

DECOLONIZAR O SUJEITO: POR UMA POÉTICA DO *ESTAR* NA DIFERENÇA

Diego Lock Farina*

RESUMO: Na esfera das recentes perspectivas teóricas dos estudos decoloniais, o presente artigo busca relacionar o impacto da noção estruturalista da morte do sujeito com a atual luta pela reafirmação de identidade e visibilidade de parte de grupos sociais ou povos até então excluídos nos termos ainda há pouco concebidos como literatura e expressão estética em geral. Nesse sentido, a partir de Ernesto Laclau, Gilles Deleuze, Rodolfo Kusch e Ailton Krenak, projeta-se uma outra e combativa espécie de poética do estar na diferença, engajada na dissolução das hegemonias metafísicas ocidentais no discurso do ser, que acabam por criar cada vez mais partes do sem partes. A aposta numa postura no mundo e, como consequência, numa literatura que traz no seu devir a mudança e a reorganização dos lugares de fala, atualizando o conceito de inscrição na arte, tem como objetivo levar à máxima potência a desterritorialização das configurações preestabelecidas do universal e do particular. Decolonizar a palavra, nesse intuito, é também democratizar como realidade as distribuições do sensível do nosso tempo e espaço, pensando sempre, na vida intensa que existe no movimento, mais em envolver do que desenvolver.

Palavras-chave: Diferença. Poética do estar. Decolonial. Multiplicidade. Identidade.

ABSTRACT: In the sphere of recent theoretical perspectives of decolonial studies, the present article relates the impact of structuralist notion of the death of the subject with the current struggle for the affirmation of identity and visibility of social groups or people previously excluded, according to what is conceived so as to literature and aesthetic expression in general. In this sense, from Ernesto Laclau, Gilles Deleuze, Rodolfo Kusch and Ailton Krenak, it is projected another and combative poetic of being in the difference, engaged in the dissolution of metaphysical hegemonies in the speech of being, which go on to create more and more parts without parts. The investment in a position in the world and, as a consequence, in a literature that brings in its becoming change and reorganization of speech places, by updating the concept for inclusion in art, aims to bring the maximum power to the deterritorialization of preset settings of the universal and the particular. To decolonize the word, to this end, it is also to democratize as reality the distributions of the sensible of our time and space, always thinking, in the intense life that exists in the movement, more in involving than developing.

Keywords: Difference. Poetic of being. Decolonial. Multiplicity. Identity.

No contexto decolonial das *inscrições* sociais e culturais, não se trata de uma novidade a luta pela (re)afirmação do conceito de identidade e de um significativo ressurgimento da posição

* Mestrando em Estudos de literatura na UFRGS, bolsista de produtividade do CNPQ – E-mail: diegolockfarina@hotmail.com

de sujeito na diferença, dupla questão em resposta à subjetividade supostamente dissolvida na “globalização” ou “mundialização” do padrão eurocêntrico e na passível de discussão impossibilidade moderna de dizer eu. Da voga lançada pelo estruturalismo a partir do que se interpreta como a “morte do sujeito” à proliferação da causa identitária, por exemplo, de povos, etnias e gêneros excluídos e/ou “minoritários” atualmente em jogo, surgem, sem dúvida, inúmeros confrontos, deslocamentos e impasses acerca das fronteiras, dos lugares e suas distribuições, entre o desejo de universal e o desejo de particular.

Na instauração dessa disputa tanto teórica e política quanto vital e urgente, comenta Ernesto Laclau (2011, p. 47) que “talvez a morte do Sujeito (com S maiúsculo) tenha sido a principal pré-condição para esse renovado interesse na questão da subjetividade”. A morte do autor e, em seguida, como consequência associativa tanto ou menos explícita, a do Sujeito, para Roland Barthes, Michel Foucault e Julia Kristeva, levada adiante no horizonte de outras qualidades por Jacques Derrida e Gilles Deleuze, relacionava-se ao apagamento da imposição dos pressupostos metafísicos ocidentais no discurso enunciativo, desde sempre atravessado – quando não invadido – pelo político, os quais simbolizavam a dominação desse Sujeito privilegiado pela história da razão e do conhecimento, Sujeito superior, civilizador (normatizador), branco e homem, de assunção transcendental e responsável sensível pela ação das suas ideias num mundo que precisaria, para dar certo, cada vez mais devir uno.

