



Mestiçagem como problema visual: Notas sobre a colonialidade do ver na América Latina

Tadeu Ribeiro Rodrigues

Como citar:

RODRIGUES, T. R. Mestiçagem como problema visual: Notas sobre a colonialidade do ver na América Latina. **MODOS: Revista de História da Arte**, Campinas, SP, v. 6, n. 1, p. 540-562, jan. 2022. DOI: 10.20396/modos.v6i1.8666346. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/mod/article/view/8666346>.

Imagem modificada: Paulo Nazareth, *Notícias de América* (série sem título), 2011-2012. Fonte: Disponível em: <http://latinamericanotice.blogspot.com/>.

Mestiçagem como problema visual: Notas sobre a colonialidade do ver na América Latina

Miscegenation as a visual problem: Notes on coloniality
of seeing in Latin America

Tadeu Ribeiro Rodrigues*

RESUMO

A partir da articulação entre imagens que suscitam questões raciais no contexto latino-americano – os regimes de visualidade sistematizados no México colonial em torno da mestiçagem/hibridização de diferentes grupos étnicos no século XVIII e a produção do artista brasileiro Paulo Nazareth na primeira década do século XXI – buscamos investigar possíveis elaborações poéticas e estratégias performativas que reposicionam enunciados acerca da formação de identidades nacionais na contemporaneidade latino-americana, destacando suas implicações hierárquicas, eugenistas e políticas na construção de determinado olhar diante dos corpos racializados.

PALAVRAS-CHAVE

Corpo. Imagem. Racialidade. Pintura de castas. Paulo Nazareth.

ABSTRACT

From an articulation between images that raise racial topics in the Latin American context – the visual regimes of the colonial Mexico about miscegenation in the 18th century and the work of Brazilian artist Paulo Nazareth in the 21st century – we aim to investigate poetic elaborations and performative strategies that tense discourses about national identities in contemporary Latin American, highlighting their hierarchical, political and eugenic implications in a certain visuality towards racialized bodies.

KEY WORDS

Body. Image. Raciality. Casta paintings. Paulo Nazareth.

A partir da articulação entre imagens que suscitam questões raciais no contexto da América Latina – a sistematização de certa retórica visual no México colonial em torno da mestiçagem e hibridização de diferentes grupos étnicos no século XVIII e a produção do artista brasileiro Paulo Nazareth na primeira década do século XXI –, buscamos demonstrar a relevância política dos regimes de visualidade coloniais fundados em marcadores de diferença através do corpo e suas representações, assim como seus desdobramentos na formação de identidades nacionais – intensificadas com os processos de independência latino-americanos. A invenção da América Latina por meio da produção de discursos e imagens pela Europa opera através da consolidação de alteridades inéditas, estabelecendo o continente como laboratório no qual a racialização ocupa o principal critério de organização social e cultural. Tais narrativas e formulações, a despeito do crescente campo investigativo que vem tensionando seus enunciados, seguem atualizando-se na contemporaneidade, sustentando o marcador racial como estrutura fundamental do contexto pós-colonial. Desse modo, apresentamos uma pintura anônima produzida no México setecentista (parte do então Vice-Reino da Nova Espanha) que elabora as hierarquias que orientavam as castas coloniais e, em seguida, um conjunto de obras de Paulo Nazareth que tomam o construto histórico da mestiçagem como substância central de sua poética. Para desenvolver nossos argumentos acerca desse conjunto de obras, introduzimos o conceito de *colonialidade do ver*, do historiador da arte mexicano Joaquín Barriendos, sistematizando ferramentas críticas cujo objetivo é investigar de que maneiras as imagens desses corpos contribuem ativamente para uma gramática racializada latino-americana.

Diante da primeira imagem [fig. 1], podemos observar 16 retângulos organizados verticalmente numa composição de óleo sobre tela, nos quais são apresentadas possibilidades de combinação étnica a partir da miscigenação no México vice-reinal: no espaço rigidamente esquadrihado, núcleos familiares compostos por indivíduos pertencentes a diferentes

origens (distribuídos de forma binária e combinatória) identificam os resultados da reprodução interétnica.



FIG.1. Anônimo, pintura de castas, século XVIII. Fonte: Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, México.

A formação de certa identidade nacional através de imagens que combinam texto e representação figurativa em caráter essencialmente burocrático evidenciam um contexto de preocupação das elites peninsulares (isto é, o poder concentrado nas metrópoles de Portugal e Espanha) de forma simultânea à consolidação do *criollismo*¹, dos movimentos políticos de emancipação e dos conflitos coloniais. A imagem, cuja autoria é desconhecida (a despeito de alguns nomes como Miguel Cabrera, parte expressiva dessa produção é anônima), é representativa de um gênero pictórico denominado pintura de castas, difundido sobretudo durante o século XVIII. A premissa que orienta tais equações, menos que determinar cientificamente características biológicas da hibridização de termos étnicos, coloca-se antes a serviço de uma cartilha política e ideológica cujo esforço era determinar quais cargos, privilégios e funções cada sujeito poderia exercer naquela sociedade.

