



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA,
SOCIEDADE E POLÍTICA – ILAESP**

**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM
INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA AMÉRICA
LATINA – PPGICAL**

**ENTRE ENCRUZILHADAS E CARTOGRAFIAS AFETIVAS:
UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE O PENSAMENTO ANTI/DECOLONIAL E A ARTE
DE CONTAR HISTÓRIAS**

AMANDA RACIELLE SILVA CORREIA

Foz do Iguaçu – PR

2024



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA,
SOCIEDADE E POLÍTICA – ILAESP**

**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM
INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA AMÉRICA
LATINA – PPGICAL**

**ENTRE ENCRUZILHADAS E CARTOGRAFIAS AFETIVAS:
UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE O PENSAMENTO ANTI/DECOLONIAL E A ARTE
DE CONTAR HISTÓRIAS**

AMANDA RACIELLE SILVA CORREIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Integração Latino-Americana.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Tereza Maria Spyer Dulci.

Linha de Pesquisa: Cultura, Colonialidade/Decolonialidade e Movimentos Sociais.

Foz do Iguaçu – PR

2024

AMANDA RACIELLE SILVA CORREIA

**ENTRE CARTOGRAFIAS E ENCRUZILHADAS AFETIVAS:
UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE O PENSAMENTO ANTI/DECOLONIAL E A ARTE
DE CONTAR HISTÓRIAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Integração Latino-Americana.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Tereza Maria Spyer Dulci (UNILA)

Prof.^a Dr.^a Élen Cristiane Schneider (UNILA)

Prof. Dr. Gerson Galo Ledezma Meneses (UNILA)

Prof. Dr. Igor Thiago Silva de Souza (UFRRJ)

Foz do Iguaçu, 28 de junho de 2024.

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação Catalogação de Publicação na
Fonte. UNILA – BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA – PTI

C824

Correia, Amanda Racielle Silva.

Entre encruzilhadas e cartografias afetivas: uma interlocução entre o pensamento anti/decolonial e a arte de contar histórias / Amanda Racielle Silva Correia. - Foz do Iguaçu PR, 2024.

91 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política. Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina. Foz do Iguaçu-PR, 2024.

Orientador: Tereza Maria Spyer Dulci.

1. Cartografia. 2. Colonialidade/Decolonialidade. 3. Encruzilhada. 4. Tradições Oraís. 5. Racialidade. I. Dulci, Tereza Maria Spyer. II. Título.

CDU 323.1:82-3.09

AGRADECIMENTOS

Nas encruzilhadas dessa minha jornada, há duas pessoas que se apresentaram como uma tábua de salvação nos momentos mais desafiadores dessa tormenta acadêmica; meu amigo Renan Torquato e meu companheiro Pedro Iago. Obrigada por nunca terem deixado de acreditar que eu poderia voltar a encher os pulmões de ar e redirecionar os remos para uma praia segura.

Agradeço muitíssimo a todos os integrantes da GIRA Coletiva – Grupo Interdisciplinar de Raça e Política (grupo de estudos e pesquisa nascido no seio do departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo – USP): à Viviane Nogueira, Aquiles Coelho, Karoline Santos, Roger Melo, Babi Soares, Jéfferson Luiz, Nathalia Carneiro, Léa Tosold, Álvaro Okura, Barbara Barboza, Diogo Francisco, Ramon Vilarino, Josué Nóbrega, Amanda Oliveira, Maria Fernanda Novo, Nico Gayão; e, em especial, ao artista e educador Caio Netto por ter apresentado e me convidado a participar das reuniões. Sem os maravilhosos encontros sobre estudo-intervenção antirracista e anticolonial desse grupo eu não teria chegado a uma base teórica suficiente para dar corpo a esse trabalho. Deixo aqui também um agradecimento especial à Denise Ferreira da Silva, pela sua presença, marcante não só em reuniões com o grupo, mas também em grande parte de nossas emanações teóricas.

Agradeço aos queridos amigos artistas e arte/educadores do Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP: Natiele Fontana, Yago Marçall, Vanessa Corrêa, Letícia Mariano, Milena Gasparetti, Amanda Nascimento, Jaq Braum, Beatriz Calore, Levi Fernando, Yã Ossaiê, Bruno Moretiene, Miguel Alonso, Cecília Bortoli, Jessica Duran Tunes, Natália Queiroz, Stefani Bohatir, Fabiana Ribeiro, Mariana Silva, Karina Nakahara, Felipe Vidal, Caio Franzolin, Carolina Carrasco, Isaac Moraes, Mariana Pacor e Elisa Giannella. Todos vocês estiveram presentes em algum espacinho desta dissertação.

Aos amigos educadores de militância e anarquia do Cursinho Livre da Norte, da Biblioteca Terra Livre e do Laboratório de Educação Anarquista (LEA): à Fernando Konesuk, Karina Goto, João Rodrigo Martins, Caio Gamino, Brune Pontes, Vitor Ahagon, Dai Gregório, Adriano Pires, Laís Matias, Walmir Deangelis, João Lopes, Ed Peixoto, Talita Magalhães, Rodrigo Rosa, Allan de Freitas, Manuella Alves, Renata Machado, Renato Mendes, Jamile Rai; e em especial ao querido amigo Célio Roberto, que nos deixou saudosos nessa terra e que esperamos que se encontre em paz onde

quer que esteja, pois, com certeza, o mundo sentirá falta de sua enorme erudição e companheirismo.

Deixo aqui minha gratidão à Turma XIV do Curso de Pós-graduação *Lato Sensu* em *Narração Artística: caminhos para contar histórias em contexto urbano* d'A CASA TOMBADA e aos professores coordenadores Giuliano Tierno e Letícia Liesenfeld Erdtmann, que muito auxiliaram durante a minha formação como narradora de histórias e educadora para vida.

Agradeço ao GEFIC – Grupo de Estudos sobre Ficção e Imaginação Política, em especial ao querido roteirista Lucas Daniel por sua dedicação em esmiuçar o pensamento denisiano e estudos sobre raça, de maneira a me disponibilizar uma enorme contribuição para o arcabouço teórico dessa dissertação.

Aos amigos da Brasilândia, o quilombo urbano no qual me criei dentro da cidade de São Paulo, e seus coletivos de arte e cultura: Viela 4, Sarau da Brasa, Samba do Congo e Samba do Bowl (da Praça 7 jovens), em especial à pesquisadora e educadora militante Mayara Amaral, aos artistas e educadores Jardélio Santos, Tami Silva, Rael Ramos, Bruno Perê, Luanda da Silva, João Cândido da Silva, Renato Candido de Lima e Juliana Balduino.

Aos narradores de histórias que tanto me inspiram: Magno Rodrigues Faria, Marco Haurélio, Rosita Flores, Amanda Cavalcante, Daniela Landin, Fabrícia Eliane, Juliana Soares, Ivy de Lima, Débora Fernanda Santos, Silvani Moreno, Patricia Ashanti, Mariana Per, Aline Cantia, Sandra Lessa, Yohana Ciotti, Giba Peroza, Sheila Santos, Luciene Souza Santos, Thayame Porto, Giselda Perê e Sérgio Martinez.

Aos amigos de Foz do Iguaçu: Maya e Alex, Adenka Luna e Bugão Fernandes, Marcio Dias e Juliana Zacarias, Thaina Alencar, Jhey, Ana Hericks, Jhonata Fernandes, Juliana Tonin, Jesus Guerra Sarmiento e Vinicius de Francisco, que foram apoios imprescindíveis durante os momentos de violência racial e estrutural sofridos por mim desde a minha chegada na cidade como também durante a minha gestação, fosse por parte de moradores quanto por parte da comunidade acadêmica.

Agradeço aos queridos colegas da 9ª turma do mestrado acadêmico em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-americana – UNILA, todos pesquisadores admiráveis; em especial à querida Ana Winck que tanto escutou meus desabafos; a todos os professores do PPGICAL

e ao querido e prestativo ex-secretário geral da pós-graduação do ILAESP, Taciano Paulo Duarte e aos secretários atuais Érico Massoli e Carlos Norberto Berger. A materialização e finalização desta dissertação se deve a cada um de vocês.

Agradeço à minha orientadora Prof.^a Dr.^a Tereza Maria Spyer Dulci e ao Grupo de Pesquisa “¡DALE! - Decolonizar a América Latina e seus Espaços”, que muito contribuíram à minha formação teórica enquanto pesquisadora. E também à banca examinadora composta pelos professores da UNILA, Prof.^a Dr.^a Élen Cristiane Schneider e Prof. Dr. Gerson Galo Ledezma Meneses. E ao querido Prof. Dr. Igor Thiago Silva de Souza, a quem admiro o trabalho e que conheci pelas andanças da vida, por ter aceitado o convite em compor a banca.

Agradeço ao Programa de Bolsa Institucional (PROBIU) que disponibilizou o apoio financeiro para a realização dessa pesquisa, inclusive durante a minha gestação e puerpério, e também à UNILA, um achado precioso para a minha compreensão do ser latino-americano.

E por fim, agradeço às minhas ancestrais, à minha mãe Maria de Jesus e minha irmã tão amada, Ana Beatriz; e à minha descendência: meu filho, Jorge Correia Rocha, a razão de eu ser hoje tão forte como foram as minhas ancestrais. Enquanto houver quem não nos queira nesse mundo, enquanto houver quem nos designe como “ninguém”, continuaremos a povoar essa terra! Como diria Conceição Evaristo “Eles combinaram de nos matar, mas a gente combinamos de não morrer”.

“Há duas maneiras de se perder: por meio de uma segregação fechada no particularismo ou por meio da dissolução no universal. Minha ideia de universal é um universal rico com todos os particulares, uma profunda coexistência de todos os particulares”

Aimé Césaire

Trecho da carta de desligamento apresentada pelo poeta ao Partido Comunista Francês, 1953.

RESUMO

Entre Encruzilhadas e Cartografias Afetivas: uma interlocução entre o Pensamento Anti/Decolonial e a Arte de Contar Histórias configura-se enquanto proposta de investigação dos potenciais epistêmicos presentes no pensamento simbólico das tradições orais, em especial do Brasil. Propõe-se, dessa forma, um retorno à valorização da oralidade enquanto prática emancipatória do ensino-aprendizagem; de forma a desconsiderar atributos reducionistas de “místico” e “irracional” impostos por epistemologias de matriz europeia. Leva-se em consideração também, a identificação do silenciamento de saberes que dita uma história única a partir do papel da racialidade na diferenciação humana – esta enquanto um produto do pensamento moderno ocidental. E por fim, a dissertação se dispõe a identificar as demandas universalistas de “verdade” das categorizações eurocêntricas como motivo de inferiorização e obliteração das criações e das linguagens que assumem a abundância infinita do pensamento simbólico presente nas tradições orais de maneira geral.

Palavras-chave: Cartografia. Colonialidade/Decolonialidade. Encruzilhada. Tradições Oraís. Racialidade.

RESUMEN

Entre Encrucijadas y Cartografías Afectivas: una interlocución entre el Pensamiento Anti/Decolonial y el Arte de Contar Historias se configura como propuesta de investigación de los potenciales epistémicos presentes en el pensamiento simbólico de las tradiciones orales, en especial de Brasil. Se propone, de esa forma, un retorno a la valorización de la oralidad como práctica emancipatoria de la enseñanza-aprendizaje; de forma a ignorar atributos reduccionistas de "místico" e "irracional" impuestos por epistemologías de matriz europea. Se toma en consideración también, la identificación del silenciamiento de saberes que dita una historia única a partir del papel de la racialidad en la diferenciación humana - esta como un producto del pensamiento moderno occidental. Y finalmente, la disertación se dispone a identificar las demandas universalistas de "verdad" de las clasificaciones eurocéntricas como motivo de inferiorización y obliteración de las creaciones y de los lenguajes que asumen la abundancia infinita del pensamiento simbólico presente en las tradiciones orales de manera general.

Palabras clave: Cartografía. Colonialidad/Decolonialidad. Encrucijada. Tradiciones Orales. Racialidad.

ABSTRACT

Between Crossroads and Affective Cartographies: an interlocution between Anti/Decolonial Thought and the Art of Storytelling is configured as a proposal for investigation of epistemic potentials present in the symbolic thought of oral traditions, especially in Brazil. Thus, it is proposed a return to the appreciation of orality as an emancipatory teaching-learning practice; in order to disregard reductionist attributes of "mystical" and "irrational" imposed by epistemologies of European matrix. It also takes into account the identification of the silencing of knowledge that forces a unique history from the role of raciality in human differentiation - this as a product of modern western thought. And finally, the dissertation is willing to identify the universalist demands of "truth" categorizations as a reason for inferiorization and obliteration of creations and languages that assume the infinite abundance of symbolic thought present in oral traditions in general.

Keywords: Cartography. Coloniality/Decoloniality. Crossroads. Oral Traditions. Raciality.

