



Desconstrução, colonialidade e ubuntu: Pela porosidade de fronteiras

*Deconstruction, coloniality and ubuntu:
For the porosity of borders*

*Deconstrucción, colonialidad y ubuntu:
Por la porosidad de las fronteras*

Marinazia Cordeiro Pinto¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Alice Casimiro Lopes²

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

RESUMO

A partir da desconstrução, revisitamos a crítica, tantas vezes já realizada, à hierarquia entre natureza e cultura, tendo em vista que, apesar das críticas, tal hierarquia permanece sendo discursivamente afirmada. Diferentemente, buscamos defender o quanto as fronteiras entre natureza e cultura são borradas e o quanto a não admissão dessa porosidade entre fronteiras traz efeitos excludentes sobre as práticas culturais. Na medida em que a cultura não é estanque nem está limitada a costumes e localização geográfica, sendo um fluxo discursivo plural impossível de ser congelado, sempre *différance*, relação e constituição mútua de significados, procuramos pensar as implicações dessa visão desconstrutivista de cultura para um debate sobre a violência colonial. Entendemos essa violência como praticada por uma filosofia e uma política que, em muitos momentos, acredita poder definir e subjugar o outro - a cultura do outro -, afirmando-a como primitiva, selvagem e de pouca complexidade. A essa postura de subjugar o outro, contrapomos a filosofia ubuntu. Concluímos apontando possíveis implicações da desconstrução para pensar a herança dessa colonialidade que espectra os sentidos de escola, currículo e qualidade da educação.

Palavras-chave: Desconstrução; Cultura; Ubuntu; Currículo.

ABSTRACT

From the deconstruction, we revisit the critic, so often made, of the hierarchy between nature and culture, considering that, despite the criticisms, this hierarchy remains discursively affirmed. Differently, we seek to defend how much the borders between nature and culture are blurred and how the non-acceptance of this porosity among borders brings exclusionary effects on cultural practices. As culture is neither sealed nor limited to customs and geographic location, being a plural discursive flow impossible to be frozen, always *différance*, relationship and mutual constitution of meanings, we tried to think about the implications of this deconstructivist view of culture for a debate about colonial violence. We understand this violence as practiced by a philosophy

¹ Doutoranda em Educação do ProPed/UERJ, inserida na linha de pesquisa Currículo: sujeitos, conhecimento e cultura. Apoio da CAPES. Bolsista da Faperj. <https://orcid.org/0000-0001-6880-6658> Endereço eletrônico: marinazia@gmail.com

² Professora do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ProPed/UERJ), Cientista do Nosso Estado Faperj, bolsista de produtividade nível 1A do CNPq e Procientista Faperj/UERJ. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, do CNPq e da Faperj. Maiores informações sobre suas pesquisas e produções podem ser obtidas na página www.curriculo-uerj.pro.br. <https://orcid.org/0000-0001-9943-9117> Endereço eletrônico: alicecasimirolopes@gmail.com



and a policy that, in many moments, believes it can define and subjugate the other - the culture of the other -, affirming it as primitive, wild and of little complexity. Against to this posture of subjugating the other, we present the ubuntu philosophy. We conclude by pointing out possible implications of deconstruction to think about the legacy of this coloniality that speculates the meanings of school, curriculum and quality of education

Keywords: Deconstruction; Culture; Ubuntu; Curriculum.

RESUMEN

Desde la deconstrucción, revisamos la crítica, tantas veces realizada, a la jerarquía entre naturaleza y cultura, considerando que, a pesar de las críticas, esta jerarquía permanece afirmada discursivamente. De otra manera, buscamos defender hasta qué punto se confunden las fronteras entre naturaleza y cultura y cómo la no aceptación de esta porosidad entre fronteras trae efectos excluyentes sobre las prácticas culturales. Como la cultura no está sellada ni limitada a las costumbres y la ubicación geográfica, siendo un flujo discursivo plural imposible de congelar, siempre *différance*, relación y mutua constitución de significados, buscamos reflexionar sobre las implicaciones de esta visión deconstructivista de la cultura para un debate sobre violencia colonial. Entendemos esta violencia como practicada por una filosofía y una política que, en muchos momentos, cree que puede definir y subyugar al otro - la cultura del otro -, afirmándolo como primitivo, salvaje y de poca complejidad. Contra a esta postura de subyugar al otro, apresentamos a la filosofía ubuntu. Concluimos señalando las posibles implicaciones de la deconstrucción para pensar en el legado de esta colonialidad que espectra los significados de la escuela, el currículo y la calidad de la educación.

Palabras clave: Deconstrucción; Cultura; Curriculum; Ubuntu.

Introdução

Em muitos momentos e em muitos dos seus escritos e estudos, Derrida busca refletir acerca da noção de “desconstrução” (*déconstruction*), termo que o autor afirma ter se imposto a ele no momento que buscava traduzir de Heidegger³ as palavras *Destruktion* ou *Abbau*, com significados relacionados à arquitetura tradicional dos conceitos fundadores da metafísica ocidental. Derrida recorre ao Littré e se depara com o sentido de “desarticular as partes de um todo”. Ou seja, ao mesmo tempo em que seu sentido pressupõe a existência de estruturas, desconstrução é também uma palavra antiestructuralista, porque “tratava-se de desfazer, decompor, dessedimentar as estruturas (todas as espécies de estruturas, linguísticas, “logocêntricas”, “fonocêntricas” ...)” (DERRIDA, 1998, p. 21).

Na Carta a um amigo japonês (DERRID’A, 1998), o autor inicia afirmando a impossibilidade de definir a palavra “desconstrução” nas diversas línguas. Segundo ele, “as coisas mudam de um contexto para o outro” (p. 19), apontando para as variadas nuances de

³ Na tradução da obra de Heidegger (2004), *Ser e Tempo*, do alemão para o francês.



sentido que essa palavra, como qualquer outra, foi adquirindo a cada tradução⁴. Isso ocorre porque todas as construções lexicais passíveis de serem usadas nessa definição são, elas mesmas, desconstrutíveis. Talvez, devido a isso, Derrida opte, ao responder ao prof. Izutsu⁵, por dizer aquilo que essa noção não designava, tentando propor uma resposta pelo caminho da negação. Desconstrução não é destruição, desconstrução não é uma metodologia, desconstrução não é nem sequer um conceito. A desconstrução não propõe uma simples contraposição à metafísica e seus pares opostos e hierarquizados (significante/significado, presença/ausência, racional/irracional, homem/mulher, ser humano/animal, razão/loucura, original/cópia, ...). Não diz respeito a um modelo a ser seguido, os próprios modelos podem ser submetidos a um questionamento desconstrutor. Também não é uma regressão ao elemento simples, em direção a uma origem indecomponível (DERRIDA, 1998).

Assim, em linhas gerais, optamos por pensar a desconstrução como uma estratégia de possibilidades. A desconstrução é positiva, paradoxalmente construtiva, na medida em que aponta para um processo constante e inescapável de questionamentos plurais – desconstruções – de verdades estabelecidas e consideradas imutáveis. Diz respeito a um duplo movimento, de inversão de hierarquias e de descentramento de ideias, que constitui o processo de desconstrução dos binarismos, conforme proposto por Derrida (1973). Não se trata de centralizar o que está à margem ou de inverter os polos de poder de uma hierarquia e sim, de desfazer a possibilidade de um centro fixo.