Ilona Katzew (2004: 201) destaca um conjunto de orientações metodológicas fundamentais para examinar a produção desse gênero: primeiramente, a curadora mexicana chama a atenção para o caráter heterogêneo das obras, contextualizando essas pinturas no campo artístico vice-reinal da passagem do século XVII até o fim do século XVIII: a organização das guildas, a fundação da Academia de San Marcos, o trânsito de tais objetos entre as Américas e a Europa, os gabinetes de curiosidades europeus, as disputas políticas e ideológicas na colônia etc. Em seguida, Katzew complexifica a dimensão de realismo presente em tais imagens: a despeito da evidente interlocução entre a observação direta e a representação, as pinturas de casta não devem ser tomadas como documentos históricos incontestes. A investigação em torno dessas imagens desvela, antes, uma intrincada arena na qual se articulam a demanda europeia por imagens de uma alteridade distante e fetichizada, o desejo por parte de *criollos* de construir uma imagem ordenada das colônias americanas e o temor das elites locais diante da possibilidade de insurreições populares

e da perda de poder. Através de variações na indumentária, nos objetos dispostos nas cenas e nas paisagens de fundo, é possível perceber um impulso ordenador que busca inventariar a sociedade colonial americana a partir de determinado enquadramento. Desse modo, o papel cumprido por essas imagens como dispositivo de organização narrativa e produção de realidades, ao entrecruzar modelos pictóricos europeus e repertórios locais, posiciona as pinturas de casta como gênero essencialmente americano.



FIG. 2. Anônimo, pintura de castas, século XVIII. Detalhe do quadro XV (Tente en el aire con Mulata, No te entiendo). Fonte: Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, México.

A soma de cada termo racial através do caráter reprodutivo, assim como sua organização na composição, não é neutra. A ordem de cada quadro expõe: i) a fundamentação de uma hierarquia de poder (começa, no topo, pelos espanhóis, tomados como brancos) e ii) um dado cronológico, que se inicia no encontro entre espanhóis colonizadores e indígenas², inserindo em seguida as populações negras trazidas compulsoriamente na condição de escravizadas do continente africano; por fim, a indefinição das combinações entre tais grupos desemboca em termos como *tente en el aire, chino e no te entiedo* [Fig. 2]. Outra premissa importante dessa lógica é o entendimento de que tais populações, no momento anterior à interação sexual e à geração de descendentes, poderiam ser consideradas puras (ainda que o grau de pureza concedido a cada uma delas fosse distinto). Nesse sentido, a formação da América Latina na modernidade escravocrata parece reformular os processos históricos prévios à colonização (como a ocupação árabe da Península Ibérica durante a Idade Média, a pluralidade de grupos originários no território mexicano e a diversidade étnica e cultural das populações africanas sequestradas pelo tráfico humano): “A presunção da existência de indivíduos, grupos ou culturas ‘puras’ prévias à ‘mistura’ implica, pois, uma noção essencialista e reificadora das culturas como entidades dadas, homogêneas, fixas e imutáveis, ao invés de entidades construídas, heterogêneas, híbridas e em mutação” (Rodríguez-García, 2013: 3, tradução nossa).

Em *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, Kabengele Munanga (2020: 23) argumenta que “a mestiçagem, do ponto de vista populacionista, é um fenômeno universal ao qual as populações ou conjuntos de populações só escapam por períodos limitados”. Segundo o autor, o que se instaura como inédito no contexto latino-americano é, antes, a maneira como se elabora discursivamente tal fenômeno ao longo dos séculos, os diferentes posicionamentos políticos frente a ele e seus desdobramentos a partir da formação de Estados-nação. Interessa-nos aqui demonstrar que, a despeito das aparentes

evidências fenotípicas/visuais que diferenciam indivíduos a partir da noção biológica de raças, trata-se sobretudo de “categorias cognitivas, cujo conteúdo é mais ideológico que biológico, que adquirimos o hábito de pensar nossas identidades sem nos darmos conta da manipulação do biológico pelo ideológico” (*Ibidem*: 24). Nesse sentido, buscamos esboçar reflexões em torno da consolidação política das imagens nesse processo, tomando-as não apenas como arquivos/sintomas através de seus conteúdos, mas sobretudo identificando quais regimes de visualidade estão em jogo em cada contexto.