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1 – Família Materna	16
IMAGEM 2 – Árvore Genealógica	19
IMAGEM 3 – “Independência e Morte”	20
IMAGEM 4 – Muro Viela 4.....	22
IMAGEM 5 – Da Série “Neuroanatomia”	25
IMAGEM 6 – Mapa Mental	28
IMAGEM 7 – Composição de azulejos.....	32
IMAGEM 8 – Aimé Césaire e Frantz Omar Fanon.....	35
IMAGEM 9 – Caliban, from The Tempest	37
IMAGEM 10 – Emaranhamento de Ondas.....	54
IMAGEM 11 – Diairesis	58
IMAGEM 12 – Sinn + Bild.....	62
IMAGEM 13 – Oficina de Abayomis.....	68
IMAGEM 14 – Slide para Aula de Redação	71
IMAGEM 15 – Quipo andino	73
IMAGEM 16 – Fractal.....	79
IMAGEM 17 – Espada de São Jorge	83

LISTA DE ABREVIATURAS

DCP – Departamento de Ciência Política

GIRA – Grupo Interdisciplinar de Raça e Política

ILAESP – Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política

SESC – Serviço Social do Comércio

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana

USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	14
INTRODUÇÃO	15
1 O EU E O OUTRO	33
1.1 A COLONIALIDADE E A DECOLONIALIDADE	33
1.2 A RACIALIDADE	41
1.3 A MODERNIDADE E SEUS PILARES	46
2 AS HISTÓRIAS	51
2.1 O NARRAR.....	51
2.2 A IMAGEM E O SÍMBOLO	59
2.3 TEMPO E MEMÓRIA	63
3 DA CARTOGRAFIA ÀS ENCRUZILHADAS	69
3.1 O JOGO DAS APARÊNCIAS	69
3.2 A TERCEIRA CABAÇA DE EXU	76
3.3 O CONTO DOS DOIS IRMÃOS	79
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
REFERÊNCIAS	87
APÊNDICE	91

APRESENTAÇÃO

EL ECLIPSE¹

Augusto Monterroso

Cuando fray Bartolomé Arrazola se sintió perdido aceptó que ya nada podría salvarlo. La selva poderosa de Guatemala lo había apresado, implacable y definitiva. Ante su ignorancia topográfica se sentó con tranquilidad a esperar la muerte. Quiso morir allí, sin ninguna esperanza, aislado, con el pensamiento fijo en la España distante, particularmente en el convento de Los Abrojos, donde Carlos Quinto condescendiera una vez a bajar de su eminencia para decirle que confiaba en el celo religioso de su labor redentora.

Al despertar se encontró rodeado por un grupo de indígenas de rostro impasible que se disponían a sacrificarlo ante un altar, un altar que a Bartolomé le pareció como el lecho en que descansaría, al fin, de sus temores, de su destino, de sí mismo.

Tres años en el país le habían conferido un mediano dominio de las lenguas nativas. Intentó algo. Dijo algunas palabras que fueron comprendidas.

Entonces floreció en él una idea que tuvo por digna de su talento y de su cultura universal y de su arduo conocimiento de Aristóteles. Recordó que para ese día se esperaba un eclipse total de sol. Y dispuso, en lo más íntimo, valerse de aquel conocimiento para engañar a sus opresores y salvar la vida.

– Si me matáis – les dijo – puedo hacer que el sol se oscurezca en su altura.

Los indígenas lo miraron fijamente y Bartolomé sorprendió la incredulidad en sus ojos. Vió que se produjo un pequeño consejo, y esperó confiado, no sin cierto desdén.

Dos horas después el corazón de fray Bartolomé Arrazola chorreaba su sangre vehemente sobre la piedra de los sacrificios (brillante bajo la opaca luz de un sol eclipsado), mientras uno de los indígenas recitaba sin ninguna inflexión de voz, sin prisa, una por una, las infinitas fechas en que se producirían eclipses solares y lunares, que los astrónomos de la comunidad maya habían previsto y anotado en sus códices sin la valiosa ayuda de Aristóteles.

¹ In_ Monterroso, Augusto. *Obras completas (y otros cuentos)*. México D.F.: Ediciones Era, 1990.

INTRODUÇÃO

O NÃO-LUGAR COMO JORNADA DE REFLEXÃO: CORPO, MEMÓRIA E EXPERIÊNCIA

*Yo no sé dónde nací,
ni sé tampoco quién soy.
No sé de donde he vento
ni sé para donde voy.*

*Soy gajo de árbol caído
que no sé dónde cayó.
¿Dónde estarán mis raíces?
¿De qué árbol soy rama yo?*

*Eu num sei onde nasci,
nem sei que é que sou.
Num sei donde eu vim
e nem sei pra donde eu vou.*

*Sou galho de árvore caído
que num sei donde ficou.
Onde é que estão minhas raízes?
De que árvore galho sou?*

(Versos populares de Boyacá, Colômbia)²

O tema da decolonialidade surgiu em 2019 enquanto necessidade pessoal para encontrar respostas sobre ancestralidades e origens familiares durante as sugestões de atividades acadêmicas propostas pelo Curso de Pós-Graduação *Lato-Sensu* NARRAÇÃO ARTÍSTICA: CAMINHOS PARA CONTAR HISTÓRIAS EM CONTEXTO URBANO, ministrado pela A CASA TOMBADA/FACON, instituição de pesquisa e ensino sobre a Arte de Contar Histórias, voltada, sobretudo, para o contexto urbano da cidade de São Paulo.

A proposta de elaboração do próprio *Mito de Origem*, a partir da compreensão do papel do Narrador em um lugar de escuta sobre Histórias de Vida, durante a Residência de Processos de Pesquisa sobre “Composição Estética e Performática”, ministrada pela Prof.^a Sandra Urizzi Lessa e pela Prof.^a Dr.^a Letícia Liesenfeld Erdtmann, foi um disparador para a indispensabilidade de discutir as urgências de uma problematização histórica e ancestral do ser latino-americano/a e afrodispórico/a em um contexto pós e/ou neocolonial. Afinal, as perguntas “De onde eu vim?”, “Qual é a minha identidade?”, “Quem são meus ancestrais? Por que não sei o nome deles

² In *Memória do Fogo Trilogia: I. Os nascimentos; II. As caras e as máscaras; III. O século do vento* (GALEANO, 2013, p. 285).

ou de onde vieram?”, e por fim, “Como vou construir meu mito de origem se não sei qual é a minha origem?” eram as que mais saltavam à mente durante os processos de pesquisa daquela residência.

Perguntas essas que ainda permanecem sem respostas satisfatórias e, no momento em que escrevo esta introdução, meu primeiro filho está prestes a completar seu primeiro ano de vida, e eu me encontro a seguinte dúvida: “Será que minha descendência tomará conhecimento de suas origens?”.

Imagem 1 – Família materna. Bacabeira, Maranhão. Ano e autoria da foto desconhecidos. [Maria de Jesus (minha mãe) à esquerda e Bernarda Souza (minha avó materna) no centro da imagem. Os outros integrantes me são desconhecidos].



Fonte: Acervo familiar.

Como mulher negra, maranhense, nordestina-migrante eu me perguntava “Onde meu corpo criou ou cria raiz? Onde meu corpo deixa-se atravessar por algo?” e afirmo que se trata dum contexto no qual encontrar respostas sobre a própria origem acaba por traduzir-se em algo penoso e incerto. Afinal, onde essas origens se apresentam como verdadeiras ou inventadas? Em que momento os relatos sobre essa origem começam a desaparecer? Responder a essas perguntas nos direciona, necessariamente, para perceber as lesões e vazios que compõem a formação do *outro* ou do *ser-colonizado* no Brasil; não apenas no nível pessoal, mas também a nível ético e estrutural. E é, em vista disso, que a proposta dessa dissertação se justifica sobre as emergências de processos de reparação/restauração a partir das necessidades da procura, da elaboração de um novo mapeamento, duma *cartografia*.

Dentro das possibilidades de cartografar uma memória, uma genealogia ou uma autoetnografia, esbarro justamente na chaga que grande parte das mulheres negras compartilham: o passado escravagista de seus ancestrais. Aquele dado histórico e pessoal do qual ninguém, dentro da própria família, quer falar. Um exemplo: ao tomar conhecimento de que minha avó paterna, enquanto mulher escravizada, foi obrigada a fazer um colar com os pedaços de uma cabaça que ela quebrou ao deixar cair enquanto carregava água, e usá-lo no pescoço como sinal de vergonha porque do contrário seria castigada, é uma amostra das histórias que quase nunca são contadas, exceto em tom de segredo e vergonha. No artigo *O Brasil diante do afropessimismo de Frank Wilderson III*, os autores discorrem sobre a ancestralidade negra como resultado também da violência racial e colonial da seguinte maneira:

No capítulo cinco, a partir da abordagem das histórias das mulheres negras escravizadas, Wilderson III situa a alienação natal: relata múltiplas violências do período da escravidão, de mulheres negras com seus corpos violados. Assim, filhos fruto de estupros, bastardos, humilhações e prazeres sádicos compõem o campo do terror racial. Para além da violência em si, é fundamental situar as máculas e chagas para aqueles que nascem, pois já nascem sem direito ao passado. Sua memória é rasura, impossível de completar. Para negros é impossível traçar uma genealogia de origens, de parentesco e de presença no mundo. Este é um tema caro porque a ancestralidade é algo que tem percorrido as discussões afro com aspectos relacionados ao direito à memória, aos feitos heroicos e às construções potentes de vida. Entretanto, para ele não há para onde retornar justamente pela condição estrutural do que é o cativo e o terror racial (Sousa, I. T. S. de, & Cruz, D. F. da C, 2022, p. 4).

Em 1990, ano em que nasci, essa invenção chamada Brasil iniciava seu quinto ano de democracia representativa após 21 anos de regime ditatorial civil-militar. Entretanto, o cenário de violência institucional mantinha-se inalterado para a população pobre e racializada a despeito de uma nova história nacional prestes a ser escrita. Fernando Collor de Mello tornava-se presidente via eleições diretas e a primeira tentativa de um sistema de telefonia celular era inaugurado no Rio de Janeiro. No mês de julho 11 jovens são sequestrados e assassinados por forças policiais na favela do Acari, Rio de Janeiro. O estado do Maranhão continua respondendo por submissões diretas e indiretas à família Sarney, dona de 70% das terras cultiváveis do segundo maior estado do Nordeste e perseguidora assaz de integrantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Em resumo, a social-democracia caminha a passos largos.

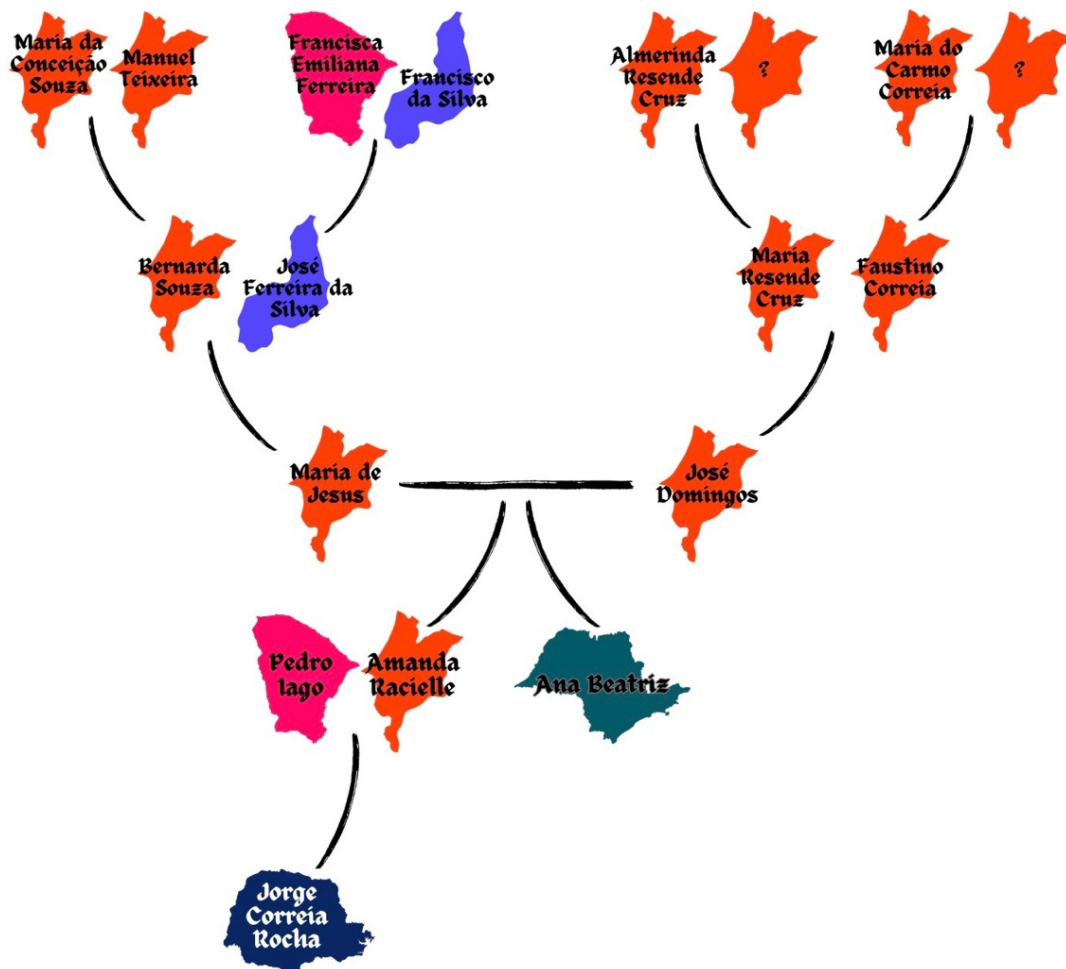
O interior do Maranhão, do qual minha família provém, é basicamente rural e quilombola. Em um hospital da cidade de São Luís (uma vez que em Rosário, cidade interiorana de minha família não havia maternidade) nasci de uma cesariana após mais de trinta horas de trabalho de parto e uma indução forçada por meio de ocitocina intravenosa, além da proibição do direito a um acompanhante durante o procedimento; naquela época algo autorizado legalmente e hoje caracterizado como violência obstétrica. Até o presente momento, em que escrevo esse texto, o Ministério da Saúde ainda não assume o termo “violência obstétrica” em seus meios de comunicação, considerando-o inadequado, mesmo ele sendo já amplamente utilizado, tanto em textos acadêmicos como pela Organização Mundial da Saúde³.

