

# DOSSIÊ “CEM ANOS DE SOLIDÃO DE GABRIEL GARCIA MÁRQUEZ: LEITURAS 50 ANOS DEPOIS”

## CEM ANOS DE SOLIDÃO: RESISTÊNCIAS, INVENÇÃO E DECOLONIALIDADE

### ONE HUNDRED YEARS OF SOLITUDE: RESISTANCE, INVENTION AND DECOLONIALITY

*Plábio Marcos Martins Desidério*  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

*Ludmila Brandão*  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO MATO-GROSSO

#### Resumo

Ao problematizar a obra *Cem anos de solidão* de Gabriel Garcia Márquez numa perspectiva crítica ao eurocentrismo, compreende-se a literatura do romancista, pertencente às “zonas pelágicas” no confronto direto com a hierarquização colonialista imposta pela Europa que elege a lógica e o racional como superiores e distintos. Uma das preocupações do artigo é dar a ver, e questionar, essa lógica hierárquica em sua função de classificação da produção literária mundial, quando distingue, por exemplo, a latino-americana em relação à europeia. Na comparação, apesar do sucesso da obra de Garcia Márquez, essa produção que passa a ganhar visibilidade, é carimbada ainda, como “realismo mágico”, uma espécie de realismo segundo, outro, entre aspas, exótico. O artigo procura discutir como a obra escapa da hegemonia eurocêntrica e aponta caminhos para fugir da abissalidade atribuída pela colonialidade.

**Palavras-chave:** *Cem anos de Solidão*; Gabriel Garcia Márquez; eurocentrismo; hierarquização; decolonialidade.

## Resumen

La propuesta del artículo es problematizar la obra *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez en una perspectiva crítica al eurocentrismo, y comprender la literatura de dicho novelista como perteneciente a las “zonas pelágicas” que busca enfrentar la lógica de la jerarquización impuesta por Europa que elige la lógica y lo racional como superior y distinto. Una de las preocupaciones del artículo es cuestionar esa lógica jerárquica cuando trata de distinguir la producción literaria latinoamericana en relación a la producción europea y considera la producción de García Márquez como realismo mágico y por lo tanto podría ser entendida como exótica. El artículo buscó discutir cómo la obra posiblemente escapó de la hegemonía eurocéntrica y apuntó caminos para huir de la abisalidad impuesta por la colonialidad.

**Palabras clave:** Cien años de Soledad; Gabriel García Márquez; eurocentrismo; jerarquización

## Abstract

The main point is problematizing this hierarquic logic that classificate the world literature production distinguishing Latin American literature and European one. Despite of the success of García Márquez'work, this production is known as “magical realism”, a kind of second realism, exotic. The article tries to discuss how this oeuvre escapes of Eurocentric hegemony and shows some ways to avoid the abissality attributed by coloniality.

**Keywords:** *One hundred of Solitude*; Gabriel García Márquez; eurocentrism; hierarquic logic; decoloniality.

## Introdução

Em face da indagação sobre o “sucesso” da obra *Cem Anos de Solidão* de Gabriel García Márquez, em como teria conseguido romper com os obstáculos à visibilidade da produção literária mundial submetida ao modelo eurocêntrico, procuramos compreender como o eurocentrismo realizou um processo de hierarquização do saber, colocando tudo que é lógico e racional como superior e subalternizando saberes não-europeus. Esse processo se inicia com a filosofia clássica grega e se acentua com a modernidade que se consolidou com a colonização, avançando sobre outras áreas, como as artes e a literatura. Ainda que a colonização se encerre na sua dimensão institucional, com os processos de independência, a colonialidade do saber e das artes, entre outras formas, garantem (e fortalecem) a continuidade

das formas culturais, simbólicas, hegemônicas.

### Sobre a hegemonia do logos

A produção do conhecimento é uma ação histórica que necessita ser compreendida a partir das dinâmicas culturais e das relações de poder. O Ocidente conseguiu, durante séculos, não apenas construir uma lógica em que o *logos* é hegemônico, mas impô-la ao “resto-do-mundo”. No confronto das demais epistemologias – todos os tipos de saberes dos povos/grupos/comunidades não-ocidentais, inclusive no interior do próprio Ocidente, ou o “resto-do-mundo” – com a filosofia e as ciências ocidentais – instituídas como epistemologias legítimas – resta às primeiras algum lugar numa ordem de classificação hierárquica cujo critério de distanciamento é o próprio logos. Porém, não apenas os saberes outros, mas até mesmo as linguagens no Ocidente tidas como não-lógicas foram classificadas e hierarquizadas para fins de legitimação/valorização. É o que se diz da pintura e, até mesmo da literatura, consideradas como muito sensoriais, pouco lógicas e não pragmáticas.