Para fundamentar seus argumentos acerca da mestiçagem, Munanga recorre às evidências históricas de que, desde a Antiguidade, diferentes grupos étnicos e culturais mantinham estreito contato e interação em suas formações populacionais: o Egito, por exemplo, sofreu invasões asiáticas e greco-romanas; a Grécia, menos que estabelecer o critério de “filiação sanguínea” a determinada etnia, teve como marcador de diferença fundamental o pertencimento à cultura da pólis; o Império Romano, por sua vez, foi inequivocamente uma civilização mestiça, cujos critérios estiveram antes no status político/jurídico que na ideia de pureza racial. Além disso, Lélia Gonzalez (2020) afirma que a própria Península Ibérica teve, em sua formação histórica, a luta plurissecular contra os “mouros”³ e que do processo de Reconquista derivam diversos enunciados e práticas que determinaram o funcionamento da ocupação do território americano.

(...) as sociedades ibéricas foram estruturadas de maneira altamente hierárquica, com muitas camadas sociais diferentes e complementares. A força da hierarquia era tal que ficava explícita nas formas nominais de tratamento, transformadas em lei pelo rei de Portugal e Espanha em 1597. (...) Herdeiras históricas das ideologias da classificação social (racial e sexual), bem como das técnicas legais e administrativas das metrópoles ibéricas, as sociedades latino-americanas não puderam deixar de se caracterizar como hierárquicas. Estratificadas racialmente, elas apresentam um tipo de contínuo de cor que se manifesta como um verdadeiro arco-íris classificatório (no Brasil, por exemplo, existem mais de cem denominações para designar a cor das pessoas). Nesse contexto, a segregação de mestiços,

índios ou negros se torna desnecessária, porque *as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante* (Gonzalez, 2020: 143, grifo da autora).

Podemos afirmar, desse modo, que a dinâmica hierárquica presente nos territórios coloniais controlados por Espanha e Portugal se, por um lado, afastava-se das experiências de mestiçagem conhecidas até então na Antiguidade, por outro é predominantemente constituída, em sua estrutura administrativa, pela larga experiência ibérica no contato com os povos negros e árabes, sobretudo do norte africano, nos séculos anteriores à colonização da América Latina. Vale ressaltar, no entanto, que os processos de racialização instaurados pelo colonialismo – em suas dimensões culturais, econômicas e jurídicas – não constituem um *corpus* linear e homogêneo, mas uma rede complexa de enunciados e práticas que, ao longo de séculos, conheceu especificidades regionais e variações de acordo com sua historicidade.

O processo de colonização da América Latina, na medida em que instaura interações inéditas entre diferentes grupos étnicos, funda também modalidades singulares de política de Estado. Rodríguez-García (2013) descreve, por exemplo, o fenômeno ao qual denomina *mixophobia*, isto é, um aparato jurídico formulado na metrópole espanhola que busca, em determinado período, coibir uniões “biculturais”, “híbridas”, “mistas” ou “creolizadas”. Segundo o autor, a lógica de tais leis “antimestiçagem” se desdobra através dos séculos seguintes e se reformula em outros contextos, como no *apartheid* da África do Sul e no antissemitismo nazista da Alemanha (ambos aplicados durante o século XX). O temor suscitado pelo hibridismo deslocava a imagem de um inimigo externo (como em conflitos transnacionais) para o interior das nações, identificando na mestiçagem uma ameaça ao *status quo*. A máquina estatal representada pelas pinturas de castas tem assim algumas características fundamentais: i) a despeito da retórica racionalista que apela à biologia, os marcadores de diferença racializados

determinavam sobretudo a esfera administrativa, isto é, a cor *legal* suplantava a cor *real* (daí que não eram incomuns as tentativas de fraude nos documentos e certidões); ii) a noção de raça é elaborada progressivamente como uma organização por *classes* (seja no âmbito jurídico, do trabalho e, historicamente, nas organizações sociais e disputas); iii) é sobretudo a partir do século XVIII que são sistematizadas tais diferenças, uma vez que o aumento exponencial da população colonial impunha uma exigência radical de organização⁴. A mestiçagem torna-se gradativamente um problema não apenas administrativo, mas epistêmico.

Nesse sentido, a noção de hibridização é, segundo Rodríguez-García, relacional e varia segundo o contexto histórico e social no qual vige, sempre no interior de um discurso orientado ideologicamente. A partir do último quartel do século XVIII, por exemplo, a monarquia espanhola promulga uma série de decretos que visavam coibir as uniões interétnicas no território da Nova-Espanha: em 1778, as diretrizes da reforma Bourbônica passam a ter valor de aplicação nas colônias⁵. Há, no entanto, dinâmicas coloniais que se afastam em maior ou menor medida do controle da metrópole – e mesmo situações que, embora fora do âmbito da legalidade, perpetuavam-se por sustentar a funcionalidade local. Além das diferenças de postura oficial diante da mestiçagem entre as colônias portuguesas e espanholas, veremos também alterações desses critérios em cada período: no século seguinte, a mestiçagem ressurgiu como ferramenta de branqueamento da população, sendo eventualmente a própria política de Estado no Brasil, por exemplo (tornando gradativamente mais complexas as orientações de cada país latino-americano em relação ao fenômeno, seja no plano administrativo como na própria cultura).

