

O DESEJO DE VIVER EM COMUM

VOLUME 2

Adriana Valderrama
Ana Paula Brito
Paulo Lara
Enzo Traverso
Tatiana Macedo
Carlos Gómez Florentín
Miguel Bandeira Jerónimo
Miguel Cardina
Catherine Walsh
Gonzalo Portocarrero
Margarida Calafate Ribeiro



LISBOA
TINTA-DA-CHINA
MMXIX

- DERRIDA, Jacques, e ROUDINESCO, Élisabeth (2003). «Escoger su herencia». In *Y mañana qué...* Buenos Aires, FCE, pp. 9-28.
- FANON, Franz (1986). *Los condenados de la tierra*. México.
- FLORES GALINDO, Alberto (1988). *La utopía andina*. Lima, Ed. Horizonte.
- HABERMAS, Jürgen (1997). *Teoría de la acción comunicativa*. 3.ª ed. Barcelona, ed. Paidós.
- NUGENT, Guillermo (1992). *El laberinto de la choledad*. Lima, Fundación Ebert.
- NUSSBAUM, Martha (2012). *Crear capacidades: propuestas para el desarrollo humano*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- QUIJANO, Aníbal (2014). *Des/colonialidad y bien vivir: un nuevo debate en América Latina* (2014). Lima, Universidad Ricardo Palma.
- SALVÀ, Peppe. *Dios no murió. Se transformó en dinero*. Entrevista a Giorgio Agamben. Original em italiano: Ragusa News. Disponível em: <https://partidopirata.com.ar/2012/09/10/dios-no-murio-se-transformo-en-dinero-entrevista-a-giorgio-agamben/>. Acesso em: 16 de agosto de 2012.
- SEN, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires, Planeta.
- VASCONCELOS (1925) (2017). *La raza cósmica*. México, Ed. Porrúa.
- VON HAYEK, Friedrich (2008). *Los fundamentos de la libertad*. 8.ª ed. México, Unión Editorial.
- WEBER, Max (1982). *Economía y sociedad*. México, FCE.

FALAS DAS E SOBRE AS AMÉRICAS – OS MODOS E OS EQUÍVOCOS DO OLHAR¹

MARGARIDA CALAFATE RIBEIRO

Para o António Pinto Ribeiro

Oui, il vaudrait la peine d'étudier, cliniquement, dans le détail, les démarches d'Hitler et de l'hitlérisme et de révéler au très distingué, très humaniste, très chrétien bourgeois du XXe siècle qu'il porte en lui un Hitler qui s'ignore, qu'Hitler l'habite, qu'Hitler est son démon, que s'il le vitupère, c'est par manque de logique, et qu'au fond, ce qu'il ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime en soi, le crime contre l'homme, ce n'est pas l'humiliation de l'homme en soi, c'est le crime contre l'homme blanc, c'est l'humiliation de l'homme blanc, et d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les nègres d'Afrique.

—Aimé Césaire, *Discours sur le Colonialisme*, 1956

A relação de Portugal e Espanha com a América ibero-americana remonta ao momento histórico consagrado na narrativa ocidental pelas viagens de Colombo e de Pedro Álvares Cabral e as suas chegadas ao, por nós europeus, designado Novo Mundo da América do Sul. Os equívocos do olhar e narrativos gerados desde este primeiro momento em que a Europa passa a si própria um atestado de velhice, face à designação do mundo por si descoberto como novo², prolonga-se desde logo nos primeiros textos que têm nas cartas de Colombo um autor e um navegante deslumbrado por ter encontrado o seu próprio sonho de paraíso, não tanto pelo que ali estava mas pelas chaves de interpretação que o seu imaginário lhe permitia ver, e na célebre carta de Pêro Vaz de Caminha, o relato, igualmente deslumbrado, de um escrivão para o seu rei,

¹ Este texto resulta do trabalho desenvolvido pelo projeto MEMOIRS – Filhos de Império e Pós-memórias Europeias, financiado pelo Conselho Europeu para a Investigação (ERC) no quadro do Horizonte 2020, programa para a investigação e inovação da União Europeia (contrato n.º 648624).
² Cf. Eduardo Lourenço, «A Morte de Colombo», in *O Colonialismo Como o Nosso Impensado*, Grádiva, Lisboa: 2014 (organização de Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vecchi), p. 33.

anunciando a descoberta de uma terra que como tal não existia, o Brasil, que era de facto uma ideia totalmente fantasiosa e situada algures no Atlântico desde os textos mais antigos.

