

**O que significa situar esse lugar (quem investiga, quem é docente)
/ ou /
a importância do sujeito situado – isto não é meta-investigação**

Naím S. Coutinho

EAV19: Investigação e Docência em Artes Visuais

Dr. Paulo Nogueira
Dr. Tiago Assis

Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação
Faculdade de Belas-Artes

Universidade do Porto
2022/ 2023



O que significa situar esse lugar (quem investiga, quem é docente)/ ou / a importância do sujeito situado – isto não é meta-investigação

«(...) a nexus of knowledge-power has to be described so that we can grasp what constitutes the acceptability of a system....»

M. Foucault (1972)

Na procura por esclarecer algumas relações entre os paradigmas científicos que subjazem aos processos investigativos e de validação científica e a sua relação com a necessidade de um “situar do sujeito”, de seu “lugar de fala”, “ponto de vista” (*standpoint theory*), de quem investiga, de quem ocupa o lugar de docente, como parte de uma necessidade metodológica e teórica, invocarei algumas leituras de autoras como Grada Kilomba, Djamila Ribeiro, Donna Haraway e Judith Butler entre outras.

Neste texto, como já referido anteriormente e pelo contexto de estudos-investigação em que se inscreve, visa-se problematizar os paradigmas que subjazem à posição de investigação-docência como um (dos) lugar(es) de produção (e reprodução) de conhecimento a interpelar a importância de situar esse lugar sem no entanto poder circunscrever esse questionamento apenas a esse lugar ou desde esse lugar, pois as referências mobilizadas partem de diferentes campos e implicam reverberações em diferentes contextos académicos, científicos, sociais e outros que serão sempre apenas parcialmente localizáveis.

Quando Boaventura de Sousa Santos declara, em *Um Discurso sobre as Ciências Sociais* (1987)¹ que nas ciências sociais não há consenso paradigmático, não está a ser considerada a incontestável *supremacia branca-cis-heteropatriarcal* que domina os lugares de poder tanto dentro das Instituições das Ciências Sociais (da qual faz parte) como em geral dos lugares de produção e visibilidade das epistemologias ativas neste campo do conhecimento (assim como se poderia referir o campo das Artes ou das Humanidades e até mesmo o das Ciências Naturais que neste caso tinha sido definido por oposição, como paradigmático – mas num outro sentido). Deste modo fica invisibilizado o locus social, as condições históricas e as forças políticas que originaram este campo do saber e que configuram o consenso paradigmático através do qual se constituiu esse lugar de domínio como um lugar de naturalidade, portanto não paradigmático, portanto não contestável – se não há paradigma, ou não se reconhece determinado paradigma, este não pode entrar em crise. Esse não reconhecimento de paradigma é também parte do seu próprio lugar de hegemonia, onde a invisibilidade da sua contestação, da teoria crítica que visou (e visa) descortinar as suas estruturas de poder que possibilitam determinadas epistemes, é parte de um “silenciamento científico”.

Aqui num primeiro momento e em gesto de *releitura* gostaria de visibilizar algumas discursividades que se inserem no contexto dos estudos pós-coloniais, estudos de género, do campo da filosofia, história, sociologia e antropologia.

¹ NOGUEIRA, Paulo (2022, março, 9). *Meav / Investigação e Docência em Artes Visuais 1º ano / 2º S/ 2021/2022* [PowerPoint slides]. FPCE, Universidade do Porto.

Podemos reler Osmundo Pinho para melhor concretizar esta perspectiva no âmbito das ciências sociais, sobre a necessidade de uma abordagem crítica ao paradigma vigente, neste caso a Antropologia. Pinho oferece-nos uma leitura de algumas questões metodológicas e teóricas no acompanhar de um projeto de investigação antropológica numa escola pública na Bahia, Brasil. O título do artigo oferece-nos desde já uma visibilização dessa tensão presente relativamente à própria discursividade dominante da ciência antropológica “descolonizando a antropologia”. Ora este gesto, de inverter a agência da antropologia, tornando-a ela própria *objeto* de uma ação, corresponde também neste caso, à necessidade crítica que se impõe numa perspectiva decolonial.