Podemos compreender esse processo como uma domesticação dos saberes e das artes. Mesmo que a proposta deste texto não passe por uma história da epistemologia ocidental é importante lembrar o quanto a problemática de Parmênides influenciou a filosofia ocidental:

O grande princípio de Parmênides, que é o próprio princípio da verdade (o “sólido coração da verdade robusta”), é este: o ser é e não pode não ser; o não ser não é e não pode ser de modo nenhum. “Ser” e “não-ser”, portanto, são tomados no significado integral e unívoco: o ser é o *positivo puro* e o não-ser é o *negativo puro*, um é o absoluto contraditório do outro. (REALE, 2003, p. 33).

A filosofia de Parmênides atravessa o pensamento ocidental contribuindo para que pensadores-chave como Platão, Agostinho, Descartes e Kant utilizassem o princípio da não-contradição para construir suas perspectivas filosóficas. Porém, a abrangência desse princípio não se resumiu apenas à filosofia, pois transbordou para a ciência moderna, pós Galileu. A crença na matematização do mundo (Galileu; Descartes) sustentou o pensamento segundo o qual a realidade (natureza) poderia ser estudada e controlada, e a percepção do homem como sujeito, por sua vez, possibilitaria que a lógica se tornasse hegemônica no pensamento ocidental.

A separação entre sujeito e objeto proposta pelo cartesianismo (*res cogitans X res extensa*) constituiu uma hierarquização basilar do conhecimento, pois tudo que estava na dimensão do imaginário, dos sonhos, dos desejos, do sensorial, isto é, tudo que não pudesse ser submetido à razão, como a lógica, a matemática e o exercício racional, passou a ser considerado deformado e não claro. Mesmo que pensadores como D. Hume questionassem a

“crença” na razão como forma autônoma do conhecimento, a crítica permanecia submetida à perspectiva europeia e ocidental.

O cartesianismo, posteriormente, o iluminismo e, por conseguinte, o positivismo produziu uma hierarquia do saber, a partir de uma visão eurocêntrica: a razão, a lógica e, portanto, a ciência estariam num processo evolutivo superior à todas as outras formas de conhecimento. Somente pela e na razão é que o homem conseguiria se libertar de todas as amarras do atraso e da ignorância. A ciência baseada no método racional passa a ser o único caminho para a liberdade e para um possível progresso, tendo a Europa como o aríete dessa condução. E isso produziu consequências não apenas para o próprio Ocidente, mas também para as sociedades submetidas ao domínio colonial. A razão e sua filha mais direta, a ciência, tornam-se hegemônicas subalternizando todos os demais saberes.

Um dos pensadores a denunciar essa hegemonia foi Nietzsche ao afirmar, no século XIX, que o princípio apolíneo (razão) é tornado superior, absoluto, enquanto o dionisíaco (instintivo, artístico) é relegado a um plano secundário, tido como obscuro e desnecessário. A busca pela verdade, mediante a objetividade, se estabeleceu então como desafio do pensamento ocidental justificando atos os mais diversos de conquista, dominação e manutenção hegemônica, como podemos compreender os processos de colonização e, por conseguinte, de colonialidade.

Quijano (2005) observa que a modernidade é um acontecimento que resultou na dominação e expansão da perspectiva eurocêntrica sobre todo o globo:

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensarem-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo –isso não é um privilégio dos europeus– mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder. (QUIJANO, 2005, p. 123).

A subjetivação construída pelos europeus e disseminada por todo o mundo é decorrente da produção hierarquizado conhecimento e das experiências. A racionalidade, a ciência moderna e o tecnicismo herdados do logocentrismo foram operados de modo a construir uma hierarquiana diversidade do pensamento do mundo que dão ensejo a uma hierarquia (fundamento do racismo) entre os sujeitos/povos pensantes.

Visando contribuir com essa discussão utilizaremos dois termos que nos parecem apropriados para pensar o processo de hegemonização eurocêntrica: a domesticação de amplo

espectro, operada pela modernidade europeia, e a assepsia como procedimento último. Para domesticar tudo o que não fosse aceito pelos padrões de normalidade instituídos— recorrendo à Foucault —,o Ocidente submete os elementos desviantes a uma hierarquia de controle do racional/lógico operando a distinção entre estes e o que era supostamente entendido como fantasioso/imaginário.