Como descreve Munanga, os discursos em torno da mestiçagem no Brasil a partir do fim do século XIX e durante a primeira metade do século XX – intensificados pela busca da constituição de uma unidade nacional com a proclamação da República – têm em pensadores como Silvio Romero e Gilberto Freyre uma forte contribuição para consolidar a defesa

da mestiçagem como estratégia que visava a evitar conflitos raciais. Tais enunciados, para além de suas implicações ideológicas, têm um caráter essencialmente prospectivo. A mestiçagem, para muitos desses intelectuais, seria uma etapa no processo de branqueamento e unificação racial do Brasil:

Como acontece geralmente na maioria dos países colonizados, a elite brasileira do fim do século XIX e início do século XX foi buscar seus quadros de pensamento na ciência europeia ocidental, tida como desenvolvida, para poder não apenas teorizar e explicar a situação racial do seu país, mas também, e sobretudo, propor caminhos para a construção de sua nacionalidade, tida como problemática por causa da diversidade racial. (...) O fim do sistema escravista, em 1888, coloca aos pensadores brasileiros uma questão até então não crucial: a construção de uma nação e de uma identidade nacional. Ora, esta se configura problemática, tendo em vista a nova categoria de cidadãos: os ex-escravizados negros. (...) O que estava em jogo, nesse debate intelectual nacional, era fundamentalmente a questão de saber como transformar essa pluralidade de raças e mesclas, de culturas e valores civilizatórios tão diferentes, de identidades tão diversas, numa única coletividade de cidadãos, numa só nação e num só povo (Munanga, 2020: 53-55).

Percebemos, portanto, que ao contrário das políticas de Estado que visavam coibir a mestiçagem e as uniões interracialis patentes nas pinturas de castas mexicanas e nas diretrizes instauradas pelas reformas bourbônicas nas colônias hispânicas, surgem no Brasil vozes que se voltam para a questão da mestiçagem como projeto de nação, ou seja, esboçam direções prospectivas cujo cerne é estabelecer planos para a formação de uma unidade cultural e racial do país. Desnecessário destacar que, como em qualquer outro recorte temporal, há nesse período uma miríade de perspectivas heterogêneas que eventualmente divergiam entre si. Interessa-nos, para nosso propósito, perceber que, com a abolição jurídica da escravidão, há um reposicionamento da noção de mestiçagem que ainda reverbera no início do século XXI. Munanga descreve essa tendência projetiva em discursos

como os de Silvio Romero, para quem a mestiçagem representaria uma etapa transitória na qual, após o curso de dois ou três séculos, seria formado o “brasileiro típico”. Por outro lado, pensadores como Nina Rodrigues voltam sua atenção à classificação das diferentes “categorias” de mestiços: “o mestiço tipo superior, inteiramente responsável; o mestiço degenerado, parcial e totalmente irresponsável; o mestiço instável, igual ao negro e ao índio, a quem se poderia atribuir apenas a responsabilidade atenuada” (*Ibidem*: 59-60).

Por esse panorama, é possível identificar duas tendências na teorização em torno da população mestiça no Brasil: primeiramente, sua dimensão não fixa, isto é, o mestiço não seria pertencente a uma raça “completa” ou “finalizada”, mas uma figura transitória que, se bem orientada, poderia fazer cumprir os desejos de unidade nacional; além disso, a instauração do sujeito mestiço como problema que recai não apenas na biologia, mas na visualidade desses corpos (algo que reaparece em Eduardo de Oliveira e Oliveira em seu texto “O mulato, um obstáculo epistemológico”: neste caso, obstáculo tanto para a unidade nacional como para a própria organização política e cultural das populações negras).