“(...)A nossa tarefa na antropologia é produzir o sentido sistemático e objetivo de uma prática ou discurso que é fundamentalmente histórico e ideológico – ou definido por relações de poder. Nesse sentido, objetividade só pode ser historicidade. (...) implica questionar a localização do sujeito na História ou definir quem é, no âmbito de um sistema de significados políticos e históricos, (...)”

(Pinho, 2016, p.344)

Objetividade enquanto paradigma de validade científica fica assim definido como historicidade no âmbito de uma produção de “sentido sistemático e objetivo” de uma prática fundamentalmente histórica e ideológica, como pode ser considerada a prática da educação ou a prática artística, portanto não universal e atemporal mas contingente, atravessada e definida por relações de poder, ou seja, essas são algumas das premissas que tensionam os paradigmas da ciência antropológica situando o seu enquadramento colonial.

Se este processo de desconstrução acerca dos paradigmas e do *sujeito situado* pode soar como diz Haraway (1988) a uma espécie de «terapia de choque epistemológica» essa talvez seja uma expressão de um desconforto intrínseco num processo que se dirige a descortinar processos de violência epistemológica, sobretudo desde uma perspectiva de colocar em causa os privilégios inquestionados e que portanto, dependendo do(s) nosso(s) lugar social(is) e contextos poderá, como diz Mombaça, desautorizar-nos ou autorizar-nos consoante a nossa *localização na História* e no *âmbito de um sistema de significados políticos*, ou como explica a autora,

“Se o conceito de lugar de fala se converte numa ferramenta de interrupção de vozes hegemônicas, é porque ele está sendo operado em favor da possibilidade de emergências de vozes historicamente interrompidas. Assim, quando os ativismos do lugar de fala desautorizam, eles estão, em última instância, desautorizando a matriz de autoridade que construiu o mundo como evento epistemicida; e estão também desautorizando a ficção segundo a qual partimos todas de uma posição comum de acesso à fala e à escuta.”

(Mombaça, 2021)

No seu ensaio de 1988, intitulado “Saberes Situados: a Questão da Ciência no Feminismo e o Privilégio da Perspetiva Parcial” Haraway argumenta, de um ponto de vista crítico e feminista, acerca da questão da “objetividade” enquanto paradigma científico que ao contribuir para a exclusão de

determinados conhecimentos como válidos assim como de sujeitos legítimos para a produção desse conhecimento, impulsionou no movimento feminista, que ela própria localiza geograficamente nos Estados Unidos no final da década de 80, uma necessidade de redefinição e desconstrução: «Desmascarámos as doutrinas da objetividade porque ameaçavam o nosso sentido emergente de subjetividade e agência históricas coletivas e os nossos relatos “incorporados” da verdade (...)» (Haraway, 1988, p.578)²

O “nossos”, ou esse “nós”, é situado por oposição a “they”³, em que esse “they/eles” imaginado seria constituído por «uma espécie de conspiração invisível de cientistas e filósofos machos, repleta de bolsas e laboratórios», enquanto que o “nós” imaginado são “*the embodied others*/outros encarnados” «que não estão autorizados a não ter um corpo, um ponto de vista finito.» (Haraway, 1988, p.575)⁴

Num gesto de desconstrução do sistema ativo de *Power/knowledge* Haraway faz uma distinção entre “they” que seria eles- os cientistas com acesso a bolsas de investigação e laboratórios - e “nós” – que seriam os “outros encarnados”, que têm corpo, e consequentemente um ponto de vista finito, o que é inevitavelmente desqualificante para a produção de um conhecimento reconhecido fora dos círculos *feministas, ativistas*. Os outros encarnados têm também esta característica de ter um ponto de vista finito (parcial) e, portanto, não seriam qualificáveis para a produção de um “verdadeiro saber”, uma vez que, o paradigma da objetividade supõe essa premissa de um ponto de vista não imparcial:

“Ainda no campo da filosofia, Kant apresenta a objetividade como algo que tem validade universal, independentemente de religião, cultura, época ou lugar. Neste contexto, sua contrapartida é o relativismo. No campo da ciência, objetividade é a propriedade de teorias científicas de estabelecer afirmações inequívocas que podem ser testadas independentemente dos cientistas que as propuseram.”