Além do encontro com o terror racial, no caminho pela possível reestruturação de uma ancestralidade incompleta, deparei-me com outra manifestação de ódio – lembrando que o ódio e a tentativa de exclusão (e até mesmo extermínio) sempre perpassa a minha quanto a história de meus ancestrais – tão sofisticada quanto: a xenofobia. Ao conseguir mapear minhas origens, vejo que ela se desloca por três estados do Nordeste brasileiro, não coincidentemente essa marcha vai da direita para a esquerda do mapa, movendo-se do clima e vegetação áridos para a úmida mata equatorial. A busca por uma terra mais fértil, de beirada de rio preferencialmente ou o mangue, porque ali além do plantio há a possibilidade de pesca, demonstra uma

³ Informações sobre violência obstétrica no Brasil, ver em *Violência obstétrica no Brasil: uma revisão narrativa*. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1807-0310/2017v29155043>>.

empreitada não só familiar, mas histórica. Quantas famílias não fizeram esse mesmo trajeto durante a história do Brasil? E o fazem até hoje, a ponto de a migração nordestina, do leste para o oeste e posteriormente do norte para o sul do mapa do Brasil, ter se tornado um fator de estudo econômico com consequências sócio-políticas de demasiada importância; isso posto, creio que um mapa de minha ancestralidade que desenha esses estados não deva ser uma incógnita.

Imagem 2 – Árvore genealógica feita a partir dos estados brasileiros para a oficina de Artes Visuais “Qual corpo minha abayomi carrega?”, ministrada no SESC-SP em 2019. Atualizada em 2023.



Autoria: Amanda Racielle

A xenofobia é a manifestação do ódio que abrange não apenas o racismo como também a aversão diante da diferença cultural. Então tudo o que provém do Outro, a linguagem (sobretudo sotaque e vocabulários), os conhecimentos, a culinária, a indumentária, dentre outras tantas manifestações são, ao menos diante de um sudeste e sul brasileiros historicamente supremacistas, o símbolo de uma ameaça. O Nordeste e seu povo são o Outro do Brasil; e para além disso, o migrar extingue boa

parte da presença de uma tradição naquele que se vê forçosamente arrebatado de suas raízes. Sendo assim, a ausência do conforto de uma verdade ou de um reconhecimento que descansam em algum passado gera um hiato doloroso na constituição de qualquer identidade.

Imagem 3 – Independência e Morte. Objeto. Bandeirão em tecido brim preto com os contornos do mapa do Nordeste, da Amazônia e do “Brasil” (regiões Sudeste, Sul e Centro-Oeste) costurados em linha branca, com seus respectivos nomes também costurados a mão. Dimensões: 170x105cm. Ao lado direito, frase “Nordeste não é Brasil” costurada em tecido brim preto, de dimensões: 50x50cm. Do lado esquerdo, frase “Brazil é ficção” costurado também em brim preto, de dimensões: 50x50cm. Em exposição na coletiva SE ARAR, em cartaz na Pinacoteca do Ceará (Fortaleza, dezembro de 2022 – junho de 2023). Todos os direitos reservados © Clébson Francisco, 2019.



Autoria: Clébson Francisco

O reduto migratório no qual fiz morada, e que muitos nordestinos e seus descendentes residem até hoje, foi o distrito da Brasilândia, localizado na periferia da zona noroeste da cidade de São Paulo. Distrito com mais de trezentos mil habitantes – com a mesma população da cidade sulista em que hoje resido, Foz do Iguaçu – dividido por 41 bairros e incontáveis complexos de favelas e comunidades. Ali eram gravadas séries e novelas televisivas quando as grandes emissoras necessitavam de um cenário pobre para os núcleos de personagens negros e negras. Hoje tem se tornado um refúgio cultural de coletivos artísticos e reconhecido por ter colocado no cenário nacional artistas como Emicida e Negra Li.

Na Brasilândia corre uma história de que, na época da ditadura civil-militar, alguns moradores, quando precisavam fazer suas reuniões políticas, se cobriam com uma cobra alegórica feita de papel; carregavam ela acima da cabeça, segurando-a

com as mãos. As pessoas iam se juntando à fileira da cobra e lá mesmo começava a reunião política. Saíam com a cobra na cabeça como se estivessem indo para uma festa de rua. Era uma estratégia, pois a Brasilândia era um cenário de morte.

O medo de morrer sempre foi um horizonte presente, principalmente quando avistávamos alguma viatura de polícia. As guerras entre facções, polícia e grupos de extermínio era lugar comum naquele território. A ideia de perder um familiar ou um amigo constantemente me consumia, me aterrorizava. O medo, assim como o ódio, sempre fez parte da minha história de origem. O primeiro corpo que vi morto, ensanguentado e atirado em um barranco era o corpo de um jovem negro que usava uma blusa de moletom roxa, e em seu pescoço jorrava sangue seco. Com quatro anos de idade eu já havia entendido o que faziam com os nossos corpos.

E nada melhor do que invocar aqui a voz e manifesto daqueles/las que nasceram e/ou se criaram naquele território para ilustrar seu cotidiano e resistência:

*Quer colar? Quer pagar pra ver? Pode crê
Tem que saber chegar
Só quem é de lá pode entender
Brasilândia não é Disneylândia
A maior malandragem é viver, proceder
Respeito é um bom lugar
Só quem é de lá pode entender, Brasilândia*

(...)

*Crescendo fui vendo meus manos morrendo
E o cano fazendo pá-pá-pá
Eu vi na esquina as mina afundando a narina
E fazendo ra-tá-tá
Não posso errar, tá?
O que me fortalece não me mata
Eu sou resistência e a nossa essência é
Tchu-tcha-tcha, tchu-tchu-tcha*

(...)

(Brasilândia, Negra Li)

*A elite encontra-se nos grandes centros comerciais, rodeada pelas periferias que ela própria inventou.
A periferia se arma e apavora a elite central.
Nas guerras das armas, os ricos reprimem os favelados com a força do Estado através da polícia.
Mas agora é diferente, a periferia se arma de outra forma.
Agora o armamento é o conhecimento, a munição é o livro e os disparos vem das letras.
Então a gente quebra as muralhas do acesso, e parte para o ataque.*

Invadimos as bibliotecas, as universidades, todos os espaços que conseguimos, arrumar munição (informação).

*Os irmãos que foram se armar, já estão de volta preparando a transformação.
Mas não queremos falar para os acadêmicos, mas sim para a dona Maria e o seu José, pois eles querem se informar.*

E a periferia dispara. Um, dois, três, quatro livros publicados.

A elite treme.

Agora favelado escreve livro, conta a história e a realidade da favela que a elite nunca soube, ou nunca quis contar direito.

Os exércitos de sedentos por conhecimento estão espalhados dentro dos centros culturais e bibliotecas da periferia.

A elite treme.

Agora não vai mais poder falar o que quiser no jornal ou na novela, porque os periféricos vão questionar.

O conhecimento trouxe a reflexão e a reflexão trouxe a ação, e agora a revolta esta preparada, e a elite treme.

Não queremos mais seu tênis, seus celulares.

Não queremos mais ser mão de obra barata, e nem consumidores que não questionam a propaganda.

Queremos conhecimento e transformações nas relações sociais.

A elite treme.

Agora não mais enquadrados madames no farol, e sim queremos ter os mesmos direitos das madames.

E é por isso que a elite TEME.

(A Elite TREME. Manifesto do Sarau da Brasa)

Imagem 4 – Intervenção Artística em muro da Viela 4. Grafite por Rael Ramos e Lambe por Tami Silva. Brasilândia, São Paulo - SP. 2019.



Registro: Amanda Racielle

Mas por quê “cartografia”? E por quê “afetiva”? Muito antes de saber que existiam metodologias de pesquisa científica e filosófica que se autointitulam “cartográficas”, deparei-me com o conteúdo de uma entrevista de 1997, concedida pelo geógrafo brasileiro Milton Santos à Revista Democracia Viva; na qual ele afirma o seguinte:

A cartografia é uma representação. Então há a possibilidade de uma escolha. Num livrinho meu o ilustrador pôs o mundo de cabeça para baixo, sugerindo que era o Sul que estava em cima. E o editor, sem desejar perturbar, desobedecer à sugestão do arquiteto que bolou a ideia, pôs a representação costumeira. Porque a cartografia tem essa ideia de criar um costume, um hábito de viver que tem consequências políticas. Mas a geografia, eu creio, quando decide se inserir nas ciências sociais plenamente, passa a ser conduzida pela ideia de história e pela ideia de totalidade. Aí ela pode ser outra coisa. O geógrafo passa a ter uma visão mais abrangente do mundo e passa a ter a **palavra**, porque é por aí que as coisas começam e terminam (SANTOS, 1997, p. 61).

Embora as especificidades do pensamento de Santos estejam relacionadas ao território e à espacialidade exterior, quero propor aqui a compreensão do seu conceito a *nível filosófico*. Ele atribui à cartografia a qualidade de ferramenta de entendimento e proposta de representação, isto é, um signo e também um símbolo. Ou seja, falar de uma representação é falar da intencionalidade por trás dessa representação. E o que devemos questionar é: há nessa intencionalidade a legitimação e procura por manutenção de estruturas de poder? Possibilitar horizontes emancipatórios na arte de contar histórias e entender-se como paridade em relação aos outros através de um mapeamento afetivo é algo pensável, compreensível?

Apesar da semelhança com o conceito de cartografia dos filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari – que aponta para o pensamento humano enquanto potência rizomática⁴ (que também funciona como um mapa), enquanto performance processual e produtora de novos conhecimentos – considero que exista um foco muito maior, por parte desses filósofos, em relação ao caráter inventivo do *rizoma* a despeito do seu caráter representacional, ainda que, na concepção deles, a intenção de derrubar lugares de poder dentro das metodologias científicas também esteja

⁴ *Rizoma* é um termo originado da botânica para designar tipos vegetais de caule ou raiz. Foi usado como conceito pelos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari em sua obra conjunta *Mil Platôs* (1997) para nomear um processo específico de investigação epistemológica composto por seis princípios, do qual o quinto é a “Cartografia”, que seria, por analogia, a representação do pensamento como uma espécie de paisagem geográfica que muda constantemente

presente. Para compreender como ela opera dentro dos estudos sociais Suely Rolnik diz o seguinte:

Paisagens psicossociais também são cartografáveis. A cartografia, nesse caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos - sua perda de sentido - e a formação de outros mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos.

Sendo tarefa do cartógrafo dar língua para afetos que pedem passagem, dele se espera basicamente que esteja mergulhado nas intensidades de seu tempo e que, atento às linguagens que encontra, devore as que lhe parecerem elementos possíveis para a composição das cartografias que se fazem necessárias (ROLNIK, 1989, p. 15).

Em geral, atribuímos representação e significado a tudo que produzimos e nos afeta, ou seja, a cartografia compreendida como escolha, como um hábito de viver que tem consequências políticas, tal qual nos fala Santos, e que estará mais compreendida e reafirmada no decorrer desse trabalho.

Por que “afetiva”? Simples: porque o afeto está diretamente relacionado à *memória*. O programa emocional e racional que chamamos de memória possui componentes filogenéticos, sociológicos e culturais que mereceriam uma pesquisa cartográfica por si só. Mas para além disso, a memória humana, que podemos especificizar aqui enquanto *semântica*, *episódica* e *espacial*, reside – em grande parte, mas não só nela – numa área do sistema nervoso central considerada por muitos estudiosos da mente como “a de maior capacidade neuroplástica”: o hipocampo. Posto isso, “memória afetiva” não deixa de ser um termo um tanto redundante (embora a redundância também faça parte da poesia), pois é o valor que atribuímos àquilo que nos afeta.

