antologia, e sim de uma criação literária, que se apóia em bases documentadas, mas se move com inteira liberdade. O autor ignora o gênero ao qual pertence esta obra: narrativa, ensaio, poesia épica, crônica, depoimento, … Talvez pertença a todos e a nenhum (GALEANO, 1998, p. 21).

Galeano busca trabalhar em sua escrita a multiplicidade da literatura que foi separada pela formulação cultural burguesa dominante. Toda a especialização entre gêneros e formas literárias é resultado de um processo histórico complexo de pressões e limites em torno da produção cultural de uma época (ver WILLIAMS, 1979, p. 145ss). Galeano rejeita e tensiona pelo fim dessas separações:

> acredito que é uma mania muito de nosso tempo, esta mania de classificação, que obriga a pôr uma etiqueta na frente de cada pessoa. Suponho que isso corresponde a uma inconfessável vontade de manipulação do gênero humano, por parte dos amos do mundo. E o que faço, não quero ser classificado, é uma aventura da liberdade, e faz justamente burlar a fronteira entre os gêneros, para poder de algum modo recuperar a perdida unidade da linguagem humana. O que escrevo não é ficção, mas incorpora muitos elementos da ficção no relato das coisas que ocorrem. Tampouco uma crônica... Tenta ser várias coisas de uma vez... E é portanto de algum modo que define minha maneira de ser e escrever. Eu queria recuperar tudo o que foi divorciado, tudo o que foi separado por uma cultura dominante que divide tudo o que toca. Por exemplo, divide o passado do presente, divide a emoção da razão. Quero falar e escrever uma linguagem que seja sentipensante, que reestabeleça a perdida unidade entre as emoções e as ideias. E assim com tudo mais, a alma e o corpo, e tantas coisas mais (GALEANO, 2012a).

A atividade narrativa que Galeano quer assumir, considerada por Walter Benjamin em declínio pelo menos desde o século XIX (BENJAMIN, "O Narrador", 1994, p. 197ss; GAGNEBIN, 2004, p. 55ss), e agora já bastante mais acentuado, encontra-se numa situação nova e difícil. Se aquela sabedoria da experiência coletiva está cada vez mais em vias de extinção, os narradores precisam lidar com uma série de informações, fontes, dados e textos e transformá-los, dando à narração um aspecto sem dúvida diferente, mas relacionado à narração onde aquele sentido de transmissão da experiência coletiva é mais presente[16]. Diferente destas situações, onde a autoridade do narrador é transmitida de forma quase artesanal (numa imagem ainda um pouco nostálgica deixada por Walter Benjamin), ao contrário, numa sociedade em que esses sentimentos foram radicalmente despedaçados pelo mercado, Galeano tem que lutar por esse papel texto a texto, livro a livro, num jogo com o mercado editorial que tem sua lógica na busca do lucro, mas também com seus leitores reais e potenciais. Esse jogo de espelhos e de forças que legitimem Galeano como esse tipo de narrador se fazem presentes na própria estrutura do texto de Galeano, que procura, com mais ou com menos êxito, desestabilizar as fronteiras desta mesma sociedade de mercado entre gêneros literários e entre a própria escrita literária e não literária. No que diz respeito à recepção de seus livros, há uma tensão similar. De um lado um inegável sucesso no mercado editorial, com traduções e edições esgotadas. Mas por outro, mesmo reconhecendo o relativo grande número de leitores, Galeano diz: "Eu escrevo para aqueles que não podem me ler. Os de baixo, os que esperam há séculos na fila da história, que não sabem ou não tem o que ler" (GALEANO, 2004, p. 141).

Galeano assume então esse compromisso de narrador, de contador de histórias, e entende que esse ofício não pode ser um ofício solitário. Ao contrário, Galeano diz escrever porque faz parte de uma tentativa de comunicação. Assim como Galeano busca reunir na sua escrita razão e emoção, alma e corpo e "tantas coisas mais", através de sua escrita ele também quer reunir pessoas:

---

[16] A ideia de que a atividade narrativa se encontra numa situação nova e difícil vem de Roberto Schwarz, numa reflexão também baseada em Walter Benjamin: "a atividade narrativa se encontra numa situação talvez difícil – qual a autoridade que lhes resta? - e em todo caso nova" (SCHWARZ, 2005, p. 166).

> As pessoas escrevem a partir de uma necessidade de comunicação e comunhão com os outros, para denunciar aquilo que machuca e compartilhar o que traz alegria. As pessoas escrevem contra sua própria solidão e a solidão dos demais porque supõem que a literatura transmite conhecimentos, age sobre a linguagem e a conduta de quem a recebe, e nos ajuda a nos conhecermos melhor, para nos salvarmos juntos (GALEANO, 1993, p. 120).

Galeano recusa a ideia de sacralização da literatura e abandona a ideia de um escritor ou pesquisador solitário que retira do seu "gênio" tudo o que escreve: "buscamos interlocutores, não admiradores; oferecemos diálogo, não espetáculo. Escrevemos a partir de uma tentativa de encontro – para que o leitor comungue com as palavras que nos vieram dele e que a ele regressam como impulso e profecia" (GALEANO, 1993, p. 130). Sua intenção, entretanto, não o faz cego diante das dificuldades que encontra em seu compromisso como escritor.

Em alguns momentos, entretanto, os pólos destas tensões que marcam internamente a própria escrita de Galeano se encontram quando esta circula em espaços não previstos, quando escapa dos leitores anônimos de uma sociedade de mercado. Quando os textos de Galeano se encontram com aqueles sujeitos que, passiva e ativamente, estão realizando uma transformação profunda nas sociedades dos países latino-americanos, as pressões e limites que determinam sua própria escrita podem se tornar mais claras. Uma carta enviada de Honduras em algum momento da década de 1980 a ele por um professor em um acampamento de refugiados da guerra em El Salvador, provavelmente o início de alguma favela centro-americana, é um apenas um indício disso. Ela fala da dificuldade de encontrar textos para trabalhar com crianças e adultos com pouca experiência com leitura. Diz a carta:

> A solução que adotamos foi utilizar a primeira parte de seu *Memória do Fogo* em exemplares feitos numa copiadora (…) Me alegra, não pode imaginar até que ponto, te dizer que o resultado foi maravilhoso... Todos liam, posso dizer que pela primeira vez, com autêntico gosto porque eram coisas muito próximas a eles. Ler, pra maioria, era algo distante de sua vida... Também me encarregaram que nos desculpe porque seu nome não esteja nos folhetos. Desgraçadamente não é o mais recomendável hoje em dia em Honduras (citado em PALAVERSICH, 1995, p. 191).

Eduardo Galeano assume o papel de contador de histórias, e transforma a literatura, de uma aventura "interior" do autor solitário, em um trabalho solidário de comunicação. Talvez mais que

isso, Galeano ensaia a recuperação de uma forma literária que transmite a tradição e o conhecimento.

3. Cheirar a história no vento:
transmitir a história e a memória da América Latina

A trajetória que esboçamos no capítulo anterior sobre a obra de Galeano parece nos apontar para este problema que parece se destacar: o problema da transmissão da memória e mesmo do conhecimento da história. Uma "história alternativa" que se contraponha à "história oficial", uma história dos "de baixo" é sem dúvida algo que salta aos olhos, mas entretanto, nos parece que este aspecto não está em seu lugar se desligado do problema da transmissão desta história, problema que Galeano parece se deparar em vários momentos e que assume um papel fundamental com a trilogia *Memória do Fogo*. Tanto nos textos de introdução dos volumes de *Memória do Fogo* como em outros comentários do próprio Eduardo Galeano sobre a trilogia (como *Anotações sobre a memória e sobre o fogo*, publicada em 1989, alguns anos depois do último volume publicado), este problema aparece como algo que o preocupa. E nos próprios fragmentos que compõem *Memória do Fogo* também surgem histórias que contam momentos dessa transmissão da história e da memória, e também da interrupção dessa transmissão. Aliás a própria estrutura fragmentária e constituída de citações retiradas de seus contextos da maioria de seus escritos aponta para a problemática da transmissão do conhecimento da história.

Neste capítulo vamos tentar explorar mais detidamente como essa questão se apresenta na

escrita de Galeano. A partir daí podemos também relacioná-lo com a importância que a tradição do ensaio como uma forma literária ganha numa história das ideias da América Latina, além dos debates vistos no capítulo anterior sobre o testemunho e uma certa experiência com a linguagem. Da mesma maneira, também podemos recuperar alguns debates sobre descolonização que podem servir de ponto de referência para tentarmos entender aquilo que Galeano apresenta. Assim, tentamos propor como Galeano se insere aí levando em conta a questão que coloca na forma desta tensão sobre a transmissão da história.

I.