(Objetividade (filosofia), 2023)

Num seguinte momento oferece-nos aquilo que diz ser uma descrição especulativa na tentativa de captar os eventuais polos do debate coletivo da altura sobre “a questão da objetividade” no seio do movimento feminista definindo neste âmbito a dicotomia que se gerou no movimento: num dos polos estaria uma leitura “socioconstrutivista do conhecimento” enquanto no outro polo estaria o “empiricismo crítico feminista”, estes polos corresponderiam ao que Sandra Harding designou por “projetos de uma ciência sucessora versus explicações pós-modernas sobre a diferença”.

A proposta de Haraway para esta discussão é a de *persistir* numa ideia de visão que seja encarnada, “natureza encarnada de toda a visão”. Essa natureza corpórea, tal como ela constata, já tem sido o tipo de “olhar” que caracteriza os pontos de vista dos corpos “marcados” – neste contexto tem principalmente em conta as identidades de mulheres e pessoas *negras* - e essa falta de corporeidade seria

² Tradução livre. No original «We unmasked the doctrines of objectivity because they threatened our budding sense of collective historical subjectivity and agency and our “embodied” accounts of the truth (...)» (Haraway, 1988, p.578)

³ O texto original ao ser em inglês obriga a uma escolha interpretativa de género binário na tradução para português.

⁴ Tradução livre. No original «The imagined “they” constitute a kind of invisible conspiracy of masculinist scientists and philosophers replete with grants and laboratories. (...) “we” are the embodied others, who are not allowed *not* to have a body, a finite point of view (...)» (Haraway, 1988, p.575)

o que permite às posições “não marcadas” constituir-se enquanto tal, reivindicando através da sua “não marcação” «(...)o poder de ver sem ser visto, e de representar enquanto escapa à representação»⁵ (p.581), ou seja, lugar de imparcialidade, neutralidade, universalidade e portanto objetividade e saber cientificamente válido – segundo Haraway estas subjetividades corresponderiam às posições não marcadas “de Homem e de Branco”.⁶

Neste sentido, Haraway (1988) conclui «uma objetividade feminista significa muito simplesmente *conhecimentos situados*.» (p.581) e desta forma contribuir para que possamos ser responsáveis por aquilo que aprendemos a ver, substituindo a ideia de relativismo por «(...) conhecimentos parciais, localizáveis, críticos, que sustentam a possibilidade de redes de conexão chamadas solidariedade em política e conversas partilhadas em epistemologia.»⁷ (p.584).

Redefinir as narrativas da objetividade seria pois necessário para possibilitar uma reapropriação do lugar de “sujeito e agente” questionando as estruturas hierárquicas dos processos de validação dos conhecimentos assim como de visibilizar que essas construções operam em sentidos ramificados definindo também quem pode produzir conhecimento válido, e por extensão como isso opera de forma a consolidar os mesmo lugares de poder que beneficiam dessa hegemonia epistémica.

Ao utilizar a palavra mito para se referir aos paradigmas da ciência Grada Kilomba (2019) introduz de forma irónica uma crítica a uma ideia determinada ideia de *programa de verdade* da ciência, uma vez que o conceito de mito corresponde a narrativas do âmbito do fantástico, do simbólico, da ficção, associadas às narrativas orais e à mutabilidade temporal e cultural, o que contraria a ideia daquilo que tem uma base fundamentada, factual, observável, baseada em registos escritos e que pertence à verificação da realidade. Em *Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Cotidiano*. Grada Kilomba analisa assim as configurações de poder e conhecimento evidenciando os mitos que atravessam as definições de ciência e que contribuem para a perpetuação de determinadas identidades no centro académico e a marginalização de outras.