Para o “não-domesticado”, o resistente às sobre determinações da hegemonia Ocidental, procede-se à assepsia<sup>1</sup> — que, em última instância, limpa,elimina, silencia, invisibiliza, subalterniza, todos os tipos de corpos estranhos que supostamente prejudicariam o organismo, aqui compreendidos como o Ocidente e sua modernidade. Um exemplo dessa assepsia são as normatividades construídas pelos europeus e as classificações do que seria “civilizado” e “selvagem”. As representações sobre os corpos dos não europeus (africanos, asiáticos e outros) e a produção de estereótipos sobre os mesmos, como aponta Hall (2016) ilustram essa preocupação asséptica.

Os processos de colonização e o que se seguiu aos de independência político-administrativa, conhecido como“colonialidade<sup>2</sup>”implicaram em diversos tipos de luta — física, moral e simbólica — para domesticar os saberes não ocidentais (inclusive dentro da própria Europa) produzindo epistemicídios e apropriações, ao mesmo tempo em que práticas antissépticas foram criadas para limpar o que fosse considerado impuro, anormal, desviante, não condizente com a proposta do Ocidente moderno-eurocêntrico. Ao considerar que os povos não europeus eram selvagens, incultos e não civilizados— no limite, não-humanos— , os europeus se “impuseram” a tarefa (e a justificativa para todo tipo de atrocidade) de purificá-los, civilizá-los, procurando exterminar as bactérias resistentes (não europeias) ou, quando possível, submetendo-as aos processos de assepsia na perspectiva da civilização construída pelo eurocentrismo.

Para Quijano, o elemento fundamental na construção e legitimação dos processos de subordinação, e isso que estamos chamando aqui de domesticação e assepsia foi a introdução da idéia de raça:

Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais

---

1 O termo assepsia é usado nas ciências biológicas para se referir ao combate na proliferação de microrganismos (bactérias, fungos) que prejudicam um macrorganismo (animais, plantas). O sentido, portanto, é de desinfetar, limpar esses microrganismos para que não desenvolva patologias.

2 A colonialidade é compreendida como a continuidade dos processos de dominação por outras vias que não a político-administrativa. É o caso da colonialidade do saber (que gerencia os princípios do pensamento) e do ser (domesticação dos processos de subjetivação). Outras formas de colonialidade vem sendo exploradas recentemente como é o caso da arte.

eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. (QUIJANO, 2005. p. 118).

Ao menos epistemologicamente, esse processo de dominação foi gestado desde a filosofia clássica grega, lançando mão do viés etnocêntrico presente em todos os povos. Os gregos, ainda que não tenham se concentrado na questão da raça, percebiam-se a si mesmos como mais racionais e lógicos dos que os não gregos, como advertia Aristóteles. Porém, é na tradição filosófica que se percebe a contribuição para a perspectiva eurocêntrica de hierarquização dos saberes para fins de construção de um modelo de dominação que se realizará plenamente com a conquista da América.

A tradição filosófica ocidental que irrompe em Parmênides, passa por Platão, se encontra com o cristianismo na Idade Média e depois se solidifica com Descartes, Kant e Hegel, contribuiu decisivamente para que o domínio colonial imposto por europeus, a partir do século XVI produzisse a hegemonia epistemológica em que o pensamento europeu/ocidental passa a ser percebido como natural e universal.

A filosofia européia ocidental, especificamente durante a modernidade, conseguiu assim estabelecer que todo pensamento baseado na lógica/racionalidade, que tem como nascedouro a Europa, é universal e foi construído historicamente pela “História da Humanidade” – no sentido hegeliano. O pensamento europeu se autoproclama “o pensamento” e o que não correspondia a ele, é julgado exótico, contraditório, não lógico e, ao modo do que se faz com os microrganismos indesejáveis, são erradicados ou limpos e purificados, mediante processos de assepsia.

A propósito da modernidade, são duas as matrizes sociológicas/ filosóficas, costumeiramente invocadas. A weberiana, que a compreende como processo de racionalização e a marxista como consolidação do pensamento capitalista, a partir da burguesia. Pode-se também entender a modernidade na ciência (Descartes/Galileu) e no princípio de subjetivação que ocorreu na filosofia kantiana, segundo Foucault.

No entanto, queremos invocar aqui a compreensão estabelecida pelo grupo M/C/D (Modernidade/Colonialidade/ Decolonialidade), formado por pensadores latino-americanos como Anibal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, entre outros, e do português Boaventura dos Santos, e estruturado ao longo dos anos de 1990. Esse grupo (ou coletivo), desde então “[...] compartilha noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e um vocabulário próprio, contribuindo para a renovação analítica

e utópica das ciências sociais latino-americanas do século XXI (BALESTRIN, 2013, p. 99).