Na *Introdução* a *Os Nascimentos*, primeiro volume de *Memória do Fogo*, Galeano faz alguns comentários que nos remetem a esta questão e nos dá alguns elementos que nos ajudam a começar avaliar de que maneira isso se apresenta. Ele começa dizendo por que tinha sido um "péssimo estudante de história": "o passado estava quieto, oco, mudo. Ensinavam-nos o tempo passado para que nos conformássemos, consciências esvaziadas, com o tempo presente: não para fazer história, que já estava feita, mas para aceitá-la". Em seguida, diz como esse tempo passado foi transmitido para ele: "a pobre história tinha deixado de respirar: atraiçoada nos textos acadêmicos, mentida nas aulas, adormecida nos discursos de efemérides [datas], tinham-na encarcerado nos museus e a haviam sepultado com oferendas de flores, sob o bronze das estátuas e o mármore dos monumentos". Galeano avalia como o ensino de história na escola, e o imaginário sobre a história promovido pela inauguração de estátuas e monumentos de generais, chefes de estado, rompe praticamente qualquer possibilidade de manter alguma memória, no caso de *Memória do Fogo*, da América Latina. Mais adiante, completa que a América Latina não sofreu somente o roubo de seus recursos naturais, "sofreu também a usurpação da memória" (GALEANO, 1986, p. 15).

Em seguida, Galeano aponta o que gostaria que *Memória do Fogo* fosse. Para ele, é na recuperação e transmissão dessa história, dessa memória, que está seu principal objetivo. Antes de

tudo, é ajudar a tornar possível que a história da América Latina seja transmitida com uma liberdade que aquela "história oficial" não permite. Ele diz:

> Tomara que *Memória do Fogo* possa contribuir para devolver à história o alento, a liberdade e a palavra. (…) Sou um escritor que gostaria de contribuir para o resgate da memória sequestrada de toda a América, mas sobretudo da América Latina, terra desprezada e muito amada: gostaria de conversar com ela, compartilhar seus segredos, perguntar-lhe de que vários barros foi criada, de que atos de amor e violações provém (GALEANO, 1986, p. 15-6).

Isso vai exigir um intenso trabalho de citação, criação e reescrita, a partir de várias fontes, dados, textos, experiências, que resulta em *Memória do Fogo* e em sua maneira de contar a história da América Latina.

Anotações sobre a memória e sobre o fogo, texto de reflexão de Eduardo Galeano sobre seu próprio trabalho em *Memória do Fogo*, também dá pistas a respeito dessa tensão que acreditamos presente entre a transmissão da história e o esquecimento. Além de voltar a caracterizar seu trabalho como esse resgate de uma memória sequestrada e de identificar a cultura dominante como esta sequestradora e estilhaçadora de memórias, Galeano sugere as estratégias que utilizou para reunir esses cacos. Ele reafirma a motivação que o levou a escrever *Memória do Fogo*: "eu, branco e macho mas nem militar nem rico, escrevi *Memória do Fogo* contra a amnésia das coisas que valem a pena ser recordadas". E logo depois, justifica esse trabalho com uma imagem que remete, ainda que indiretamente, a uma visão da história da colonização: "porque a memória que merece resgate está pulverizada. Explodiu em pedaços" (GALEANO, 1989, p. 30). E adiante completa: "a cultura dominante, cultura do desvínculo, quebra a história passada como quebra a realidade presente; e proíbe que o quebra-cabeças seja armado" (GALEANO, 1989, p. 31). Galeano desloca e complementa, se podemos dizer assim, a interpretação que já tinha apresentado sobre a espoliação e a exploração da América Latina em *As veias abertas da América Latina* agora também para o campo da história e memória. A espoliação e a exploração provocadas pelo colonialismo e continuada pelo padrão de poder que o seguiu também provocou esta pulverização e explosão da memória dos povos submetidos a esses grupos dominantes: "os donos do poder se refugiam no

passado, acreditando que ele está quieto, está morto, para negar o presente, que se move, que muda" (GALEANO, 1989, p. 37).

Galeano ainda sugere também as estratégias que utilizou para se contrapor a este sequestro da memória e da história. Em um trecho dessas *Anotações*, aparece certo sentido geral no qual de alguma maneira Galeano fundamenta a escrita de *Memória do Fogo*, diante deste estilhaçamento. Ele fala de uma "antiga certeza" que os povos africanos escravizados na América trouxeram, "de que todos temos duas memórias. Uma memória, a individual, vulnerável ao tempo e à paixão, condenada como nós, a morrer; e outra memória, a memória coletiva, destinada, como nós, a sobreviver" (GALEANO, 1989, p. 37). Esta "certeza" de alguma maneira justifica a escrita de *Memória do Fogo* e a partir dela Galeano constrói seu texto:

> *Memória do Fogo* foi escrita no tempo presente, como se o passado estivesse acontecendo. Porque o passado está vivo, embora tenha sido enterrado por erro ou infâmia, e porque o divórcio do passado e do presente é tão ruim como o divórcio da alma e do corpo, da consciência e do ato, da razão e do coração (GALEANO, 1989, p. 31-2).

Galeano deixa claro sua preocupação com a linguagem, num trabalho não só de pesquisa da história da América Latina, mas principalmente um trabalho de contar esta história, de dizer esta memória, ou como temos insistido, transmiti-la: "a linguagem, que quis ser nua e contagiosa de eletricidade, nasceu da necessidade de dizer a memória da América e devolvê-la *viva* aos seus filhos de agora" (GALEANO, 1989, p. 32). A obra de Galeano se depara com este problema da transmissão da história, das histórias, que muitas vezes se perdem nas análises históricas, sociológicas, antropológicas ou econômicas, ou desaparecem pelo extermínio de um povo ou pelas divisões sucessivas provocadas pelas espoliações e pelo processo de exploração contínuo, em áreas rurais ou já urbanas. Ainda nessas *Anotações sobre a memória e sobre o fogo*, Galeano conta a história das mulheres que fugiam da escravidão no Suriname e quando chegavam ao refúgio sacudiam a cabeleira onde tinham escondido sementes. E depois comenta:

> *Memória do Fogo* conta mil momentinhos da história. Momentinhos como este, reveladores da maravilha ou do espanto da aventura humana na América. Porque toda situação é símbolo de muitas, o grande fala através do pequenino e o universo

> é visto pelo buraco da fechadura. A realidade, insuperável poeta de si mesma, fala a linguagem dos símbolos.
> Eu comecei a escrever a trilogia no dia em que percebi algo que agora é, para mim, a evidência das evidências: a história é uma metáfora incessante (GALEANO, 1989, p. 32-3).

Em *Memória do Fogo*, então, o que está em jogo para esta história dos de baixo é a sua transmissão, o ouvir (ou ler) e contar e recontar estas histórias. É esse o ponto em que tenta se equilibrar a obra de Galeano. Este problema aparece também nas próprias histórias narradas em *Memória do Fogo*, como até mesmo um problema próprio da história da América Latina. Eduardo Galeano narra algumas histórias que mostram momentos, situações, condições onde a transmissão de histórias e da memória aparece e ajuda a compreender as diferentes dimensões que este problema tem para Galeano.

II.

Em uma história de *As caras e as máscaras*, um pai indígena no México consegue contar para os filhos como era onde morava antes de perder a terra para o governo e ser obrigado a ir para a capital "essa pocilga barulhenta, para viver mal, amontoado entre malfeitores e mendigos". O fragmento inicia assim: "'Tudo é de todos', diz Teodoro Flores, índio mixteco, herói de três guerras. 'Repitam!' E os filhos repetem: *Tudo é de todos*". Galeano continua narrando como a história do pai é contada aos filhos:

> - *Conte-nos da serra* – pede-lhe o filho mais novo.
> E o pai conta como se vive em Teotitlán do Caminho. Lá trabalham os que pedem e reparte-se com cada um o que cada um necessita. É proibido tomar-se mais do que necessita. Isso é delito grave. (…)

E continua por mais algumas linhas contando como o presidente Juárez levou o sistema do cárcere, os títulos de propriedade e a divisão da terra comum. Por fim, persiste com o pai contando aos filhos:

> - *O que Deus criou e o que o homem cria. Tudo é de todos. Repitam!*
> Noite após noite, as crianças o escutam até serem derrubadas pelo sono.
> - *Nascemos todos iguais, peladinhos. Somos todos irmãos. Repitam!* (GALEANO, 1985, p. 308-9).

Algumas páginas adiante, quinze anos depois, Galeano conta uma história "Os Flores Magón". Galeano fala da fundação de um jornal escrito, editado e vendido pelos irmãos Jesús, Ricardo e Enrique Flores Magón. E então conta uma história desses irmãos:

> Os irmãos Flores Magón crescem sempre castigados. Desde que o pai morreu eles vêm alternando o cárcere com os estudos de Direito, os trabalhinhos de ocasião, o jornalismo brigão e as manifestações de rua, de pedradas contra tiros.
> - *Tudo é de todos* – tinha-lhes dito o pai, o índio Teodoro Flores, aquela cara ossuda erguida entre as estrelas, e mil vezes lhes tinha dito: *Repitam!* (GALEANO, 1985, p. 348).