Na verdade, Portugal chegava a um território que mais tarde se configurou como Brasil, mas nele havia desde já pessoas, os índios, os donos do território. O mesmo foi válido para os conquistadores espanhóis, apesar de podermos dizer que a sua chegada foi mais complexa por se depararem com territórios de civilizações muito antigas e com quem disputarão o próprio conceito de civilização, como desde cedo lhes surge Filipe Guamán Poma de Ayala em *A Primeira Nova Crónica e Bom Governo* (1616), falando das práticas de bom governo. Este texto, construído em diálogo interpelativo a um «cristão leitor», constitui o que poderíamos designar como o primeiro discurso crítico à modernidade elaborado a partir do Sul, tendo como enunciador uma das suas múltiplas vítimas. Poucos anos mais tarde, em 1680, do outro lado do Atlântico, em Angola, António Oliveira Cadornega escrevia a *História Geral das Guerras Angolanas*, a partir de um território que em corpos escravos se projetava nas circulações do Atlântico Sul, unindo-se ao Brasil e à América do Sul, começando assim a ser lançados os indícios de uma outra ordem fundada a Sul, a partir de um precoce paradigma de subalternidade. Assim se desenha geopoliticamente o Atlântico Sul, não como um espaço de separação de mundos – o Velho e o Novo – mas como uma área dinâmica que promove as novas configurações de um encontro colonial precocemente transnacional¹.

Foi a partir desse encontro – dessa dominação colonial trans-oceânica que está na origem da modernidade europeia – que surgiram as grandes questões da modernidade, as grandes dúvidas e as grandes perplexidades que posteriormente iriam dominar o pensamento europeu mediatizado para toda a Europa a partir de Descartes. Mas como, pergunta Enrique Dussell em «Meditações anti-cartesianas sobre as origens do contra discurso da modernidade», como ignorar pensadores como Francisco Suárez, que Descartes irá ler tão atentamente, André Gouveia, professor de Montaigne, Pedro da Fonseca, fundador da escolástica barroca, Francisco Sanches, autor de uma obra significativamente intitulada *Quod Nihil Scitur* (Que nada se sabe) ou Bartolomeu de Las

1 Roberto Vecchi, «Subalternidades nos Atlântico(s) Sul», in António Sousa Ribeiro, Margarida Calafate Ribeiro, *Geometrias da Memória: Configurações pós-coloniais*, Afrontamento, Porto: 2016, p. 180.

Casas, que se celebrou ao lançar o debate de Valladolid de 1550-1551, onde se declarou como não humano o conteúdo das outras culturas?² A partir de um saber de «experiência feito» trazido pelas viagens e de uma conceptualização do mundo ainda muito medieval nos seus ideários políticos e religiosos, estes são alguns dos pensadores que vão estar no início das grandes questões da modernidade.

Como adaptar uma conceção do mundo antigo sobre a diferença, definida como bárbaro, à nova humanidade que os índios representavam aos olhos europeus? Como adaptar o ideal medieval da guerra justa, que durante séculos dividiu o mundo entre cristãos e muçulmanos, à realidade da conquista que as viagens trazia? Como descrever e interpretar a diferença e as novidades com que no dia-a-dia contatavam? Como ignorar toda a eferescência intelectual e filosófica dos reinos ibéricos que viviam os «acontecimentos atlânticos» e os discutiam nas suas universidades, lançando as bases do mundo moderno que se definia sobre novos paradigmas trazidos pela circularidade oceânica, pelo corpo colonial que dela emerge, pela nova humanidade que os índios representavam e que Montaigne definiria como «os canibais» marcando para sempre o entendimento do continente?³

Como aconteceu com outras nações expansionistas, estas narrativas estiveram na base da construção destes impérios³, revelando as novas terras onde, parafraseando Camões, existiam coisas que não eram cridas e as coisas cridas não existiam⁴. Assim se foi contando a história, a partir da perspectiva das nações imperiais e dando lugar às fantasias que traziam o império até casa e ao sentimento de pertença a uma grande nação. Mas as terras conquistadas e politicamente anexadas não eram, na sua grande maioria, despovoadas, como se apresenta naquela América idílica de «American Sublime» que, em 2002, esteve em exibição na Tate Britain e que porventura muitos americanos têm ainda

1 Enrique Dussell, «Meditações anti-cartesianas sobre as origens do contradiscurso da modernidade», in Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses (org.), *Epistemologias do Sul*, Almedina, Coimbra: 2008, p. 296.

2 Cf. Margarida Calafate Ribeiro, «Pensar a partir da Literatura: da importância dos Estudos Ibero-americanos», in *ALEA*, vol. 11, n.º 1, janeiro-junho, 2009, pp. 62-72.

3 Ver Edward Said, *Culture and Imperialism*, Vintage, Londres: 1993; Homi Bhabha, «Introduction: narrating the nation», in Homi Bhabha, *Nation and Narration*, Routledge, Londres/Nova Iorque: 1995, pp. 1-7; e Thomas Richards, *The Imperial Archive – Knowledge and Fantasy of Empire*, Verso, Londres/Nova Iorque: 1993.