Partindo da investigação crítica dos regimes de visualidade ocidentais – dispositivos cujas primeiras formulações na modernidade colonial continuam operando de modo mais ou menos hegemônico na contemporaneidade –, Joaquín Barriandos propõe o termo *colonialidade do ver* como ferramenta analítica que amplia as discussões do grupo Modernidade/Colonialidade⁶ em torno dos conceitos de colonialidade do *poder*, do *saber* e do *ser* (Quijano, 2005; Mignolo, 2003; Maldonado-Torres, 2008). Barriandos opera uma investigação acerca dos imaginários transculturais cujas origens situam-se nas representações da alteridade indígena do “Novo Mundo” durante os primeiros séculos da modernidade e que, no entanto, sobrevivem na contemporaneidade através de marcadores de diferença como “o canibal, o primitivo, o selvagem e o antropófago”⁷ (Barriandos, 2019: 39). Segundo

o autor, desde a circulação na Europa de imagens e textos produzidos por cronistas das Índias e protoetnógrafos, mantém-se ativa uma “sublimação da diversidade cultural por meio da representação de seus estereótipos visuais” (Giroux *apud* Barriendos, 2019). Em outras palavras, a gramática que orienta a representação dessas populações não-europeias racializadas é reatualizada como dispositivo de produção de corpos e identidades sociais (a despeito, por exemplo, de uma suposta intenção de integração nacional e do discurso da democracia racial, no caso brasileiro).

Se o grupo Modernidade/Colonialidade elabora, ainda na década de 1990, articulações que reconectam a modernidade europeia à colonialidade escravagista na América Latina, demonstrando a relação umbilical entre racialização e divisão de trabalho a partir do século XVI, Barriendos aponta para a presença de determinadas lógicas de visualidades que criam e reiteram essa produção de diferenças. Exemplo cabal disso é o surgimento de alguns tipos de composição em imagens-arquivos⁸ que buscavam descrever características físicas e culturais das populações indígenas (tal como as paisagens do “novo” território) através de fórmulas etnocêntricas – os canibais de Hans Staden representados com fenótipos europeizados – e exotistas – como nos monstros e quimeras do além-mar que povoam as cartografias náuticas do medievo e da primeira modernidade. É importante destacar, com efeito, que a invenção desse “Novo Mundo” a partir de imagens, o Outro por excelência, é seguida, nos séculos seguintes, pela invenção da própria Europa como unidade territorial coerente (Dussel, 2005). Nesse sentido, a alteridade radical instaurada pelo contato com os povos originários latino-americanos e a posterior chegada de etnias africanas escravizadas impõe uma exigência não apenas econômica de divisão de grupos (e a distribuição de seus poderes e riquezas), mas produz um regime de visualidade inédito até então:

O reconhecimento da atualidade da colonialidade do ver não sinaliza, no entanto, o fortalecimento da interculturalidade como um diálogo universal abstrato entre iguais, nem ruma à restituição de nenhum tipo de imaginário

visual global compartilhado, mas, de fato, vai em direção a uma melhor compreensão dos problemas epistemológicos e ontológicos derivados da pretensão de estabelecer um diálogo visual transparente entre saberes e culturas diferentes: isto é, avança para a problematização dos acordos e desacordos que se estabelecem entre grupos culturais e subjetividades diferenciadas, os quais, mesmo que pertencentes a tradições epistêmicas e imaginários visuais distintos, estão circunscritos à mesma lógica universalizante da modernidade/colonialidade (Barriendos, 2019: 42).

A proposição de Barriendos tem como eixo central o tensionamento dos argumentos universalistas em torno da racionalidade moderna ocidental, assumindo a direção de um “diálogo visual interepistêmico entre os regimes visuais canonizados pela modernidade eurocêntrica e as outras culturas visuais que foram racializadas e hierarquizadas pelo projeto da modernidade/colonialidade” (*Ibidem*). O que se coloca em jogo aqui são os limites de uma tradução transparente de imaginários não-europeus que foram soterrados pela “fome de alteridade” colonizadora e pensar o epistemicídio como ataque a essas visualidades racializadas. Desse modo, o autor questiona o que chama de “reativação dos regimes visuais e disciplinamentos iconográficos” (*Ibidem*) que, gestados no tráfico humano transatlântico e nas disputas de comércio e território, permanecem como estrutura hegemônica dos imaginários sobre a América Latina. É importante afirmar, contudo, que a proposta de uma colonialidade do ver não é restrita às imagens – ou, ao menos, a determinada concepção eurorreferenciada de imagem – mas, antes, ao vasto campo das visualidades; as estruturas e engrenagens que determinam nossos modos de ver e sermos vistos: *imaginar* como dispositivo de criação de outras realidades.