Galeano conta essa história porque ela apresenta um tipo de transmissão da memória, do conhecimento e de valores. Essa transmissão pessoal, próxima, digamos comunitária, e que ainda tem ressonância na vida daqueles que a recebem, os irmãos Flores Magón, mesmo em uma vida radicalmente diferente daquela que lhe foi transmitida pelo pai. Essa história ressoa, e isso é o que Galeano quer transmitir aqui, um certo modo ainda comunitário de vida e que também está na forma de se transmitir a memória. Nessa história dos irmãos Flores Magón ainda é possível ver isso. Galeano torna mesmo mais explícita essa questão naquelas *Anotações*. Ele diz já quase no final, inspirado talvez em algum texto do marxista peruano José Carlos Mariátegui: "também a comunidade, o modo comunitário de produção e de vida, é a voz que mais teimosamente anuncia outra América possível. Essa voz soa desde os tempos mais remotos; e soa ainda. Faz cinco séculos que os donos do poder querem calá-la a sangue e fogo; mas ainda soa" (GALEANO, 1989, p. 38). Essa transmissão comunitária do modo comunitário de produção e de vida também atravessa, de uma maneira ou de outra, a trilogia *Memória do Fogo* e é um ponto fundamental na transmissão dessa história dos de baixo, já que faz parte central desse modo de vida que é subalternizado desde o início da colonização.

Em outro fragmento, em *O Século do Vento*, Galeano chama atenção para o descaso e a destruição dessa memória coletiva e dos documentos da história. O fragmento se chama "Desandanças da memória coletiva na América Latina". Um contador recebe como pagamento de salários atrasados uma biblioteca completa, de nove mil livros e mais cinco mil jornais e panfletos,

dedicados a história contemporânea do Brasil, com materiais valiosos sobre as ligas camponesas, os governos Vargas e outros temas. O contador tenta vender a vários organismos e institutos culturais, ministérios, universidades públicas e privadas, mas nenhum tinha fundos ou interesse: "ninguém mostrou o menor interesse: a história nacional é enigma ou mentira ou bocejo", e continua em seguida: "O infeliz contador Santos sente um grande alívio quando finalmente consegue vender sua biblioteca à Fábrica de Papel Tijuca, que transforma todos esses livros e jornais e folhetos em papel higiênico colorido" (GALEANO, 1998, p. 352-3). Ao contrário dos trechos anteriores, Galeano aqui apresenta outro problema, a destruição, mesmo física, de milhares de documentos que permitiriam que se contasse a história de momentos importantes da história. A transformação desses milhares de livros e documentos em papel higiênico ("a história é uma metáfora incessante", ele tinha dito...) faz perder informações que talvez não existam mais em nenhum lugar ou, de qualquer maneira, que estavam em grande quantidade reunidas e torna ainda mais difícil pesquisar, conhecer e contar esta história. Há então essa dificuldade de transmissão, a destruição de documentos, ou mesmo o assassinato e extermínio de quem poderia contar esta história – Galeano também narra uma ou outra história em que algo tenha se perdido dessa forma. É assim praticamente inevitável que essa história tenha lacunas, seja descontínua, fragmentada.

No fragmento "O poeta contará às crianças a história desta batalha" de *Os Nascimentos*, a questão da transmissão também se apresenta com bastante intensidade. Desde o título esta questão está colocada e se aprofunda com o decorrer da narração. O ponto principal é que uma certa transmissão da memória e da história dos de baixo deve persistir. Ou persiste, de uma maneira ou de outra.

> 1524
> Quetzaltenango
> O poeta contará às crianças a história desta batalha
> O poeta falará de Pedro de Alvarado e de quem com ele veio para ensinar o medo.

Em seguida, Galeano narra que o poeta contará que aconteceu na batalha entre espanhóis e indígenas algo que parece inusitado: "Contará que quando as tropas indígenas já tinham sido

arrasadas, e era a Guatemala campo de carnificina, o capitão Tecum Umán ergueu-se pelo ar e voou com asas e plumas nascidas de seu corpo". E Galeano continua contando como que finalmente Pedro de Alvarado conseguiu acabar com o capitão indígena e ficou observando-o e obrigou-o seus soldados a também o observarem. Galeano continua a história do poeta e das crianças:

> As crianças, sentadas em volta do poeta, perguntarão:
> - E tudo isso, você viu? Escutou?
> - Sim.
> - Você estava aqui?
> - Não. Dos que estavam aqui, nenhum dos nossos sobreviveu.

Galeano não precisa falar da perplexidade das crianças ou dos leitores. Se o poeta não estava na batalha e ninguém sobreviveu, como ele viu ou escutou? Essas perguntas parecem surgir e Galeano logo prossegue:

> O poeta apontará para as nuvens em movimento e para o balanço das copas das árvores.
> - Veem as lanças? - perguntará. - Veem as patas dos cavalos? A chuva de flechas? A fumaça?
> - Escutem – dirá, e apoiará a orelha na terra, cheia de estampidos.
> E lhes ensinará a cheirar a história no vento, a tocá-la nas pedras polidas pelo rio e a conhecer seu sabor mascando certas ervas, assim, sem pressa, como quem mastiga tristeza (GALEANO, 1986, p. 126-7).

Ainda que chame a atenção a presença de um teor algo mítico ou mesmo de certo real maravilhoso em vários momentos do fragmento, outro ponto parece fundamental aqui. O real maravilhoso está presente tanto na história contada pelo poeta, com o capitão indígena erguendo-se no ar com asas de plumas e a luta entre este e o espanhol Pedro de Alvarado, como também em uma mistura de sentidos que o poeta sugere às crianças cheirar a história no vento, tocá-la nas pedras, etc. Entretanto, a perplexidade das crianças e suas consequências parecem mais interessantes. A perplexidade das crianças (e do leitor) está na pergunta em como o poeta pôde saber de tudo isso – incluindo aspectos tão mágicos! – se ele não estava na batalha e tampouco nenhum dos nossos sobreviveu. Como é possível contar, transmitir essa história nessas condições? As crianças, os leitores, mas também Eduardo Galeano faz essa pergunta. O poeta responde ativando a sensibilidade das crianças, o observar, o escutar, e também a imaginação. E, por fim, "conhecer seu

sabor mascando certas ervas, assim, *sem pressa*, como quem mastiga tristeza". A história dessas batalhas, e também como se contam essas batalhas, só se pode conhecer e contar em outro tempo. Eduardo Galeano sugere, através do poeta, que o processo de transmissão da memória e da história dos de baixo é lento, não admite prazos pré-estabelecidos. Uma história com tais tristezas e alegrias deve admitir uma outra relação com essa transmissão. Galeano parece sugerir: dados, números, informações ainda que sejam "precisas", não são suficientes para que uma história como dessa batalha na Guatemala seja transmitida de geração a geração, sem se tornar "quieta, oca, muda". Para que a história desta violência e de sua resistência seja incorporada, aqueles que se propõem a contá-la devem admitir ter paciência para recolher seus cacos, e que é preciso estar atento a manifestações às vezes bastante sutis.

Uma tensão similar aparece em uma história narrada em *O livro dos abraços*. Galeano conta a história de Julio Ama, que lutava na guerra em El Salvador com os guerrilheiros e também tirava fotos com sua câmera. Depois de uma batalha das mais longas de El Salvador, Julio andava pelas ruas da cidade procurando os irmãos gêmeos que conhecia e lutava junto deles, além de ensinar-lhes a ler e fotografar: "Esses gêmeos eram os únicos sobreviventes de uma aldeia exterminada pelo exército. Tinham dezesseis anos". Galeano conta que Julio caminhava pela cidade destruída pela guerra procurando os gêmeos.

> Na esquina da igreja, se meteu em um beco. E então, por fim, os encontrou. Um dos gêmeos estava sentado no chão, de costas contra o muro. Sobre seus joelhos, jazia o outro, banhado em sangue; e nos pés, em cruz, estavam os dois fuzis.
> Julio se aproximou, talvez disse algo. O gêmeo que vivia não disse nada, nem se moveu: estava ali, mas não estava. Seus olhos, que não piscavam, olhavam sem ver, perdidos em alguma parte, ou em nenhuma parte; e nesse rosto sem lágrimas estava toda a guerra e estava toda a dor.

Galeano transmite essa história, mas junto dela está também a impossibilidade de transmiti-la. Julio parece ter sentido todo este peso quando deixou seu fuzil no chão e pegou a câmera: "Julio ia tirar a foto da sua vida, mas o dedo não quis. Julio tentou, tentou de novo, mas o dedo não quis. Então baixou a câmera, sem apertar o botão, e se retirou em silêncio" (GALEANO, 2004, p. 14-5). Galeano parece sugerir que está em jogo aqui é também que nem tudo é possível de ser transmitido.

Ou melhor, nem tudo pode ser transmitido de todas as maneiras. Tirar uma foto seria talvez rápido demais para conhecer o sabor dessa história, que deveria ser transmitida, segundo o poeta da narração anterior, sem pressa, como quem mastiga tristeza.