Entre os raciocínios compartilhados está a revisão da compreensão da modernidade, em suas versões europeias clássicas, que começa pela sua datação. Para o grupo M/C/D a modernidade deve ser retrocedida à conquista da América. Modernidade/Colonialidade são faces de uma mesma moeda. Enquanto a primeira é isolada em suas promessas de felicidade, a outra, oculta, estabelece a matriz colonial de poder.

A tese básica – no universo específico do discurso tal como foi especificado – é a seguinte: a “modernidade” é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a “colonialidade”. A colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade. (MIGNOLO, 2017, p. 2)

### **A tentativa das artes**

Parece-nos que diferentemente das ciências, as artes no Ocidente, em certa medida, conseguiram escapar dessa domesticação/asepsia, talvez porque tenham se colocado, em vários momentos, como o contraponto à racionalidade e à lógica hegemônicas, mesmo ao considerar os cânones ocidentais em suas diferentes épocas. Não se deve subestimar a advertência de Platão quanto à arte e ao papel do artista: aquele que engana, no qual não se pode confiar. Afinal, a arte não estava preocupada com a busca da verdade (profundezas), mas apenas com as sensações (superfícies). A tradição filosófica ocidental ainda que considere as artes como práticas que merecem atenção, as tomam certamente como secundárias. No limite, dispensáveis; ocupando os últimos lugares na hierarquia dos saberes, abaixo da filosofia e somente acima do chamado “conhecimento popular” (senso comum) ou dos “saberes outros”. São inferiores exatamente por não conseguirem equacionar verdade e realidade, isto é, por não operarem a correspondência entre a objetividade e o real, presente desde Parmênides mediante o princípio da não-contradição.

Do mesmo modo que a tradição filosófica ocidental prefere Parmênides à Heráclito, uma vez que este, ao considerar que a realidade está em movimento, admite a impossibilidade de estabelecer um único critério de verdade sobre a mesma, o saber contraditório das artes (e dos saberes outros), é subalternizado na relação com o conhecimento científico. O “tudo flui” heraclitiano possibilitaria a recusa de um único princípio norteador da compreensão das coisas e do homem, o que desenharia certamente outro cenário para o pensamento no Ocidente. No entanto, a filosofia de Parmênides é a que prevaleceu. Essa é a escolha (do pensamento ocidental) que Nietzsche denuncia em seus aforismos, defendendo, por sua vez, que o devir operado pelas produções artísticas deveria, ao contrário, estar em pé de igualdade, com o pensamento racional e lógico.

Outras advertências mais recentes se seguiram a Nietzsche, na esteira da crítica à tradição logocêntrica (CALABRESE, 1987:114), principalmente na recusa ao paradigma hegemônico da representação, que passa a tomar a obra artística como algo que vale por si mesmo e não por aquele ao qual se referiria/representaria. Calabrese afirma, por exemplo, que as imagens na pintura “são objetos não transformáveis nem comunicáveis linguisticamente” (idem, p. 115). Na estética deleuzo-guattariana, por sua vez, a obra de arte é compreendida como “ser de sensação” composta por afetos e preceitos, experimentados fisicamente, apreendidos pelos sentidos em vários níveis, inclusive “pré-pessoais” (DELEUZE, GUATTARI, 1992).

Apesar das investidas pós-estruturalistas, de um modo geral, o pensamento ocidental hegemônico segue mantendo suas posições logocêntricas e colonialistas.

É o que diz Santos (2003), segundo o qual o pensamento moderno é construído de forma abissal<sup>3</sup>, separando, através de linha divisória como a linha do oceano, o que está sob o regime do sol (acima da linha) do que está submerso, na escuridão tanto maior quanto mais profundo for o mar. O moderno, iluminado, está no Norte, acima da linha, e na abissalidade, no escuro, as epistemologias do sul (dos povos e comunidades tradicionais), consideradas como atrasadas, primitivas, selvagens, pré-científicas<sup>4</sup>.

A mesma compreensão da subalternização dos saberes outros vale para as artes, principalmente as produzidas no Sul, ou abaixo da linha de visibilidade. Sabemos que o sistema de artes é também configurado por uma geopolítica que se expressa na hierarquia dos lugares de produção (ou “de fala”). Em outro texto afirmamos que

É de longa data a discussão nacional/regional no âmbito da pesquisa histórica e da literatura que se ressentem, com razão, de terem seus produtos sempre caracterizados como regionais enquanto a produção do eixo Rio-São Paulo (a nossa Europa) dispensa predicções, ou seja, são história do Brasil e literatura brasileira. Assim como a história não é do Brasil e a literatura não é brasileira, as artes aqui são igualmente carimbadas de “regionais”. Na impossibilidade de confrontar o predicado/estigma, aceitam-se designações como arte ingênua, naïf, popular ou, na tentativa de não deixar-se sobre-codificar, inventa-se outras como arte “cabocla”. A predicação não é inofensiva. Ao contrário, sob a capa de uma “boa vontade” do circuito oficial de artes (críticos, pesquisadores, galerias, artistas renomados, imprensa etc.) que aceita incluir sob o manto das artes essas produções diferenciadas, opera-se uma desqualificação definitiva. (SANCHEZ, BRANDÃO, 2015, p. 69).