A “crise epistemológica do ocularcentrismo”⁹ (*Ibidem*: 43) à qual Barriendos se refere implica repensar genealogicamente os dispositivos epistêmicos e visuais que sustentam o “olhar panóptico colonial” (Zavala *apud* Barriendos, 2019: 43):

Para desmontar o padrão de poder sobre o qual se estabelecem as atuais

trocas migratórias, econômicas e simbólicas na região cultural euro-latino-americana dos nossos dias (isto é, o lugar em que acontecem as batalhas cognitivas, afetivas, corporativas e geoestéticas do mundo transatlântico pós-colonial), é necessário estabelecer, primeiramente, uma clara correlação entre os seguintes elementos: a origem eurocêntrica do saber etnográfico, o peso das retóricas cartográficas imperiais no processo de consolidação das hierarquias etnoraciais e o racismo epistemológico como elemento constitutivo da formação e da metamorfose do sistema capitalista moderno/colonial. Em consequência disso, *a colonialidade do ver* deve ser entendida como uma maquinaria heterárquica do poder que se expressa ao longo de todo o capitalismo, mas sob a forma explícita do que Quijano chama de *heterogeneidade histórico-estrutural*; em outras palavras, *a colonialidade do ver* consiste em uma série de superposições, derivações e recombinações heterárquicas, que em sua descontinuidade interconectam o século XV ao século XXI, o XVI ao XIX etc. A heterogeneidade histórico-estrutural desmonta, portanto, a ideia progressista que afirma que a transformação histórica do visual se estrutura por fases que vão das menos complexas e modernas às mais complexas e desenvolvidas (*Ibidem*).

O exercício de uma arqueologia da colonialidade do ver aponta como direção a escavação dos sedimentos que produziram tais imagens e visualidades desde o século XVI e a investigação de como tais enunciados continuam operando nos séculos XX e XXI. Desse modo, as contribuições de Joaquín Barriendos nos interessam frontalmente como instrumento de análise que permite perceber não apenas que as imagens não são ingênuas, mas que tampouco os esquemas de visualidades nos quais elas funcionam o são. A distância que separa os primeiros registros visuais do “Novo Mundo”, as pinturas de castas mexicanas do século XVIII e as elaborações contemporâneas nas artes visuais demonstra não apenas o impacto dos modelos visuais europeus na constituição da América Latina, mas também o inverso da equação: como os corpos e imagens produzidos na experiência de nosso continente impactaram a modernidade europeia e alteraram radicalmente seus enunciados.

Em 2006, Paulo Nazareth realiza a vídeoperformance *One rupee for my country*, registro em que aparece sentado de pernas cruzadas em uma praça de grande fluxo de pedestres em Nova Déli, capital da Índia [Fig. 3]. Trajando um terno simples, com seus chinelos dispostos sobre um corte de tecido desbotado ao lado de um relógio, o artista carrega no pescoço o passaporte brasileiro invertido e seus volumosos cabelos crespos – poucos e difusos indícios que compunham a provocação inscrita no papel que carregava nas mãos: “1 rupee for who can guess the country I am from” (tradução para o inglês, língua franca de um mundo globalizado pelo colonialismo, com evidente influência de seu idioma materno, algo como “uma rúpia para quem descobrir o país de onde venho”). A ação disparou a curiosidade dos passantes e, em pouco tempo, formou-se em torno do artista um círculo de transeuntes interessados. Paulo Nazareth confirma nesse trabalho algumas tendências de suas experiências poéticas: a elaboração de dados autobiográficos, o caráter de trânsito/percurso e o tensionamento da legibilidade racial disparada por seu corpo mestiço. A relação de alteridade estabelecida através de suas trajetórias em territórios desconhecidos ativa um dispositivo de mútua “desfamiliaridade”, uma vez que também ao próprio artista é colocada uma exigência de se ver em outros corpos racializados, em outras paisagens e processos históricos:

Descendente dos índios Krenak pelo lado materno, de italianos e negros pelo lado paterno, é inevitável, portanto, que ao falar sobre si mesmo e sobre a rica história de sua família, ele frequentemente toque na questão racial no Brasil. (...) Relata, em um de seus panfletos, como Nazareth Cassiano de Jesus, sua avó índia, foi considerada louca por não ter um comportamento apropriado à sociedade e dela nunca mais se teve notícias, pois acabou internada num manicômio. Mais adiante, comenta que muitos negros das Américas não sabem de que povo da África são descendentes, e conta como seus próprios parentes esqueceram quem foi o homem completamente negro de sua família, apesar de se lembrarem bem de seus antecedentes italianos (Mazzucchelli *apud* Nazareth, 2012).



FIG. 3. Paulo Nazareth, *One rupee for my country*, 2006. Fonte: Disponível em: <https://mendeswooddm.com/pt/artist/paulo-nazareth>. Acesso em: 27/12/2021.