«É historicamente um espaço onde não temos tido voz e onde as/os académicas/os brancas/os levaram a cabo discursos teóricos que nos construíram formalmente como a/o «Outra/o» inferior, situando as/os africanas/os em absolutamente subordinação ao *sujeito branco*. Aqui nos têm descrito, classificado, desumanizado, primitivizado, brutalizado e matado.»
(Kilomba, 2019, p.50)

⁵ Tradução livre. No original «the power to see and not be seen, to represent while escaping representation.» (Haraway, 1988, p.581)

⁶ Exemplo ilustrativo desta situação no mundo da arte seria a questão da necessidade de nomeação/marcação de “Artistas Mulheres”, quando por exemplo, as exposições onde só participam homens nunca foram nomeadas de “Exposição de Artistas Homens”, o que também revela a não neutralidade do próprio lugar de “artista”, como aponta a teórica feminista e historiadora de arte Griselda Pollock, a categorização de género contida no termo “artista mulher” «(...) faz com que o adjetivo qualificativo “mulher” desqualifique imediatamente a mulher de ser uma presença normal no substantivo “artista” que se afirma como um signo masculino neutro (...)» (Pollock, 2014, p.10)

⁷ Tradução livre. No original «the alternative to relativism is partial, locatable, critical, knowledges sustaining the possibility of webs of connections called solidarity in politics and shared conversations in epistemology.»

Grada Kilomba visibiliza o *privilégio branco* e o racismo que atravessa as relações de poder e conhecimento designando alguns dos mitos que estruturam essas relações: o mito da universalidade, o mito da objetividade, e o mito da neutralidade.

A conjugação destes três mitos relaciona-se com essa ideia de “ver sem ser visto”, de “não marcação” do espaço *branco*. Universalidade, objetividade e neutralidade constituem-se assim enquanto paradigmas de uma ordem eurocêntrica de conhecimento:

«Qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada, sob o argumento de não constituir ciência credível. A ciência, não é, nesse sentido, um simples estudo apolítico da verdade, mas a reprodução de relações raciais de poder que ditam o que deve ser considerado verdadeiro e em quem acreditar.»

(Kilomba, 2019, p.53)

É no segundo capítulo, intitulado de “Quem pode falar? Falando do centro, Descolonizando o Conhecimento.” que Grada Kilomba refere estes paradigmas da ciência que possibilitam e impossibilitam “a fala”. Começa por referir a pergunta lançada e problematizada por Gayatri C. Spivak (1995) “Pode a subalterna falar?” para desta forma introduzir a questão das estruturas de opressão que não permitem que certas vozes que foram subalternizadas sejam escutadas destacando a noção de fala e a dificuldade da sua articulação discursiva “dentro do regime repressivo do colonialismo e do racismo”. Neste capítulo vão ser referidos alguns paradigmas/mitos que inviabilizam as perspectivas dos grupos oprimidos de estarem presentes “no centro” que é mais especificamente abordado enquanto “centro de produção de conhecimento válido” dirigindo-se à academia (Universidade) enquanto instituição mas também, de uma forma mais alargada, às diversas estruturas de validação (e destruição) *epistemológica* que relaciona, antes e depois deste capítulo, com as estruturas e hierarquias sociais, lugares de poder e de representação.

Estabelecem-se alguns pontos de contato com uma abordagem de Género a estas mesmas estruturas, traçando alguns paralelismos com as reivindicações dos movimentos feministas, mas sobretudo denunciam-se as violências ativas e os paradigmas que as possibilitam no espaço académico relativamente à invalidação dos discursos de intelectuais *negras/os*.

« (...) como académica, dizem-me habitualmente que o meu trabalho sobre o racismo quotidiano tem muito interesse, mas não é realmente científico, uma observação que ilustra a ordem colonial em que residem as/os académicas/os *negras/os*: «Você tem uma perspectiva muito *subjectiva*», «muito *pessoal*», «muito *emocional*», «muito *específica*»; «isto são *factos objetivos*?».