---

3 Termo que Boaventura de Sousa Santos utiliza para caracterizar o pensamento moderno, se apropriando do conhecimento geológico para referir-se a linhas divisórias que separam relevos e lugares.

4 A comparação entre o pensamento abissal e a alegoria da hierarquia vertical da incidência da luz da superfície às mais profundas zonas pelágicas, pode ser verificada no texto “Abissalidades a contrapelo: palhaço do circo sem futuro” (SANCHEZ; BRANDÃO: 2015).



## Sobre a literatura nas zonas pelágicas

Se as literaturas não-europeias, como as artes em geral, habitam as zonas pelágicas, como compreender suas exceções? Ou seja, como compreender o sucesso, o reconhecimento pelo circuito crítico-literário oficial mundial de alguma literatura latino-americana, como é o caso da obra de Gabriel Garcia Márquez?

Como Euclides da Cunha, Graciliano Ramos, Guimarães Rosa e Jorge Amado (para citar brasileiros) cujas obras subvertem a relação centro-periferia, Gabo produziu romances que, além de (ou apesar de) partirem de uma lógica não hegemônica, se afastando do logocentrismo, rompem a linha da invisibilidade.

Uma explicação pode ser encontrada em Schwarz (1988) para quem a literatura, diferentemente das ciências sociais – principalmente a sociologia – conseguiu estabelecer um diálogo com o centro (Europa) sem se colocar numa posição de periferia.

[...] Em consequência um latifúndio pouco modificado viu passarem as maneiras barroca, neoclássica romântica, naturalista, modernista e outras, que na Europa acompanharam e refletiram transformações imensas na ordem social. Seria de supor que aqui perdessem a justeza, o que em parte se deu. No entanto, vimos que é inevitável esse desajuste, ao qual estávamos condenados pela máquina do colonialismo, e ao qual, para que já fique indicado o seu alcance mais que nacional, estava condenada a mesma máquina quando nos produzia. Trata-se enfim de segredo mui bem conhecido, embora precariamente teorizado. Para as artes, no caso, a solução parece fácil, pois sempre houve modo de adorar, citar, macaquear, saquear, adaptar ou devorar estas maneiras e modas todas, de modo que refletissem, na sua falha, a espécie de torcicolo cultural em que nos reconhecemos [...] (SCHWARZ, 2000, 25-26).

Para ele, as artes não realizaram apenas um processo de imitação mas teriam conseguido produzir de forma *pari passu* com os centros, algo que as ciências humanas não alcançaram por dependentes que continuam sendo da lógica da equação centro x periferia.

Talvez o problema nesta explicação resida na sua própria dependência do binômio centro x periferia que almeja ver apagado nas produções científicas e artísticas, mas que aí reaparecem substituídas por outro, igualmente caro ao Ocidente: imitação x invenção.

Isto nos remete a outro embate no campo do pensamento ocidental. Ao modo do que sucedeu a Parmênides e Heráclito, uma disputa sociológica entre Gabriel de Tarde e Émile Durkheim, com o sucesso do último, impediu que algumas poderosas idéias de Tarde ganhassem repercussão. Esse é o caso da relativização do binômio imitação x invenção, que conforme Tarde (1993), não configuram uma oposição mas,

[...] toda invenção é um cruzamento feliz, no interior de um cérebro inteligente, de uma corrente de imitação, seja com outra corrente de imitação que a reforça, seja com uma percepção exterior intensa, que faz aparecer num dia qualquer uma idéia

recebida, ou com o sentimento vivo de uma necessidade da natureza de encontrar num procedimento usual, recursos inesperados (TARDE, 1993, p. 47) <sup>5</sup>.

Assim como as idéias de original e cópia, a modernidade elegeu a invenção como positividade máxima e a imitação como produção desprezível, caricatural, “macaqueadora”, ou o gesto possível dos incapazes e menores, intelectual e artisticamente falando. Ignorando Tarde (1993), o Ocidente estigmatiza a imitação como prática que renega a criação e obra daqueles que só podem imitar fazendo coincidir os *loci* centro x periferia com as práticas de invenção x imitação.