Pois bem, a “morte” dessa construção de subjetividade foi uma tarefa necessária ao seu tempo e à sua luta, no sentido de abrir caminho para concepções mais simétricas e heterogêneas de sujeito, e de “reinscrever as múltiplas formas de subjetividades indóceis numa totalidade objetiva” (LACLAU, 2011, p. 48). Começa, portanto, a desenvolver-se uma proliferação de séries com outros vocábulos para tentar comportar esse deslizamento, para tentar de certa maneira capturá-lo em meio a seu natural e ininterrupto movimento, tais como “posições de sujeito”, “modos de subjetivação”, “performance subjetiva”, e assim por diante. De todo modo, a “morte do sujeito”, ao menos em relação ao tratamento dado ao conceito pelos autores que o cunharam, nunca esteve vinculada a um extermínio radical de toda e qualquer forma possível de sujeito ou subjetivação “real”, e centralizou-se sim no combate contra a aceção vertical de um Sujeito legitimado pela metafísica, por seus categóricos e verdades essenciais.

A sugestão que Beatriz Sarlo (1995) tece de que tal concepção fornece um “apagamento

completo da vida”¹ parece não dar conta da argumentação referente ao conceito traçado entre Foucault e Barthes. Além do mais, se a autoficção contemporânea, conforme Diana Klinger (2006, p. 25), “é um conceito capaz de dar conta do retorno do autor depois da crítica filosófica da noção de sujeito”, isso se dá na sequência da ruptura com o autor-sujeito metafísico e preponderante no que diz respeito à legitimação através da “verdade”, isto é, dá sequência à “morte” desse paradigma; seu “retorno”, nesse sentido, não é a esse Autor-Sujeito, mas então a uma ideia de performance de autoria que pode ser esboçada *a partir* da “morte do sujeito” e não em negação a ela, conforme as especificidades do conceito. No entanto, não é objetivo deste artigo entrar nos aspectos dessa tensão, e sua referência aparece em jogo apenas como introdução a uma disputa geralmente mal resolvida que seus polos mais parecem atuar num mesmo sentido do que contraporem-se.

No viés específico da “morte do autor”, em que é desfeita a autoridade e o excesso formal de presença do autor a propósito do texto que sua escritura “inaugura”, o investimento parece tornar-se mais claro, e serve, de maneira geral – estendendo a noção de “texto” para a noção de “mundo” ou de “vida” –, também para a narrativa em derrocada do Sujeito em si, em função da crítica a seu caráter ontológico institucional e paternalista:

Como instituição, o autor está morto: sua pessoa civil, passional, biográfica, desapareceu; desapossada, já que não exerce sobre sua obra a formidável paternidade que a história literária, o ensino, a opinião, tinham o encargo de estabelecer e de renovar a narrativa: mas no texto, de uma certa maneira, *eu desejo* o autor: tenho necessidade de sua figura (que não é nem sua representação nem sua projeção), tal como ele tem necessidade da minha (salvo no “tagarelar”). (BARTHES, 2015, p. 35)

Ou seja, visto que o texto deseja invariavelmente o leitor, para preenchê-lo, para significá-lo em criação, a instituição desse “sujeito que escreve”, e por isso possui e domina o que compõe, territorializando-se num espaço largo, precisou falir. Aliás, o que fazer com esses “outros”, antes desautorizados, que agora, numa sequência de emancipações à base de insólitas lutas, também escrevem? Se “Autor” pode ser lido aí em analogia ao Sujeito maiúsculo que se vem pondo em cheque, é possível pensar a transposição igualmente desse desejo de autor no texto para um desejo de identidade no mundo. Mundos “outros” que reivindicam seus direitos de pertença numa suposta “globalização” que concretamente nunca tomou conta do que realmente é “global”. Penso aqui,

1 “No fuimos convencidos, ni por la teoría, ni por nuestra experiencia, de que la ficción es, siempre y antes que nada, un borramiento completo de la vida” (SARLO, 1995, p. 11).

nesse sentido, sobretudo na literatura indígena contemporânea, de performance escrita ou inclusive oral.