4 Cf. Helder Macedo, «Os enganos do olhar», in Fernando Gil e Helder Macedo, *Viagens do Olhar – Retrospeção, visão e profecia no Renascimento Português*, Campo das Letras, Porto: 1998, pp. 203-212.

hoje inscrita no seu sossegado coração.¹ Populações outras lá viviam e desde cedo se deu o «confronto do olhar», trazendo não só as visões europeias desses povos, mas também, em certo sentido, as visões desses povos sobre os europeus² e, acima de tudo, como hoje retrospectivamente nos é possível observar, uma nova visão sobre a humanidade, sobre os valores ditos europeus, sobre a sua assumida superioridade e o seu questionamento, como Montaigne e Camões assumiram em pleno Renascimento.

Ao, nos *Essais*, pedir aos seus leitores, naturalmente europeus, para tentarem ver os costumes dos povos do Novo Mundo através dos olhos dos indígenas e assim re-examinarem as definições europeias de «barbarismo» ou «civilização»³, Montaigne abria as portas para a angústia europeia em relação a si própria, ao colocar no terreno da dúvida a sua ação política e religiosa colonizadora, sugerindo mesmo que este Novo Mundo iria, mais tarde ou mais cedo, antropofagizar a velha Europa. Mas o que não está nos *Essais* de Montaigne é que «os índios das Américas foram as primeiras vítimas do nascimento do 'Novo Mundo'»⁴, seguidos dos negros traficados aos milhões para o Novo Mundo. Os números são por vezes esparsos, mas é inegável o verdadeiro «desastre demográfico» indígena e a violência de toda a história do tráfico negreiro.⁵ Trata-se de genocídios, massacres maciços de populações em que podemos dizer, com Elikia M'Bokolo, que a prática «precede o conceito» de genocídio.⁶ Também Camões nos dá conta deste movimento a Oriente ao longo do Canto X, de *Os Lusíadas*, ao confrontar a pequena nação portuguesa com a imensidão da terra incógnita que as Descobertas traziam, coroando os reis portugueses como senhores «da

1 «American Sublime – Landscape Painting in the United States 1820-1880», Tate Britain, 12 de fevereiro a 19 de maio, 2002. Cf. Margarida Calafate Ribeiro, Ana Paula Ferreira (org), *Fantasmias e Fantasias Imperiais*, Campo das Letras, Porto: 2003.

2 Ver Luís Albuquerque, António Luís Ferronha, José da Silva Horta, Rui Loureiro, *O Confronto do Olhar – O encontro dos povos na época das navegações*, Caminho, Lisboa: 1991.

3 Cf. Michel de Montaigne, «Des Cannibales», in *Essais*, Livro I, Capítulo XXXI, Garnier-Flammarion, Paris: 1969, pp. 251-263; e a interpretação de M.A. Screech, *Montaigne et la mélancolie*, PUF, Paris: 1992.

4 Cf. Elikia M'Bokolo, *África Negra – História e Civilizações*, Tomo I, «Até ao Século XVIII», p. 269.

5 No caso do tráfico negreiro, sucessivas investigações têm vindo a revelar dados muito mais precisos e que foram reunidos na base *Slave Voyages* – <http://www.slavevoyages.org/>. Como explica Luís Felipe Alencastro, que em *O Trato Dos Viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII* apresenta os números relativos ao Brasil, o facto de haver uma taxa por escravo traficado levou a que sobrevivesse um registo que permite medir estes dados com maior precisão. O mesmo não acontece relativamente à população ameríndia residente. Cf. Luis Felipe Alencastro em https://www.youtube.com/watch?v=_PVnxAZPpKw

6 Cf. Elikia M'Bokolo, *África Negra – História e Civilizações*, Tomo I, «Até ao Século XVIII», p. 269.

Conquista, da Navegação, do Comércio, da Etiópia, da Arábia, Pérsia e Índia»¹.

Neste sentido, podemos dizer que Portugal e a Espanha, e a Europa, que os reinos ibéricos então representavam à escala planetária, «perdeu-se no mundo e o mundo, por sua vez, refluíu para a Europa»² que, por mediação, iria conhecendo estes outros mundos e reelaborando aquilo que era uma dúvida real baseada na experiência, numa dúvida retórica racionalizada, que deixará durante séculos sem resposta a questão básica lançada em Valladolid: terá a Europa direito de dominar as Américas, as suas riquezas e os seus habitantes?³ A resposta ensaiada por Las Casas – que dentro deste novíssimo imaginário europeu trazido pela experiência das viagens representou por mediação a consciência ético-política do outro – sairá derrotada, mas, como enfatiza Enrique Dussel, a sua filosofia projeta-se até à contemporaneidade, ora nas sucessivas modelações do discurso auto-justificativo da Europa ou das interrogações retóricas que produz no interior de si mesma, ora e sobretudo nas suas várias sobrevivências elaboradas silenciosamente a partir da condição subalterna que a modernidade escreveu. Hoje essas outras vozes a partir de outros lugares rerepresentam-se num cenário em que não é mais possível ocultar, não é mais possível não ouvir, e estas vozes têm vindo a reformular contemporaneamente a pergunta lançada em Valladolid. Ouçamos Rosana Paulino, artista visual brasileira, autora da exposição *Atlântico Vermelho*, que esteve patente no Padrão dos Descobrimentos, no âmbito de *Passado e Presente – Lisboa, Capital Ibero-americana de Cultura 2017*:

A história das viagens e narrativas que tanto marcaram o modo como ainda hoje as populações e as culturas negras e indígenas são vistas em nosso país foi uma história forjada, fruto de um período histórico no qual a ideia de alteridade e respeito pelas diferenças sequer era cogitada. Cabe a nós,

1 Sobre o verdadeiro «programa político» e desejo de universalidade traçado nesta titulação régia, ver Luís Filipe F.R. Thomaz, «L'Idée Impériale Manuéline», e António Vasconcelos de Saldanha, «Conceitos de Espaço e Poder e seus Reflexos na Titulação Régia Portuguesa na Época da Expansão», in *La Découverte, Le Portugal, L'Europe – Actes du Colloque*, Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, Paris: 1990, pp. 35-103 e pp. 105-129, respetivamente.

2 Eduardo Lourenço, *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Gradiva, Lisboa: 1999, p. 56.

3 Cf. Enrique Dussel, «Meditações anti-cartesianas sobre as origens do contradiscurso da modernidade», in Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses (org.), *Epistemologias do Sul*, Alameda, Coimbra: 2008, p. 296 e ss.

hoje, discutirmos e debelarmos os profundos prejuízos, ainda remanescentes, destas antigas visões de mundo e tentar compreender como elas influenciaram nossa concepção de país. Afinal, o presente é resultado direto do passado. São questões como estas que tento, de maneira ainda tímida, discutir nesta mostra.¹

Passado e Presente – Lisboa, Capital Ibero-americana de Cultura 2017 recolhe estas heranças e as suas múltiplas expressões e reelaborações atuais nas mais variadas geografias em que tiveram lugar estas histórias que se entrelaçaram e que produziram uma espécie de história comum, mas de memórias muito diferentes dentro dos vários grupos que as protagonizaram, que para ela foram convocados ou que nela compulsivamente participaram.

«Falas das e sobre as Américas» foi a conferência de encerramento do ciclo de cinco conferências internacionais de *Passado e Presente – Lisboa, Capital Ibero-americana de Cultura 2017*, iniciadas em março de 2017 com «O desejo de viver em comum», que abriu o ciclo sobre o signo da diversidade e da urgência do contemporâneo que marcariam todas as conferências do ciclo: «Questões indígenas: ecologia, terra e saberes ameríndios», que decorreu no Teatro Maria Matos; «Migrações» e «Racismo e Cidadania», também em maio, no Teatro São Luiz; «Músicas de Ida e Volta», que decorreu no Museu do Fado, e «Ditadura e Democracia: transições e políticas da memória no espaço ibero-americano», ao longo do mês de outubro. Penso que a conferência final acima referida de alguma forma epitomizou o ciclo, na medida em que as comunicações a que nela assistimos e que hoje podemos ler neste volume trouxeram para a discussão as grandes linhas debatidas nestes encontros e que constituem um desenvolvimento das grandes linhas programáticas desta iniciativa – questão indígena, afrodescendentes, migrações, pensamento contemporâneo e criação/expressão artística. Ao longo do ano estas foram as questões que nos interpelaram e que vimos refletidas nas conferências e em toda a vasta programação de mais de 150 eventos entre exposições, debates, residências artísticas, teatro, cinema, mobilizando praticamente todos os equipamentos culturais da cidade, privados e públicos, e muito particularmente os da Câmara Municipal de Lisboa.

¹ Rosana Paulino sobre a exposição *Atlântico Vermelho*, in <http://lisboacapitaliberoamericana.pt/pt/programacao/atlantico-vermelho>

Creio que ao longo de 2017 nestas conferências se desenhou o futuro, como aliás fazemos todos os dias. Pensou-se no passado e no o que vem a seguir, as *comunidades que vêm* e que desejamos não exatamente construir mas desenvolver. Por isso, a proposta de as pensar foi lançada a partir dos discursos e das suas imperfeições, ou seja, do que fica na sombra e do que é invisibilizado e, neste aspeto, cumpre-me realçar as contribuições especificamente dedicadas à questão dos afrodescendentes e à questão indígena recordando as intervenções de Patricia Balbuena Palacios, Renata Bittencourt e Omer Freixa, e de uma forma geral o mês de maio no Teatro Maria Matos com a presença de Ailton Krenak e de Eduardo Viveiros, entre outros. Estas são problemáticas intimamente ligadas às questões das desigualdades que compõem e desequilibram constantemente esse *desejo de viver em comum* e que as grandes crises tornam explosivamente visíveis, a partir dos mais desprotegidos, filhos de uma vulnerabilidade que tem raízes profundas na permanência de uma estrutura colonial ou de formas de colonialidade, que colocam sob suspeita e ameaçam os valores essenciais de uma comunidade – a sua integridade física e dos seus territórios, os seus valores comuns como a justiça, a democracia, o seu desejo de bem viver.