(Kilomba, 2019, pp.50,51)

Enuncia e expõe a partir da sua própria experiência e da experiência de outras mulheres os diferentes mecanismos que contribuem para essa exclusão e sublinha que não se trata de «histórias pessoais (...) mas sim relatos de racismo.» (p.57). Tal como reforça Kilomba, numa afirmação que recorda as reivindicações de Haraway acerca da objetividade, não existem lugares neutros:

«(...) todas/os nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas – não há discursos neutros. Quando académicas/os *brancas/os* afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo ou universal, mas dominante.»

(Kilomba, 2019, p.58)

É também no sentido de uma descolonização do conhecimento que Djamila Ribeiro na sua teoria “lugar de fala” expõe a necessidade de reconhecer localizações culturais, sociais e históricas, perspectivas parciais, para *situar* esse “lugar de fala” e *persistir numa ideia de conhecimento encarnado*. Como a própria explicita,

«Pensar lugares de fala, num primeiro momento é, a gente, desvelar os processos históricos que criam essas desigualdades, não estou falando de uma questão individual, pensar lugares de fala é um debate sobretudo estrutural (...) a gente está falando de lugar social- qual é o lugar social da população negra hoje? Que significa dizer, a partir da (...) *standpoint theory*, (...) da Patrícia Hill Collins, quais são as experiências que esse grupo compartilha como grupo? »

(Rede TVT, 2022)

Patricia Hill Collins, formula contemporaneamente a Haraway o conceito de matriz de dominação e reformula o conceito de *feminist standpoints*, pois a própria categoria identitária de “mulher” não deixa de ser um lugar de disputa, que contraditoriamente às suas aspirações *anti-objetivas* se foi construindo também como universalizante apesar de excluir, por exemplo, a experiência de mulheres racializadas, razão pela qual Patricia Hill Collins (entre outras autoras e ativistas) afirmaram a necessidade de ter em conta esse não situamento que beneficiava novamente o privilégio branco e as suas normas de inclusão e subalternizavam as posições racializadas. Deste modo Patricia Hill Collins lança em 1990 o livro “Pensamento do feminismo *negro*”, no original, “Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment”.

“Em sua análise, Collins (1990) lança mão do conceito de matriz de dominação para pensar a intersecção das desigualdades, na qual a mesma pessoa pode se encontrar em diferentes posições, a depender de suas características. Assim, o elemento representativo das experiências das diferentes formas de ser mulher estaria assentado no entrecruzamento entre gênero, raça, classe, geração, sem predominância de algum elemento sobre o outro. (SOTERO, 2013, p.36)”

(Ribeiro, 2017, p.34)

Segundo Djamila Ribeiro o conceito de lugar de fala tem assim uma estreita relação com a “teoria do ponto de vista feminista” mas localiza a sua origem na proximidade à perspectiva do feminismo *negro* como forma de afirmar realidades que de outra forma seriam “consideradas implícitas” dentro das normatividades dos discursos hegemónicos.

Como denota Djamilla Ribeiro, é já documentada a contestação à hegemonia branca dentro dos movimentos feministas mais salientes desde o século XIX nos E.U.A. , ao referir a luta de Sojourner Truth, «abolicionista afro-americana, escritora e ativista dos direitos da mulher. (...) em 1851, participou da

Convenção dos Direitos da Mulher (...) onde apresentou seu discurso mais conhecido denominado *E eu não sou uma mulher?*» (Ribeiro, 2017, p.13)

Neste sentido e como explicita ao longo do seu livro “O que é: lugar de fala?” a descolonização do conhecimento precisa ter em conta questões de identidade social, por um lado para expor as estruturas de domínio, e por outro para visibilizar as identidades que historicamente têm sido produzidas como autorizadas ou desautorizadas “a falar no centro” a partir de paradigmas epistemológicos vigentes abrindo a possibilidade de “fala no centro” de identidades e conhecimentos que têm sido apagados ou assimilados dentro do projeto colonial e das cis-hetero-normatividades. Essa “fala no centro” significa também o acesso à própria condição de cidadania, o que nos leva a pensar na relação com as instituições do estado, os direitos de acesso às diferentes estruturas que sustentam a vida num estado-social.