Um outro modo de abordar a imitação é encontrado em Homi Bhabha, em seu conceito de mímica colonial, inerentemente ambíguo, que funciona como uma dupla pinça: a construção de um Si ameaçado pelo fantasma do Outro, que assombra também, o próprio referente fantasmagórico, ou os antigos colonizadores. Bhabha identifica na mímica colonial um viés de resistência traduzido pelo desejo do Outro que aparece como um Outro “reformado”, reconhecível, *como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente*. A mímica emerge, por conseguinte, *como a representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa; como um signo de articulação dupla; como signo do inapropriado* (BHABHA, 2003: 130).

É com base, ao menos, nessas duas abordagens da imitação, que entendemos como insuficiente a explicação de Schwarz para a aridez das idéias no Brasil (e na América Latina) e, um pouco menos, das suas artes que, de algum modo teriam conseguido criar algumas novas configurações que desestabilizariam a relação de dominação simbólica realizada pela Europa.

Não se trata de imitar ou inventar. É sempre imitar e inventar, aqui ou em qualquer outro lugar, neste ou em outro tempo. A explicação tardia mais imediata seria dizer que no cérebro de Gabriel Garcia Marquez (que poderia ser outro dedicado à alguma busca similar) um cruzamento feliz de correntes de imitação (locais, regionais e mundiais) operou a emergência de um novo que fez sentido para grande parte do circuito literário de sua época. Se a qualidade inventiva é indiscutível (Deleuze & Guattari fariam dos seres de sensação), o seu reconhecimento (o fazer sentido) não é dado como certo. O sucesso de uma invenção, que em Tarde nada mais é do que sua reprodução (ou o reconhecimento) por um grupo maior (da idéia, da forma, do invento) não se explica exclusivamente pelo que sucedeu no cérebro do criador, mas depende da recepção no circuito que chancela e legitima. Este é, sem dúvida, o gargalo do sucesso, o rubicão que pouquíssimos atravessam. Aí resta-nos perguntar: quantos Gabos existem por aí nas gavetas empoeiradas?

É aqui que essas considerações suscitam muitas problematizações que merecem serem colocadas à prova da discussão proposta pelo giro decolonial de questionar os processos de dominação ocidental-eurocêntrica-moderna, a partir das matrizes da colonialidade do poder,

5 Tradução livre do original em francês.

do saber, do ser e da natureza. Não se pode abandonar o processo de hierarquização do saber imposto pelo domínio europeu, por isso que a colonialidade do poder também se articula com a do saber, e também, do ser, pois submete os sujeitos à subjetivação do eurocentrismo.

### Para pensar Cem Anos

Cem Anos de Solidão, em nossa perspectiva, consegue, ao mesmo tempo, duas façanhas: romper com o eurocentrismo e inventar novas possibilidades narrativas a partir de experiências latino-americanas.

A obra consegue, ainda, estabelecer não uma mudança de posição na hierarquia da literatura mundial, mas abrir um diálogo com (e sobre) as epistemologias existentes naquilo que se convencionou chamar de América Latina, conseguindo cumprir o papel não alcançado pelas ciências sociais: dialogar com as sociedades que se consideram como centro, sem assumir a síndrome da periferia. As ciências sociais na América Latina, por muito tempo, e como resultado de uma submissão da qual não se dão conta, provavelmente, assumiram uma perspectiva tensionada em que as consequências políticas, econômicas e culturais da região são resultado da não capacidade de nossas sociedades de alcançarem o centro (antigas metrópoles), de se posicionarem ao lado, de “chegarem lá”, de serem efetivamente modernas! O que não conseguem ver é que, segundo estes critérios de espelhamento estão fadadas ao fracasso.

*Cem Anos de Solidão* foi escrito em 1967 e tornou-se uma das obras mais importantes em língua hispânica. Foi traduzido em diversas línguas e vendeu milhões de exemplares durante décadas de publicação. A fictícia Macondo povoou o imaginário de muitos escritos latinos e, no caso do Brasil, a influência foi marcante, por exemplo, nas obras de Dias Gomes, um dos principais dramaturgos brasileiros. Desde Macondo, várias possibilidades narrativas se desenham para as experiências latino-americanas em perspectivas que negam, ultrapassam ou simplesmente ignoram a hegemonia ocidental racionalista-lógica.