Se fosse possível escolher a melhor definição para desconstrução, nós poderíamos dizer que desconstrução é acontecimento, sendo singular cada acontecimento de desconstrução. Ela “acontece por meio de aporias, de dificuldades, de coisas impensáveis (...), permitindo o fluxo de um devir para o pensamento e para as ideias” (MORAES, 2010, p. 4). Ainda, nas palavras de Marcelo Moraes (2010, p. 7),

É um acontecimento que acontece, ultrapassando a alternância entre o temporal e o intemporal, estando sempre no movimento do devir, sempre por acontecer; porém

⁴ Em Derrida (2009), tradução não se restringe ao ato de reescrever em outra língua algum conteúdo. Toda leitura constitui uma tradução, mesmo que seja na mesma língua. A tradução para Derrida é uma impossibilidade necessária, sempre uma traição, sempre uma metáfora e uma metonímia do enunciado que não possui um sentido original, mas que, a cada leitura, mesmo que no mesmo idioma, apresenta inúmeras possibilidades de sentidos.

⁵ Toshihiko Izutsu foi um célebre islamólogo japonês.

sem ser esperado, calculado ou previsto. É um acontecimento que chega sem avisar, sem mandar recado.

Partindo dessa reflexão, é que nos sentimos instadas a questionar tal separação entre natureza e cultura. Apesar do muito que já foi questionado em relação a essa pretensa separação, ainda se opera com essa diferença e múltiplos efeitos de exclusão do outro são desenvolvidos em nome dessa separação. Em um movimento de desconstrução da sobrevivência como tradição dessa separação entre natureza e cultura, com efeitos inclusive para o campo educacional, tentamos contribuir tanto para dar visibilidade crítica ao discurso que sustenta tal separação quanto para questionar esse binarismo que faz parte do imaginário de muitos estudiosos e das pessoas de uma forma geral.

Trazemos para essa reflexão a leitura que Derrida (2014) faz dessa questão em Lévi-Strauss no texto “A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas”. Caminhamos também com as colocações que Derrida (1973) faz acerca da cultura na “Gramatologia”, a partir da sua leitura de Rousseau. Nossa intenção é confrontar o fato de que, até os dias de hoje, muitas vezes lemos e ouvimos explicações do tipo “natureza é o que não recebeu a ingerência humana e cultura trata-se de uma construção humana”, como se uma estivesse perfeitamente separada da outra. Concebendo que tanto natureza quando cultura são “significações” humanas, defendemos que, como acontece coma afirmação de todos os pares opostos, essa separação entre natureza e cultura só se sustenta arbitrariamente, como efeito de poder.

Na segunda parte deste texto, trabalhamos a noção de cultura impura, de forma a defender a impossibilidade de se caracterizar de forma fixa e essencial uma cultura e estabelecer os seus limites. Nosso foco é o de questionar as tentativas de definir até onde vai uma cultura e a partir de onde inicia uma outra cultura, seja ela associada a um povo ou a uma época.

Ainda em uma terceira parte desse artigo, trazemos as implicações de uma visão desconstrutivista da cultura para pensar o arcabouço da violência colonial a que muitos povos não-europeus foram submetidos quando se configurou o sistema colonial-moderno,



concentrando a nossa reflexão na diáspora africana da América do Sul e na proposta de uma filosofia ubuntu como contraponto ao sistema econômico capitalista e suas premissas.

Nas conclusões deste texto, abordamos algumas das implicações desse arcabouço teórico no entendimento de currículo como uma produção cultural, sujeita a uma herança da colonialidade que espectra a escola e os documentos oficiais da educação em nosso país.

1. Natureza X Cultura: separação inconclusa

Segundo Derrida (2014, p. 413), existe um pensamento histórico “que opõe a natureza à lei, à instituição, à arte, à técnica, mas também à liberdade, ao arbitrário, à história, à sociedade, ao espírito, etc”. O autor nos apresenta a separação que Lévi-Strauss, em algum momento, estabeleceu entre natureza e cultura com as seguintes palavras:

Pertence à natureza tudo o que é universal e espontâneo, não dependendo de nenhuma cultura particular nem de nenhuma norma determinada. Pertence em contrapartida à cultura o que depende de um sistema de normas regulando a sociedade e podendo, portanto, variar de uma estrutura social para outra.

Na sequência do texto, ele nos apresenta o “espanto” de Lévi-Strauss. Estando inserido em um sistema de oposições e rupturas estanques, assusta-se, quando, diante da proibição do incesto, percebe que não pode enquadrar perfeitamente esse ato proibitivo como tendo prerrogativas exclusivamente naturais nem exclusivamente culturais. Esse impasse se dá pelo fato de que a proibição do incesto, sendo universal – pertencente ao ser humano, e algo espontâneo – seria um fator da natureza. Ao mesmo tempo, contudo, trata-se de uma regra, sendo então também cultural, por ser particular e relativo. A partir desse “escândalo”, a oposição entre natureza e cultura está, para Lévi-Strauss, contestada, posta em cheque; as fronteiras entre uma e outra estão borradas.

Segundo Derrida, a proibição do incesto, não podendo se encaixar em um dos polos da oposição natureza e cultura, promove um escape das oposições tradicionais. Mais que isso, a partir dos limites que se percebe nessa oposição, Derrida nos propõe, ainda caminhando com Lévi-Strauss um exercício de metalinguagem, mais especificamente de meta-conceitos. Ou seja, a oposição natureza e cultura, mostrando-se incapaz de alocar a proibição do incesto,

abre a possibilidade de uma crítica da linguagem, uma crítica dos conceitos de natureza e de cultura. Não se trata de abandonar essas noções nem de destruí-las e sim de contestar a própria ideia de conceito que traz em si uma semântica de algo concluído, de sentido fixo. Esse é um dos caminhos em que Derrida trabalha com “quase-conceitos”⁶. Um quase-conceito vai ao encontro da noção de rastro, para a não existência de uma plenitude de significados nos significantes. Nas palavras de Derrida (2001, p. 49),

Os “quase-conceitos” são unidades de simulacro, “falsas” propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõe-lhe resistência, desorganizam-na, mas sem nunca constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa.

Considerando esse ponto, trazemos da leitura de Lévi-Strauss por Derrida a ideia de *bricoleur*⁷. Pensando em como, na ação de um *bricoleur*, pode-se utilizar as mesmas ideias, os mesmos quase-conceitos, à medida que eles forem melhor se encaixando em suas enunciações, de forma a constantemente repensar os sentidos destes. Segundo Derrida, Lévi-Strauss, apesar de manter a oposição natureza/cultura para fins metodológicos, também questiona os sentidos e os usos tradicionais atribuídos a esses termos.

Refletindo sobre esses quase-conceitos, na segunda parte da Gramatologia (1973), Derrida abriu um diálogo com os escritos de Rousseau sobre Natureza, Cultura e Escritura. Para Rousseau, a Natureza é movida à necessidade e produz a dispersão, já que os seres humanos se deslocam para sobreviver; enquanto a cultura, via instituição da linguagem, os aproxima. Derrida (1973, p. 369), por sua vez, afirma que “A escritura naturaliza a cultura”. Quando Derrida apresenta os apontamentos de Rousseau no capítulo XV, “cada um só é afetado por acentos que lhe são familiares” (p. 252), parece-nos que se trata de trazer à tona que os efeitos dos sons (e de outros elementos) para os nossos sentidos dependem da relação cultural estabelecida com esses sons. A música que, segundo Rousseau, tem poder curativo

⁶ Derrida trabalha com a noção de quase-conceito, já que um conceito denota fixidez, fechamento.

⁷ O *bricoleur*, segundo Lévi-Strauss, “é aquele que utiliza os meios à mão, isto é, os instrumentos que encontra à sua disposição em torno de si, que já estão ali, que não foram especialmente concebidos para a operação na qual vão servir e à qual procuramos, por tentativas várias, adaptá-los, não hesitando em trocá-los cada vez que isso parece necessário, em experimentar vários ao mesmo tempo, mesmo se a sua origem e a sua forma são heterogêneas.” (DERRIDA, 2014, p. 416)



dos efeitos de uma picada de tarântula em uma pessoa pode não apresentar nenhuma reação física em outra pessoa. Observemos a citação (idem) que Derrida nos traz de Rousseau:

... seus nervos só se prestam na medida em que seu espírito se dispõe a eles; é preciso que entenda a língua que lhe é falada para que o que se lhe diz possa colocá-lo em movimento. As cantatas de Bernier, segundo se diz, curaram da febre um músico francês: elas teriam levado à febre um músico de qualquer outra nação.