Grosso modo, só lembramos, necessariamente, daquilo que atravessa o nosso corpo, e mesmo que essas lembranças necessitem passar pelo método da decoração, ainda assim arquitetamos meios de afetabilidade para que elas se tornem aderentes à nossa memória de longo prazo. E sobre o que esquecemos podemos dizer que, no nível celular (exceto, é claro, em casos de doenças neurodegenerativas) embora a cadeia sináptica não desapareça, ela raramente será perpassada por um impulso elétrico novamente se não houver mais a necessidade de acessar aquela lembrança.

Neuroplasticidade – termo cunhado pelo neurocientista libanês Michael Merzenich em fins da década de 1970 por meio de exames laboratoriais do córtex

sensorial⁵ – é a capacidade do cérebro em se adaptar a mudanças. Podemos defini-la como a flexibilidade dos neurônios e circuitos neuronais em alterar sua estrutura e, em alguns casos, sua função. Ela responde desde lesões traumáticas destrutivas até alterações resultantes de processos de aprendizado; pode tanto criar e recriar cadeias sinápticas ou mesmo refazer conexões perdidas. O que nos explica a possibilidade de muitas pessoas recuperarem, com o auxílio de um treinamento regular ou terapia, as funções cognitivas e fisiológicas que antes haviam perdido em decorrência de danos diversos; pois embora o corpo celular do neurônio (em adultos) não tenha função mitótica, ele responde muito bem a programas de sobrevivência.

Imagem 5 – Da série “Neuroanatomia”. Representação da fibra de matéria branca no cérebro humano adulto. Gravura em metal: água-tinta. 2016.



Autoria: Amanda Racielle.

⁵ No livro *Soft-Wired: How the New Science of Brain Plasticity Can Change Your Life*, publicado em 2013 e ainda não traduzido para o português, o autor explica tanto o conceito quanto a execução dos experimentos.

Por fim, a escolha, a intenção por trás da mensagem e a estratégia de defesa e resistência/reexistência, presentes no que poderíamos chamar de **plasticidade cartográfica** – que no *nível filosófico* seria definido como um mapeamento que busca a reconstituição da memória e possível cura dos traumas gerados pela violência colonial – se tornam nessa dissertação indispensáveis.

Sobre o *esquecimento*, podemos evocar aqui os estudos relacionados à memória, feitos durante aquela remota residência de 2019, com base nos escritos de Ivan Izquierdo, neurocientista argentino naturalizado brasileiro. Segundo Izquierdo, há várias formas de esquecimento; a mais estudada nos experimentos sobre mente e comportamento é a *extinção*, outra, popularizada por Sigmund Freud em seu ensaio *Cinco Lições de Psicanálise* (1910), é a *repressão*, e a última é a que o autor chama de *esquecimento real*⁶. Vamos nos ater a essa última. Ao pegar emprestado esse termo científico e adaptando-o aos estudos sociais podemos dizer que a colonização é o dano, o trauma que promove o *esquecimento real*. É aquela memória que se perde de forma irreversível, principalmente por uma (imposta) falta de uso. Para Izquierdo o esquecimento, no *nível neurológico*, é uma coisa necessária, pois sem ele não construímos novas memórias. Segundo ele:

(...) Jorge Luis Borges, num conto chamado “Funes o Memorioso”, demonstrou, pelo absurdo, que lembrar tudo é impossível. O personagem, Funes, pode lembrar até o último detalhe um dia inteiro de sua vida, mas, para fazê-lo, requer outro dia inteiro de sua vida, o que é impossível (Borges, 1943).

De fato, é necessário esquecer, ou pelo menos manter longe da evocação muitas memórias. Há muitas que nos perturbam: aquelas de medos, humilhações, maus momentos. Há outras que nos prejudicam (fobias) ou nos perseguem (estresse pós-traumático). Em razão do problema da saturação, existem memórias que nos impedem de adquirir outras novas ou adquirir outras antigas, mais importantes (por exemplo, como fugir em uma situação de medo).

Borges, em seu conto, aponta que Funes era “incapaz de esquecer para poder pensar, (pois) para pensar é necessário esquecer (detalhes) para poder fazer generalizações (IZQUIERDO, 2006, p. 290).

Atemo-nos a isso: *o esquecimento é uma coisa necessária para construir novas memórias*. E não é exatamente disso que a colonização se trata? Em promover um esquecimento real para, em seguida impor, violentamente, uma história única? Afinal, *a América não era uma entidade existente para ser descoberta. Foi inventada,*

⁶ Ver em *A Arte de Esquecer* (IZQUIERDO, BEVILAQUA & CAMMAROTA; 2006).

mapeada, apropriada e explorada sob a bandeira de missão cristã (MIGNOLO, 2017). Assumir a responsabilidade de um lugar no mundo, ainda que partamos de um *não-lugar*, é assumir as feridas que constituíram esse mapeamento pernicioso, essa apropriação destrutiva, que mata, que extingue (povos, geografias, biomas, línguas); e que se dispõe, ainda hoje, a destruir a pluralidade de nossas narrativas ancestrais (e atuais); sobretudo ao impor uma história única e calando, portanto, a voz daqueles/las que não se dispunham e que ainda não se dispõem a entrar na lógica da colonização.

A colonização, enquanto lesão e trauma civilizatório é o esquecimento real fincado há gerações no subcontinente latino-americano, é o que traz a reboque o racismo estrutural, institucional e epistêmico; é a hipervalorização dos hábitos europeus de se pensar e organizar a sociedade em detrimento das concepções de mundo dos povos originários e da população afrodiáspórica; e, em consequência, o apagamento da história dos povos não-brancos/as no subcontinente.

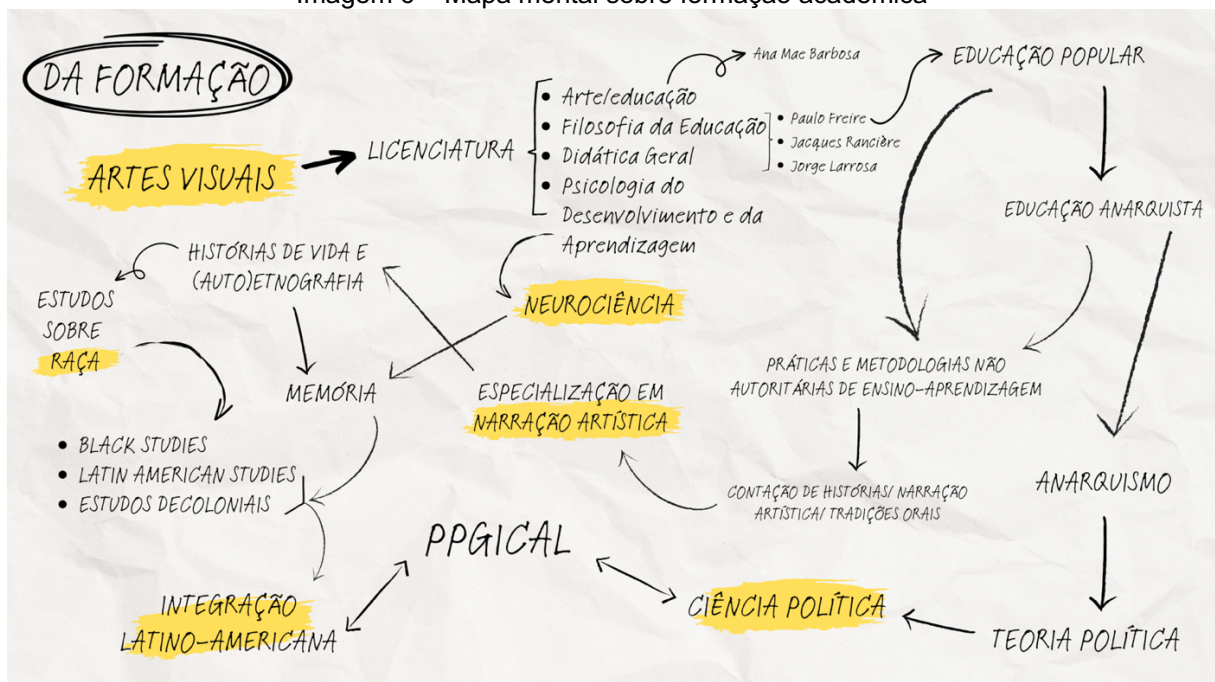
A respeito da Educação posso afirmar que, dentre os muitos temas das ciências humanas, ela sempre foi o meu norte – mais precisamente o meu *Sul* – pelo simples fato, aparentemente contraditório, de nunca ter conseguido me adaptar a instituições de ensino, muito embora tenha passado mais da metade de minha vida dentro delas, e seja hoje uma licenciada formada.

Nesses entrelaces de conhecimentos, que o mundo acadêmico insiste em categorizar como “humanidades”, posso dizer que o meu ponto central sempre foi a Educação; e sigo uma tendência a uma prática de estudo e/ou pesquisa interdisciplinar e autoditada, pois já me encaminhei pela História, pela Arte (na qual tenho formação), pela Neurociência (na qual já quase encaminhei uma graduação), pela Filosofia, pelo estudo de Línguas (ao trabalhar como educadora popular de línguas com a população migrante e refugiada) e agora pela Ciência Política.

A hierarquia verticalizada entre ensinador/explicador e aluno/aprendiz, isto é, entre aquele ao qual atribuímos “deter o conhecimento” *versus* aquele que precisa ser “ensinado” é uma constituinte de estruturas de poder que se caracterizam enquanto

coloniais e embrutecedoras⁷. Por consequência, minha formação acadêmica, durante a graduação de Licenciatura em Artes Visuais no Instituto de Artes da UNESP, desenvolveu-se principalmente em cima de pesquisas sobre práticas de ensino-aprendizagem que se qualificam enquanto emancipadoras, começando pelos estudos sobre Educação Popular e metodologia de alfabetização de jovens e adultos/as, proposta pelo professor Paulo Freire em Recife, Angicos e Mossoró; passando pela formação em Abordagem Triangular no Ensino da Arte proposta pela Professora Ana Mae Barbosa e finalizando com pesquisas sobre as experiências de Educação Libertária e/ou Anarquista entre fins do século XIX e começo do século XX na Europa, tais como a *Escuela Moderna* de Francisco Ferrer y Guardia, *La Ruche* de Sébastien Faure, *Isnaia Poliana* de Liev Tostoi e orfanato *Cempius* de Paul Robin. Além das experiências brasileiras como a Escola Moderna nº1 e nº2 de São Paulo, dirigidas respectivamente por João Penteadó e Adelino de Pinho, ambos educadores militantes anarquistas.

Imagem 6 – Mapa mental sobre formação acadêmica



Autoria: Amanda Racielle

⁷ Paráfrase de Jaques Rancière. Em *O Mestre Ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual* (2007), o autor antagoniza às práticas emancipadoras de Educação ao que ele chama de práticas “embrutecedoras”.

A procura pessoal e mapeamento acadêmico pela desconstrução dessas hierarquias constituintes dos processos de ensino-aprendizagem convencionais, ou da chamada educação bancária para os freirianos e da educação autoritária para os anarquistas, levou-me necessariamente ao encontro das produções das tradições orais, que ainda hoje resistem e reexistem contra aparatos de manutenção de poder sobre o conhecimento dos povos não-brancos. Argumento aqui que as tradições orais provêm de um costume sociocultural horizontalizado de transporte de saberes, que se constituem numa epistemologia tão legítima quanto qualquer outra.

E esse compromisso exige, acima de tudo, *ética*; isto é, reconhecer o lugar em que se ocupa na cadeia colonial e descartar concepções de temporalidade e lógicas históricas e filosóficas de matriz eurocentrada/moderna que convertem o conhecimento simbólico e mítico em um fetiche ou em um instrumento de manipulação da psique coletiva. Exige-se também que descartemos o oxímoro da suposta igualdade proposta pela “universalidade”, pois a universalidade ignora a diversidade, e como nos afirma a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, “*as existências de horizontes diversos bloqueiam a geração de mecanismos de totalização e homogeneização*”⁸. Mais do que uma ética, exige-se uma po-ética, isto é, a ação de construir uma nova ética, um exercício coletivo de desalienação e transformação.

Para além do tema da Educação (ou Filosofia da Educação), essa dissertação se encaminhará também pelas sendas da Ciência Política, que aqui aparecem, principalmente através das contribuições das aulas ministradas pelo PPGICAL – UNILA e dos estudos realizados a partir das reuniões do estimado grupo de pesquisa GIRA Coletiva – Grupo Interdisciplinar de Raça e Política, nascido no seio do DCP-USP. A partir das reuniões com esse grupo, que adentrei em 2020 e composto por intelectuais formidáveis de várias áreas das ciências humanas e sociais, entrei em contato tanto com o pensamento decolonial como com as produções teóricas do *black studies*. Por conseguinte, comecei a ler Frantz Fanon, Aimé Césaire, Lélia Gonzalez e sobretudo, Denise Ferreira da Silva, que aparecerá nessa dissertação como uma das mais importantes contribuições teóricas.

⁸ Ver em *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia* (CUSICANQUI, 1987, p.10).