O problema da transmissão permeia vários momentos e dimensões de *Memória do Fogo*, e também de outros trabalhos de Eduardo Galeano. Entretanto, longe de parecer haver uma posição única, consolidada, emerge muito mais uma tensão que expressa diferentes situações e condições da transmissão da memória e da história, no caso, mais especificamente da América Latina. Em um trecho de *O livro dos abraços*, "Celebração das contradições", ele escreve: "Desatar as vozes, des-sonhar os sonhos: escrevo querendo revelar o real maravilhoso, e descubro o real maravilhoso no exato centro do real horroroso da América" (GALEANO, 2004, p. 111). Eduardo Galeano não pode resolver essa contradição e sua escrita se equilibra na necessidade e possibilidade de transmissão dessa história e na dispersão dessa memória, ou no caráter horroroso dela. É nesse paradoxo que se sustenta sua obra, e é, em alguma medida, no próprio paradoxo das histórias que conta que Galeano procura também garantir sua transmissão. Em outro trecho de *O livro dos abraços*, ele diz "se a contradição é o pulmão da história, o paradoxo deve ser, se estou certo, o espelho que a história usa para nos passar a perna" (GALEANO, 2004, p. 114).

A estrutura em fragmentos da maior parte da obra de Galeano também expressa essa tensão a respeito da transmissão. Esta é fragmentada, aos pedaços, e sua leitura, a materialização desse processo de transmissão, precisa ser feita pacientemente, de forma atenta, nesse outro tempo que apontamos logo acima. Por outro lado, é a dificuldade de reunir os cacos da história dos de baixo que também, de certa forma, impõe a estrutura fragmentada, que às vezes parece incompleta – e que é, em alguma medida. E ainda, a estrutura em fragmentos ainda se parece se relacionar com a figura de um narrador que Galeano apresenta logo no início de *O livro dos abraços*. O narrador é aquele que transmite a história de muitos, de muitas. Cada fragmento, então, também representa essa variedade de caminhos que cada história precisou percorrer. Ele diz em "A paixão de dizer": "esse

homem, ou mulher, está grávido de muita gente. As pessoas saem por seus poros. Assim o mostram, em figuras de barro, os índios do Novo México: o narrador, o que conta a memória coletiva, está todo brotado de pessoinhas" (GALEANO, 2004, p. 6).

Memória do Fogo abarca uma variedade enorme de relatos, a partir também de uma grande variedade de fontes. Não vamos tentar aqui apresentar os conjuntos de temáticas presentes em *Memória do* Fogo. A variedade e multiplicidade dos fragmentos da trilogia parece tornar essa tarefa bastante difícil e, de qualquer maneira, quase sempre incompleta[17]. Vamos procurar apenas apresentar alguns fragmentos que parecem significativos para nós. O primeiro volume *Os Nascimentos* inicia com uma série de mitos de diversos povos indígenas da América, sobre a criação, a palavra, os animais, os homens e mulheres, profecias, etc. Em um trecho chamado "O fogo", ele conta:

> As noites eram de gelo e os deuses tinham levado o fogo embora. O frio cortava a carne e as palavras dos homens. Eles suplicavam, tiritando, com a voz quebrada; e os deuses se faziam de surdos.
> Uma vez lhes devolveram o fogo. Os homens dançaram de alegria e alçaram cânticos de gratidão. Mas de repente os deuses enviaram chuva e granizo e apagaram as fogueiras.
> Os deuses falaram e exigiram: para merecer o fogo, os homens deveriam abrir peitos com um punhal de obsidiana e entregar seus corações.
> Os índios quichés ofereceram o sangue de seus prisioneiros e se salvaram do frio.
> Os cakchiqueles não aceitaram o preço. Os cakchiqueles, primos dos quichés e também herdeiros dos maias, deslizaram com pés de pluma através da fumaça e roubaram o fogo e o esconderam nas covas de suas montanhas (GALEANO, 1986, p. 35).

Os textos de *Memória do Fogo* passam então a narrar a exploração e opressão a partir do momento da Conquista, e a resistência às mais diversas situações, e ironiza os poderosos. Também em *Os Nascimentos*, Galeano conta uma história sobre Palmares:

> 1602: Recife
> A primeira expedição contra Palmares
> Nos engenhos, que espremem e amassam canas e homens, se mede o trabalho de cada escravo como se mede o peso das canas e a pressão do trapiche e o calor do forno. A força de um escravo se esgota em cinco anos, mas em um único ano recupera seu dono o preço que por ele pagou. Quando os escravos deixam de ser braços úteis e se transformam em bocas inúteis, recebem de presente a liberdade.
> Nas serras do nordeste do Brasil se escondem os escravos que conquistaram a

[17] Palaversich (1995) busca fazer esta tarefa em seu trabalho, mas, mesmo com seus méritos, ainda parece incompleta.

> liberdade antes que os derrubasse a súbita velhice ou a morte antecipada. Palmares se chamam os santuários onde se refugiam os quilombolas, nas florestas de altas palmeiras de Alagoas.
> O governador-geral do Brasil envia a primeira expedição contra Palmares. Integram-na alguns brancos e mestiços pobres, ansiosos por capturar e vender negros, alguns índios a quem prometeram pentes, facas e espelhinhos, e muitos mulatos.
> Ao regressar do rio Itapicuru, o comandante da expedição, Bartolomeu Bezerra, anuncia no Recife: *O foco da rebelião foi destruído*. Tem quem acredite (GALEANO, 1986, p. 258-9).

Em alguns fragmentos, Galeano cita diretamente um documento, uma poesia ou uma canção popular, sem reescrever, narrar ou contextualizar. A simples citação, por exemplo, de canções ou poesias populares já apresenta os sujeitos que Galeano faz protagonistas:

> 1867: Cantar pobre no Equador
> Come cãibra,
> mata um mosquito,
> chupa o sangue disso
> e guarda os miúdos
> pra fazer chouriço (GALEANO, 1986, p. 275).

A história "Micaela", em *As caras e as máscaras*, é significativa não só por apresentar a história de uma mulher indígena rebelde, mas também por conter também aquela tensão da transmissão da história e da memória na América Latina. Quem carrega esta tensão neste fragmento é Fernando, filho de Micaela e Tupac Amaru:

> 1781: Cusco
> Micaela
> Nesta guerra, que fez ranger a terra com dores de parto, Micaela Bastidas não teve descanso nem consolo. Essa mulher de pescoço de pássaro percorria as terras arranjando mais gente e enviava à frente novas hostes e escassos fuzis, a luneta que alguém tinha perdido, folhas de coca e milho verde. Galopavam os cavalos, incessantemente, levando e trazendo através das serras suas ordens, salvo-condutos, relatórios e cartas. Numerosas mensagens enviou a Tupac Amaru, apressando-o a lançar suas tropas sobre Cusco de uma vez por todas, antes que os espanhóis fortalecessem as defesas e se dispersassem, desanimados, os rebeldes. *Chepe*, escrevia, *Chepe, meu muito querido: Bastantes advertências te dei...*
> Puxada pelo rabo de um cavalo, entra Micaela na Praça Maior de Cusco, que os índios chamam Praça dos Prantos. Ela vem dentro de um saco de couro, desses que carregam mate do Paraguai. Os cavalos arrastam também, rumo ao cadafalso, Tupac Amaru e Hipólito, o filho dos dois. Outro filho, Fernando, olha (GALEANO, 1985, p. 96).

No fragmento seguinte, Galeano conta como os soldados espanhóis obrigam Fernando assistir a tudo que acontece com Micaela e Tupac Amaru. Ao fim, termina:

> É tempo de longa seca no vale de Cusco. Ao meio-dia em ponto, enquanto lutam os cavalos e Tupac Amaru não se arrebenta, uma violenta catarata cai de repente do céu: tomba a chuva para valer, como se Deus ou o Sol ou alguém tivesse decidido que esse momento bem merece uma chuva dessas que deixam o mundo cego (GALEANO, 1985, p. 97).

Os pontos que levantamos aqui não esgotam todas as dimensões em que o problema se apresenta na obra de Galeano, quer dizer, esta tensão entre a transmissão e a não transmissão da memória e da história da América Latina, e especificamente a memória e história dos de baixo do continente. Em vez disso, queremos salientar que esta é uma chave muito rica para compreendermos sua obra. Além disso, nos permite situá-la também numa história das ideias da América Latina já que introduz uma questão fundamental a respeito das tentativas de interpretação da realidade latino-americana, e que talvez pouco espaço tenha tido até então mesmo na tradição ensaística, que já tinha adquirido certo lastro no continente.

III.

A forma do ensaio ganha importância na história das ideias na América Latina desde o período posterior às independências, na primeira metade do século XIX. Segundo Daniela Rawicz, neste período de aparente abertura de possibilidades para construção das recém-proclamadas repúblicas no continente, o ensaio serviu a alguns intelectuais para produzir uma identidade latino-americana em torno dessas novas possibilidades históricas. O estudo de Rawicz se concentra na obra do venezuelano Simón Rodriguez e do argentino Domingo Sarmiento. Em ambos o ensaio se desenvolve como a forma mais adequada para as propostas políticas, sociais e literárias para o continente. Sarmiento articula uma identidade latino-americana em torno de contraposições como civilização/barbárie, luzes/ignorância, progresso/atraso. Rodriguez, mais atento à participação popular no processo de independência, articula uma ruptura no interior destas categorias, e manifesta outras contraposições, ainda que dentro do ideário liberal (erudição/educação social, republicanismo falso/verdadeira república). A nova realidade de independência política fez do ensaio uma forma privilegiada para se definir identidades que ainda ganhavam forma, já que a

independência tinha recém se concretizado, muitas vezes depois de longas guerras e com intensa participação popular, duramente deixada de lado com o processo de consolidação das repúblicas (RAWICZ, 2003).