Derrida chega a afirmar que, para Rousseau, até a reação do corpo à picada da tarântula parece possuir uma influência da cultura em que a pessoa está inserida, em um extremo de centralidade da cultura nas reações de nossos sentidos.

Igualmente, temos a impressão de que existem duas extremidades: a natureza e a cultura. Nesse sentido, Derrida (1973, p.252) faz um comentário a respeito de questionamentos de Rousseau que ele transcreve,

A estética passa por uma semiologia e mesmo por uma etnologia. Os efeitos dos signos estéticos só são determinados no interior de um sistema cultural. “Se o maior império que têm sobre nós nossas sensações não se deve a causas morais, por que então somos tão sensíveis a impressões que são nulas para bárbaros? Por que nossas músicas mais tocantes não são mais que um vão ruído para o ouvido de um carafba? São seus nervos de natureza diferente da dos nossos?”⁸

É como se entre o ser humano civilizado europeu e o bárbaro - como designa Rousseau - houvesse uma ruptura. Caminhando nos escritos de Rousseau, Derrida aponta uma aparente incoerência. O mesmo Rousseau que no *Essai* (DERRIDA, 1973, p. 271) afirma que “o grande defeito dos europeus é filosofarem sempre sobre as origens das coisas segundo o que se passa em torno deles”, afirma no *Emile* (idem) que

A região não é indiferente à cultura dos homens; eles são tudo o que podem ser apenas nos climas temperados. Nos climas extremos a desvantagem é visível. (...) Parece ainda que a organização do cérebro é menos perfeita nos dois extremos. Nem os negros nem os lapões têm o senso dos europeus.

⁸ ROUSSEAU, 1973, p. 316.

Derrida entende a partir desses excertos que, para Rousseau, a cultura está ligada à terra, ao clima, à geografia. E que, por isso, o ser humano dos merídios, o ser humano das regiões intermediárias, tem mais possibilidade de se locomover para os extremos, tem a possibilidade de se abrir a outras culturas, a outras localidades. Sendo assim, seu maior erro é achar que tem que ficar plantado como uma árvore, sem levantar o olhar, sem ver ao longe, sem se dispor a mudar para outras terras. Como denuncia Laclau (2011, p. 52) tanto tempo depois de Rousseau, “o universalismo europeu havia construído sua identidade precisamente (...) como resultado da universalização de seu próprio particularismo.”

Voltando à leitura de Rousseau com Derrida (1973), o que se destaca é que a recusa de sair do lugar seria uma forma de encerrar as questões. É na possibilidade de um “destrancamento da cultura”, de uma abertura para outros lugares e culturas que se pode enxergar as diferenças. Em outras palavras, a diferença só se percebe quando nos aproximamos dela, pois “é entre os diferentes que se pode pensar a diferença” (DERRIDA, 1973, p. 272). Com Laclau (2011), podemos pensar em como se deu esse movimento de aproximação do mundo europeu com outros mundos. Nesse sentido, o que se tem/teve não foi um contato entre diferentes culturas, como muitas vezes se apregoa, inclusive tentando afirmar uma coexistência (quase) pacífica. A visão do europeu de que sua cultura universal estava entrando em contato com culturas particulares, já que os povos sem história – como os europeus entendiam os outros povos - não poderiam representar o universal é desconstruída por Laclau pela interpretação de que a cultura registrada como europeia nada mais era do que um particular em luta política para se hegemonizar discursivamente.

Avançando no tempo, podemos perceber que toda a conexão entre lugar e cultura que Derrida destaca dos escritos de Rousseau na Gramatologia tem tomado, principalmente nas últimas décadas, outros contornos. Stuart Hall (1997) aponta a sobreposição tempo/espaço - com a tecnologia, todos os espaços são (podem ser) compartilhados por todos - como um legado da globalização. Existem vozes que alardeiam uma homogeneização das culturas, um engolimento das culturas locais por grandes empresas transnacionais de comunicação. Mas nada é tão simples e tão previsível. “A cultura global necessita da diferença para prosperar –



mesmo que apenas para convertê-la em um produto cultural para o mercado mundial” (HALL, 1997, p. 3).

Essa obrigatória relação da cultura global com a diferença pode nos remeter, com Laclau (2011), a uma reflexão acerca do aparente par de opostos inscritos nos universalismos e particularismos. Nas palavras de Laclau (2011, p. 50),

A fronteira que separa a universalidade da particularidade ela é universal ou particular? Se particular, a universalidade só pode ser uma particularidade que se define em termos de uma exclusão ilimitada?

Ainda segundo Laclau (2011, p. 54), “o universal nada mais é do que um particular que, em algum momento, se tornou dominante”, em algum momento se colocou no centro, deixando à margem as demais culturas, em relações em que o poder se inscreve para produzir tanto a noção de centro quanto de margem. Vale ressaltar com o autor, que esse centro é obrigatoriamente descentrado. Não existe uma sociedade totalmente reconciliada, as margens pressionam o centro constantemente, constituindo dessa forma uma estrutura aberta, móvel em que o centro é provisório e precário. As identidades produzidas por esses centramentos não são fixas. Ninguém, nenhuma cultura e nenhuma natureza possuem uma definição congelada de sua essência. Há sempre movimento, constantes negociações de significados, constantes relações nas quais o poder ao mesmo tempo limita e produz possibilidades.

Enfim, natureza e cultura não são intercambiáveis, mas também não são opostos inquestionáveis. Ao mesmo tempo, são plurais em sua “signifização”⁹. Considerando a pluralidade na cultura, se há constante movimento, as linhas supostas como separando uma cultura da outra são porosas. Como veremos na próxima parte desse texto, é possível falar em um hibridismo e em uma impossibilidade de caracterizar as culturas com descrições permanentes, principalmente, mas não exclusivamente, em tempos de globalização ou, como diria Derrida, em tempos de mundialização.

⁹ Deixamos para outros momentos a discussão sobre a pluralidade da natureza, já pensada inclusive dentro do próprio racionalismo, por meio da noção de racionalismo aplicado de Gaston Bachelard.

2. Culturas?

Para iniciar a nossa reflexão sobre as diversas “culturas”, afirmamos com Hall (2006, p. 49) que

As culturas nacionais são uma forma distintivamente moderna. A lealdade e a identificação, que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura nacional. As diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada, sob aquilo que Gellner chama de “teto político” do estado-nação, que se tornou, assim, uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas.

Cotejamos essa interpretação com uma das afirmações emblemáticas de Derrida (1973, p. 355), tentando desconstruir a ideia de cultura como marca pura e inequívoca de um povo, seja ele uma nação ou uma tribo. O filósofo nos diz que “Se o espaço-tempo que habitamos é *a priori* espaço-tempo do rastro, não há nem atividade nem passividade puras.” Nesse sentido, mesmo a lealdade e a identificação associadas à era pré-moderna são marcadas pelo diferir.

A noção de rastro, assim como a de *différance*, torna definitiva a impossibilidade do binarismo e do essencialismo identitário. Para a empreitada de pensar a importância da noção de rastro e *différance* na língua, o filósofo radicaliza o que ensinou Saussure sobre a unidade arbitrária entre significado e significante no signo linguístico, afirmando que “só pode haver arbitrário na medida em que o sistema de signos é constituído por diferenças, não por termos plenos” (Derrida, 1991, p. 42). Os termos não significariam, então, pelo que possuem de semântica neles mesmos, mas pela capacidade de se distinguirem e se relacionarem uns com os outros. Pode-se afirmar, assim, que “fora da frase, fora do sistema linguístico a que pertence, um significante resta de todo indeterminado, não aponta para significado algum” (DUQUE-ESTRADA, 2004).