O tema da *raça*, mais precisamente o tema da *racialidade*, estará aqui presente para compreendermos como essa categoria não deve, em nenhum momento, ser negligenciada nas análises científicas e sociais, por ser justamente o fundamento e gênese dessas mesmas ciências; e a partir disso, entender o apagamento e desvalorização das tradições orais como resultado dum epistemicídio amplamente relacionado aos termos e limites impostos por essa categoria e pela violência colonial. E no que tange ao tema da decolonialidade, a contribuição teórica partirá da elucidação do termo a partir dos estudos do Grupo Modernidade/Colonialidade constituído por intelectuais latino-americanos/as de diversas universidades do subcontinente a partir do final da década de 1990, em especial Aníbal Quijano, com seu conceito de *colonialidade do poder*.

A referência teórica no tocante ao tema da Arte de Contar Histórias (ou Narração Oral), partirá das pesquisas e aulas do professor Marcos Ferreira-Santos, pedagogo, arte/educador de Mitologia Comparada da USP. Além dos escritos, sempre tão necessários e pungentes, da poeta e dramaturga Leda Maria Martins (professora da faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG).

Em resumo, o problema de pesquisa dessa dissertação é o seguinte: é possível, a partir de um estudo sobre o arcabouço das tradições orais, descentrar as narrativas e preservar a pluralidade das histórias e compreensões de mundo ao procurar identificar, para em seguida desconstruir, os colonialismos constitutivos dentro das práticas de ensino-aprendizagem, bem como das nossas subjetividades? Se sim, de que forma? Tentando responder a essas questões é que essa pesquisa especificará a colonialidade e a urgência da decolonialidade como demarcadores estéticos e políticos em práticas epistemológicas de pesquisa e de ensino-aprendizagem.

Para isso, parte-se do problema de que a prática da oralidade, como uma característica cultural e pedagógica de sociedades, aqui apontadas, principalmente como não-eurocentradas, tem sido, desde o início das colonizações, subvalorizada e descartada enquanto ferramenta de produção e circulação de saberes. A oralidade está, portanto, compreendida dentro do conjunto de culturas vitimadas pelas tentativas de epistemicídio das colonizações europeias.

Assume-se, então, o pressuposto de que o recolhimento e preservação dos processos de conhecimento e ensino-aprendizagem presentes nas tradições orais de

povos afrodiaspóricos e originários do Brasil seriam uma tentativa de resistir/reexistir contra os processos de aniquilação de saberes promovidos pela colonialidade.

O primeiro capítulo dessa dissertação tratará de introduzir ao leitor e à leitora os fundamentos do que mais adiante ficará explícito como o tripé motivador do racismo epistêmico atual: a colonialidade, a racialidade e a modernidade, e de como essas categorias são produto de uma maneira estritamente ocidentalizada de se entender o mundo a partir do disfarce do sujeito ético europeu, também conhecido como o *eu-transparente* (DA SILVA, 2007). Para deixar claro o porquê do que será explicitado como mito da superioridade das línguas escritas em detrimento das tradições orais é necessário que perpassemos, primariamente, pela compreensão dessas categorias.

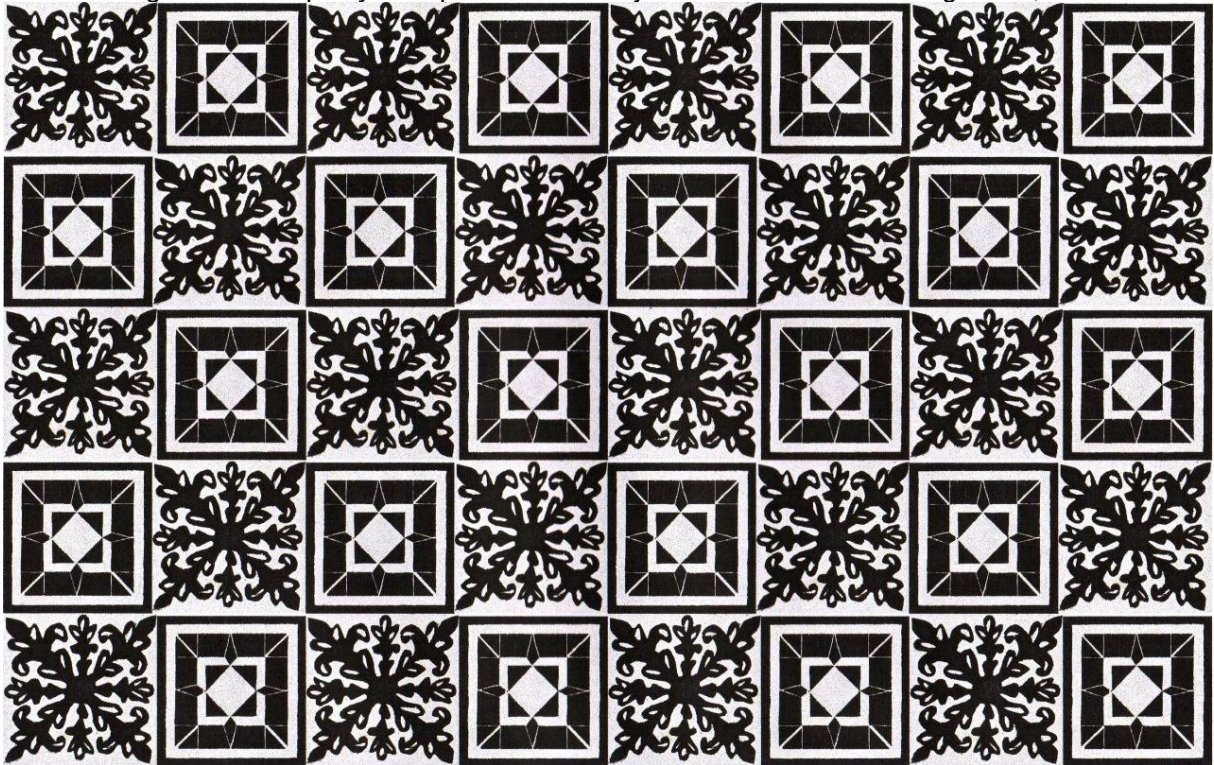
No segundo capítulo adentraremos na compreensão do que são as histórias e sua simbologia. A intenção é propor uma interlocução entre os potenciais epistêmicos do pensamento simbólico dessas tradições e a proposta do *pensamento fractal*⁹ de Denise Ferreira da Silva, também conhecido como “pensamento poético ou composicional”, bem como a compreensão de tempo espiralar de Leda Maria Martins; tratando, portanto o conjunto de conhecimentos sintetizados em símbolos pelas culturas oralizadas como epistemologia e não (apenas) como produto de um “inconsciente coletivo”, ignorando interpretações de cunho psicanalítico eurocêntrico e/ou outras que poderiam desembocar em interpretações possivelmente “mistificadoras”.

O terceiro capítulo tratará dos motivadores que encaminharam o pensamento cartográfico em associação à proposta epistemológica da encruzilhada, na compreensão de Exu como motivador de fuga ou desvio às bases do pensamento moderno e elemento basilar da comunicação. E também uma interpretação pessoal de dois itans presentes da tradição oral afrobrasileira sobre essa divindade.

⁹ Ver em DA SILVA, D. Ferreira. *Pensamento fractal*. Trad. de Mariana Dos Santos Faciulli e Nicolau Gayão. Plural: Revista de Ciências Sociais, vol. 27 (nº1). 206 - 214. 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs0.2020.163159>>.

Por fim, nas considerações finais retomo os motivadores que me direcionaram ao estudo da cartografia, bem como o caráter subjetivo desse trabalho a partir do tema da arte e da arte/educação, que, conseqüentemente, direcionou meus estudos aos temas da raça, da racialidade e do pensamento social crítico latino-americano.

Imagem 7 – Composição inspirada nos azulejos de São Luís - MA. Xilogravura, 2014.



Autoria: Amanda Racielle

1 O EU E O OUTRO

1.1 A COLONIALIDADE E A DECOLONIALIDADE

Narciso contempla narciso, no olho mesmo da água. Perdido em si, só para aí se dirige. Reflete e fica a vastidão, vidro de pé perante vidro, espelho ante espelho, nada a nada, ninguém olhando-se a vácuo. Pensamento é espelho diante do deserto de vidro da Extensão. Esta lente me veda vendo, me vela, me desvenda, me venda, me revela. Ver é uma fábula, — é para não ver que estou vendo. Agora estou vendo onde fui parar. Eu vejo longe.¹⁰

(Paulo Leminski)

Atualmente, tanto *colonialidade* como *decolonialidade* são termos que vêm sendo amplamente debatidos dentro e fora do ambiente acadêmico. Pode-se dizer que ambos os conceitos têm caído em certos chavões e até mesmo num esvaziamento de suas pautas, dada a uma popularização massiva de informações e desinformações que os permeiam, principalmente viralizadas em veículos formadores de opinião da internet e por meio de redes sociais, sobretudo a partir da década de 2010.

Mas, nesse texto, partindo da defesa de que a descolonização não é uma metáfora¹¹, faz-se necessário compreender os motivos de ambos os conceitos terem ganhado a dimensão que hoje apresentam.

Parto aqui do princípio de que não é possível falar sobre a decolonialidade sem antes passar pela produção teórica (e artística) de dois autores caribenhos, que sob minha perspectiva, são fruto da gênese do que mais tarde será designado como decolonialidade e suas variantes anticolonial e contracolonial; são eles Aimé Césaire e Frantz Omar Fanon. O primeiro, poeta, ensaísta e político nascido na Martinica, co-

¹⁰ In *Catatau: um romance ideia* (LEMINSKI, 2012). *Catatau* trata-se de um experimento literário de Paulo Leminski no qual o autor escreve sobre um suposto monólogo de alucinações do filósofo René Descartes, após este fazer uso de psicotrópicos, enquanto personagem perdido nas florestas do Brasil da época das invasões holandesas do séc. XVI.

¹¹ Paráfrase a partir do artigo de Eve Tuck e K. Wayne Yang intitulado “Decolonization is not a metaphor”, de 2012. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892021000200061&script=sci_abstract&lng=pt#:~:text=A%20descoloniza%C3%A7%C3%A3o%20traz%20consigo%20a,fazer%20para%20melhorar%20nossas%20sociedades>.

criador do movimento da *negritude*; e o segundo, conterrâneo e discípulo do primeiro; psiquiatra, intelectual orgânico¹² e uma das principais referências mundiais do pensamento pós-colonial (FAUSTINO, 2018).

Césaire, em 1934, junto com outros estudantes, tais como o martinicano Léon Gontran Damas e com o senegalês Léopold Sédar Senghor, fundam em Paris um movimento artístico-intelectual a partir da edição de uma revista literária chamada *L'Étudiant Noir* (O Estudante Negro) no qual aparece pela primeira vez a palavra “negritude”, reivindicando o significado de uma (re)construção positiva provinda de um ideário da cultura negra, ou seja, aquela exercida por pessoas nascidas no continente africano e de seus descendentes da diáspora nas Américas. Mais tarde, Fanon, inicialmente um dos admiradores do movimento, se torna crítico a ele (FAUSTINO, 2018).

Césaire, já em fins da década de 1940, passa a escrever ensaios tendo como principal tema o colonialismo francês, sendo o mais conhecido deles *Discours sur le colonialisme* (Discurso sobre o colonialismo), no qual o autor declara, veementemente, que a civilização europeia, dada a brutalidade que esta infringiu contra os corpos e culturas de seres humanos de África e Américas, é uma “civilização indefensável”. Ademais, ele compara o empreendimento violento da colonização ao nazismo; afirmando, inclusive, que o mesmo apenas chocou historicamente a Europa porque ele ocorreu dentro do seu território. *Discours sur le colonialisme* é o que inaugura, ao menos em termos epistemológicos, os estudos críticos radicais ao colonialismo propriamente dito:

(...) antes de serem suas vítimas, foram os seus cúmplices; o toleraram antes de o sofrer, absolveram-no, fecharam-lhe os olhos, legitimaram-no, porque até aí só se tinha aplicado a povos não europeus (...).
 Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que traz em si um Hitler que se ignora, que vive nele (...), que, no fundo não se perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até então só os árabes da Argélia, os *coolies* da Índia e os negros de África estavam subordinados. (CÉSAIRE, 1978, p. 18).

¹² *Intelectual orgânico* é um termo criado pelo autor italiano Antônio Gramsci (1891-1937) para designar um tipo específico de intelectual que mantém suas ações aliadas ao interesse de sua classe social, tomando, inclusive, iniciativas de ação direta revolucionária frente a ela. Muitos estudiosos de Frantz Fanon o designam dessa maneira.

Quando Césaire termina seus estudos em Paris e regressa à sua ilha natal em 1939, ele amplia seu movimento literário na Martinica e se torna professor do Lycée Victor Schalcher, onde ele mesmo e vários outros estudantes negros da classe média insular estudaram anteriormente (FAUSTINO, 2018). Lá ele passa a trabalhar como preceptor de Fanon, e este passa a ser bastante influenciado pela literatura e pelo pensamento político marxista de Césaire.