Falou-se também ao longo destas conferências dos conflitos armados e de outras formas de violência, que Catherine Walsh, à semelhança de Adalberto Cardoso, nos trouxe em números concretos e significativos, que não podemos ignorar. Estes momentos de densa e contínua conflitualidade – com particular relevo para os que envolveram os indígenas, os afrodescendentes e as repressões das ditaduras – foram momentos de suspensão da comunidade pelo ataque à essência que a compõe: o seu património, ou seja, as pessoas, as famílias e as suas casas, os seus templos, as suas escolas, os seus territórios, os seus livros, ou os seus museus e espaços de transmissão de memória, resumindo, um ataque à sua cultura; falámos ainda do ambiente da nossa casa comum constantemente ameaçado pela destruição, veiculada por políticas extrativistas, com segregação de populações particularmente vulneráveis nestes processos e que compuseram uma parte significativa das conferências de maio no Teatro Maria Matos sobre as questões indígenas: ecologia, terra e saberes ameríndios.

Discutir todos estes temas exigiu uma certa estrutura que, como avisa António Gramsci, é «um ato político que questiona e interroga a hegemonia cultural que muitas vezes nos descreve sob falsos protocolos

de unidade, segurança ou mesmo ameaça».¹ Hoje sabemos que a ameaça à paz é feita das mais variadas formas, que podemos designar por neoliberalismo e os outros ismos que acompanham o nosso contemporâneo, e, por isso, a cooperação entre as várias formas do saber, a que assistimos em toda a programação de *Passado e Presente – Lisboa, Capital Ibero-americana de Cultura 2017*, é uma atitude e uma necessidade epistémica e portanto política, tornando-se o acto político capaz de reparar o imenso epistemícidio produzido pelos hegemónicos colonialismos modernos e as suas permanências e continuidades. E é isso que ao longo destas conferências também se foi fazendo, olhando estes problemas comuns a partir de lugares específicos e assim desafiando os quatro pilares da sustentabilidade, ou seja, conforme descrito pela comunidade internacional a partir das Nações Unidas: o social, o económico, o ambiental e o cultural.

Da observação destas conferências ao longo do ano, que não podem apresentar-se desligadas de uma programação cultural ousada e cosmopolita que ocupa e ressignifica os equipamentos – e basta pensarmos na «ocupação» que ao longo deste ano foi feita pelo *Passado e Presente – Lisboa, Capital Ibero-americana de Cultura 2017* do icónico símbolo da expansão que é o Padrão dos Descobrimentos, com três exposições que marcaram os outros lados da aventura imperial ali celebrada, *Al Final del Paraíso*, do muralista Damion Flores, *Racismos e Cidadania*, de Francisco Bethencourt e *Atlântico Vermelho*, de Rosana Paulino –, concentrar-me-ei num ponto que me parece que em si converteu Lisboa numa plataforma para pensar o futuro. Ao longo das conferências pelas várias interpretações do mundo expostas a partir da Ibero-América ficou para mim a ideia de um «fim do racionalismo ocidental», ou, melhor dizendo, tornou-se ainda mais evidente que hoje «o futuro do que chamamos Ocidente está estreitamente ligado ao mundo não ocidental», para usar as palavras de Patrick Chabal².

As questões ambientais que o mundo enfrenta, a emergência de múltiplos atores, o crescimento inexorável do poder económico de

1 Roberto Vecchi, «Imperfeições, vácuos e potências do ser-em-comum: as incompletudes da comunidade e a força literária», in João Camillo Penna e Angela Maria Dias (org.), *Comunidades sem Fim*, Editora Circuito, Rio de Janeiro: 2014, p. 335. Agradeço a Roberto Vecchi a «tradução» literal, cultural e política que ao longo dos anos de convívio me tem feito do pensamento e da importância de António Gramsci nas elaborações discursivas das lutas contemporâneas pela emancipação e libertação.