Essa compreensão da língua se expande para outros campos – campos também da linguagem se entendermos com Derrida que tudo é texto. Nas palavras de Stuart Hall (1997, p. 10), “A virada cultural amplia esta compreensão acerca da linguagem para a vida social como um todo”; e ainda “os processos econômicos e sociais, por dependerem do significado



(...) também têm que ser compreendidos como práticas culturais, como práticas discursivas”. A cultura, assim, não é mais entendida como um conjunto de características e valores compartilhados por um determinado grupo e sim como um sistema de significação. O que se destaca são os fluxos culturais; não há culturas em si. Falar de cultura é como falar de uma fotografia que congela um cenário em um determinado momento (LOPES e MACEDO, 2011) e tal congelamento é instituído contingencialmente por relações de poder e não por nenhum processo necessário e obrigatório. É na relação com o outro que se estabelece um processo de identificação; é no fluxo cultural que as culturas vão se compondo – processo interminável - sempre de forma híbrida, impura.

A partir dessa compreensão, Laclau (2011, p. 60) traz a pergunta de Aletta J. Norval¹⁰ em seus escritos sobre identidades pós-apartheid: “Quais são as implicações de se reconhecer que a identidade do outro é constitutiva de si mesmo?”. Se, como discutido, a identidade (e com ela a subjetividade) se fazem na relação, no fluxo de linguagem, cada elemento carrega em si os rastros dos demais elementos, os rastros do outro. É na *différance* que se estabelecem, sempre de forma precária, os significados, as caracterizações. O próprio Laclau (2011, p. 54) já havia respondido de forma indireta ao questionamento de Aletta J. Norval ao dizer que: “A afirmação do puro particularismo, independentemente de qualquer conteúdo e do apelo a uma universalidade que o transcenda, é uma aventura autodestrutiva.” Essa aventura autodestrutiva é a mola propulsora dos movimentos identitários e é base de acontecimentos históricos funestos, tais como o Apartheid e o Nazismo.

Importante percebermos que Laclau diz “a afirmação do puro particularismo” e não “o puro particularismo”. Se consideramos que tudo é *différance* e rastro, o “puro particularismo” é impossível. Não existem culturas puras e identidades estanques. Mas isso não impede que, em dadas relações de poder, muitos afirmem esse puro particularismo com efeitos políticos contextuais.

Seguindo com Laclau (2011, p. 55), destacamos que, em um fluxo cultural, a relação entre as culturas, entre os grupos “são constituídas como relações de poder, isto é, cada grupo é diferente dos demais e constitui em muitos casos essa diferença com base na exclusão e na subordinação dos outros grupos.” Esse antagonismo que se estabelece, muitas vezes, entre as

¹⁰ Aletta J. Norval, autora de “Desconstruindo o discurso do apartheid”, 1996.

culturas, a partir de movimentos de resistências, constitui a identidade dessas culturas; são movimentos que denunciam “a exclusão de suas culturas dessa tal cultura geral. Essa cultura, de caráter universal, é posta em questão por sociedades que se mostram, a cada dia, mais multiculturais” (LOPES e MACEDO, 2011, p. 185). A cultura “dominante” se constitui na relação de poder que estabelece com a cultura que busca subordinar. Da mesma forma, a cultura “subordinada” tem em sua identificação os rastros da cultura que deseja subjugar-la.

Nas palavras de Laclau (2011, p. 56),

... se uma diferença plenamente desenvolvida eliminar a dimensão antagonística como constitutiva de toda identidade, a possibilidade de manter tal dimensão dependerá de não se poder constituir uma identidade inteiramente diferencial.

Dentro dessa reflexão sobre “identidade inteiramente diferencial” (LOPES; MACEDO, 2011, p. 185), ao pensar cultura em um ambiente de forte desenvolvimento tecnológico, temos que

As mudanças tecnológicas aproximando os sujeitos no espaço e no tempo, a globalização econômica, o fim da Guerra Fria, os fluxos migratórios são alguns dos ingredientes que criam uma atmosfera favorável ao maior fluxo de pessoas entre culturas.

Segundo as autoras (idem, p. 210), “no mundo globalizado, todas as culturas são de fronteira”. É nas fronteiras que se dá, de forma mais clara, a hibridização das culturas.

Vale destacar que essa discussão não se refere a um período histórico determinado. Não é apenas com a globalização que podemos passar a discutir fluxos culturais, culturas de fronteira e identidades diferenciais. As mudanças tecnológicas que acentuaram a ruptura das noções de tempo e espaço e ampliaram os fluxos migratórios apenas aceleraram os fluxos culturais e identitários atinentes à própria relação com a linguagem. Desse modo, o processo de hibridização tem se tornado mais patente, não podendo, contudo, ser enunciado como “uma característica dos novos tempos”. Sendo assim, não existe a possibilidade de reproduzir uma cultura com pura mimesis, reflexo de algo dado e transmitido. É nessa perspectiva que afirmamos a cultura como discursiva, a cada leitura estando aberta à produção de sentidos para os discursos. Nas palavras de Stuart Hall (2006, p. 50),



As culturas nacionais são compostas não apenas por instituições culturais, mas também de símbolos e representações. **Uma cultura nacional é um discurso** – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. (grifo nosso)

Nesse ponto da reflexão, precisamos encarar alguns questionamentos. Como podemos compreender esse processo de entender a cultura como algo que identifica um povo e ao mesmo tempo afirmar que se trata de uma produção constante e não de uma reprodução? Se tudo é fluxo, se não existe a possibilidade de uma caracterização fechada de cultura, como as ações sociais são inteligíveis? Como nos entendemos e nos reconhecemos nas relações sociais? Podemos trazer para pensar sobre esses questionamentos o quase-conceito derridiano repetição (*répétition*) e algumas observações de Stuart Hall.

São propícios para nosso questionamento os esclarecimentos de Marcelo Moraes (2020, p. 21) sobre repetição.

A repetição possui a estrutura da iterabilidade, um quase-conceito de Derrida que é inconcebível, que dita a repetição do mesmo e do outro; é a condição da constituição das identidades, das idealidades, possibilitando, todavia, o devir-objeto e o devir-subjetivo do sujeito (...)

Se a repetição é esse antigo que traz algo de novo em si mesmo, é sempre suplementado, há que se considerar como as relações de poder operam nesse devir. Para tal, relacionamos essa definição de repetição com a afirmação de Hall (1997) de que existe, na sociedade, ferramentas de regulação de ações sociais. Uma dessas ferramentas é a regulação normativa a partir da qual as ações humanas são controladas por normas inconscientemente compreendidas e aceitas, que regem as atitudes e permitem que estas sejam inteligíveis, aceitáveis e com objetivos previstos. O autor também afirma, contudo, que na regulação normativa ocorrem frequentemente rupturas capazes de permitir que as sociedades passem por transformações e, sem as quais, estaríamos fadados a maneiras imutáveis de agir e de interpretar as ações humanas. Assim, por vezes, rupturas e acontecimentos permitem que as ações sociais não sejam cristalizadas no decorrer do tempo, inviabiliza a possibilidade de deter os fluxos do diferir de uma vez por todas. Nesse sentido, repetição é uma noção

inconcebível de Derrida porque é, ela mesma, paradoxal. Traz o mesmo que é outro, o mesmo que não é apenas o mesmo, produzindo assim modificações na cultura.