Uma das características marcantes da colonização francesa daquela época é que os habitantes de suas colônias, tais como na Martinica, eram ensinados, desde muito cedo e também nas escolas, a se entenderem como cidadãos franceses, então não existia um sentimento nacional dos ilhéus no sentido de se perceberem como “martinicanos”. Isto é, não existia a ideia de que eles eram pessoas “de fora” da França. Então, a ideia de um marcador social ou histórico de diferença (raça ou nacionalidade) entre os ilhéus e os habitantes da metrópole francesa simplesmente não cabia na mente dos habitantes daquela colônia caribenha.

Imagem 8 – Aimé Césaire e Frantz Omar Fanon. Autoria e ano desconhecidos.



Imagem retirada de < <https://cctt.cl/2018/08/16/contra-cualquier-forma-de-colonizacion-frantz-fanon-y-aime-cesaire/fanon-y-cesarie/>>

Segundo Deivison Mendes Faustino¹³, duas coisas ocorrerão na vida do jovem Fanon que implicará em seus questionamentos sobre ser um cidadão “francês”. A primeira é a chegada de cerca de 5 mil refugiados da marinha francesa na capital da ilha, Fort de France, durante a Segunda Guerra Mundial. Com a chegada desses refugiados fica evidente as marcas da diferença relacionadas à racialização dos ilhéus frente aos recém chegados franceses brancos; fosse com os privilégios sócio-econômicos que esses soldados receberam da gestão do governo da ilha, fosse pela violência generalizada destes contra os cidadãos insulares, incluindo o aumento dos índices de estupro contra as mulheres martinicanas, praticados em sua maioria por parte desses soldados (FAUSTINO, 2018). Frente à tamanha barbaridade, tanto Fanon, como os insulares, passaram a se questionar sobre o porquê dos franceses, reconhecidos por corajosamente combaterem o nazismo e serem o povo entusiasta das ideias de liberdade e fraternidade, tratarem os habitantes da ilha daquela maneira.

Já mais velho e veterano da Segunda Guerra, em fins da década de 1940, Fanon inicia seus estudos em psiquiatria na França, onde será bastante influenciado por filósofos existencialistas como Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir e Georges Balandier. Ali, a segunda grande crise que perpassa a mente do pensador virá, principalmente, através de episódios cotidianos de racismo enfrentados por ele durante toda sua estadia em solo europeu. As dúvidas, sobre ser ou não um cidadão francês, cessam diante de tantas e habituais violências; e dão lugar à sua conscientização e revolta enquanto colonizado e enquanto homem negro, isto é, como alguém encarado, permanentemente, como um ser menos que humano.

Ao se formar como médico psiquiatra, Fanon escreve um manuscrito como trabalho de conclusão de curso (que não será aprovado por seu orientador nem pela banca avaliadora) intitulado *Ensaio sobre a desalienação do negro* e que será editado anos depois como *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Nesse texto o autor aborda várias nuances, desde estudos sobre a linguagem até o comportamento sócio-cultural do colonialismo como um fenômeno que demarca a diferença dos habitantes do planeta, deixando uma crítica formidável aos estudos psicanalíticos de Sigmund Freud e de Octave Mannoni¹⁴ (que enfatiza em demasia as questões subjetivas da colonização)

¹³ Ver em *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro* (FAUSTINO, 2018).

¹⁴ Dominique-Octave Mannoni (1899-1989) foi um psicanalista francês bastante reconhecido por seus estudos sobre a psique do colonizado através de seu texto *Próspero e Caliban: a psicologia da colonização* (1950). Ambos os nomes que aparecem no título se referem a dois personagens de William

através do que ele conceituaria como *sociogenia*, uma resposta à Mannoni no sentido de criticar a ausência de uma compreensão social e materialista para manifestações de comportamento e formação mental do colonizado e da situação colonial de maneira geral.

Imagem 9 – Caliban, from *The Tempest*. Gravura em papel creme.
Origem: Inglaterra, 1775.



Autoria: John Hamilton Mortimer

A partir dessas experiências, unidas à sua atividade revolucionária durante a Guerra de Independência da Argélia (1954-1962), Fanon desenvolve, seja como médico psiquiatra ou como filósofo, pesquisas sobre a mente e os comportamentos alienantes e neuróticos tanto do colonizado como do colono, deixando bastante

Shakespeare em sua peça *A Tempestade*, que narra o encontro entre um nobre italiano chamado Próspero (e sua filha Miranda) com o nativo de uma ilha, chamado Caliban, retratado na peça como um selvagem disforme e posteriormente escravizado e aprisionado pelos dois personagens anteriores. Tanto a peça como o estudo de Mannoni são revisitados à luz de uma crítica pós-colonial, sendo a de Frantz Fanon a mais conhecida, sobretudo no que tange a corroborar a ideia de que Mannoni defende uma suposta inferioridade biológica e natural presente na constituição da mente dos povos colonizados pela Europa.

explícita a *raça* enquanto categoria social e cultural que marca a diferença entre esses dois tipos de seres humanos, sendo um deles considerado menos humano que o outro. Durante a guerra ele trabalha em um hospital psiquiátrico na província de Blida, próxima à capital da Argélia, para tratar pacientes que apresentavam traumas severos provindos da violência colonial. Vale destacar, que ele tratava não apenas os torturados da guerra como também os torturadores, portanto ele presenciou de perto os resultados de uma brutalidade extrema da colonização traduzida nas mentes devastadas de ambos os lados do conflito (FAUSTINO, 2018).

Já no fim da vida o autor se dedica à escrita de *Os condenados da Terra*, considerada uma de suas mais importantes obras, além de texto fundamental para os/as futuros pesquisadores/as que irão se debruçar sobre os estudos do colonialismo e, mais adiante, da colonialidade. Infelizmente, as edições iniciais de *Os Condenados...*, por motivos de mercado e venda enfatizaram muito mais o prefácio escrito por Sartre (a convite de Fanon) do que o corpo do texto, uma vez que este gozava de maior prestígio no meio literário francês bem como de um reconhecimento a nível mundial (FAUSTINO, 2018).

Os escritos de Fanon caem num certo esquecimento com o advento do pós-estruturalismo, pois os estudos filosóficos e políticos se debruçaram muito mais sobre as tentativas de destrinchar as estruturas de poder e seus possíveis desconstrucionismos do que sobre uma práxis revolucionária propriamente dita; e retornam, após esse hiato entre as décadas de 1960 e 1970, aos estudos pós-coloniais e antirracistas, principalmente da Inglaterra e de intelectuais de suas colônias, deixando um legado, junto com alguns/as autores/as do pós-estruturalismo (ainda que esses também sejam criticados/as) pelo que mais tarde ficará conhecido como *Estudos Subalternos* (FAUSTINO, 2018). Já no Brasil, Fanon terá forte influência sobre intelectuais de várias áreas como na pedagogia, a partir de Paulo Freire; na geografia, a partir de Milton Santos, nas ciências humanas e sociais, principalmente com Lélia Gonzáles e Maria Beatriz Nascimento; e na psicologia com Neusa Santos Souza.

Os estudos fanonianos e antirracistas adentram a América Latina, e já em fins da década de 1980 surge, a partir das reflexões de diversos intelectuais do subcontinente e também do Grupo Modernidade/Colonialidade, o conceito específico de *colonialidade* e a sua diferenciação epistemológica e sócio-histórica do

colonialismo propriamente dito (relação metrópole x colônia). Esse novo conceito, mais precisamente o conceito de *colonialidade do poder* é introduzido pelo sociólogo Aníbal Quijano em seu artigo *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* e, muito influenciado pelo sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein, para rever o pensamento crítico social latino-americano a partir das configurações globais de poder e do desenvolvimento do capitalismo financeiro que predava, sobretudo, os países do sul global. Mais tarde o conceito de colonialidade será ampliado e incorporado aos estudos contemporâneos sobre gênero, sexualidade, epistemologia, ontologia, economia e exploração dos recursos naturais, no intento de destrinchar e diferenciar as estruturas de poder e subalternização que extravasam o marco temporal do colonialismo.

O termo *decolonialidade* se populariza também pela iniciativa da educadora estadunidense Catherine Walsh em seu artigo *Iterculturalidad, Estado, Sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época* (2009), no qual a autora defende a introdução do novo conceito como sinônimo de uma luta contínua de emancipação para o sul global, no intento de não haver possíveis confusões semânticas entre o conceito e o termo “descolonizar”.

Já em seu artigo, Quijano se debruça sobre a concepção de *raça* enquanto categoria sociológica e estrutural, bem como um ordenador hierárquico da divisão do trabalho na configuração do sistema-mundo desde a época das colonizações ibéricas do séc. XVI; identificando a classificação e hierarquização fenotípica e identitária imposta violentamente aos habitantes de fora da Europa (que na linguagem marxista ficou conhecida como *acumulação primitiva*) como recurso expropriador da terra, da força de trabalho e da vida de povos indígenas e africanos. Para além dessas expropriações, a colonialidade também necessitou de um fator fundamental para se estruturar no cenário mundial: a dominação epistemológica.

O que é conhecer? No *mundo ocidental* conhecer é determinar, decidir; é delimitar como as coisas podem ser colocadas através de um pensamento (demasiadamente) estereotipado em sequências (FELDHUES, 2020). Assim como tantas outras coisas da esfera do comportamento e consciência humanas, o ato de conhecer também está carregado de intenção, ou seja, nada parte de uma postura neutra. A neutralidade é um recurso, um mito do pensamento moderno ocidental fabricado e estruturado em determinados pilares (que serão explanados mais

adiante), justamente para justificar e facilitar dominações numa inversão de valores que direciona a *culpa* da dita inferioridade de certos grupos para eles mesmos (DA SILVA, 2019).

Ao determinar o lugar e função de certos corpos, impõe-se também o lugar e função do conhecimento de certos grupos sociais não só através da classificação racial, mas também de uma *violência total*, ou seja, exige-se a eliminação de toda e qualquer dimensão cultural, epistemológica e simbólica do outro. A despossessão do saber ou até mesmo a sua apropriação corruptiva (a distorção de certos saberes) facilita mecanismos coloniais de expropriação e se mostra como um facilitador da imposição do modo de se pensar europeu como algo universal e natural. Segundo Quijano:

A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento (QUIJANO, 2005, p.121).

A despossessão da terra e do saber não permanece estática na marcha da colonialidade. Ela se transfere de uma geração para a outra (vide o *não-lugar?*), isto é, gerações de descendentes de nativos/as e escravizados/as sofrem uma espécie de “acumulação negativa” da geração de lucro do capital (DA SILVA, 2019). E, em geral, a falta de interpretações sobre o efeito econômico dessa despossessão tomam, no pensamento moderno, a forma de defeitos naturais (intelectuais e morais) de uma determinada raça, que são sinalizados por diferenças físicas, culturais e institucionais. E é justamente isso que protege, até hoje, certas arquiteturas políticas, econômicas, sociais e até jurídicas tal como se encontram estabelecidas, e que fiquemos disputando questões de raça sempre em outros níveis (identitarismos) e sem nunca adentrar ou afetar o econômico. É o que “oclui”, o que omite justamente a questão fundamental da colonialidade e do desempenho do capital: o lucro (DA SILVA, 2019).

Entender, atualmente, como a raça atravessa a questão social, por si só, não basta. É indispensável que a entendamos também como uma categoria do lucro, ou seja, sobre como e a partir de seu viés econômico ela se torna fator crucial para a

geração de pobreza, uma vez que é através da geração de pobreza que o capitalismo gera receita para ele próprio. Embora Quijano nos exponha excelentemente sobre como a raça opera nas estruturas sociais, ele mantém-se apegado às interpretações etapistas (fases sequenciais de desenvolvimento econômico baseados, principalmente, no texto marxista) da divisão do trabalho enquanto geração de valor. O produto do trabalho escravo, por exemplo, ainda permanece no nosso cotidiano. Se no cenário histórico a propriedade e/ou os meios de produção assumem formas distintas, por que a violência racial e colonial permanecem no entendimento ético de “humanidade” de maneira quase que inalterada desde a época das colonizações? (DA SILVA, 2019)

Em resumo, o âmago do capital vai para além das compreensões de como operam as divisões do trabalho na conjuntura global. O âmago do capital é o lucro. Atualmente há muito mais geração de lucro a partir da geração de dívidas do que da extração de mais-valia do trabalho assalariado. E é aí que a raça também entra como um operante, como a causa de um “defeito moral” para justificar desposseções; e a *racialidade*, enquanto categoria científica, ganha corpo e se solidifica como uma força ética que autoriza, que permite, dentro da colonialidade do poder, que a violência contra corpos subalternizados aconteça a despeito das mudanças recorrentes nas estruturas sociais (DA SILVA, 2019).

O advento da modernidade, vale lembrar, referida às ideias de inovações científicas e artísticas ocorridas na Europa durante o Renascimento só foi possível em decorrência das colonizações, sobretudo do continente americano. Em geral, encarada como uma contingência do aprimoramento da ciência, do progresso, do avanço “natural” e retilíneo da cultura para aquelas coletividades, essa perspectiva mascara o que Mignolo denominará “o lado obscuro”¹⁵ da modernidade, isto é, a própria colonialidade em sua faceta mais evidente: a violência desferida contra o Outro.