Theodor Adorno, num texto clássico sobre "O ensaio como forma", interpreta esse gênero da escrita como algo que de alguma forma desafia os modelos da escrita metódica, científica; o ensaio sugere mesmo um protesto contra a ciência ocidental cartesiana e moderna. Assim, ele afirma: "é inerente à forma do ensaio a sua própria relativização: ele precisa compor-se de tal modo como se, a todo momento, pudesse interromper-se. Ele pensa aos solavancos e aos pedaços, assim como a realidade é descontínua; encontra sua unidade através de rupturas e não à medida que as escamoteia" (ADORNO, 1986, p. 180). Para Rawicz, essa forma do ensaio marcada pela provisoriedade e pela experimentação, além do caráter de crítica, ganha especial relevância na América Latina. Em suas palavras, "neste sentido, é notável que seja precisamente na América Latina, a alteridade explorada que dá nascimento à modernidade, onde o ensaio tenha se enraizado tão fortemente" (RAWICZ, 2003, p. 52). Rawicz faz estas afirmações a partir das perspectivas propostas por autores como Mignolo, Quijano e também Dussel, que ressaltam a conflitividade que marca a modernidade, que mascara e esconde seu lado colonial. As formas de conhecimento e de produção de conhecimento desta modernidade que se constitui eurocêntrica vão subalternizar o conhecimento dos povos colonizados e explorados, e esse processo é fundamental na constituição das relações coloniais que colocava a Europa (e posteriormente os Estados Unidos) como centro desse sistema-mundo. Quando uma parte da intelectualidade latino-americana começa a pensar o próprio continente, as características desta forma do ensaio aparecem como privilegiadas para expressar esta diferença colonial que marca a América Latina, como território onde esses conflitos aparecem desde a Conquista e com evidência (RAWICZ, 2003).

O ensaio acaba ocupando então até a metade do século XX um lugar chave na intelectualidade latino-americana. Segundo Liliana Weinberg, "de fato, enquanto instrumento de

criação e de crítica, o ensaio tinha encontrado um perfil, uma linguagem e um estilo, tinha firmado um contrato de entendimento com um certo tipo de público - [“essa generalidade dos cultos”] - e se multiplicava através de projetos editoriais” (WEINBERG, 2012a). Esse lugar era ocupado principalmente pelo que ficou chamado de “ensaio de interpretação”, que a despeito de variados pontos de vista, se apoiavam principalmente nos problemas dos processos históricos e nas possibilidades de sínteses de processos socioculturais de longo alcance. Desde Mariátegui (Peru), Fernando Ortiz (Cuba), e até mesmo Giberto Freyre (Brasil), todos da primeira metade do século XX, estes ensaístas se apoiavam em uma estratégia parecida, de integrar elementos das ciências sociais com elementos onde predominam intuições, imagens e metáforas, em uma prosa de estilo literário; ou, para dizer de outro modo, “estes ensaios nos oferecem uma *resolução estética* de questões históricas e culturais através de diversas estratégias literárias” (WEINBERG, 2012c). Parece certo que *As veias abertas da América Latina* se aproxima em alguma medida deste tipo de ensaio de interpretação.

Entretanto, a partir da década de 1950, esta “terra firme” a qual tinha se estabelecido os ensaístas latino-americanos sofre vários abalos e se apresentam novas e diferentes questões. É claro que essas modificações literárias estão relacionadas àquelas transformações que o continente passa a partir de então. “Estes fenômenos significaram não só a demanda de incorporação de novos temas e problemas à agenda da prosa, mas também colocaram em crise a norma culta a partir da emergência de novas vozes e vocabulários” (WEINBERG, 2012a). Weinberg apresenta o caso de Octavio Paz e Jorge Luis Borges que cruzaram esses marcos estabelecidos do ensaio na América Latina. Octavio Paz explora os entrecruzamentos mais profundos entre o ensaio e a poesia, onde a vontade de interpretação do ensaio e a iluminação provocada pela poesia se enriquecem como se fosse num jogo de espelhos. Jorge Luis Borges atravessa as fronteiras entre o ensaio e a ficção e esta deixa de ter um papel subordinado para cumprir uma função importante na argumentação do ensaio. Segundo Weinberg, “se pode dizer que o uso borgeano do ensaio resulta no extremo

refinamento das técnicas de ficção, enquanto que, inversamente, a ficção borgeana balanceia o potencial do ensaio de maneiras nunca antes exploradas" (WEINBERG, 2012a).

Eduardo Galeano, entretanto, ao se aproximar da narração e, de alguma maneira, do testemunho, introduz outro problema, aquele da transmissão da história e da memória que procuramos mostrar. O próprio Galeano afirma que *Memória do Fogo* "alegremente viola as fronteiras que separam o ensaio da narrativa, o documento da poesia" (GALEANO, 1989, p. 32). O uso que ele faz do ensaio apresenta uma tensão que diz respeito à transmissibilidade daquilo que os ensaístas estão dizendo; quer dizer, até onde vai a validade de todos esses ensaios de interpretação se no cotidiano das gentes tantas histórias e memórias estão sendo perdidas ou precisando reinventar suas próprias maneiras de ser transmitidas? De alguma maneira, desestabiliza um lugar conquistado pelos ensaístas latino-americanos, aquela "terra firme" que menciona Liliana Weinberg. Esta estrutura de sentimento[18] expressa na obra de Galeano ilumina também algumas tensões e conflitos que emergem com aquelas transformações da sociedade latino-americana desde os anos 1960. Vários dos conflitos de grande significado nos últimos 40 ou 50 anos na América Latina têm esse problema como um ponto importante. As questões teóricas, históricas, filosóficas, sociológicas discutidas no primeiro capítulo também se relacionam com esses problemas, na medida em que discutem – em meio às suas diferenças e divergências – a possibilidade da produção de outro conhecimento com base na história dos povos colonizados e a partir daí a compreensão deste próprio processo de colonização da vida e do pensamento.

Alguns dos pontos levantados pelo próprio Adorno a respeito do ensaio nos ajuda a entender onde Galeano se insere e surpreende a tradição ensaística da América Latina. Adorno quer contrapor a forma do ensaio com certa rigidez que o pensamento filosófico europeu cristalizou como critério da verdade; ele conclui, enfim, afirmando que "a mais intrínseca lei formal do ensaio é a heresia" (ADORNO, 1986, p. 187). Ele explora várias dimensões para comentar essa afirmação, as relações

[18] Para a noção de estruturas de sentimento, ver WILLIAMS, 1979, p. 130-7.

entre arte e ciência, a apresentação dos conceitos, a noção de totalidade, entre outras. Entretanto, Adorno chama atenção para uma dimensão do ensaio que nos parece forte na escrita de Galeano e que talvez tenha sido relativamente negligenciada até então. Segundo Adorno, um dos pontos que faz do ensaio essa forma herética é a incorporação da experiência. Ele diz: "A mais simples reflexão sobre a vida da consciência poderia ilustrar sobre quão pouco se pode captar, com a rede conceitual científica, conhecimentos que não são, em absoluto, meros palpites desconchavados, meras impressões desconexas". Mais adiante, assegurando a validade, viabilidade e importância do ensaio, ele continua: "Esses conhecimentos não podem, sem mais nem menos, ser assumidos e ultrapassados pela ciência; (…) A medida de tal objetividade não é a comprovação de teses já firmadas através de repetidas provas, mas a experiência humana individual mantida por esperança e desilusão" (ADORNO, 1986, p. 172). E umas páginas à frente, "a referência à experiência – e o ensaio lhe empresta tanta substância quanto a teoria tradicional às meras categorias – é uma referência a toda a história" (ADORNO, 1986, p. 174)[19]. Essa dimensão do ensaio, que aparece com relevância na obra de Galeano, é que faz com que não se possa falar em sua obra de história sem também falar de memória, experiência e sua transmissão. Este último parece, enfim, ser o ponto de ligação entre os três primeiros. Na introdução ao último volume de *Memória do Fogo*, Galeano diz: "O autor conta o que ocorreu, a história da América e sobretudo da América Latina; e gostaria de fazê-lo de tal maneira que o leitor sinta que o acontecido torna a acontecer enquanto o autor conta" (GALEANO 1998, p. 21).