«Como explica Collins, quando falamos de pontos de partida, não estamos falando de experiências de indivíduos necessariamente, mas de condições sociais que permitem ou não que esses grupos acessem lugares de cidadania. (...)» (Ribeiro, 2017, p.35)

“Persistir numa ideia de visão que seja encarnada.”

A ideia de *persistência* é abordada por Judith Butler (2004) a partir de Spinoza e Hegel. Segundo o primeiro, todo o ser humano procuraria *persistir* no seu próprio ser, já para o segundo a ideia de poder *persistir* no seu próprio ser seria apenas possível sob a condição de que estaríamos *empenhados*(engaged) em receber e oferecer reconhecimento. Dessa forma, não havendo normas de reconhecimento pelas quais sejamos *reconhecíveis*, não seria possível persistir no seu próprio *ser*. Portanto, **considerar as normas de reconhecimento existentes seria considerar as possibilidades de persistência de cada *ser***. Deste modo as *normas de reconhecimento* ativas num determinado contexto cultural definiriam o que, ou quem, pode contar como reconhecidamente humano, e nesse sentido, a nossa habilidade de *persistir* dependeria então daquilo que está fora de nós e nos precede - «I may feel that without some recognizability I cannot live. But I may also feel that the terms by which I am recognized make life unlivable.» (Butler, 2004, p.4). Neste sentido, tendo em conta que a condição humana não é garantida, e fazendo uma incursão no âmbito da educação, seria importante perguntar-se de forma crítica e ética acerca das normas de reconhecimento e «das formas consequentes em que o ser humano está a ser produzido, reproduzido e *deproduzido*.» (p.36) também no âmbito da educação em artes visuais.

Pensar as normas de reconhecimento seria também pensar as categorias de género e sexualidade e os seus limites de inclusão. “What populations have been qualified as the human and which have not? What is the history of this category? Where are we in its history at this time?” (Butler, 2004, p.38)

Decorrente desta questão, Butler, evoca a noção de *tradução cultural*, seria necessário submeter-nos a um processo de *tradução cultural* numa ideia de averiguar, articular **e ressignificar as nossas categorias de *ser humano* encontrando os limites de *uma episteme disponível***. A insistência de

Butler na ideia de *tradução cultural* visa reivindicar a não assimilação de categorias que nos sejam “estranhas” tendo em conta o que está culturalmente estabelecido, mas sim uma *tradução* que abra a possibilidade de uma *transformação* ética e social: «(...) where it is not a translation between two languages that stay enclosed, distinct, unified. But rather, *translation will compel each language to change in order to apprehend the other (...)*» (Butler, 2004, p.38)

Tecer uma rede de conceitos que possam amparar as possibilidades de queda (ou *quebra*⁸) nesse encontro subjetivo com as instituições do sistema educativo inscreve-se também numa necessidade de reclamar uma *agência* e também uma *responsabilidade* na constituição enquanto sujeito, enquanto sujeito que investiga, enquanto sujeito que ocupa lugares de poder dentro de uma instituição como seja o lugar da docência, significa *tecer perguntas que possam tornar nomeáveis as experiências que de outro modo seriam implícitas no discurso hegemónico*, lançar questões que possam *reconhecer e ser reconhecidas na sua importância consequentemente social “quem está e quem não está”, na docência, na investigação, na academia, nos textos, na sala de aula, na rua, na prisão, na paragem de autocarro, no serviço de limpezas*, porque se de alguma forma partimos de uma ideia de investigação e docência em artes visuais que tem aberto a possibilidade da crítica curricular sobretudo ao nível da *representação* - e aqui gostaria de fazer referência mais específica ao trabalho investigativo realizado em grupo em IDAV (2022) relativamente a uma possibilidade de construção de um *currículo placenta* onde se abordaram sobretudo questões relativas às imagens e formas de mobilização das mesmas no contexto da disciplina de História da Cultura e das Artes - ela também deve considerar quem pode, num determinado contexto, fazer essa crítica, essa desconstrução e desde que lugar? Ou seja, *reconhecer a necessidade de conhecimentos situados, lugar de fala nos ocupa de reconhecer, por exemplo, a branquitude dos nossos espaços académicos e da profissão de docência, mas também a cis-generidade e a heteronorma*, e as nossas diferenças, diferentes *standpoints*, diferentes “lugares de fala” e como isso nos situa politicamente em lugares que *nos precedem* numa instituição ou num trabalho de grupo e como no meio desses impactos «campo de forças cósmico» podemos construir a nossa capacidade de agência e interação de forma ética, crítica e sustentável em *conversas partilhadas – livable life*.