2 Cf. num outro contexto Patrick Chabal, «Racionalismo ocidental depois do pós-colonialismo», in António Pinto Ribeiro, *Grandes Lições*, Fundação Calouste Gulbenkian/Tinta-da-china, Lisboa: 2013, p. 39 e ss.

outros pontos do Globo, que vão da Ásia ao Brasil e à América Latina, fazem com que Ocidente não possa olhar «para o que vem a seguir» da mesma forma que fazia antes. As perguntas críticas que o Ocidente habitualmente fazia no interior de si próprio, e que riscam um traço que vem desde Camões e Montaigne até Foucault, são hoje pronunciadas a partir de outros lugares e por outros sujeitos etno-culturais, e não é por a pergunta vir muitas vezes pela mão de ditadores, líderes religiosos ou do interior de sistemas políticos avessos à democracia que podemos ignorar a sua essência. Não que sejam novos estes questionamentos, mas são novas as condições do seus pronunciamentos, anteriormente condenados ao silêncio, e são novas, para os ocidentais, as geografias do conhecimento de onde emergem.

O desafio é, portanto, bem mais profundo do que o ainda atual, mas já muito longo, debate sobre o «declínio do Ocidente». E todas estas conferências o mostraram. Em todas foi-nos exigido não uma mudança do olhar, mas uma mudança da escala do olhar. Penso que o modo como o desafio pós-colonial coloca sob suspeita a perspetiva que o Ocidente tem do mundo tem vindo a evidenciar os limites daquilo a que se pode chamar o racionalismo ocidental, e que ao longo destas conferências ficou muito evidente. A emergência de outras histórias, de outras epistemologias e de outros sujeitos produtores de conhecimento foi tornando evidente a crescente incapacidade do pensamento social ocidental para explicar, de forma plausível, e abordar com êxito, algumas das suas questões sociais e económicas, e alguns dos desafios políticos, sociais, ambientais contemporâneos. Assim, foi-se tornando evidente a insuficiência do paradigma lançado pelas ciências sociais do Ocidente, como Patrick Chabal tão bem defendeu na sua lição no âmbito do programa «Próximo Futuro» e, de forma mais desenvolvida, no seu último livro.¹

Ao longo deste ciclo, à medida que íamos avançando nos diferentes temas e formas de os abordar, uma questão foi emergindo diante de mim – será a Ibero-América, nas suas múltiplas expressões, e não apenas nas que nos são mais evidentes, parte do Ocidente? Será que o enorme pioneirismo nas ideias e nos estudos que hoje designamos por pós-coloniais e produzidos no continente também precisam de uma descolonização cultural? Antes de mais, se há algo que une os textos de fundação do espaço sul-americano e os seus textos atuais de pensamento social e

1 Patrick Chabal, *The End of Conceit – Western Rationality after Postcolonialism*, Zed Books, Londres: 2012.

político é o seu retorno sobre a questão fundadora, a terra e o território, sobre o qual se constroem as maiores barbáries e se projetam as mais oníricas utopias, a origem ou as origens, a formação, e a sua possibilidade de articulação por semelhança ou diferença.

Como diz Silviano Santiago, «a questão identitária da América Latina e dos seus cidadãos está e continua sendo a produção semântica duma máquina textual de diferenciação».¹ Em *As Raízes e o Labirinto na América Latina*, o intelectual conduz a sua leitura a partir de dois livros fundadores desta linha pré-anunciados no título: *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, e *O Labirinto da Saudade*, de Octavio Paz, mas muitos outros poderíamos acrescentar para concluir, sempre com Silviano Santiago, que «a América Latina se diferenciou da Europa e se diferencia dos Estados Unidos e, por essa razão, é. Europa e Estados Unidos se diferenciam daquela e por essa razão, são».² É nesta linha que bem precocemente José Martí falava da «nossa América» mestiça, como a essência da América Latina e, como mais tarde esclareceu Fernández Retamar citando-o, ao falar da cultura latino-americana como uma «cultura de descendentes», étnica e culturalmente falando.³ Não é meu intuito fazer uma exposição sobre a questão teórica pós-colonial a partir da América Latina, mas tão somente chamar a atenção para a enunciação dos problemas que desde os anos 30 vêm sendo colocados a partir daquele espaço, mas particularmente vocalizados (ou ouvidos) a partir dos anos 60, e que tão importantes são para pensar o colonial e o pós-colonial no mundo contemporâneo.

Basta pensarmos na definição dada, nos anos 30, por Buarque de Holanda relativamente a Portugal e Espanha como os «territórios ponte» através dos quais a Europa comunica com os outros mundos, e hoje, em todas as teorias de fronteira ou na visualização de Portugal como semi-periferia, como defende Boaventura de Sousa Santos, para vermos quão fundamentais são estes pensadores latino-americanos quando queremos refletir sobre a especificidade de Portugal e Espanha em relação ao chamado Novo Mundo e em relação à Europa. Hoje, se analisarmos a partir de dois pensadores contemporâneos de Portugal, tão distintos como Eduardo Lourenço – autor de um outro *Labirinto da Saudade* – e Boaventura de Sousa Santos – autor de um outro «Próspero e Caliban»,

1 Silviano Santiago, *As Raízes e o Labirinto da América Latina*, Rocco, Rio de Janeiro: 2006, p. 4.

2 Silviano Santiago, *As Raízes e o Labirinto da América Latina*, Rocco, Rio de Janeiro: 2006, p. 34.

3 Roberto Fernandez Retamar, *Caliban and other Essays*, Minnesota University Press, Minnesota: 1989, p. 4.

que tanto ressoa o de Fernández Retamar –, verificamos com facilidade a importância das colocações teóricas avançadas pelos pensadores latino-americanos, e quão referencial é o seu pensamento nas reflexões dos dois portugueses evocados.