É recorrente nas proposições de Nazareth a questão de sua indefinição racial, entrelaçando sua historicidade como sujeito latino-americano às experiências de visualidade que disparam, através de seu corpo, imagens-arquivo da mestiçagem. Nesse sentido, cabe insistir na especificidade das dinâmicas de formação de identidades raciais no contexto da América Latina e, mais intimamente, no caso brasileiro. Retomando as noções de Barriandos acerca das características seminais das “personagens” mestiças, indígenas e negras (a exotização, infantilidade, animalidade, canibalismo, nomadismo, preguiça etc.), em outros de seus trabalhos a expressão “homem exótico” surge como sintoma. Em 2008, Paulo Nazareth segue para outro país asiático de passado colonial cuja população é também lida como racializada pelos



FIG. 3. Paulo Nazareth, *Notícias de América* (série sem título), 2011-2012.
 Fonte: Disponível em: <http://latinamericanotice.blogspot.com/>. Acesso em: 27/12/2021.

Com efeito, é precisamente a partir do trânsito nômade e do tensionamento das fronteiras – desafiando a fixidez dos arquivos, coleções e “raças puras” – que Paulo Nazareth constrói sua obra. Também em seu célebre projeto *Notícias da América*, realizado entre 2011 e 2012, Nazareth coloca, em diversos momentos, o caráter relacional de sua corporeidade mestiça que se desdobra inquietamente no decorrer dos diversos encontros da jornada. O artista propõe um trajeto através das Américas, partindo de Minas Gerais até Nova York. Durante um ano, Nazareth acumula em seus pés a poeira de diferentes países e regiões até finalmente alcançar o rio Hudson, onde lava seus pés. A proposição se desdobra em inúmeros registros nos

quais o artista aparece quase sempre em pé ao lado de pessoas anônimas que conhece ao longo do trajeto. A despeito das singularidades históricas, territoriais e étnicas, parece haver nessas imagens um dado fantasmal de semelhança, certa familiaridade pulverizada. Em algumas dessas fotografias, Paulo carrega uma placa que nos remete – pelo material e pela tipografia – ao comércio informal, nas quais lemos: *My image of exotic man for sale* e, noutra, *Vendo mi imagen de hombre exótico* [Fig. 5]. Há uma relação visual dessas imagens com o universo de trabalhadores que negociam seus produtos (e, em determinados circuitos turísticos para *gringos*, seus próprios “exotismos”) e, sobretudo, com os trânsitos populacionais através das Américas em busca de trabalho ou refúgio.

A partir de dois conjuntos de imagens observados segundo o horizonte de arquivos formativos de identidades nacionais e atravessadas pelos discursos em torno da mestiçagem entre as “três grandes raças” constitutivas da identidade latino-americana – nomeadamente uma pintura de castas do século XVIII no México colonial e as experimentações poéticas/peripatéticas de Paulo Nazareth entre 2006 e 2012 – podemos apontar determinadas direções: primeiramente, a radical fricção, por parte de Nazareth, da rigidez burocrática encarnada no gênero colonial das castas. Podemos perceber também, para além do conteúdo referente às dinâmicas raciais e marcadores de diferença dos corpos representados, um tensionamento da forma através das quais se estabelecem tais regimes de visualidade: diante do sedentarismo dos arquivos, o artista brasileiro faz uso de uma lógica nômade do trânsito (que nesse sentido trata não apenas de um trânsito pelo tempo da ação e pelas fronteiras de cada território, mas sobretudo de um trânsito através da historicidade e das identidades que compõem a legibilidade racial de matriz colonialista). Há um dado cronológico relevante que perpassa o conjunto das imagens analisadas: seja pela prospecção pretensamente estatística dos projetos de embranquecimento através da mestiçagem, seja pelo caráter nômade e fluido da ação de Nazareth. Em que se pesem as diferenças

entre contextos específicos das regiões latino-americanas cruzadas pelo artista, podemos identificar pontos de contato relativos ao funcionamento prático das diferenças étnicas. O mestiço, como afirma Eduardo de Oliveira e Oliveira, impõe-se, de fato, como obstáculo epistemológico fundante da organização social, cultural, política, econômica e jurídica da experiência colonial. Nas palavras de Paulo Nazareth:

“Em minha mestiçagem me faço
Estou indígena e negro
É incrível”.

Referências

- AMANCIO, T. Nós, os latinos?, 2019. Disponível em: <<https://medium.com/@thomazamancio/n%C3%B3s-os-latinos-f7e273a2417c>>. Acesso em: 05 jan. 2021.
- BARRIENDOS, J. A colonialidade do ver: rumo a um novo diálogo visual epistêmico, *Revista Epistemologias do Sul*, v.3, n. 1, p. 38-56, 2019.
- CASTRO-GÓMEZ, S. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- COSTA, L. C. Ambiguidade relevante: experiência itinerante e documentação visual, *Revista Arte & Ensaios*. Rio de Janeiro: 2016, n. 31, p. 60-69.
- DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- KATZEW, I. *Casta painting: images of race in eighteenth-century Mexico*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: Modernidade, império e colonialidade, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.80, p. 71-114, 2008.
- MIGNOLO, W. *Historias locales/ diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NAZARETH, P. Entre-lugar: identidades em trânsito. Entrevista concedida a Michel Masson. *Revista online do Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Pontifícia Universidade Católica*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2018, v.4, n.6.