Podemos, então, afirmar que não há cultura pura nem uma origem determinada de uma cultura. Quando utilizamos nomenclaturas para diferenciar uma cultura da outra, estamos nos referindo, a um congelamento de uma cultura em um determinado momento e lugar: consequências de atos de poder. o que ocorre desde sempre é o movimento interminável da identificação (DERRIDA, 2016), tornando toda identificação cultural - de cada povo, de cada época, de cada pessoa - singular em seu próprio movimento. Como nos diz Derrida (2016) em “O Monolinguismo do Outro”, somos sempre a junção de mais de uma cultura, todos temos os nossos hífen - Derrida é um franco-magrebino, parte do povo da América do Sul é afro-brasileiro -, entre tantos outros hífen que tentam significar sem sucesso as múltiplas relações culturais, sua constituição cultural híbrida, impura, em movimento, não suturada nem saturada. Essa possibilidade de junção de “partes” culturais diferentes em uma mesma pessoa, em uma mesma localidade geográfica, é o que Derrida (1973) denomina “brisura”, referindo-se ao diferente, porém conectado, articulado, tal como duas partes ligadas por uma dobradiça.

Uma outra maneira de dizer esse hibridismo, essa brisura, esse hífen, esse movimento de fluxos culturais, poderia ser pela noção de cruzo (RODRIGUES, 2020). O cruzo seria o encontro de convivência, de troca, a partir de uma relação de igualdade que entendemos como uma (im)possibilidade. É pensada como um desejo, uma promessa “assombrada ou ameaçada pela possibilidade de ser traída, de ser má” (Derrida, 2007, p. 459), uma responsabilidade que se dá a partir do respeito à alteridade. Nesse respeito à alteridade, mesmo que um afete o outro, que um se modifique a partir do outro, o que se tem é a busca de deixar o outro ser o outro (DERRIDA, 2016) e não o propósito de sobrepujá-lo, dominá-lo, inferiorizá-lo.

Um dos aspectos que consideramos importante de ser pensado nessa relação com o outro é a questão da violência colonial praticada por uma filosofia e uma política que, em muitos momentos, acredita poder definir e subjugar o outro, a cultura do outro, por fixar-lhes significados e considerá-la primitiva, selvagem e de pouca complexidade (MORAES, 2017).



3. Salvo-conduto para a violência colonial

Podemos, a partir de Derrida, pensar que a visão metafísica do mundo e da história, incorporada por meio da filosofia clássica, constituiu-se como o maior salvo-conduto para que os europeus pisassem as terras ameríndias como detentores de uma civilização que vinha ao encontro de uma não-civilização. Esta seria uma terra que, por estar na categoria de não-civilização, precisava ser resgatada para o mundo civilizado e que, nesse processo de resgate, o europeu poderia tratar esse outro que habitava o chão da América do Sul como utensílio, ferramenta, objeto de uso. Não satisfeitos por tratar seres humanos diferentes de si mesmos como objetos e animais¹¹, o colonizador buscou apagar a cultura, a história e os conhecimentos desses povos como se fossem não passíveis de respeito. Dessa forma, estabeleceram a sua própria identidade a partir da tentativa de apagamento do outro (MORAES, 2017), em uma “estrutura cruel e colonial de toda nossa cultura” (HADDOCK-LOBO, 2017, p. 145). “Ainda que (...) Derrida saiba que toda cultura, toda língua, carrega necessariamente a marca da dominação colonial (...) toda cultura é marcada por essa crueldade estrutural, justamente porque não há “a identidade”” (HADDOCK-LOBO, 2017, p. 147). O próprio Derrida nos diz que não se pode universalizar a violência colonial, porque isso seria mais uma violência imposta aos povos que passaram pela tentativa de exoneração de sua própria cultura. Ao mesmo tempo, por mais que fossem levados a desejar, não tinham relação com a cultura do colonizador, tal como era vivenciada por ele, vivendo, dessa forma, um processo de duplo interdito. Dito de outra forma, os povos invadidos passavam pela violência da tentativa de apagamento que lhes era impingido e da tentativa de negação de uma relação de troca com a cultura do outro que os violentava. Mais que isso, não podiam retornar à sua própria cultura tal como a vivenciavam, porque, para que a dominação e a escravização tivessem sucesso, a possibilidade de apagamento foi de extrema violência e não existe origem a ser acessada, não existe a possibilidade do retorno (HADDOCK-LOBO, 2017).

Caminhando com Marcelo Moraes (2012, p. 170), podemos afirmar que foi “essa forma de pensamento que predominou e acabou por assumir na história do Ocidente um papel

¹¹ Interessante a caracterização que Derrida nos traz sobre a maneira como a filosofia tradicional metafísica entendia o não-humano, apenas como aquele que era despossuído de logos, de linguagem; desconsiderando todas as capacidades que esse animal possui e o humano não possui. (DERRIDA, 2002)

fundamental. O papel do certo, do único, do bom, do melhor e da presença”. Nesse mesmo sentido, de acordo com Derrida (2004), a filosofia ocidental pode ser entendida como uma filosofia da violência, que entende que tudo gira em torno de si mesma, em um totalitarismo da luz, equivalente a um totalitarismo do poder; de forma que o outro, o diferente fique à margem, sempre sob o domínio da razão, sob o domínio da luz; preso a uma interpretação que é dominante (DERRIDA, 2014). As palavras de Abdias Nascimento (1980, p. 6) confirmam para nós o que seria essa filosofia da violência, quando ele nos diz que “durante séculos, temos carregado o peso dos erros do eurocentrismo “científico”, os seus dogmas impostos em nossa carne como marcas ígneas da verdade definitiva”. Marcelo Moraes (2017, p. 19), acrescenta que “o Ocidente tem tomado uma posição antiafricana, antinegra, anti-indígena, reforçando uma tipologia do racismo”. Trata-se de uma cultura que teme o outro, teme aquele que difere de si mesma, em um posicionamento xenofóbico e violento (MORAES, 2017).

As colônias da América Latina, colônias espanholas e portuguesas, tinham em suas terras os indígenas e, mais tarde, em muitas delas, os povos africanos que, em uma migração forçada, juntamente com os indígenas, foram tratados - eles e as terras - apenas como meios de angariar riquezas. Além dessa identificação, segundo a professora Thamara Rodrigues (2020), “no Brasil, a chegada dos Bantos e seu encontro com os habitantes originários de nossas terras gerou uma identificação quase imediata, por serem povos que tinham pensamentos profundamente enraizados em uma espacialidade e toda sua espiritualidade constituída a partir de seu entorno”.

A violência contra esses povos foi efetuada na dinâmica de um processo de atribuir ao outro, ao que não é europeu, uma identidade. Nas palavras de Marcelo Moraes (2012, p. 165) essa é “uma das maiores violências à singularidade do outro (...). Principalmente quando essa é uma identidade universal e única, pronta e acabada. Definida por um Mesmo que é sempre dominante”. Por esse processo, segundo esse autor (MORAES, 2012, p. 164), “limitamos os campos de possibilidade desse outro, negamos-lhes sua singularidade, brecamos o seu devir (...) acreditando poder dar conta por completo desse outro. E tudo isso se dá principalmente através da linguagem”. Quando Marcelo coloca esse processo em termos de “acreditar poder



dar conta do outro”, ele caminha com Derrida (2009; 2004) no sentido de que, se pudéssemos dar conta do outro, capturar o outro, ele não seria o outro.

Nesse processo de exploração comercial desses povos e de suas terras, estes foram violentamente dizimados, como indicam os números referentes às populações autóctones¹² no período da colonização. Simultaneamente, crescia o número de mestiços, cujas identidades se formavam a partir de paradigmas euro-americanos, que passavam pela língua portuguesa e espanhola e também pelo Cristianismo, além da influência francesa no século XIX.