Tratam-se de simbologias e figuras que se reclamam por espaços, visibilidades e cenas, lá e cá, e que, contudo, não são representáveis nem projetáveis. Imagens em aberto que desatam o previsível, subvertem o signo fechado em nome de signos em processo; significantes “vazios” (sem significados a priori), importantes para a política, a serem rasurados na diferença. É por cada contexto, situação ou acontecimento que a função da significação realiza-se plenamente. Os signos, no seu entendimento formal, assim como o verbo “ser”, como se verá em breve, têm seus poderes concentrados sempre nas mãos de soberanias. Na mudança temporal das configurações da sociedade, o processo de identificação “será sempre precário e reversível; e, como a identificação deixou de ser automática, diferentes projetos ou vontades competirão para hegemonizar os significantes vazios da comunidade ausente”. (LACLAU, 2011a, p. 80). O fora da inscrição social, a parte dos sem parte da “conquista liberalista”, sempre constitutiva do *já* inscrito, ao reivindicar seu direito à pertença, com sua sintaxe e gramática que provocam por sua repentina aparição imprevista, reivindica ao mesmo tempo a realização do projeto democrático em si, lugar de dissenso propriamente dito.

Se a democracia, ao menos na sua idealidade, promete o espaço coabitável do “universal”, como ela pode lidar com os agrupamentos até então sem visibilidade que agora exigem sua particularidade como direito de aparecimento e compartilhamento das mais variadas dimensões sociais? A dificuldade parece aumentar quando outra indagação interpõe-se ao debate de risco: como incluir na trama do “universal” democrático o particularismo que para manter-se singular precisa negar o “universal”, nesta dialética quem sabe impossível? Além da tamanha abstração, talvez seja muita ambição a tentativa de solucionar essas aporias por hora, contudo cabe aqui refletir sobre algumas perspectivas que podem decerto demonstrar outro modo de operar com tal problematização, visando sempre novas e intensas desterritorializações. Uma nova investida, nesse sentido, pode partir de povos e/ou culturas que não partilham da mesma noção de “história” tipicamente europeizada que nos demarca. História linear, verbal e escrita, história sobre (no duplo sentido de *sobre*) os vencidos. O povo sem nosso “tipo” de história trava uma ameaça constante à “nossa” capacidade de representar o universal. O que a história “ocidental” apresenta é que a força de uma convicção universal não se passa de um particular que em algum momento foi alçado à dominante, em relação às demais formulações particulares que, com certa obviedade, precisavam

ser silenciadas ou minadas de vez. A história dos “vencedores” insiste para ser então nossa história oficial. E não há, de fato, nenhuma *descoberta* nisso.

Numa espécie de salto aparente, em meio aos anos 1990, reafirmam-se e inclusive confrontam-se, como diz ainda Laclau (2011, p. 54), distintos particularismos, enquanto que “o ponto de vista da universalidade vai cada vez mais sendo posto de lado como um sonho totalitário ultrapassado”. Ganha outra vez evidência, claro, que a busca de qualquer particularismo puro traduz-se como uma aventura autodestrutiva, sobretudo ao promover a potência de uma fragmentação negativa do próprio particular em questão. Ao pensar o universal como uma falta constitutiva de qualquer identidade na medida em que essa nunca se torna completa frente à contingência dos acontecimentos (rupturas imprevisíveis nas estabilidades das coisas), molda-se a noção de que o universal só se produz a partir do particular, e não o contrário, consideração essa que estimula a “ressurreição” das reivindicações contemporâneas por identidades – jamais sem marcação de plural e, de preferência, sem iniciais maiúsculas, à maneira fortuita da estética de Valter Hugo Mãe em boa porção da sua produção literária, que não por mera coincidência liga-se a tudo que por aqui é pauta. A alternativa que Laclau (2011, p. 57) traz à tona, parece convir com essa posição: “o universal é o símbolo de uma plenitude ausente, e o particular existe apenas no movimento contraditório da afirmação simultânea de uma identidade diferencial e seu cancelamento por meio de sua inclusão num meio não diferencial”. Como pode ser previsto, permanece difícil escapar de “certo conservadorismo inerente a *toda* oposição” (LACLAU, 2011, p. 59). Assim como cada exclusão, no mais molecular e insólito âmbito que envolve a sociedade, reflete uma forma particular de afirmação de outra parte:

Ultrapassar uma ambiguidade implica ir além de seus polos; significa que nenhuma política de simples preservação de uma identidade é possível. Se uma minoria racial ou cultural, por exemplo, tiver de afirmar sua identidade num novo contexto social, terá de levar em conta novas situações que inevitavelmente a transformarão. Isso quer dizer, obviamente, abandonar a ideia de negação como reversão radical”. (LACLAU, 2011, p. 60)

Se a reversão radical das oposições entre dentro e fora, maior e menor, particular e múltiplo tem como limite o espectro de uma nova hegemonia, e, por consequência, novas exclusões, opressões, constrangimentos e atritos entre grupos, é preciso que se pense sobre outras configurações concernentes ao tratamento delas. Creio que a travessia dessa discussão, embora às vezes de modo nem tão explícito, o aproveitamento da diferença entre “ser” e “estar”, com toda licença e potência poética (aos nossos olhos ocidentais) que pode causar uma abordagem que leve

em consideração as nuances desses “dois” verbos. É importante destacar que se tratam de *dois* verbos para nós, falantes de português e espanhol (o que não é, diga-se de passagem, exclusivo dessas duas línguas), fato que se contrapõe a “ser” e “estar” fundirem-se num único e mesmo verbo nas duas línguas que colonizam o discurso moderno das humanidades: no inglês (*to be*) e no francês (*être*). Apesar disso, sabe-se que nessa conjunção semântica e morfológica, nas duas últimas línguas, prepondera o traço do “ser” sobre o “estar”, e partir de Rodolfo Kusch percebe-se quais motivações trabalham aí para tal destaque, e percebe-se, sobretudo, a necessidade da tarefa – sempre contemporânea – de suplementar e desconstruir essa forma de hierarquia.

No que consiste desterritorializar a gestão eurocêntrica que tomou o espaço ameríndio via colonização? Há, portanto, uma “sabedoria da América” que pode ser lida através de seu processo múltiplo de fagocitose. Num primeiro tempo, houve a fagocitose do branco pelo indígena, para, nas criações das nações locais, num segundo momento, haver o oposto. A proposta, a partir desse impulso nacional de independência em relação às metrópoles do velho mundo, vinculava-se ao plano do “ser alguém”, antagonicamente ao movimento circunstancial de um “mero estar”. Para que o pedaço da multiplicidade orgânica que veio a tornar-se Argentina fosse feito Argentina, para seguir o exemplo de Kusch, foi preciso terminar com todo o resíduo possível dessa América que se move e interpenetra-se sem a previsão diretiva de nações, territórios ou propriedades estatais ou privadas. Visto não haver “fundo original” para basear-se, era preciso alinhar-se com as fragmentárias heranças europeias para finalmente fabricar um mito particular do *Ser* argentino, refundando, quase que esquizofrenicamente, a violência da letra maiúscula na sua insistência cada vez mais vaga. Todos os países de passado ameríndio passaram por igual processo. Cria-se, e intensifica-se às voltas de 1900, graças à intensa imigração europeia que marca a virada do século, o “afán competitivo de *ser* alguien” (KUSCH, 2007, p. 184). Mas o que carrega, nessa cartografia, o enunciado de então de repente *Ser* ao invés de meramente estar? Era questão de seguir os passos da dinâmica social ocidental, “basada en el individuo como fundamento de la sociedad” (KUSCH, 2007, p. 185), sujeito herdeiro da metafísica que se veio aqui traçando o perfil desde o início desse percurso. A problemática que toma campo nesse aspecto é a ideia de progresso ilimitado frente à instância – que a todo instante voltava e volta de ricocheteio – das tradições que aqui já haviam durante anos indetermináveis, anos que extrapolam fácil, aliás, “nossa” medida estatística de ano. É querer *Ser* (como o Outro) num conjunto ambiental recém em processo de repressão da prática do estar - inclusive inconsciente, orgânico, corpóreo, invisível, da ordem positivamente desordeira

da sensação e da experiência –, que a toda a hora trapaceia essa tal vontade ou interesse criados (e impostos) de transmutar-se:

Todo respondía a un planteo intelectual frente a la vida, que no tomaba en cuenta la realidad, sino que se basaba en una ficticia e inusitada afanosidad, cuya base radicaba, aparentemente, en el esfuerzo del hombre y en la fuerte convicción de que la especie humana iba a alcanzar su salvación final con el liberalismo. (KUSCH, 2007, p. 185)