1.2 A RACIALIDADE

Tratemos agora da compreensão da racialidade enquanto categoria científica resultante das colonizações – da expropriação das terras nativas, do genocídio

¹⁵ Ver em *Colonialidade: o lado mais obscuro da Modernidade* (MIGNOLO, 2017).

indígena e do trabalho de corpos escravizados – e posteriormente consolidada na Europa pós-iluminista. Recorro principalmente, como base, aos escritos analíticos dessa categoria desenvolvidos por Denise Ferreira da Silva em seu livro *A Dívida Impagável*, de 2019 e seu artigo *Ninguém: direito, racialidade e violência*, de 2014.

Abro um breve parênteses, pois há aqui a necessidade de apresentar a autora, ainda não muito estudada nas universidades brasileiras e o que abarca a sua literatura; embora ela já possua certo prestígio internacional no que tange à teoria política, filosofia e ciências sociais. Para os/as não familiarizados/as, Da Silva é socióloga pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, mestre em Sociologia e Antropologia pela mesma instituição, doutora em Sociologia pela Universidade de Pittsburgh e atualmente é professora do Instituto de Justiça Social da Universidade da Colúmbia Britânica em Vancouver, Canadá. Dispõe de uma abordagem interdisciplinar, baseando-se em Filosofia, teoria política, teoria feminista, Direito, Direitos Humanos, Estudos Culturais, Estudos Latino-Americanos e Física contemporânea. Durante a sua juventude, em Botafogo, no Rio de Janeiro, ela se aproximou do marxismo, da teologia da libertação e também atuou no movimento negro. Hoje vive e trabalha no território indígena do povo Musqueam, no Canadá e tem como principal tema de estudo a violência racial e colonial.

Da Silva nos aponta, através de um dedicado mapeamento e pesquisa, para o papel da racialidade da diferenciação humana como um produto do pensamento moderno ocidental; e sobre os motivos da vigência desse pensamento ainda persistirem com tanta naturalidade e zelo apesar de cem anos ou mais da “rejeição” da ideia de raça. As reivindicações universalistas de “verdade” por meio de uma formalização e ordenamento hierárquico, mediante um número finito (ou que se pretende finito) de categorias em diversas ciências e epistemes de matriz europeia, são um dos motivos que resultaram em inferiorização e obliteração das criações e linguagens que assumem a abundância infinita de se entender as coisas e o mundo.

Em diálogo com a colonialidade, a racialidade opera enquanto produto da diferenciação e categorização da humanidade a partir tanto da ideia de *raça* como de *cultura*, iniciada com os adventos da Idade Moderna – bem como o motivo de sua gênese, que foram as colonizações de América e África – e nos aponta para a arquitetura de uma ideia (e prática) que coloca o europeu branco no alto de uma hierarquia “civilizatória”. Esse arquetamento desmantelará a multiplicidade de

epistêmes e suas respectivas potencialidades, presente tanto nas concepções de mundo filosófico e simbólico dos povos não-brancos ao redor da superfície do globo, assim como na multiplicidade de suas organizações sociais.

A configuração dessa categoria se dá, principalmente, a partir da concepção do sujeito transcendental ou do sujeito transparente ocidental¹⁶ e de sua posição privilegiada perante à sua contraposição ou o seu oposto: o Outro. O Outro é, antes de tudo, a Natureza; não possui racionalidade, tampouco liberdade, ou mesmo História. Mais adiante será abordado como a racialidade é constituinte dos três principais pilares que formam o pensamento moderno, bem como a importância de analisar essas categorias sob uma perspectiva decolonial.

O sujeito transparente – que é um dos constituintes, a nível global, da branquitude/branquidade – é aquele que quase nunca é alvo de uma análise ou crítica dele próprio, justamente por compreender-se como que emancipado das leis da Natureza e como um produtor de cultura e história. E a partir da sua constituição de Espírito ele também é um autoprodutor de si e de sua liberdade, sendo essa liberdade a emancipação que ele obtém ao compor a Natureza por meio do desenvolvimento de sua racionalidade. É o sujeito que se entende a partir de si, de sua própria imagem espelhada e quase nunca a partir das relações com o mundo.

O sujeito transparente tem o poder de autodeterminar-se no tempo e no espaço e tem a sua consciência como que algo separado do mundo e fora de sua dimensão corpórea. De maneira geral, ele analisa a sociedade como se estivesse fora dela e só existe a partir do momento em que pensa, e nesse caso é o pensar da racionalidade pura, o cogito cartesiano. Sendo esse, o mesmo sujeito que até hoje predomina no mundo das ciências humanas e sociais.

O poder de se autodeterminar também gera o poder de determinar o Outro. Esse Outro é sempre marcado por uma falta, por uma carência daquilo que é próprio do sujeito moderno (história, cultura, racionalidade e liberdade). Enquanto esse Outro é transfigurado pelo sujeito transparente em objeto de análise, ele também é encarado, na grande maioria das situações, como *coisa*. A essa coisa é atribuído um *valor*, ou seja, o Outro é submetido não só a uma avaliação ética e simbólica, mas

¹⁶ Estrutura de subjetividade considerada universal pelas filosofias de matriz europeia. Transparente, segundo Denise Ferreira da Silva, pois nega-se à relação, como se as coisas do mundo o atravessassem sem minimamente afetá-lo ou impactá-lo.

também a uma avaliação produtiva, econômica. A partir do momento em que esse Outro é avaliado e determinado, ele também é encerrado. Um exemplo? A “mulher negra”. Como uma sociedade que passou por um processo civilizatório de caráter colonial patriarcal, racista - e, em grande parte de sua história, escravagista - avalia e determina a mulher negra?

Em resumo, encerra-se o Outro em categorias ordenadas e classificadas conforme o valor atribuído pelo sujeito transparente. Daí o surgimento da racialidade enquanto categorização e diferenciação dos povos espalhados pela superfície do globo e a organização imposta a esses povos conforme o seu valor e a produção de valor que eles podem fornecer à economia do sistema-mundo vigente.

Voltando à questão de que o Outro é Natureza, há nisso a ideia subjacente de que o domínio exercido sobre a Natureza é uma manifestação da liberdade do Espírito que, mais uma vez, produz a si mesmo e ao produzir história possui o direito de eliminar qualquer *excedente* (qualquer narrativa que ameace a razão soberana) ao progresso de sua racionalidade, ao avanço de sua liberdade. Se o Outro não se adequa ao valor que lhe é atribuído há, implicitamente, a compreensão de que ele pode e deve ser eliminado em favor da manutenção da cultura, da história e da liberdade. Segundo Hegel:

Os europeus escravizam os negros e os vendem nas Américas. Embora isso seja ruim, sua situação em suas próprias terras é ainda pior, porque lá uma escravidão tão absoluta existe; o princípio essencial da escravidão, o fato do homem ainda não ter obtido consciência de sua liberdade e, conseqüentemente, afunda-se até tornar-se uma mera Coisa – um objeto sem valor... (DA SILVA, 2019 *apud* HEGEL, 1967, p.51)

Mas o que faz com que a racialidade (o ordenamento da diferença cultural e racial) persista na configuração do sistema-mundo atual mesmo após cem anos ou mais da “rejeição” da ideia de raça? Para tanto é preciso compreender que a racialidade atua como *força ética*, isto é, como ferramenta (letal) que orienta a maneira de agir do ser-humano. Força essa que se mantém em movimento a despeito da nossa compreensão de tempo linear e vai para além das estruturas sociais de um momento presente estabelecido. Assim como a força ética da *propriedade* configurou o que antes foi designado como acumulação primitiva, hoje é essa mesma força ética que atua na configuração do capitalismo financeiro global apesar das transformações e reformas econômicas.

Então como analisar as transformações sociais e econômicas sem a ideia de tempo? Como interpretar episódios que ocorreram em intervalo de anos, mas que se repetem em distintas configurações globais de poder? A resposta de Da Silva é o que ela vai chamar de “pensamento fractal” ou “pensamento composicional” como contraponto ao pensamento sequencial linear típico do programa moderno. O pensar composicional trabalha basicamente para reunir peças similares desses eventos espaço-temporalmente isolados, mas que aparecem implicados, e a partir disso analisar suas correspondências, como por exemplo, o *direito de matar* pelos braços reguladores do Estado e a proteção da propriedade privada como algo indispensável para a manutenção do capital.

A violência que é direcionada ao sujeito subalterno, desde o início das colonizações, é sempre justificada pelo sujeito da razão como uma *necessidade*, uma vez que a responsabilidade pelo suposto atraso moral desse sujeito, assim como o atraso de suas estruturas sociais é justamente a sua própria diferença, sua própria carência, a sua própria *inferioridade*. Dada essa inferioridade; a docilização, o suplício, o encarceramento e o extermínio tornam-se ferramentas éticas, compreensões de valor para um determinado entendimento de Humanidade, que permanecem fiéis à ordem do Estado moderno até os dias atuais. Vide as ações da polícia e do exército em territórios racializados e economicamente vulnerabilizados das grandes capitais brasileiras, onde o “atirar para matar” legitima uma suposta preservação da ordem. Em vista disso, a categoria da racialidade não deve, em nenhum momento, ser negligenciada nas análises científicas e sociais, uma vez que a violência racial se faz substancial para a gestão dos Estados modernos na América Latina e para o funcionamento do capitalismo financeiro global.

Digamos que a capacidade disruptiva do sujeito racializado ou sujeito determinado – isto é, a obstinação em *viver* a despeito das políticas de morte, além das tentativas de concretização de políticas públicas de inclusão e demanda por justiça frente ao extermínio dessa população através dos aparatos disciplinares e mantenedores do Estado – é o que torna também possível pensar o horizonte da decolonialidade. Pois esse Outro-disruptivo que se mostra como um excedente, isto é, que excede às determinações impostas pelo eu-moderno ocidental, tampouco deixa de existir. Um dos maiores exemplos, na realidade brasileira, é precisamente o

fato de pouco mais da metade da população atualmente autodeclarar-se negra¹⁷, muito embora tenham existido políticas eugenistas que operavam sobre a vida biológica e reprodutiva dessa mesma população racializada e que propunham a sua redução e possível eliminação em três gerações a partir do começo do século XX.

O que se vê atualmente é que a binaridade imposta pela lógica, pelo molde racial da modernidade, não suporta a compreensão desse Outro-disruptivo que extrapola determinações, que não se nega às relações do mundo e que ao afetar-se por ele não cria uma disparidade, mas sim uma expansão. Em um cenário no qual a decolonização torna-se possível há uma implicabilidade profunda entre as relações desses outros indetermináveis (sempre no plural) com os vários exemplos de rupturas com os padrões sociais, políticos e econômicos da colonialidade, desde revoltas populares à esforços por inclusão social.

O Outro / Sujeito Determinado	O Eu (Europeu) / Sujeito Autodeterminado / Sujeito Transparente
- Determinado pelas leis da Natureza ou pelo poder alheio.	- Autodeterminado, possui consciência e poder próprio.
- Sujeito afetável, ou seja, imbuído de emoções (não-racionalidade) e patologias (não-liberdade).	- Sujeito racional e livre.
- Valor ético, simbólico e econômico atribuído externamente.	- Valor ético intrínseco (dignidade humana).
- Diferença.	- Identidade.

Fonte: FELDHUES, Marina. 2020. Quadro sintético apresentado em seminário virtual. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yoxJzOthNkA>>.

1.3 A MODERNIDADE E SEUS PILARES

Os “três pilares ontoepistemológicos” da modernidade são os enunciadores que Da Silva desenvolve em grande parte de sua produção teórica para entender, principalmente, o tema da violência racial. A *diferença* enquanto significante da

¹⁷ Segundo os critérios de autodeclaração étnico-racial do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística os termos referentes à cor preto/preta e pardo/parda englobam a categoria de negro/negra correspondentes à 55,8% da população. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv63405.pdf>>.

racialidade, isto é, da classificação dos habitantes do planeta conforme seus atributos intelectuais e morais são, na colonialidade, sinalizados por diferenças físicas (fenotípicas) e *transsubstancializados em defeitos naturais*¹⁸. A violência racial, portanto, opera também por meio de aparatos disciplinares sustentados pelos três pilares ontoepistemológicos da modernidade/colonialidade: a *determinabilidade*, a *separabilidade* e a *sequencialidade* (DA SILVA, 2019).

Começamos pela determinabilidade voltada à questão ontológica do Ser, ou seja, daquilo que se opõe ao que parece ser (a aparência). A capacidade de decidir sobre a vida do objeto de análise provém, em grande parte, da tentativa de reivindicar conceitos universalistas de verdade (o que é de fato *versus* o que parece ser) – e como consequência o ordenamento da e para a consciência sobre a abundância infinita de se compreender o mundo convertida em um número finito de categorias¹⁹ – que é um dos fundamentos da *ordem* ocidental, tanto no seu sentido classificatório (hierarquias) quanto no que vale às normas ou performances sociais. Portanto, determina-se o Outro, ou seja, decide-se a verdadeira natureza desse Outro conforme o ordenamento do mundo constituído por um poder soberano (intelectual, religioso, político e econômico) que se estabelece dentro das coletividades branco-europeias e que vai minando o resto do planeta por meio das colonizações iniciadas na Idade Moderna.