A relação entre os povos que habitavam o continente “vazio”, mais tarde denominado América, e os estrangeiros europeus era de grande tensão devido à exploração desses povos e também devido ao tráfico dos escravizados negros. Nas palavras da professora Thamara Rodrigues (2020):

Para *nós*, nascidos abaixo da linha do equador, não há pertencimento possível, nem nenhum tipo de propriedade, só tentativa de reapropriação. A língua e a cultura são como as invasões aéreas, bombardeios, avanços bandeirantes, epidemias, estupros, escravização e extermínio. Por isso é necessário o *jogo da invenção* de uma língua e uma cultura que esgarce e arrombe o europeísmo por dentro.

Para Derrida (2009), até mesmo os projetos de busca de justiça partem dos pressupostos da filosofia clássica e, por isso, não consideram o outro, enquanto alteridade. Ainda, nas palavras de Derrida (2014, p. 130 e 131),

Incapazes de respeitar o outro em seu ser e em seu sentido, fenomenologia e ontologia seriam, pois, filosofias da violência. Através delas, toda a tradição filosófica seria cúmplice, em seu sentido e em profundidade, da opressão e do totalitarismo do mesmo. Velha amizade oculta entre a luz e o poder, velha cumplicidade entre a objetividade teórica e a possessão técnico-política. (...) Tudo o que me é dado na luz parece ter-me sido dado a mim mesmo por mim mesmo. A *metáfora* heliológica só nos faz desviar o olhar e fornece um alibi à violência histórica da luz: deslocamento da opressão técnico-política rumo à falsa inocência do discurso filosófico.

¹² Segundo dados publicados pela Funai, a população indígena em 1500 era de aproximadamente 3.000.000 habitantes divididos entre 1.000 povos diferentes. Em 1650, esse número caiu para cerca de 700.000 indígenas, chegando a 70.000 em 1957.

Nesse sentido, o processo de descolonizar o outro, mais do que não o definir, seria o que Franz Fanon (2006) chamou de descolonizar o pensamento. Diz respeito a um rompimento com a crença de que a capacidade de teorização caracteriza apenas alguns seres humanos que vivem em determinados lugares e falam determinadas línguas.

Indo de encontro a essa perspectiva, em uma linha desconstrutivista, como proposta de descolonização do pensamento, consideramos um entendimento de mundo a partir do ubuntu africano, diferenciado da visão de mundo eurocentrada e excludente. Seria, nas palavras de Marcelo Moraes (2017, p. 72), “atravessar as fronteiras para colocarmos nossas questões a partir de outro lugar (...) repensar esses lugares a partir deles mesmo”. Considerando que “todas essas sociedades vítimas da violência colonial, seja ela feita pela filosofia ou pelas armas, possuem sua própria lógica de saberes e de conhecimento, seu próprio idioma, sua própria ética” (Idem, p. 74). Pensar a partir dessa lógica é a possibilidade de, muito mais do que contribuir para a construção de pensamentos, abrir caminho para a reorganização da sociedade; uma sociedade que, mais do que desnaturalizar as relações de subalternidade, busca estigmatizá-las.

Segundo Mogobe Ramose (2011; 2009), a filosofia ubuntu está ambientada em uma visão de um mundo e das coisas do mundo como não fixas, como estando em constante movimento, em um permanente gerúndio. Desta forma, a filosofia ubuntu se torna estranha a qualquer absolutismo dogmático. Tem o efeito de uma ferramenta de sobrevivência dos povos bantus, em sentido que corresponde a uma ligação de cunho solidário entre os membros dessas populações.

Ramose (2010) nos fala da existência de um fundamentalismo econômico, em que o deus é o dinheiro. O autor descreve o dinheiro como tendo perdido a função de meio para atingir a determinados fins e se tornado um fim em si mesmo. Trata-se de um pensamento dogmático que exige a submissão das pessoas que passam a viver, como que em um transe, apenas em função do lucro.

Frente a esse dogmatismo, Ramose (2010) apresenta a filosofia ubuntu para a qual, como já dissemos, qualquer tipo de dogmatismo é estranho. Diz respeito, entre os povos de língua bantu, a um conceito filosófico, uma maneira de organizar a sociedade, baseada na



solidariedade. A partir dessa filosofia, esses povos estão abertos a receber todos aqueles que tentam não viver sob o jugo do fundamentalismo econômico, entendendo que mais vale a vida, que ela deve ser preservada por meio da solidariedade; entendendo também que ela deve ser anterior ao lucro.

Segundo a professora Adilbênia Machado (2012, p. 5), trata-se de uma filosofia que “tem infinitas possibilidades e suas realizações são imprevisíveis. Devemos tê-la sempre como um projeto de libertação e assim uma ética que prima pelo outro, realizando-se como ética da sensibilidade, estética!”, em que “o Encantar caracteriza-se como sua finalidade”. Ainda com essa autora, temos uma filosofia que busca falar de um eu que não existe isolado. Por isso, trata-se de um pensar que parte do dia a dia, em uma valorização da cultura e não uma exotização dela, com suas danças, seus ritos, seus contos; com a capoeira e seus mestres, com o samba, o maracatu; com os heróis das comunidades e seus anciãos; e, também - mas não apenas -, com seus elementos religiosos. Nessa linha, entende-se que as histórias do povo, os mitos, são fontes de conhecimento, fontes de um pensamento filosófico; em que a vida não é seccionada. Todos os elementos - religião, política, ética, estética e tudo o mais - estão imbricados uns nos outros e os mitos têm a função pedagógica de mostrar, sem eliminar o mistério, em um jogo de visibilidade e invisibilidade simultâneas. Os mitos transmitem um conhecimento e, ao mesmo tempo, criam as realidades que transmitem (MACHADO, 2012).

Partindo da valorização do outro, na filosofia ubuntu, não existe lugar para, segundo Ramose (2009), um dos principais dogmas da globalização econômica capitalista: a competitividade. Pela competitividade, até o direito à vida é de menor importância do que a lucratividade sem limites. Sua base é a exclusão do outro e a ideia de que, para sobreviver (ou, como dizemos muitas vezes, para “vencer na vida”), é necessário sobrepujar, derrotar, deixar para trás o outro. Ramose pondera que o dogma da competitividade tem como base uma contradição relacionada ao fato de que a existência é contingente. Pela contingência e indeterminação da vida, ninguém possui o direito antecipado e fixo de existir. Dessa forma, todo ser humano possui a obrigação de não destruir a vida de outro ser humano, porque não tem direito sobre ela. Mas, ao mesmo tempo, permite-se que se valha da morte de outro ser não-humano, enquanto se afirma precisar respeitá-lo, a fim de que proteja a sobrevivência da sua espécie e de todos os seres humanos no agora e para a posteridade. A sobrevivência,

então, implica a preservação de todo tipo de vida: “todos os seres são forças e em qualquer situação se deve ininterruptamente procurar acrescentar força à vida e ao universo” (MACHADO, 2012, p. 20). Nesse sentido, o dogma da competição, associado à busca pelo lucro em detrimento da vida, tem suas premissas a partir de uma contradição, qual seja: se a sobrevivência do indivíduo é diretamente proporcional à sobrevivência da totalidade da vida, coloca-se em xeque a ideia de uma “metafísica do assassinato” (RAMOSE, 2009), ideia de que a minha sobrevivência pode depender da não sobrevivência do outro; em uma desnecessidade de justificar o assassinato, literal ou metafórico, do outro. Enfim, nessa “cosmovisão africana, a vida é sacralizada e ritualizada continuamente, não se separando mitos e ritos” (MACHADO, 2012, p. 14).