Dito isso, no que toca ao problema essencial da América, segundo Kusch – o distanciamento do ser e do estar e seu enfrentamento dialético –, é preciso expor certa digressão antes de avançar. Se a agressão do *ser* é oriunda da polis grega clássica, a “passividade” do *estar* remete sua profundidade a “una primitiva cultura indígena enraizada en el paisaje y en el viejo sustrato de la especie” (KUSCH, 2007, p. 187). De um lado, um mundo marcado pela livre competência entre indivíduos, formados por compactas (e pretensas) identidades autorizadas por laços transcendentais de origem; do outro, a persistência de uma antiga economia colaborativa e coletivista dentro de cada comunidade, como se a comunidade mesma soubesse estar sempre porvir a cada novo momento. Eis os dois ritmos de vida que lutam para prevalecer. Porém, como tal batalha mostrou-se sempre tão desigual, devido a seus instrumentos e apoios externos, a esfera indígena esteve, sobretudo, a ministrar a sua sobrevivência do que consideravelmente a lutar, embora sua resistência “invisível”, sua indignação frente ao estado de desamparo, nunca tenha perdido força. A solidez e a dura persistência por seu espaço natural são atribuídas aqui ao que Kusch chama de *estar*. O *estar* dispensa qualquer referência transcendente a um mundo de essências, isto é, a quaisquer ecos de linhagem platônica. Se existem elos do *estar* com o mundo, eles desdobram-se por meio de outras acepções e percepções do que é o real e a vida. Trata-se do mundo acontecer no plano do mero “dar-se”, no terreno da espécie em seu envolvimento com todas as dimensões da existência, “que vive su gran historia, firmemente comprometida con su aquí y ahora, en esse margen en donde se acaba lo humano y comienza la ira divina de los elementos” (KUSCH, 2007, p. 191).

Um ponto de vista decolonialmente americano, nesse viés, somente pode se produzir a partir do ângulo do mero *estar*, pois habita nessa potência nossa maior consistência vital, aquela mesma consciência, por exemplo, que não separa a arte da vida, e vice-versa. *Estar* é viver na e pelo princípio da multiplicidade como substantivo, como conceberão Deleuze e Guattari:

Somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural

ou espiritual, como imagem e mundo. (...) Uma multiplicidade não tem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mudem de natureza. (...) As multiplicidades se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 23)

É, de certo modo, apostar no devir, na capacidade ou potência positiva para devir-outros. Preferir o que só se pode medir enquanto intensidades, optar pelo que vem a ser – e nunca chega a ser como um todo, em definitivo - em face da frustração (crença) identitária “pura” que promete elevar o Sujeito sobre o horizonte terreno do incerto, do maleável, do impermanente. Não à toa parecemos às vezes tão “orientais”. E a profunda contradição da vida soa aqui como a forma mais frutífera ao aprendizado das coisas. Viver pela imanência do *estar* permite que sempre se apague, num passo seguinte à tendência das definições, o desdobrar das hegemonias. Não se trata de trocar de uma tipografia de Ser para Outro; não é mudá-lo de forma ou taxonomia para no fundo criar outros centros, abundantes em aprisionamento. *Estar* é descentrar. É movimentar as forças e as linhas de fuga que, antes de nos garantirem certa utopia de liberdade absoluta, apontam-nos para novas saídas para bifurcar. “Perder países”, ironicamente, como no cultuado verso de Fernando Pessoa. Engajar-se numa poética do *estar*², nesse sentido, distanciando cada vez menos a arte da vida e vice-versa, não quer dizer anular completamente o subjetivo, o eu, o indivíduo, o sujeito, como for, mas é assumir que toda “identidade” só pode permanecer ao *estar* em constante jogo, subversivo jogo, exercício das diferenças que dançam dentro e além do pensamento (tão mais anteriores que os particulares): lição quiçá ameríndia que só depois dos anos 1970 o pensamento crítico europeu, por grave exemplo, passou a considerar, mesmo que de modo inconfesso, na maioria das vezes. De modo inconfesso, ou como prefere em geral o vocabulário das monetárias psicanálises: de modo reprimido, recalçado.