Essa estrutura de sentimentos ajuda a iluminar parte significativa das tensões e conflitos sociais das últimas décadas, que já mencionamos com o cenário esboçado tanto por Mike Davis quanto por Raúl Zibechi (DAVIS, 2006; ZIBECHI, 2008). Neste cenário, a luta pelo território ganha importância vital. Raúl Zibechi chama atenção para que "a novidade que ilumina as lutas sociais dos últimos 15-20 anos é que o conjunto de relações sociais territorializadas existentes nas zonas

[19] Mesmo considerando que não estamos de fato nos aprofundando nas considerações de Adorno sobre o ensaio, já que ele faz referências a questões da história da filosofia europeia que não cabem aqui, esses pontos nos parecem suficientes por enquanto.

rurais (indígenas, mas também sem terra) começam a se fazer visíveis em algumas cidades como Caracas, Buenos Aires, Oaxaca, sendo talvez El Alto na Bolívia a expressão mais acabada dessa tendência" (ZIBECHI, 2008, p. 30). Isso significa que todo um conjunto de histórias e memórias são deslocadas e sofrem novas tensões. A importância do território nessa nova configuração dos conflitos sociais na América Latina também significa a renovada importância que ganha a questão da transmissão da memória e da história nas lutas sociais[20], aquela tensão que também se apresenta na escrita de Eduardo Galeano. Território aqui não pode ser entendido como um espaço físico, mas vinculados a sujeitos que portam as relações sociais que o instituem, o marcam (PORTO-GONÇALVES, 2006). Dessa forma, novas territorializações significam novas tensões sociais, novas tensões que dizem respeito também à memória desses sujeitos.

Nos anos 1980, no estudo que faz das lutas sociais bolivianas do século XX, Silvia Rivera Cusicanqui também chama atenção para uma tensão diferente sobre a memória que os movimentos ativam a partir do movimento *katarista*, que surge em meados da década de 1970 e tem consequências até os levantes dos anos 2000. Segundo ela, os *kataristas* recuperam a memória da luta do tempo colonial que tinha sido silenciada pela república boliviana e mesmo pela revolução de 1952, que adota um caráter mais sindical e camponês, sem a feição indígena. Cusicanqui menciona a difícil síntese "entre a memória longa (lutas anticoloniais e ordem ética pré-hispânica) e a memória curta (poder revolucionário dos sindicatos e milícias camponesas a partir de 1952)" (CUSICANQUI, 1986, p. 212). Essa tensão pode até estar mais clara na realidade boliviana, que tem uma grande densidade histórica, mas pode estar presente também em muitas outras situações. Na escrita de Eduardo Galeano, está em certa fé que alimenta seu trabalho; ele diz, "sim, eu creio, mais do que nunca creio que a memória coletiva está atrevidamente viva: mil vezes matada, mas mil vezes viva nos refúgios onde cuida de suas feridas" (GALEANO, 1989, p. 40).

---

[20] Este ponto foi abordado por Raúl Zibechi no curso "História das Lutas Sociais na América Latina", ministrado de 10 a 12 de dezembro de 2012, organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense e da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, enquanto este trabalho estava sendo redigido.

Esse tipo de tensão parece aprofundar aquela que de alguma maneira já existia nos ensaios de interpretação, que era mais forte na América Latina até meados do século XX. Liliana Weinberg, num texto sobre o cubano Fernando Ortiz, um desses ensaístas, observa que

> este tipo de ensaio parte da intuição de que certos fenômenos e instituições só se pode entender à luz do horizonte moral e de sentido em que se inscrevem, e intuem a existência dessa "semiosfera" (sic) que se deve explorar muitas vezes através de fontes insólitas para o trabalho científico tradicional: símbolos, condutas, expressões da linguagem marginais e proibidas, traços da vida cotidiana (WEINBERG, 2012c).

Weinberg utiliza a própria noção de transculturação do próprio Fernando Ortiz para tentar compreender o lugar do ensaio de interpretação latino-americano. Ela pergunta, "será o próprio ensaio de interpretação uma forma 'transculturada', marcada também pela heterogeneidade, a tensão e o conflito?" (WEINBERG, 2012c). A estrutura de sentimentos expressa na obra de Galeano que procuramos discernir parece indicar que, pelo menos no seu caso, a resposta seria afirmativa. Em *Espelhos: uma história quase universal*, escrito bem depois de *Memória do Fogo*, mas que mantém certa continuidade, duas histórias parecem expressar um aspecto desta tensão que estamos tentando expor aqui. Galeano se depara com a tensão que sua própria escrita é portadora: é ela capaz de ser um elo dessa transmissão da história e da memória? E onde este estiver rompido, ela pode restaurar? Galeano só pode apresentar essa questão na forma de uma tensão.

A primeira história é "Escrever não" e conta que o deus Thot viajou a Tebas e ofereceu ao rei do Egito a arte de escrever. Explicou aqueles sinais "e disse que a escrita era o melhor remédio para curar a memória ruim e a pouca sabedoria".

> O rei recusou o presente:
> - Memória? Sabedoria? Esse invento produzirá o esquecimento. A sabedoria está na verdade, e não em sua aparência. Não se pode recordar com memória alheia. Os homens registrarão, mas não recordarão. Repetirão, mas não viverão. Serão informados, mas não saberão.

A história seguinte se chama "Escrever sim" e conta a história de Ganesha, que é barrigudo e tem orelhas e tromba de elefante. "Mas escreve com mãos de gente".

> Ele é mestre de iniciações, aquele que ajuda as pessoas a começarem suas obras. Sem ele, nada na Índia teria começo. Na arte da escrita, e em todo o resto, o começo é o mais importante. Qualquer princípio é um grandioso momento de vida,

> ensina Ganesha, e as primeiras palavras de uma carta ou de um livro são tão fundadoras como os primeiros tijolos de uma casa ou de um templo (GALEANO, 2009, p. 15-6).

Trinta anos antes de *Espelhos*, num texto chamado "Dez erros ou mentiras frequentes sobre literatura e cultura na América Latina", Galeano também expressa essa heterogeneidade da escrita, ainda que de uma outra maneira:

> Escritor é aquele que escreve livros, diz o pensamento burguês, que esquarteja tudo o que toca. A compartimentação da atividade criadora tem ideólogos especializados em levantar muralhas e cavar fossos. (…) A literatura abrange, em todo caso, o conjunto das mensagens escritas que integram uma determinada cultura, à margem do julgamento de valor que possam merecer por sua qualidade. (…) No esquema desses trituradores da alma, não haveria lugar para muitas das realizações literárias da maior eficácia e da mais alta beleza na América Latina (GALEANO, 1993, p. 133).

O processo de transculturação presente no trabalho de escrita de Galeano nos ajuda a entender o seu lugar na história das ideias da América Latina. A tensão e conflitividade que estamos tentando indicar na produção de Galeano faz parte de um processo de transformação de culturas que Fernando Ortiz quis indicar com a noção de transculturação, que não significa um processo indistinto ou uniforme, mas sempre um processo assimétrico, conflitivo, complexo, seletivo (WEINBERG, 2012c), e de forma nenhuma terminado. Segundo o próprio Fernando Ortiz,

> o vocábulo transculturação expressa melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura a outra, porque este não consiste somente em adquirir uma cultura diferente (…) mas o processo implica também necessariamente a perda ou desenraizamento de uma cultura precedente (…) e, além disso, significa a conseguinte criação de novos fenômenos culturais (ORTIZ, p. 96)[21]

Galeano introduz na literatura, inclusive na tradição dos ensaios de interpretação já consolidada entre os setores "letrados" da América Latina, um problema que emerge com a presença massiva no mundo urbano de populações que portam sua história, sua memória, e a transmitem (quando o podem) com ou sem a utilização da escrita. À dificuldade que esta "alta" cultura letrada tem de transmitir a história e a memória que se perde cotidianamente na barbárie capitalista, Galeano incorpora a narração desse cotidiano, produzindo uma literatura que vive nesta tensão entre a

[21] Para um uso qualificado da noção de transculturação na literatura latino-americana, onde nos inspiramos, ver RAMA, 2008

esperança e o desespero de transmitir a memória de um povo, ou vários povos.

IV.

Os diferentes caminhos teóricos que discutem a descolonização do pensamento (que discutimos em parte no primeiro capítulo) talvez possam aqui ser vistos como uma espécie de contraponto teórico à escrita de Galeano. A própria noção de transculturação, que ajuda a nos aproximar do trabalho de Galeano, é uma espécie de precursora do esforço teórico que procura, por um lado, descobrir e inventar dimensões que libertem formas de conhecimento subalternizadas pela história colonial, e por outro lado, desvendar esse próprio pensamento que esconde e faz desaparecer a realidade e o conhecimento das populações submetidas a este mesmo sistema colonial (MIGNOLO, 2003, p. 233ss). Fernando Ortiz sugere a noção de transculturação como resposta à noção mais comum na antropologia europeia de aculturação, que indica o processo de transformação da cultura como uma via de mão única, de substituição de uma cultura por outra. Por caminhos diferentes, e às vezes mesmo divergentes, as propostas teóricas de descolonização do pensamento dos últimos 30 anos vem buscando noções, conceitos, metodologias que também, por um lado, torne visível o que Aníbal Quijano chamou de colonialidade, e por outro, torne possível a emergência de formas de pensamento que abalem este padrão de poder.