Enquanto a globalização econômica capitalista tem o efeito de reificar os seres humanos (Brown, 2019), transformando-os em números, em ferramentas de lucro, em uma perspectiva de empreendedorismo em que cada um deve investir apenas em si mesmo para progredir, a filosofia ubuntu nos traz a ideia - que redundava em uma prática de vida - de que é na realização do outro que eu me realizo; é na existência do outro que eu também existo. Como afirma o provérbio bantu *Feta kgomo o tshware motho*, quando um ser humano se vê entre a possibilidade de alcançar riqueza e a preservação da vida de outro ser humano, ele sempre deve escolher preservar a vida. Nessa perspectiva, um ser humano só se constitui como tal, reconhecendo a humanidade dos outros e estabelecendo com eles um relacionamento, ou seja, *Umuntu ugumuntu nga bantu* (RAMOSE, 2009).

Ao pensarmos a filosofia ubuntu, podemos afirmar que as sociedades africanas, assim como as sociedades indígenas de que não tratamos nesse texto, ao contrário do que em muitos momentos a filosofia tradicional negou, também possui uma episteme, uma racionalidade, reafirmando que todos os povos possuem uma história, uma filosofia, uma cultura (MORAES, 2017). Além disso, conforme apresentamos nesse texto, essa cultura convive, encontra, cruza com outras culturas, outras epistemes e outras filosofias. Esses encontros estão inseridos em relações de poder que, de forma contingente, elegem uma cultura como superior à outra. Nesse sentido, o ubuntu, enquanto um movimento desconstrutor, constitui-se como uma estratégia de descolonização.



Sendo assim, a noção de cruzo (RODRIGUES, 2020) nos vem à mente quando lemos as palavras de Adilbênia Machado (2012, p. 12), “filosofia como um todo que deseja compreender e desenvolver conhecimento, é diálogo com a cultura, a natureza, o ser, outras filosofias. Não pode existir filosofia sem a troca de experiência, pois é fruto da experiência (...)”. A relação vital com o outro - sendo esse outro não apenas outro ser humano, mas também os não-humanos e as coisas - que constitui a filosofia ubuntu, ao confrontar os valores da luta pelo capital, permite-nos afirmar essa filosofia como um movimento desconstrutor, e também como uma estratégia de descolonização.

Conclusões inconclusas: efeitos para a descolonização da escola

Na finalização deste texto, trazemos as reflexões desenvolvidas até aqui para o currículo, área de nossa atuação e pesquisa, buscando considerar as relações intrínsecas que o entendimento de cultura tem com a forma como entendemos o currículo escolar. Como uma de nós já discutiu anteriormente, se entendermos cultura como um conjunto fixo de características de um determinado lugar ou de um determinado povo, tendemos a entender currículo como uma seleção de conteúdos extraídos dessa cultura mais ampla (LOPES, 2012). Nessa perspectiva, currículo torna-se um artefato, um objeto, uma coisa, e passamos a estar envolvidos na busca por problematizar quem define essa seleção e a partir de que pressupostos. Se, por sua vez, compreendermos cultura como fluxo, em constante e precária transformação, podemos interpretar o currículo como uma produção cultural também em constante transformação.

Em tempos de profundas reformas educacionais, muito se tem discutido sobre o que significa um currículo para todos. As diretrizes oficiais parecem apontar para a constituição de um currículo que traz em si uma relação de custo-benefício, a partir de uma visão teleológica de educação. A escola seria, então, o lugar para onde os alunos se dirigem ou são dirigidos para adquirir algum bem da ordem do instrumental. Dito de outra forma, a educação institucionalizada seria um meio para municiar os alunos de ferramentas/competências para agir em sociedade como bons cidadãos, com condições de trabalhar e sobreviver. Trata-se de uma visão de escola como uma etapa da vida em que as pessoas aprendem a agir em

sociedade. Dessa forma, mesmo quando os conflitos não são apagados, o currículo tende a ser entendido como se houvesse sujeitos de identidades fixas a serem formados por seu intermédio. É esse currículo como coisa, objeto dado, que se supõe poder formar tais identidades.

Esse entendimento de currículo é associado à compreensão de sociedade como estruturada em que grupos identitariamente fixos e posicionados socialmente estabelecem disputas pelos conteúdos. Nessas disputas, alguns conteúdos são legitimados como passíveis de serem aprendidos na escola e outros conteúdos são deixados de fora do processo de escolarização. Se entendermos esses conteúdos como correspondentes a bens simbólicos da cultura, preferir e preterir esses bens equivale a valorizar e desvalorizar grupos sociais e seus elementos culturais. Trata-se de um processo de normatização que, apesar de violento simbolicamente, se dá a partir de reiterações que a todo momento confirmam a proeminência de um conteúdo sobre o outro como algo natural, como algo dado e, por isso, inquestionável. São normas que normatizam no movimento de repetição, sem que se deixe perceber que, a cada caminho escolhido, muitas outras opções que seriam possíveis são excluídas (BUTLER, 2018).

Este cenário de políticas educacionais de escolha de conteúdos pertencentes a uma cultura mais ampla, para compor um currículo escolar, como uma lista fechada e consensual de pontos universais e sistematizados a serem trabalhados com os alunos, nos remete a uma herança que podemos chamar de uma herança da colonialidade. Tem-se registrado, nas crônicas do “descobrimento” dessa terra que recebeu o nome de Brasil, que a catequese era uma prática proposta pelo colonizador europeu no processo educacional dos indígenas. Nesse processo de catequese, fazia-se uso muitas vezes de autos¹³ para desmerecer a cultura do indígena, sua língua e sua forma de estar no mundo. Muitos desses autos traziam falas de demônios e de anjos, em um confronto de ideias a que o protagonista deveria escolher seguir. O desfecho se dava com um final feliz, se fosse ouvida a voz do anjo, e um final de tormenta, caso se desse ouvidos ao demônio. Mesmo já sendo suficiente o terror da aculturação que se

¹³ O Auto é uma composição teatral que surgiu na Espanha em meados do século XII. Composto por um único ato que transita entre o religioso e o profano, suas personagens alegóricas simbolizam as virtudes, os pecados, anjos e demônios. (www.spescoladeteatro.org.br)



propunha aos indígenas no conteúdo dessas histórias, ainda queremos destacar que a língua escolhida para ser a dos demônios era alguma das milhares línguas indígenas que circulavam nessa terra. Os anjos, diferentemente, falavam português, em uma manifestação da superioridade de uma língua, porque pertencia ao povo colonizador, civilizado e cristão. Está composto o quadro de violência dupla. Buscava-se aleijar o indígena de sua cultura, mas não lhe era oferecida uma receptividade para dialogar com a cultura europeia.

Se considerarmos a sociedade como descentrada e desestruturada, abre-se a possibilidade de entender que, na relação entre culturas, estabelece-se uma negociação e um hibridismo mesmo quando uma se sobrepõe à outra em relações de poder oblíquas e jogos político-discursivos. Todos são transformados; aquele que violenta a cultura do outro não sai ileso em sua própria cultura, em seu próprio status, assim como o outro nunca é totalmente cooptado, absorvido pela cultura do que se impõe a ele em um jogo de poder¹⁴. Nesse sentido, também entendemos o currículo como uma produção cultural que se dá de forma constante por meio de negociações. Mesmo que se deseje oficialmente colonizar o currículo, por meio de documentos centralizadores e estruturantes, esse processo nunca atinge uma plenitude, porque os sentidos são sempre traduzidos e disseminados a cada leitura; “novos jogos de linguagem podem produzir novas significações contingentes capazes de implodir o fechamento discursivo (...).” (LOPES, 2012).

A própria história das diretrizes educacionais, com suas idas e vindas, com suas listas de conteúdos que a cada novo documento se modificam, traz em si a impossibilidade de caracterizar esta ou aquela lista de conteúdos como se fosse a lista dos melhores conteúdos de uma cultura. Isso se dá porque a escola e a educação institucionalizada estão inseridas em um contexto mais amplo que passa por constantes ressignificações.