Acerca-se então o *estar*, numa concepção elementar, porém bastante indígena, daquilo que é passivo e feminino, a tudo vinculado a uma cultura agrária e persistente, digna do que colhe da natureza. Uma cultura do *ser* necessita criar coisas, fabricá-las; é “masculina en su actitud de agredir todo aquello que no responda a su fin” (KUSCH, 2007, p. 201). O *ser* é por isso pura

² “Vivir, consiste entonces, en mantener el equilibrio entre orden y caos, que son las causas de la transitoriedad de todas las cosas, y ese equilibrio está dado por una débil pantalla mágica que se materializa en una simple y resignada sabiduría o en esquemas de tipo mágico. Nuestra cultura occidental, en cambio, se diferencia en que suprime, de todos los puestos, el lado malo, casi como se pretendiera que todo fuera orden” (KUSCH, 2007, p. 200).

construção artificial. O *ser* precisa ser creditado pela crença na sua existência, é um ato de desesperada fé, apta à flagelação. O *ser* pensa a todo instante em desenvolver, nunca em “envolver”, como diz Ailton Krenak³. É mesmo Krenak (2015, p. 258) que lembra da necessidade de resgatarmos o sentido cósmico da vida, tão bem representado por essa poética do *estar*: “é a cosmovisão, viver dentro da coisa. Não é só verbalizar, mas viver dentro dela. Isso é maravilhoso, porque abre a possibilidade para nós, humanos, de recriarmos o mundo”. Envolver é importar-se com o que há além e aquém das unilaterais circunstâncias de cada um, o que para o autor é diferente de uma queda num vazio, por tratar-se de “uma confiança no porvir, em alguma coisa. Porque senão vira uma arrogância, um 'eu sou eu', e não tem nada a ver” (KRENAK, 2015, p. 259).

Enquanto ao *ser* vincula-se sua neurose da dinâmica teórica e seu hedonismo, ao *estar* afirmam-se a contemplação do detalhe da vida, dos ciclos e do tempo, junto a seu senso de comunidade inseparável do corpo. Para o *estar*, oportunamente importam a presença do aqui e a integração dos “agoras”. Esse mero estar que trazemos todos conosco deve ser impulsionado para fora a cada vez que precisarmos decolonizar as mais sutis insistências do Ser. A luta, que passa programadamente também ao espaço da literatura, à sua multiplicidade desenhada em *peles*, como diz David Kopenawa⁴, é constante e exige adaptação, entrega cantada. O próprio livro de Kopenawa com Davi Albert traz numa das suas primeiras seções o título “Devir-outros”. Trata-se, portanto, de apropriar-se da língua do que segue “colonizante” para redirecionar-lhe os interesses e discursos do invadido, como comenta, numa paráfrase bastante livre, Mary Louise Pratt (1999). Renascer o *autor*, mas agora neles e por eles mesmos, como alguns preferem, por meio da investida dessa poética do estar na diferença que se projeta no que partilhamos de atual. Isso também é tarefa “nossa”. Ao ocupar a instituição ocidental e litúrgica da literatura (e também o cinema, como as demais artes, enfim), esses *outros* exigem que sejam percebidos fora dos estigmas. Deve bastar a “nós” percebê-los e fazer com que sejam percebidos? Uma questão de visibilidade do que para eles é real. De como para eles, segundo eles mesmos, eles são reais, possuem intimidades, sabem do mundo.

É dizer com Kopenawa, rodeado por seus xapiri, por sua yãkoana, que as vozes das florestas

3 Passagem de entrevista com Ailton Krenak, ao projeto “20 ideias para girar o mundo”, contribuição da Unesco no Brasil. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=f48HAu0bNPc>>. Acesso em: 09 out. 2016.