Já mencionamos a importância dos debates da teoria da dependência dos anos 1960 e 1970 no trabalho de Eduardo Galeano. Em *As veias abertas da América Latina* isso é bastante claro. Nos trabalhos posteriores, Galeano incorpora muitas outras dimensões que não seja a delimitação especificamente econômica que é predominante na teoria da dependência e que acaba por ser também em *As veias abertas*. Em *Memória do Fogo*, por exemplo, aparecem histórias que ressaltam questões raciais, culturais, femininas, artísticas, entre outras, numa variedade tão grande que é difícil propor uma classificação. Entretanto, a perspectiva proposta por estes debates de entender a exploração, a relação colonial e a dependência, com tudo que isto implica, está presente na maioria

dos fragmentos, sendo um eixo importante que articula o trabalho de Galeano. Desde pelo menos *As veias abertas da América Latina*, então, uma dimensão fundamental de sua visão sobre a realidade latino-americana é informada por este debate, ainda que significativamente transformada, que acaba sendo um impulso importante para o desenvolvimento do pensamento latino-americano desde então. Ruy Mauro Marini, um dos pesquisadores e teóricos mais importantes desse momento, comenta um "traço peculiar da teoria da dependência":

> sua contribuição decisiva para alentar o estudo da América Latina pelos próprios latino-americanos e sua capacidade para, invertendo pela primeira vez o sentido das relações entre a região e os grandes centros capitalistas, fazer com que, em vez de receptor, o pensamento latino-americano passasse a influir sobre as correntes progressistas da Europa e dos Estados Unidos (MARINI, 2005, p. 134).

Segundo Ana Esther Ceceña, num texto sobre Marini e a *Dialética da Dependência*, "não se trata de olhar a situação do lado oposto, mas de olhá-la de outro modo, com outra perspectiva e com outros olhos" (CECEÑA, 2009, p. 43). Ela continua logo em seguida: "Implica em recuperar (ou construir) as próprias matrizes de pensamento, com o objetivo de entender a si mesmo dentro da totalidade. Consiste em realizar a descolonização do pensamento para poder avançar na descolonização da vida social" (CECEÑA, 2009, p. 43). Eduardo Galeano toma impulso com a teoria da dependência para escrever uma história da América Latina a partir de outra matriz, o que implica considerar outros protagonistas e seu cotidiano, seus problemas, lutas, incertezas, vitórias e derrotas.

Se Marini está certo e os debates sobre a dependência nos anos 1960 e 1970 foram decisivos para impulsionar os estudos sobre a América Latina, muitas das preocupações presentes nos debates mais recentes sobre descolonização do pensamento tem alguma raiz também nesses debates. Ainda que os enfoques, as temáticas e, algumas vezes, até mesmo a perspectiva teórica sejam diferentes ou divergentes, as preocupações com as relações coloniais (ou a colonialidade), os processos de descolonização, a subalternidade, outros modos de viver e pensar, são preocupações que de alguma maneira tem um impulso importante com a relevância que esses debates sobre a dependência tiveram nos anos 1960 e 1970. Da mesma maneira, a preocupação de Eduardo Galeano com a história e a memória popular e todas as tensões que ele desvela ao escrever também tem um

impulso inicial importante nesse momento. Entretanto, e aqui parece estar o passo de Galeano em direção a essa descolonização do pensamento, o ponto que deve equilibrar esses caminhos teóricos é a garantia da transmissão do conhecimento, da história e da memória dos de baixo. Se as questões que a obra de Galeano apresenta pudessem servir de ponto de referência e comparação para uma história das ideias na América Latina, a pergunta a ser feita seria em que medida essas ideias levam em conta e são, elas mesmas, um elo na possibilidade de transmitir esse saber. Como vimos na polêmica dos debates do primeiro capítulo, isso não está relacionado somente a temas de pesquisa ou referências teóricas, mas na maior parte das vezes passa também por onde são produzidas e pelo percurso que estas ideias percorrem.

Pelo menos em um aspecto a filosofia e ética da libertação de Enrique Dussel que apresentamos brevemente no primeiro capítulo pode ser encarada neste sentido e também servir de ponto de referência e, assim, concluirmos este trabalho. Assim como a escrita de Galeano sugere a transmissão cotidiana e paciente da história e da memória, o esforço de descolonizar o pensamento é também cotidiano:

> A ética da libertação não pretende ser uma filosofia crítica para minorias, nem para épocas excepcionais de conflito ou revolução. Trata-se de uma ética cotidiana, desde e em favor das imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização, na presente 'normalidade' histórica vigente (DUSSEL, 2000, p. 15).

Mesmo desenvolvendo um trabalho filosófico denso, especializado e, se podemos dizer assim, "difícil", Dussel reconhece que a parte principal dos problemas desta ética da libertação é desenvolvida cotidianamente nas lutas por sobrevivência e por transformação dessas "maiorias excluídas". E, ao fim e ao cabo, se a transmissão desta "parte" da ética da libertação não estiver garantida, o trabalho desse pensamento da libertação "especializado" cai no vazio.

Neste jogo de espelhos, que é o trabalho de pesquisa e escrita histórica, filosófica, literária, sociológica, Galeano sugere um momento de reflexão no início de *Espelhos: uma história quase universal*. Ele diz:

> Os espelhos estão cheios de gente.
> Os invisíveis nos veem.

Os esquecidos se lembram de nós.
Quando nos vemos, os vemos.
Quando nos vamos, se vão? (GALEANO, 2009, p. 1).

CONCLUSÃO

Emancipate yourself from mental slavery
None but ourselves can free our minds
Have no fear for atomic energy
'cause none of them can stop the time
How long shall they kill our prophets
While we stand aside and look...

Won't you help to sing
These songs of freedom?
'cause all I ever have
Redemption song
Redemption song
(Bob Marley, *Redemption Song*)

As questões históricas, literárias, teóricas, enfim, trazidas pela obra de autores como Galeano – quer dizer, autores do "terceiro mundo" - ainda não foram, ou somente começaram a ser consideradas e com a profundidade que elas carregam. Geralmente, o estudo destes autores (e mais ainda, quando autoras) é considerado bastante acessório, sendo um apêndice das questões levantadas por autores "realmente importantes". Ou ainda, é considerado tendo apenas uma relevância local ou regional, frente aos problemas "de fato" universais. Entretanto, realizamos este trabalho com a certeza de que Galeano traz questões fundamentais que nos colocam frente a

problemas da maior importância. Aliás, talvez traga uma profundidade que mal conseguimos esboçar aqui.

Como uma comparação – e na verdade, uma provocação que conclui enfim esta pesquisa – os problemas que Galeano levanta são da mesma intensidade daqueles que Walter Benjamin se defronta em vários momentos de sua trajetória. Já é notória a radicalidade do pensamento de Benjamin sobre história, cultura, literatura e não pretendemos neste curto espaço de conclusão fazer um mergulho neste pensamento. Em vez disso, vamos citar dois fragmentos que, na escrita surpreendente de Benjamin, apontam com a clareza e o enigma típicos de seu estilo a profundidade do tema que procuramos destacar na trajetória de Galeano.

O primeiro está na segunda de suas teses "Sobre o conceito de história", escritas provavelmente em 1940 em meio a sua fuga do nazismo. Ele traz a tensão que a transmissão do passado, da história, da memória, carrega:

> O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro de ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está a nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso (BENJAMIN, 1994, p. 223).

O segundo trecho, também das teses, continua:

> Pois todos os bens culturais que ele vê tem uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corveia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento de barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura (BENJAMIN, 1994, p. 225).

É verdade que essas citações, sem muitas explicações, contextualizações, ou coisa que o valha, menos que fechar as questões que colocamos ao longo do trabalho, parecem sugerir outras perguntas. Entretanto, acreditamos que também recuperam algumas das questões aqui apresentadas. Por um lado, o problema da construção de outro conhecimento, que não seja sufocado pelas

concepções coloniais que persistem há 500 anos. Aqui, uma “frágil força messiânica” é concedida pelo passado a cada geração. Por outro lado, o problema que especificamente a obra de Galeano apresenta e que acreditamos estar presente não só nas “teses sobre a história” de Benjamin como em vários outros de seus textos. A articulação entre história, memória, experiência e transmissão emerge na escrita de Galeano como um problema que se relaciona de diferentes maneiras a algumas dimensões que o mesmo problema assume no pensamento de Benjamin. Em ambos, nenhum dos problemas está resolvido.