Este é o caso da inexistência, na narrativa de Gabo, do princípio da não-identificação. A proposta do escritor é a da não linearidade, esconjurando o princípio hegeliano segundo o qual “o que é real é racional, o que é racional é real”<sup>6</sup>, como o que vemos no seguinte parágrafo:

Aquele espírito de iniciativa social desapareceu em pouco tempo, arrastado pela febre dos ímãs, pelos cálculos astronômicos, sonhos de transmutação e ânsias de conhecer as maravilhas do mundo. De empreendedor e limpo, José Arcadio Buendía se converteu num homem de ar vadio, descuidado no vestir, com uma barba selvagem a que Úrsula conseguia dar forma a duras penas, com uma faca de cozinha. Não faltou quem o considerasse vítima de algum estranho sortilégio.

---

6 Essa afirmação está presente nas discussões de Hegel sobre a filosofia da história e também sobre o Direito.

Mas até os mais convencidos da sua loucura abandonaram o trabalho e a família para segui-lo, quando atirou ao ombro as foices e machados, e pediu a participação de todos para abrir uma picada que pusesse Macondo em contato com os grandes inventos. (MÁRQUEZ, 2017, p. 10).

O cânone conforme o qual as narrativas deveriam ter uma lógica que permitisse serem classificadas entre objetivas e subjetivas não se aplica em Gabo, o que nos permite concluir que a hierarquização entre ciência, filosofia e artes realizada pelo Ocidente e sua modernidade não afetou a construção das histórias elaboradas por Gabo sobre Macondo, ou se afetou, foi no sentido de contrariá-las.

A fabulosa árvore genealógica da família Buendía, e suas explicações, é ao mesmo tempo, um recurso de abordagem de idiosincrasias latino-americanas e de críticas ao sistema logocêntrico.

Na longa história da família, a tenaz repetição dos nomes permitira que ela tirasse conclusões que lhe pareciam definitivas. Enquanto os Aurelianos eram retraídos, mas de mentalidade lúcida, os Josés Arcádios eram impulsivos e empreendedores, mas estavam marcados por um signo trágico. Os únicos casos de classificação impossível eram os de José Arcadio Segundo e Aureliano Segundo. Foram tão parecidos e travessos durante a infância que nem a própria Santa Sofia de la Piedad os podia distinguir.[..]

[...] Santa Sofia de la Piedad, que realmente se esquecera de pôr açúcar na limonada, contou o fato a Úrsula. “Todos são assim”, disse ela sem surpresa. “Loucos de nascença.” O tempo acabou de desarrumar as coisas. O que nos jogos de equívoco ficou com o nome de Aureliano Segundo tornou-se monumental como o avô, e o que ficou com o nome de José Arcadio Segundo tornou-se ósseo como o coronel, e a única coisa que conservavam de comum foi o ar solitário da família. Talvez tenha sido esse entrecruzamento de estaturas, nomes e temperamentos o que fez Úrsula pensar que estavam embaralhados desde a infância. (MÁRQUEZ, 2017, p. 112)

Em outro momento, na passagem da obra que apresenta a extensa família Buendía, as idas e vindas das pessoas em Macondo, com sua constante migração podem ser identificadas com a situação do Caribe e da própria América Latina oportunizando os amplos processos de mestiçagem.

Ao tornar visíveis esses processos, considerados um problema biológico de conseqüências culturais do XIX ao XX, os romances latino-americanos (assim como *Cem Anos*) fazem incidir uma cunha na literatura mundial e na visão antisséptica da modernidade. Enquanto as ciências sociais, na esteira do darwinismo social e da eugenia, ainda tomavam a mestiçagem como empecilho para que a América Latina se desenvolvesse e alcançasse o centro (Europa), a literatura já realizava sua positivação.

*Cem...* não é uma representação da realidade latino-americana. É, ela própria, uma realidade latino-americana. Mas também podemos dizer, com Bakhtin, que a obra do Gabo, ao carnavalizar<sup>7</sup> a narrativa, não apenas inverte uma relação de hierarquia epistemológica

7 Utilizamos o termo carnavalizar da forma mais genérica possível para ser um contraponto às práticas

(a lógica não é superior à imaginação), mas também desenha uma poética desde algumas epistemologias do Sul.

Na verdade, o carnaval ignora toda a distinção entre atores e espectadores. Também ignora o palco, mesmo na sua forma embrionária. Pois o palco teria destruído o carnaval (e inversamente, a destruição do palco teria destruído o espetáculo teatral). Os espectadores não assistem o carnaval, eles o *vivem*, uma vez que o carnaval pela sua própria natureza existe para *todo o povo*. Enquanto dura o carnaval, não se conhece outra vida senão o carnaval. Impossível escapar a ela, pois o carnaval não tem nenhuma fronteira *espacial*. Durante a realização da festa, só se pode viver de acordo com suas leis, isto é, a lei da *liberdade*. O carnaval possui um caráter universal, é um estado peculiar do mundo: o seu renascimento e a sua renovação, dos quais participa cada indivíduo. Essa é a própria essência do carnaval, e os que participam dos festejos sentem-no intensamente. (BAKHTIN, 1987, p. 06).