4 KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu – palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

aí estão para seguir fazendo com que suas imagens dancem e suas casas sejam defendidas enquanto estiverem vivos. Impedir que o céu caia de novo. Cultuar e contemplar na memória a mensagem dos ancestrais, a razão dos mitos, repeti-las, passá-las adiante às gerações futuras para que nada se perca. Nada *mais* se perca. Nada mais morra ou infecte-se pelo contato com aquele que só quer se impor. Que vê como uma evolução a palavra *limpar*. Dentro de todos nós, brancos sem alma, fazer florescer o *hedor* da América profunda sobre o qual fala Kusch e que levamos conosco na intimidade do corpo. Do gesto, da liberdade, do desejo e do comportamento. Sustentar o que ainda temos, desmonetizar o *sopro da vida*, referência que tanto os Yanomami quanto os Romanos, por terra coincidência, já enunciavam. Afinal, como diz Krenak, ser sustentável é não deixar marcas por onde se pisa. É preciso arrancar o corpo do papel cartesiano, mas com prudência, com respeito, paciência, sem romantizar, contemplando como esses outros-também-tão-nós percebem o tempo, a convivência no espaço, a realidade do sonho, a vontade de beleza, o fim e o eterno começo das coisas e dos sentidos.

Como comenta Albert Memmi (2007, p. 153), para deixar a questão em aberta correção (seguindo viva), depois do colonizado ser excluído inúmeras vezes da história (ser de carência), “de lhe ter interditado qualquer devir, o colonizador afirma sua imobilidade intrínseca, passada e definitiva”. E as formas de colonização perseguem-nos por todos os lados, barrando nossos cantos, nosso porvir. A luta é, portanto, em nome da emancipação da capacidade de devirmos. Ou melhor, de devolver o devir a quem lhe foi roubado, fora de qualquer representação. À medida que se combate quaisquer formas de controle, coerção e repressão, é produzida a ligação com as mais variadas causas que têm como fundo a luta contra o poder e contra a sua consequente (inevitável) hegemonização, de modo emancipatório e autêntico, partícula anárquica constitutiva, nunca senão desejante no rastro que deixa sua inesperada inscrição, que não é jamais outra coisa senão uma ruptura. É juntar-se à causa negra ou indígena, ao feminismo, à luta LGBT, ao imigrante sem necessitar sê-lo, representá-lo ou, em última análise, precisar dizer-se (ou metamorfosear-se), em termos de uma totalidade, como semelhança. É não precisar do papel de *ser* (documento/passaporte/credencial) para aliar-se, para lutar em conjunto; a verdadeira luta dá-se no dissenso e habita também o campo das virtualidades.

O devir e a afirmação das diferenças são as formas mais intensivas para decolonizar. E a afirmação de qualquer identidade específica envolve a conquista do direito a uma existência separada, separação, ou o direito à diferença que precisa ser afirmada no interior de uma

comunidade de fato global, no sentido de uma ampla coexistência de distintos grupos que se envolvem entre si até perderem seus limites, seus grossos contornos: o universal de que falávamos de início é “o horizonte sempre móvel que resulta da exclusão de uma cadeia indefinida de demandas equivalentes (...) a universalidade é incomensurável com qualquer particularidade e, não obstante, não pode existir fora do particular”⁵ (LACLAU, 2011, p. 65). É preciso, nessas condições, *estar* autor-sujeito do retorno desses devires na plena diferença que antes de tudo já nos envolvia – nossa primeira e singular inscrição. Que segue, por mais que neguemos, a querer envolver.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In: **Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia**. v. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

KLINGER, Diana Irene. **Escritas de si, escritas do outro: autoficção e etnografia na narrativa latino-americana contemporânea**. 2006. Tese (Doutorado em Letras) - UERJ Rio de Janeiro, RJ.

KRENAK, Ailton. Eu e minhas circunstâncias. In: **Encontros**. Rio de Janeiro, Azougue, 2015.

KUSCH, Rodolfo. América profunda. In: **Obras completas: pocket**. Rosário: Fundación A. Ross, 2007.

LACLAU, Ernesto. Universalismo, particularismo e a questão da identidade. In: **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

_____. Por que os significantes vazios são importantes para a política? In: **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011a.

MEMMI, Albert. Situação do colonizado. In: **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

5 “Se somente atores específicos, ou constelações de atores específicos, podem realizar em qualquer momento o universal, a possibilidade de tornar visível a não clausura inerente a uma sociedade pós-dominação – uma sociedade que procura transcender a própria forma de dominação – depende de que se mantenha uma permanente assimetria entre o universal e o particular” (LACLAU, 2011, p. 66).

SARLO, Beatriz. Prólogo a Graciela Speranza. In: **Primera Persona**. Conversaciones con quince narradores argentinos. Buenos Aires: Norma, 1995.

[Recebido: 20 out. 2016 – Aceito: 19 dez. 2016]