Ao trazermos neste artigo o movimento de desconstrução da separação entre natureza e cultura, quando operamos, como fizemos até aqui, com a natureza e a cultura como realidades discursivas, estamos também buscando operar com a produção cultural do currículo de maneira a combater todo processo de poder que tenta fixar a identidade do outro e estancar a luta política de significação em uma fixidez identitária. Se operamos em uma

¹⁴ Alguns estudiosos apontam para o fato de que os indígenas assimilaram mensagens e símbolos religiosos cristãos; mas também afirmas “que os jesuítas foram forçados a moldar sua doutrina e sacramentos conforme as tradições tupis.” (VAIFAS, 1995, p. 110)

perspectiva desconstrutiva, nos inserimos na perspectiva relacional em que natureza e cultura, em qualquer identidade, não dizem respeito a realidades estanques: o sentido de uma está imbricado no sentido da outra. Não existe uma realidade a ser alcançada, delimitada e apreendida.

Nesta reflexão, queremos deixar marcada a diferença entre uma visão tradicional de cultura como resultado da ação humana, como caracterização de um determinado grupo que o diferencia de outros grupos, e um entendimento de cultura a partir da desconstrução em que a cultura é entendida como processo de significação, em que não existem fixidez e pureza.

A desconstrução do sentido tradicional de cultura em oposição ao sentido tradicional de natureza se dá pelo entendimento de que cultura e natureza dizem respeito a um processo discursivo. Sendo assim, seja em um mundo que, na contemporaneidade, trata-se de um mundo multicultural, com intenso fluxo migratório e culturas embaralhadas, seja em um mundo em que a tecnologia ainda não havia conectado todos os espaços de forma instantânea, esses processos discursivos compõem culturas apenas aparentemente separadas, mas que passam por processos de hibridização contínuos. Falar de um mundo multicultural quer dizer falar de uma sociedade composta por inúmeras culturas que disputam espaço; uma disputa que se dá em meio a relações de poder distribuído de forma desigual entre as diversas manifestações culturais. Isso se dá porque as ações humanas estão inseridas em um sistema de significados que constituem as culturas de forma aberta e em constante construção.

No que diz respeito à sobreposição de uma cultura em relação a outras culturas, pensando com Rafael Haddock-Lobo (2017), podemos afirmar que a desconstrução se opõe às hegemonias étnicas e diz respeito a um movimento que preceitua a convivência entre as diferentes culturas, em uma constante negociação em que os sentidos nunca são saturados. Trata-se da impossibilidade da tradução, no sentido de que a desconstrução se opõe à possibilidade de conciliação entre as culturas, entre as línguas. A desconstrução se opõe, dessa forma, à possibilidade de extinção da negociação, assim como de fixação dos sentidos. Sendo assim, a desconstrução, tal como trouxemos com Derrida, constitui-se uma crítica ao etnocentrismo, entendido de forma necessária e inquestionável.



A desconstrução derridiana traz novas maneiras de se pensar éticas e epistemologias, relacionadas às questões sociais, entre elas, às questões de currículo e escola. Consideramos como determinante um entendimento de que o conhecimento não é algo acabado no mundo, algo delimitado a que temos acesso por meio de aulas que seguem currículos que trazem epistemologias que se hegemonomizam como importantes para a vida dos alunos. Na nossa proposta, trazemos que não existe um conhecimento a ser adquirido como um objeto. Temos na escola subjetividades que – como acontece com as culturas - vão se constituindo a partir do encontro com outras subjetividades e conhecimentos que são construídos nas vivências da escola. São essas vivências que constituem os currículos, como em contínua elaboração. Nesse sentido, a educação não é submetida ao cálculo, pois que sujeita à imprevisibilidade das relações contingentes com o outro.

Referências

- BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo:** a ascensão da política antidemocrática no ocidente. Tradução: Mario A. Marino; Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.
- BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas:** notas para uma teoria performativa de assembleia. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 2018.
- DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem.** Tradução: Fernanda Bernardo. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença.** Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel.** Tradução: J. Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- DERRIDA, Jacques. Qu'est-ce que la deconstruction?. **Le Monde**, mardi 12 octobre 2004.
- DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou.** Tradução: Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- DERRIDA, Jacques. **Posições.** Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DERRIDA, Jacques. Carta a um amigo japonês. Trad. Érica Lima. In: OTONI, P. (org.). **Tradução: a prática da diferença.** Campinas, SP: Editora da Unicamp/FAPESP, 1998, p. 19-25.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia.** Campinas: Papyrus, 1991.



DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

Derrida, Jacques (2007). A Certain Impossible Possibility of Saying the Event. **Critical Inquiry**, Vol. 33, No. 2, pp. 441-461.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Derrida e a escritura. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César (organizador). **Às margens. A propósito de Derrida**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Editora Loyola, 2004.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Tradução: Elnice Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006.

HADDOCK-LOBO, Rafael. A desconstrução em face da branca mitologia: Gramatologia contra o etnocentrismo e a experiência da crueldade colonial. **Revista latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofia**. (Palestra: II Colóquio Internacional do Nuffc 50 Anos de Desconstrução – UFRJ), 2017.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Derrida e a oscilação do real. **Sapere Aude** – Belo Horizonte, v.4 - n.7, p.25-46 – 1º sem. 2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomas Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: Notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. In: THOMPSON, Kenneth(ed.). **Media and cultural regulation**. London, Thousand Oaks, New Delhi: The Open University; SAGE Publication, 1997. (Cap. 5).

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro. EDUERJ. Introdução e revisão técnica por Alice Casimiro Lopes e Elizabeth Macedo, 2011.

LOPES, Alice Casimiro. A qualidade da escola pública: uma questão de currículo?. In: Marcus Tabora; Luciano Faria Filho; Fabiana Viana; Nelma Fonseca; Rita Lages. (Org.). **A qualidade da escola pública**. 1ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012, v. 1, p. 15-2

LOPES, Alice Casimiro; MACEDO, Elizabeth. **Teoria de Currículo**. São Paulo: Cortez, 2011.

MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia africana e currículo: aproximações. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação** – RESAFE. Número 18: maio-out/2012, p. 4-27.

MORAES, Marcelo José Derzi. **Democracias espectrais**: por uma desconstrução da colonialidade. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2020.

MORAES, Marcelo José Derzi. Desconstruindo o epistemicídio a partir de Jacques Derrida. **Análogos**. Edição Especial. Rio de Janeiro, 2017.

MORAES, Marcelo José Derzi. Acontecimento e desconstrução. In: **Cadernos da FaEL**, v.3, 2010 <https://unig.br/wp-content/uploads/ACONTECIMENTO-E-DESCONSTRUCAO.pdf>. Acessado em 15/01/2021



MORAES, Marcelo José Derzi. Violências identitárias. **Ítaca** 19, Edição Especial. Rio de Janeiro, 2012.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (org) **Coleção Sankofa**, V. 4, 1980 <https://afrocentricidade.wordpress.com/category/autoria/colecao-sankofa/> Acesso em 31/05/2021.

RAMOSE, Mogobe B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Revista Ensaios Filosóficos**, v. IV, outubro de 2011. http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/Ensaios_Filosoficos_Volume_IV.pdf Acesso em 10/06/2021.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra/Portugal: Edições Almedina SA, 2009.

RODRIGUES, Tamara de Oliveira. Sonho como exercício da diferença: o protagonismo ameríndio no questionamento do fim. In: BORGES-ROSÁRIO, Fabio; MORAES, Marcelo José Derzi; HADDOCK-LOBO, Rafael. (orgs.). **Encruzilhadas Filosóficas**. Coleção X (Org. Rafael Haddock-Lobo). Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. Tradução: Lourdes Santos Machado. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

SAUSSURRE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2012.

VAIFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**, SP: Companhia das Letras, 1995.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: 03 de novembro de 2021.

Artigo aprovado para publicação em: 20 de novembro de 2021.