O que se apresenta na obra de Galeano parece ser, portanto, como vimos ao longo do trabalho, uma articulação específica entre a literatura, a história e a memória e que diz alguma coisa sobre uma sociedade na qual uma das principais formas de dominação é o esquecimento da barbárie sobre a qual se ergueu. As questões que sua obra provoca são importantes para aqueles e aquelas que trabalham com o conhecimento da história e com a transmissão desse conhecimento, entre professores, educadores, poetas, contadores de história, etc. As noites mal dormidas de alguns professores de história preocupados com a direção que seu trabalho toma na sala de aula podem encontrar não uma solução, mas ao menos uma companhia nos textos de Galeano. Entendendo o lugar que Galeano ocupa na história da América Latina, como tentamos fazer, ainda bastante precariamente, neste trabalho, podemos compreender um pouco mais também o lugar de cada um, onde nos localizamos nestes elos de ligação por onde a história e a memória de nossos povos são contadas. Ao mesmo tempo, localizando Eduardo Galeano nesta história, vislumbramos um pouco mais os caminhos tomados pela produção cultural da América Latina mais ou menos nos últimos 40 anos, nos dando ao menos mais um ponto de referência para compreender uma história complexa e com tantos pontos cegos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. “O ensaio como forma”. In: *Sociologia (coord. Gabriel Cohn)*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

BARBOSA, Marcia Horacio. *Escrever para esquecer em Días y noches de amor y de guerra*. Dissertação (Mestrado). Cuiabá: Instituto de Linguagens/Universidade Federal do Mato Grosso, 2009.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Editora Nacional, 1985.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón. “Prólogo: giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CECEÑA, Ana Esther. “Meu querido Ruy”. In: MARTINS, Carlos Eduardo e VALENCIA, Adrián

Sotelo (orgs). *América Latina e os desafios da globalização: ensaios dedicados a Ruy Mauro Marini*. São Paulo: Boitempo, 2009

COLLAZOS, Oscar. CORTÁZAR, Julio. LLOSA, Mario Vargas. *Literatura em la revolución y revolución em la literatura*. México DF: Siglo XXI, 1971.

CORTÁZAR, Julio. "A literatura latino-americana à luz da história contemporânea". *Obra Crítica, Volume 3*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. La Paz: Hisbol, 1986.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. 2005. "Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores". En: YUPI, Mario (comp.). *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional*. pp. 3-16. La Paz: U-PIEB – IFEA. Acesso em 27/01/2012 <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/24-rivera-discursos%20descolonizadores.pdf>

DAVIS, Mike. *Planeta Favela*. São Paulo: Boitempo, 2006.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro, a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

DUSSEL, Enrique. "Filosofia, aparatos hegemônicos e exílio". *Filosofia da libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad". *Tabula Rasa.* No. 9: 153-197, julio-deciembre, 2008.

ESCOBAR, Arturo. 2003. "Mundos y conocimientos de otro modo": el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. Tabula Rasa. (1): 51-86. Acesso em 27/01/2012. <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/1-escobar-tabula-rasa.pdf>

FACINA, Adriana. “Introdução”. *Santos e canalhas: uma análise antropológica da obra de Nelson Rodrigues*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004a.

FACINA, Adriana. *Literatura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004b.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FANON, Frantz. “Racismo y cultura”. In: *Por la revolución africana*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1975.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

GALEANO, Eduardo. *A canção de nossa gente*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978a.

_____. *Guatemala, país ocupado*. México DF: Editorial Nuestro Tiempo, 1967.

_____. “Um andarilho nas Américas (entrevista a Marcos Faerman e Eric Nepomuceno, 1975)”. *Vozes e crônicas*. São Paulo: Global, 1978b.

_____. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978c.

_____. *Memória do Fogo I: Nascimentos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____. *Memória do Fogo II: As caras e as máscaras*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

_____. *Memória do Fogo III: o século do vento*. Porto Alegre: LP&M, 1998.

_____. *El libro de los abrazos*. Buenos Aires: Catálogos, 2004.

_____. *Nós dizemos não*. Rio de Janeiro: Revan, 1990.

_____. *Dias e noites de amor e de guerra*. Porto Alegre: LP&M, 2002.

_____. “Em defesa da palavra (1976)” “Dez erros ou mentiras frequentes sobre literatura e cultura na América Latina (1980)”. *Ser como eles*. Rio de Janeiro: Revan, 1993.

_____. *Entrevista para la Radio UNAM*. <http://eduardogaleano.org/2012/01/07/eduardo-galeano-radio-unam/> Acesso em 18/07/2012a.

_____. *Entrevista em Bogotá com Gustavo Adolfo Carbonell*.

<http://eduardogaleano.org/2012/05/15/entrevista-bogota/> Acesso em 18/07/2012b.

GONZÁLEZ, José Ramón. *La estratégia del fragmento. El libro de los abrazos, de Eduardo Galeano*. s/d. Acesso em 18/07/2012. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/dcfichero_articulo?codigo=136251&orden=0>

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *As novas ciências e as humanidades: da academia à política*. São Paulo: Boitempo, 2006a

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. "Colonialismo interno (una redefinición)". In Atilio Boron, Javier Amadeo, Sabrina González (orgs). *La teoria marxista hoy: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006b.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Sociologia de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO, 2006c.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *O colonialismo global e a democracia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

MALDONADO-TORRES, Nelson. "On the coloniality of being: contributions to the development of a concept". In MIGNOLO, Walter and ESCOBAR, Arturo. *Globalization and the decolonial option*. New York: Routledge, 2010

MARCOS (Subcomandante). *7 comunicados: ni el centro ni la periferia*. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/camino-andado/>. Acesso em 02/02/2013.

MARINI, Ruy Mauro. "Dialética da Dependência", "Sobre a Dialética da Dependência". In: TRASPADINI, Roberta e STÉDILE, João Pedro (orgs). *Ruy Mauro Marini: vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

MIGNOLO, Walter. "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuiciones de Silvia Rivera Cusicanqui". En: *Estudios y outras prácticas intelectuais latinoamericanas de cultura y poder.* Daniel Mato (comp.). <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/mignolo.doc> Acesso em 02/02/2013. CLACSO: Caracas, 2002.

MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e*

pensamento liminar. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003

MIGNOLO, Walter. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010a.

MIGNOLO, Walter. “Introduction: Coloniality of power and de-colonial thinking”. In: MIGNOLO, Walter and ESCOBAR, Arturo. *Globalization and the decolonial option*. New York: Routledge, 2010b.

MORAÑA, Mabel. “Documentalismo y ficción: testimonio y narrativa testimonial hispanoamericana em el siglo XX”. In: PIZARRO, Ana (org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura (v. III)*. São Paulo: Memorial, 1995.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar*. <http://www.scribd.com/doc/70782488/Contrapunteo-cubano>. Acesso em 26/12/2012.

PALAVERSICH, Diana. *Silencio, voz y escritura em Eduardo Galeano*. Madrid: Iberoamericana, 1995.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. “A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha”. In: CECEÑA, Ana Esther (org.). Los desafíos de las emancipaciones em un contexto militarizado”. CLACSO: Buenos Aires, 2006.

QUIJANO, A., “Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización social”, en Weffort, F., y Quijano, A. Populismo, marginalización y dependencia. Ensayos de interpretación sociológica, San José, Costa Rica, Universidad Centroamericana, 1973. <http://www.bvsst.org.ve/documentos/pnf/dependencia_y_marginalidad.pdf> Acesso em 29/12/2011

QUIJANO, A. “Colonialidade do poder e classificação social”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa,

MENESES, Maria Paula [orgs]. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010a.

QUIJANO, A. "Coloniality and modernity/rationality". In: MIGNOLO, Walter and ESCOBAR, Arturo. *Globalization and the decolonial option*. New York: Routledge, 2010b

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In: LANDER, E. (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008.

RAWICZ, Daniela. *Ensayo e identidad cultural em el siglo XIX latinoamericano: Simón Rodriguez y Domingo F. Sarmiento*. México DF: UCM, 2003.

RESTREPO, Eduardo e ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayan, Colômbia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

ROLLEMBERG, Denise. *Exílio: entre raízes e radares*. Rio de Janeiro: Record, 1999

SCHWARZ, Roberto. *Cultura e política*. São Paulo: Paz e Terra, 2004

SILVA, Lindinei Rocha. *Figurações do intelectual latino-americano em Las venas abiertas de América Latina*. Tese (doutorado). Rio de Janeiro: UFRJ/Faculdade de Letras, 2011.

WALSH, Catherine. "Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento 'outro' desde la diferencia colonial". In: CASTRO-GOMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

WALSH, Catherine. "Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: refundares político-epistémicos em marcha". En: Temas de interculturalidad crítica desde Abya Yala. Universidad de la Tierra: Chiapas, 2009, pp. 64-68.

WEINBERG, Liliana. "Fronteiras del ensayo". *Pensar el ensayo*. <http://www.circulodepoesia.com/nueva/2011/08/fronteras-del-ensayo-por-liliana-weinberg/>. Acesso em 14/12/2012a.

WEINBERG, Liliana. “El ensayo latinoamericano entre la forma de la moral y la moral de la forma”.<http://www.scribd.com/doc/59402126/El-Ensayo-Como-Forma-de-Moral-Liliana-Weinberg> Acesso em 14/12/2012b.

WEINBERG, Liliana. “Ensayo y transculturación”. <http://www.cialc.unam.mx/ensayo/pdf/sobre_tiro_96.pdf>. Acesso em 14/12/2012c.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

YEHIA, Elena. “Descolonización del pensamiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas e la teoría actor-red”. *Tabula Rasa*. No. 6: 85-114, enero-junio 2007.

ZIBECHI, Raúl. *Territorios en resistencia: cartografia política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Buenos Aires: lavaca Editora, 2008.