Mas esta é ainda uma matriz legível, reconhecível dentro de uma gramática interpretativa do Ocidente que Mário de Andrade transmite em *Macunaíma* para identificar o seu personagem, «sou um tupi tangendo um alaúde», ou que Osvaldo de Andrade recupera na fórmula shakespeariana que define no Ocidente a dúvida ocidental «tupi or not tupi, that is the question», numa tentativa de refundação e interpretação do Brasil no modernismo de 22. Ao longo deste ciclo de conferências este dilema lançado por Osvaldo de Andrade e interpretado por vários estudiosos, nomeadamente por Laymert Garcia dos Santos, tornou-se mais matizado e declinado.

A frase tão estruturante e sublime na cultura ocidental é neste contexto ibero-americano, que desfilou nas conferências e em muitos outros eventos, absolutamente perturbadora. E emergem diante de mim *Antropofagias*, de Tamara Cuba, e os desenhos de Damion Flores que me anunciam *Al Final del Paraíso* nos seus murais, entram-me pelos olhos e pela alma os corpos costurados de mulheres negras de *Atlântico Vermelho* de Rosana Paulino. Fixa-se-me o olhar no cartão postal da paisagem paradisíaca ibero-americana, sob a pergunta da artista – «Paraíso para quem?» Recordo as palavras de Ailton Krenak, de Raúl Llasag Fernandez, as evidências da lição de Eduardo Viveiros e de tantos outros, e a dúvida hamletiana, transladada para este contexto, torna-se impossível de sustentar, torna a escolha que ela exige impossível. Como refere Laymert Garcia dos Santos num outro contexto, os termos em que é colocada e o lugar a partir do qual é pronunciada em inglês, além de evocar todo o drama hamletiano, é também uma importação do lado europeu da cultura ibero-americana, em tensão com o seu rosto tupi, e em ocultação da sua face negra.

Ao longo das conferências de *Passado e Presente – Lisboa, Capital Ibero-americana de Cultura 2017* ficou para mim visível que esta é uma questão absolutamente não resolvida na Ibero-América enquanto não se colocar em primeiro plano a questão do genocídio e do epistemicídio indígena¹, enquanto não se colocar a questão dos negros e da sua recolonização

1 Cf. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses (org.), *Epistemologias do Sul*, Almedina, Coimbra: 2008.

sucessiva, a sua exclusão da nação. É sem dúvida uma questão que começa a ser levantada, que emerge nos trabalhos artísticos já referidos, que foi declinada nas várias conferências, mas que ainda não foi devidamente enfrentada pelos vários povos da Ibero-América, continuando recalcada na paisagem mental, como inscrita na paisagem natural dos quadros de Victor Meirelles. E enquanto este recalçamento for assinalável, a questão da modernidade brasileira ficará prisioneira desta dúvida, como poderá ficar prisioneira da questão da memorização das ditaduras, cuja plasticidade apela ainda às várias camadas de colonialismo interno e segregação das sociedades ibero-americanas herdeiras de uma estrutura social profundamente devedora da colónia.

Retomo aqui a frase de Aimé Césaire que escolhi como epígrafe deste texto adaptando-a a este contexto: o que os brancos da Ibero-América não perdoam às ditaduras não é apenas o crime de prender, torturar, humilhar os seus filhos, é também o de aplicar a brancos os métodos que até aí tinham estado reservados a populações invisibilizadas: os negros e os índios das Américas, como os árabes e os negros do colonialismo europeu na citada epígrafe.

Assim também a dúvida hamletiana reproduz esse passado, um passado que não passa como todos os passados povoados de fantasmas e que, portanto, compromete o presente como compromete o futuro, enviando a questão de volta. De certa forma, esta foi para mim outra formulação da grande questão «recalcada» e emergente da conferência sobre as ditaduras latino-americanas e as transições para a democracia e a longa e problemática discussão sobre a necessidade da sua memorialização e museologização como condição essencial para a construção da paz, ou seja, para a construção de uma democracia com memória. Mas assim ela deixa mais uma vez de fora uma parte substantiva do sofrimento e da luta de uma parte da Ibero-América – os afrodescendentes e os índios.