_____. Mas não se come com a mão de qualquer jeito, existe uma maneira [...]. Entrevista concedida ao Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes, UFRJ, *Revista Arte & Ensaios*. Rio de Janeiro: 2019, n.38, p. 9-47.

_____. *Paulo Nazareth: arte contemporânea/LTDA* (textos J. Melo et al.). Rio de Janeiro: Cobogó, 2012.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RODRÍGUEZ-GARCÍA, D. The Abomination of Hybridity: Mixophobia as State Policy, *Glocalism: Journal of Culture, Politics and Innovation*. 2013.

STOCKE, V. Los mestizos no nacen sino que se hacen. In: COELLO, A.; STOLCKE, V. (Org.). *Identidades Ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*. Barcelona: Bellaterra, 2008, p. 14-51.

OLIVEIRA, E. de O. e. O mulato, um obstáculo epistemológico. *Argumento*, ano 1, n. 3. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

TRIELLI RIBEIRO, G. O fim do fim da arte: a poética itinerante de Paulo Nazareth, *Revista Landa*. Florianópolis: UFSC, 2016, v.5, n.1.

Notas

* Tadeu Ribeiro Rodrigues é doutorando no Programa de Pós-graduação em Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, mestre em Estudos Contemporâneos das Artes pela Universidade Federal Fluminense e bacharel em História da Arte pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Contato: tadeu.ribeiro.rodrigues@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1032-0502>.

1 A expressão *criollismo* refere-se aqui ao movimento por parte de *criollos* (filhos de espanhóis nascidos nas Américas) de organização política para reclamar direitos em relação aos “espanhóis puros”. O termo hispânico *criollo*, apesar da semelhança com a expressão lusófona crioulo, largamente utilizada no Brasil até o presente, tem como sentido, primeiramente, os filhos de espanhóis nascidos nas colônias. Neste texto, optamos pelo uso da grafia hispânica para designar a noção tal como utilizada no México do século XVIII.

2 O célebre caso de Hernán Cortéz (colonizador encarregado do território da Nova-Espanha) e Malinche (nativa nahuatl que atuou como intérprete) é um dos primeiros registros, ainda no século XVI, de uma descendência identificada como mestiça: Martin Cortéz.

- 3 O termo mouro designa os povos do norte do continente africano – território que compreende o atual Marrocos, a Argélia e a Mauritânia –, predominantemente islâmicos e que, durante a Idade Média, ocuparam parte da Península Ibérica e porções do Mediterrâneo.
- 4 É fundamental notar que o fenômeno de divisão dos espaços e sujeitos ocorre em interlocução (frequentemente sonogada) com os fenômenos descritos por Michel Foucault em torno do surgimento e consolidação das sociedades disciplinares na Europa do século XVIII: o esquadrinhamento do espaço e do tempo, a matriz binária de gênero, classe, raça, sexualidade etc.
- 5 As reformas bourbônicas consistiram num conjunto de legislações econômicas, políticas e administrativas implementadas pela Coroa Espanhola durante o reinado da Casa de Bourbon (nomeadamente durante o reinado de Carlos III), com objetivo de fortalecer o império hispânico frente à Grã-Bretanha.
- 6 O Grupo Modernidade/Colonialidade surge na década de 1990 a partir da articulação de teóricos latino-americanos de diversos campos, entre eles: Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel e Nelson Maldonado-Torres.
- 7 O conjunto de estereótipos racializados é extenso e varia segundo cada região da América Latina. No contexto brasileiro, além das célebres figuras do malandro e do preguiçoso insolente, Lélia Gonzalez aprofunda a análise em torno dos diferentes estereótipos da mulher negra: a mulata, a mucama, a mãe preta, entre outros (ver *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, publicado por Gonzalez em 1984).
- 8 O termo imagens-arquivo, segundo Barriandos, busca “acentuar a capacidade condensadora e catalisadora de certas imagens, ou seja, (...) ressaltar sua função semiótica e sua porosidade como depositárias de outras imagens e representações. As imagens-arquivo são, então, imagens formadas por múltiplas representações sedimentadas umas sobre as outras, a partir das quais se conformam certas integridade hermenêutica e unidade icônica” (Barriandos, 2019: 42).
- 9 Barriandos refere-se aqui ao que James Clifford denomina como “crise pós-colonial da autoridade etnográfica” (Clifford *apud* Barriandos, 2019: 43).

Artigo enviado em julho de 2021. Aprovado em novembro de 2021.