Persistir num ponto de vista encarnado significa também no meu caso *situado*, *persistir em «como posso dismantelar meu próprio racismo?»*⁹

Por outro lado é também reconhecer *que não somos imediatamente presentes a nós próprios (nem a outres)* e que algumxs de nós se poderiam situar mais como *space invaders* do que seres reconhecidos ou perspetivados pelas *normas vigentes* na educação, na sociedade, para quem não está

⁸ Referência ao ensaio de Mombaça, Jota (2021)

⁹ «(...) o sujeito branco deveria de perguntar: “como posso dismantelar meu próprio racismo?”» (Kilomba, 2019, p.46)

garantida a disposição de *normas de reconhecimento* que tornem o acesso, *ao humano*, à cidadania “natural” e portanto é a própria possibilidade de exercer a *docência*, sendo a escola esse lugar de referência de formação “do cidadão”, que pode ser posta em causa antes das causas docentes (se é que podemos separar ambas).

Assim, e respeitando a complexidade de um processo de *situamento* e *persistência de uma visão encarnada* considero necessário reconhecer, como afirma Castro Varela (2016), que uma “pedagogia ativista” não é o mesmo dependendo da posição que ocupamos, como nos atravessa a nossa própria objetividade historicidade os significados políticos – seguindo a Spivak, Castro Varela refere como aqueles que estariam na posição de privilégio teriam de aprender a questionar os seus conhecimentos enquanto que aqueles que são sistematicamente afastados da posição de saber precisam encontrar-se com uma educação que lhes permita uma articulação política que possibilite uma emancipação relativamente à submissão aprendida (p. 51).

Tendo em conta estes conhecimentos parciais, quais as possibilidades de uma *persistência numa visão encarnada*, uma *tradução cultural* nesse encontro entre um “Eu” com a instituição Escola e o lugar previsto da docência em artes visuais?

To be continued...

¹⁰ Nota: texto justificadamente não justificado.

Butler, Judith (2004) *Undoing Gender*. New York and London: Routledge

Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question In Feminism And The Privilege Of Partial Perspective. *Feminist Studies*, Vol.14 (No. 3), pp. 575-599

Kilomba, Grada (2019). *Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora de Livros Cobogó

Mombaça, Jota (2021). *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro : Cobogó, 2021.

Nogueira, Paulo (2022, março, 9). *Meav / Investigação e Docência em Artes Visuais 1º ano / 2º S/ 2021/2022* [PowerPoint slides]. FPCE, Universidade do Porto.

Objetividade (filosofia). (2023, março 31). In *Wikipedia*.
[https://pt.wikipedia.org/wiki/Objetividade_\(filosofia\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Objetividade_(filosofia))

Pinho, Osmundo (2016). Etnografia e emancipação: descolonizando a antropologia na escola pública. In Bernardino-Costa, J.; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, Ramón (Eds.), *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico* (pp. 340-360). Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2020

Pollock, Griselda (2014). In Zegher, Catherine de (Ed.), *Women's work is never done : an anthology*

Rede TVT. (2022, janeiro 22). Quem tem medo do lugar de fala?, com Djamila Ribeiro [Video].Youtube.
<https://www.youtube.com/watch?v=3hhWTsTfdo4>

Ribeiro, Djamila (2017). *O que é: lugar de fala?* Belo Horizonte (MG): Letramento

Varela, Maria do Mar Castro (2016). Pedagogic Activism v. Pedagogic Paternalism'. In Malzacher, F., Ahmet, O., & Pelin Tan (Eds.), *The Silent University*. Sternberg Press.