É importante frisar que quando utilizamos, aqui, o termo carnaval a partir das questões apresentadas por Bakhtin não estamos partindo da dimensão do conteúdo, mas da forma carnaval, de uma poética carnavalesca ou carnavalizada na construção de sua obra. A forma ou a poética “carnaval” como espaço da subversão, do distópico e das multiplicidades, é muito diferente de sua associação com a folclorização que retoma a hierarquização dos saberes. *Cem anos* carnavaliza como produção subversiva que faz emergir a multiplicidade de vozes destas zonas pelágicas. Vozes mestiças, abertas às trocas, vozes subversivas. Se o carnaval é contra hierarquias, a mestiçagem é sua prática. *Cem anos* é isso tudo e muito mais.

### Considerações finais

É aqui que se coloca para nós a questão do sucesso de *Cem anos*, de sua chancela/premiação pelo sistema literário Ocidental que vem acompanhado de novas predicções: “literatura latino-americana” de um lado e “realismo mágico” de outro. Estariam essas predicções reforçando a hierarquia de fundo? Realismo mágico seria o realismo possível para essa literatura que ocupou a zona de invisibilidade do pensamento abissal?

Seriam essas predicções apenas um outro modo de dizer/alertar que essa literatura - a literatura produzida na América Latina - é uma literatura exótica, que habita as regiões abissais, conforme o pensamento moderno europeu/ocidental? O realismo mágico não seria, então, apenas (mais) uma classificação taxonômica operada pelo cânone europeu que subalterniza e, portanto, coloca no abissal tudo que não atende ao esquema eurocêntrico? Um realismo de segundo nível?

Queremos com isso lembrar que a taxonomia operada pelo pensamento europeu

---

antissépticas eurocênticas, tomando-o como uma forma de inversão das relações hegemônicas e destacando que o uso se dá também na perspectiva de Bakhtin de ritual, espetáculo, estética que procura romper a linha que separa o que é tido como o oficial e o cômico (popular).

ocidental/moderno serve sempre para classificar/hierarquizar os conhecimentos europeus e não europeus. Não seria diferente aqui: além de nomear/conceituar tudo, inclusive o romance produzido na América Latina – no caso o do Gabo – como real maravilhoso, afirma-se e renova-se sua natureza dita exótica, fora, portanto, dos padrões adequados e orgânicos num cânone estabelecido como legítimo. Talvez seja esta a ocasião para avaliarmos a justeza dessa e de outras designações que jamais foram ou serão ingênuas no âmbito dos sistemas artísticos e literários.

É evidente que não podemos afirmar que Gabo cultivava essas nossas preocupações atuais de modo a justificar as escolhas e os artificios de *Cem anos*. No entanto, é possível dizer que a decolonialidade como prática de resistência aos dispositivos de subordinação/assujeitamento das formas de viver, sentir, pensar, criar, ainda que *avant la lettre*, atravessam *Cem anos* da primeira à última página, quer tenha sido ou não o desejo de seu autor.

## REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.

BALESTRIN, Luciana. “América Latina e o giro delocolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BHABHA, Hoimi. *O local da cultura*. Trad. de Myriam Ávila; Eliana L. L. Reis & Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

CALABRESE, Omar. *A idade neobarroca*. Trad. Carmen de Carvalho e Artur Morão Lisboa: Edições 70, 1987.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Apicuri, 2016.

MARQUEZ, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*. 48 ed. São Paulo: Record, 2017.

MIGNOLO, Walter D. *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V. 32.n. 94. 2017. <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder; eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Consultado em 10/02/2018 [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_QUIjano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIjano.pdf).

REALE, Giovanni. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. São Paulo: Paulus, 2003. Vol I.

SANCHES, Daniel; BRANDÃO, Ludmila. *Abissalidades a contrapelo: o palhaço do circo sem futuro*. *Visualidades*, Goiânia, v.13 n.1 p. 56-75, jan-jun 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. *Novos estudos* 79. Disponível em <http://www.scielo.br/>

<pdf/nec/n79/04.pdf>.

SCHWARZ, Robert. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. 5 ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

TARDE, Gabriel de. *Leslois de l'imitation*. Paris: Éditions Kimé, 1993.