Para mim, a questão da modernidade brasileira e, hoje, a questão da memória das ditaduras, ao mesmo tempo que são essenciais para a compreensão e encontro dos países, reproduzem o protagonismo de uns por oposição a outros na construção da nação e dessa mesma paz e democracia. Hoje, e sobretudo depois de *Passado e Presente – Lisboa, Capital Ibero-americana de Cultura 2017*, que converteu Lisboa numa plataforma de pensamento destas questões, caminhamos para a possibilidade de superação dessa dúvida. Em que termos? *Passado e Presente – Lisboa, Capital Ibero-americana de Cultura 2017* fez exatamente isso: colocou a questão

do genocídio indígena em cima da mesa, sinalizou e assumiu a partir dos seus traços em Lisboa a questão dos afrodescendentes, de uma forma capaz de criar coesão social e política, comemorou os lugares de memória das ditaduras e, assim, claramente sugeriu que os termos da hamletiana questão não se deveriam colocar na forma de «ou...ou», «tupi or not tupi», mas «tupi and not tupi»¹.

De certa maneira, é aqui que começa a descolonização mental ou, para usar os termos da luta anticolonial de Amílcar Cabral, é assim que a descolonização se converte num acto de cultura. Ou seja, é aqui que começa a problematização efetiva da desierarquização do sistema colonial que o pós-colonialismo provocou, mas de que ainda deixa os escombros, os vestígios, as marcas, as inscrições. A descolonização realizar-se-á se formos capazes de olhar aquilo que o Ocidente classificou de duplicidade ou ambiguidade como uma condição e não como defeito. Colocando a questão em termos de «e» «e», e não de «ou» «ou», para sempre excludente e reproduzidor dos paradigmas espartilhantes do estado-nação, conseguiremos trabalhar melhor a questão das múltiplas culturas que compõem a Ibero-América e as suas micro-nações a partir de uma chave de leitura dinâmica e positiva, e não mais de uma chave há muito reenxada e reescrita, mas paralisante. Uma chave de leitura que sempre se revelou analiticamente pobre, socialmente frágil e politicamente ineficiente e que tem abafado e silenciado as múltiplas falas das Américas e comprometido o desenvolvimento harmonioso e a paz neste vasto espaço cultural.

A programação de *Passado e Presente – Lisboa, Capital Ibero-americana de Cultura 2017* questiona, portanto, o sincretismo pós-colonial e o seu multiculturalismo *light* cunhado na reedição da fórmula de Mário de Andrade já aqui evocada – «sou um tupi tangendo um alaúde.» A expressão de Mário de Andrade contém em si um resultado e não um processo que, por sua vez, contém em si o fantasma que habita a fórmula pós-colonial, ou seja, o colonialismo com a sua hierarquização de origem do património, com o seu sentido de propriedade que passa pelo território, pela língua, mas sobretudo pelos imaginários, e que assim se transforma em fórmulas de colonialidade de diferentes intensidades, mas de longas temporalidades.

1 Cf. Laymert Garcia dos Santos, *A questão da modernidade no Brasil*, Aula Magistral do curso «Portugal e os Pós-Colonialismos: conceitos, contextos e vozes» (1.ª edição: 2012/2013). Organização Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vecchi. Cátedra Eduardo Lourenço, Universidade de Bolonha/ Instituto Camões.

conferência *Ditadura e democracia – transições e política ibero-americana*, o diretor do Museu da Memória e dos Direitos Humanos de Santiago do Chile, Francisco

Estévez Valencia, anunciar como tema do próximo ano deste museu a questão indígena é já uma resposta-reação à programação que encontrou em Lisboa, que revela o ambicionado equilíbrio entre o dever da memória que o Estado tem, e o direito à memória que têm os cidadãos. Esta atitude do diretor do Museu da Memória e dos Direitos Humanos de Santiago do Chile é uma prova de que este ano promovido por Lisboa não foi apenas uma acumulação de eventos comemorativos ou celebratórios das múltiplas expressões culturais dos países da América Latina, nem um lugar de gestação de mais uma teoria interpretativa, mas antes um ano de intensa discussão política, de gestação de novos conhecimentos sobre este espaço multiforme e de nova forma de pensar. Foi o ano em que Lisboa se transformou na Câmara de todos os municípios da Ibero-América, foi um ano em que mergulhámos no passado a partir das interrogações do presente para melhor construir o futuro, foi o ano em que Lisboa se tornou a plataforma de pensamento desejada pelo programador cultural de *Passado e Presente – Lisboa, Capital Ibero-americana de Cultura 2017*, António Pinto Ribeiro. Esta é já uma herança que deixa a todos nós e, em particular, à Câmara Municipal de Lisboa, na sua capacidade de transformar a sinalização feita ao longo deste ano em futuro comprometido com o social, o económico, o político e o cultural para que os equívocos do olhar que fundaram as nossas relações sejam convertidos em novos modos de olhar e de nos olharmos.