O corpo determinado pela colonialidade – e que deveria, portanto, performar certo tipo de comportamento devido ao lugar que lhe é imposto dentro da cadeia colonial ou do ordenamento ocidental – geralmente é exposto a violências por aparatos disciplinares quando extrapola o que lhe foi determinado a *ser*. Essa violência é “justificada” pelo sujeito transparente ou pelo poder soberano porque esse corpo violou o *valor* que lhe foi dado. Ele se torna um Outro-ameaçador, ou seja, alguém que deve estar sob constante vigilância, e em casos jurídicos, sob um constante *etiquetamento social*²⁰. Por exemplo, o extermínio de uma população preta

¹⁸ Transsubstanciação como a ideia da mudança de uma substância para outra, o que antes não era diferente (racializado) a partir de certo momento passa a ser (DA SILVA, 2019, p.35).

¹⁹ Ver em *A Dívida Impagável* (DA SILVA, 2019).

²⁰ Teoria do Etiquetamento Social, termo da Criminologia que trata da estigmatização de indivíduos que a sociedade vê com potencial “desvio de conduta”. Numa sociedade estruturalmente racista, em que o indivíduo pardo e negro é geralmente rotulado como esse indivíduo desviante, considera-se extravagante que este passe a frequentar ambientes onde não foi previamente determinado a estar, como, por exemplo, as universidades. Inclusive, as mídias de massa têm um papel crucial nesse

e parda, em territórios economicamente vulnerabilizados, pelo braço regulador do Estado, segundo Da Silva, não gera uma crise ética porque quase sempre esses territórios e seus habitantes já significam violência²¹.

A separabilidade entrelaça-se com a determinabilidade, exemplificada, principalmente na classificação ética, política e econômica dos corpos raciais subalternizados e sua conseqüente hierarquização. O topo da hierarquia verticalizada e civilizatória da humanidade será, portanto, o sujeito autodeterminado branco-europeu. A separabilidade deriva, primariamente, do programa kantiano moderno de que tudo o que pode ser conhecido no mundo vem da intuição e das categorias do entendimento (quantidade, qualidade, relação e modalidade) do sujeito transcendental, sendo aquilo que não for acessível a esse programa considerado como algo irrelevante ao conhecimento. Então a separabilidade torna-se uma ferramenta política que posiciona grupos humanos de acordo com a noção ética e simbólica (universal ou transcendental) de Humanidade, ou seja, um todo social composto por partes verticalmente hierarquizadas.

Sequencialidade é o que descreve a trajetória do Espírito no tempo linear, ou seja, o desenvolvimento e evolução da racionalidade enquanto manifestação da liberdade humana, da emancipação da consciência em sua auto(re)criação e em relação às manifestações da Natureza. “*É o que introduz uma diferenciação no âmbito intelectual, cultural e moral rerepresentada pela atualização dos diferentes momentos em que as coletividades se encontram*” (DA SILVA, 2019, p. 43). Ou seja, o tempo é caracterizado como um impulsionador produtivo da e para a humanidade.

Algo que se mantém no programa marxista enquanto classificação dos grupos sociais conforme o sistema econômico em que se encontram; uma vez que *trabalho* é, para Marx, a alteração da Natureza e a conseqüente geração e circulação de valor dessa alteração (bem como a sua resultante: a divisão da sociedade em classes e seus respectivos conflitos econômicos e ideológicos). Em resumo, a trajetória do Espírito da clássica sequencialidade em Hegel torna-se a trajetória linear e evolutiva do *trabalho* em Marx. De maneira sucinta, a sequencialidade é a compreensão de que

processo de rotulamento, que a criminologia crítica chamará de “cerimônias de degradação”; algo bastante comum, por exemplo, em chamadas de jornalismo policial de cunho sensacionalista.

²¹ Ver em *Ninguém: direito, racialidade e violência* (DA SILVA, 2014).

as coisas evoluem de um estado “primitivo” ou “bárbaro” para um estado “evoluído” e “civilizado”; onde todos “um dia” alcançarão um ponto em comum.

A sequencialidade, inclusive, falha em chegar a respostas satisfatórias sobre o capital financeiro global até o momento presente ao lucrar a partir das terras nativas e do trabalho escravo (que não deixou de existir por completo), ainda que o que predomina hoje seja o trabalho assalariado. Fora o lucro adquirido a partir de juros exorbitantes de dívidas decorrentes de empréstimos dos bancos e países ricos aos países mais pobres, o que mantém a lógica colonial na contemporaneidade (a *propriedade* está hoje para além da terra e seu sistema de monocultura de exportação ou da fábrica, sendo representada principalmente na figura dos bancos).

A sequencialidade também falha em entender por que certas narrativas raciais se repetem ao longo do tempo, mesmo com as alterações do sistema econômico, como, por exemplo, o suplício e morte de corpos racializados que excederam e ainda excedem a razão soberana. Se a quatrocentos anos um corpo negro e/ou indígena era submetido publicamente à morte por que hoje ele ainda é submetido ao mesmo tipo de sentença *sem gerar uma crise ética a nível global*²²? E no que tange à resistência desses corpos e à busca por justiça frente aos seus congêneres mortos e/ou torturados, quase nunca foi uma vanguarda intelectualizada que encabeçou diretamente essas respostas²³.

O racismo científico, vale lembrar, ganha destaque a partir da compreensão da sequencialidade nas ciências biológicas, tomando como base a utilização de instrumentos matemáticos de medição do cérebro humano e das características faciais e corporais de grupos não europeus correspondentes aos seus traços mentais (intelectuais e morais) e comportamentais, gerando assim a racialização desses grupos e a consolidação do identitarismo branco com base na comparação estética e ética do que seria o exemplo de ser-humano mais evoluído no planeta: o europeu. Ademais, a maior consequência histórica, em solo europeu, do identitarismo branco virá a ser as suas duas políticas de identidade consideradas mais letais: o fascismo e o nazismo.

²² In *Ninguém: direito, racialidade e violência* (DA SILVA, 2014).

²³ Um exemplo, a Revolta da Chibata em 1910, organizada por soldados da marinha brasileira.

Da Silva expõe um programa teórico baseado na construção de uma nova ética que se estabelece em contraposição aos pilares típicos da modernidade, que consiste em:

(...) E se, em vez de o Mundo Ordenado, imageássemos cada coisa existente (humano e mais-que-humano) como expressões singulares de cada um dos outros existentes e também do tudo implicado em que/como elas existem, ao invés de como formas separadas que se relacionam através da mediação de forças? E se, em vez de procurar por modelos na física de partículas capazes de produzir análises mais científicas e críticas do social, nos concentrássemos em suas descobertas mais perturbadoras – por exemplo, a não-localidade (como princípio epistemológico) e a virtualidade (como descritor ontológico) – como descritores poéticos, isto é, indicadores da impossibilidade de se compreender a existência com as ferramentas do pensamento que sempre reproduzem a separabilidade e seus pilares, a saber, a determinabilidade e a sequencialidade? (DA SILVA, 2019, p. 43)

O *mundo implicado* é a compreensão de um horizonte onde o que está posto é a diversidade sem separabilidade e sem a ideia de diferenças estabelecidas por hierarquizações e sem a noção do tempo como direcionador evolutivo; onde a alteridade existe sem ser um impasse e o outro não se reduz apenas a uma ameaça ou a um mero produtor de valor, mas algo que se faz enquanto compartilhamento.

A decolonialidade consiste, portanto, em um mundo não homogeneizado onde cada ser existente está implicado, tal como um entrelaçamento de partículas²⁴, e é descrito como o construtor de uma nova ética que reestrutura o mundo através da restauração do valor total (econômico, simbólico, ético e epistemológico) expropriado de terras nativas e dos corpos subalternos.

²⁴ Emaranhamento ou Entrelaçamento Quântico é um fenômeno no qual duas ou mais partículas se ligam de tal maneira que o comportamento de uma não pode ser descrito sem a devida observação do comportamento da outra. O observador tem, então, um papel privilegiado sendo o responsável pelos resultados obtidos em determinado experimento.

2 AS HISTÓRIAS

2.1 O NARRAR

*À espera na fila imensa
E o corpo negro se esqueceu
Estava em San Vicente
A cidade e suas luzes
Estava em San Vicente
As mulheres e os homens
Coração americano
Um sabor de vidro e corte.*

(Fernando Brant e Milton Nascimento)

Poderíamos começar a introdução deste capítulo com qualquer estrofe composta por Milton Nascimento, poderíamos também evocar a solidão do ser negro/a e latino-americano/a com um verso de “Travessia” [*Minha casa não é minha/ E nem é meu este lugar/ Estou só e não resisto/ Muito tenho pra falar*]. Mas escolhi “San Vicente” porque ela tem uma característica peculiar: a cidade mencionada na música não existe, é mítica. San Vicente atravessa a fronteira da consciência e localiza-se nos corações latino-americanos.

A característica mais calorosa, mais convidativa de um contador de histórias é a sua capacidade em levar qualquer um para outra geografia, uma geografia mítica, um lugar que não reside em lugar algum, mas que todo mundo sabe onde fica. Mas bem sabemos que durante a caminhada por esse longo imaginário há umas tantas interdições pelo caminho. E no atravessamento dessa topografia desaprendemos, principalmente, a *escutar*. A *memória*, tão imprescindível ao reconhecimento das coisas e de nós mesmos, muitas vezes falha e distrações ocorrem. Ímpetos nos acometem de querer dar à volta, andar para trás. Ou simplesmente, nossa caminhada é interrompida por forças externas, muitas vezes imperativas e esmagadoras. Mas aí o narrador conta a história de novo, e a gente escuta... reescuta... e nos orientamos novamente.

Mas San Vicente não é o paraíso das religiões abraâmicas; na verdade ela não se assemelha a nenhum paraíso, seu gosto é de vidro e corte. San Vicente sangra e a América, assim como o corpo e a mente do ser negro e latino-americano sangram com ela.

E afinal, o que são as histórias? As histórias são como um emaranhado de símbolos. O símbolo, como produto imagético de uma consciência composicional e que está sempre em movimento, serve de exemplo sobre como um conhecimento, cujas partes estão implicadas, se comportam como uma potência epistemológica e um facilitador pedagógico. Talvez seja exatamente por isso que, em muitas civilizações, a figura da divindade comunicadora e contadora de histórias, tal como *Exu*, seja a do guardador de encruzilhadas. Pois é na encruzilhada do espaço-tempo, é no atravessamento de incontáveis intersecções que as regras de localidade desaparecem e o ser humano rompe com a ilusão da separabilidade. É onde se extrapolam os valores impostos pela vida cotidiana e conseguimos, finalmente, dar lugar ao imaginário. A geografia mítica, por assim dizer, é algo que se constrói fora do espaço-tempo, mas sempre dentro dos campos dimensionais de uma realidade regida por incertezas e probabilidades.

Proponho aqui uma comparação, a nível filosófico, entre a mecânica quântica e as histórias. Por um motivo aparentemente simples: o comportamento de uma partícula subatômica varia conforme a presença, observação e mensuração que o observador faz. Inclino-me a afirmar que as histórias se comportam da mesma maneira. *As histórias se comportam como partículas subatômicas*. As leis de tempo e espaço da física clássica não imperam no mundo subatômico, e chega a ser dramático reconhecer que toda a materialidade do mundo, os cheiros e gostos, absolutamente tudo o que nós sentimos, tocamos e vemos é composto em seu micro por algo que não tem ou não responde a qualquer lei de tempo ou espaço pré-determinado. Uma antítese difícil de compreender, e que o físico brasileiro Marcelo Gleiser explana da seguinte maneira em seu renomado “Dança do Universo”:

Na mecânica quântica tradicional, o observador tem um papel privilegiado, sua presença sendo de alguma forma responsável pelos resultados de um dado experimento. Para que possamos aplicar a mecânica quântica ao Universo como um todo, o papel do observador tem de ser modificado, basicamente porque “ninguém estava lá para tirar medidas”. E aqui nos defrontamos com uma barreira aparentemente intransponível, que tem suas origens no modo como pensamos e nos comportamos em sociedade: o problema da polarização entre pares de opostos imbuída na nossa percepção da realidade. Quando tentamos organizar o mundo à nossa volta, a distinção entre opostos é fundamental. Nossa existência e ações são rotineiramente baseadas em pares de opostos, como dia e noite, frio e quente, culpado e inocente, feio e bonito, morto e vivo, rico e pobre. Sem essa distinção nossos valores não fariam sentido, nossa agricultura não funcionaria, e nossa espécie provavelmente não sobreviveria. O problema é que pagamos um preço por sermos assim. Perguntas que transcendem a distinção entre

opostos ficam sem resposta. Pelo menos, sem uma resposta que possamos chamar de lógica. Mas isso não significa que deixamos de fazer essas perguntas (GLEISER, 1997, p. 22).

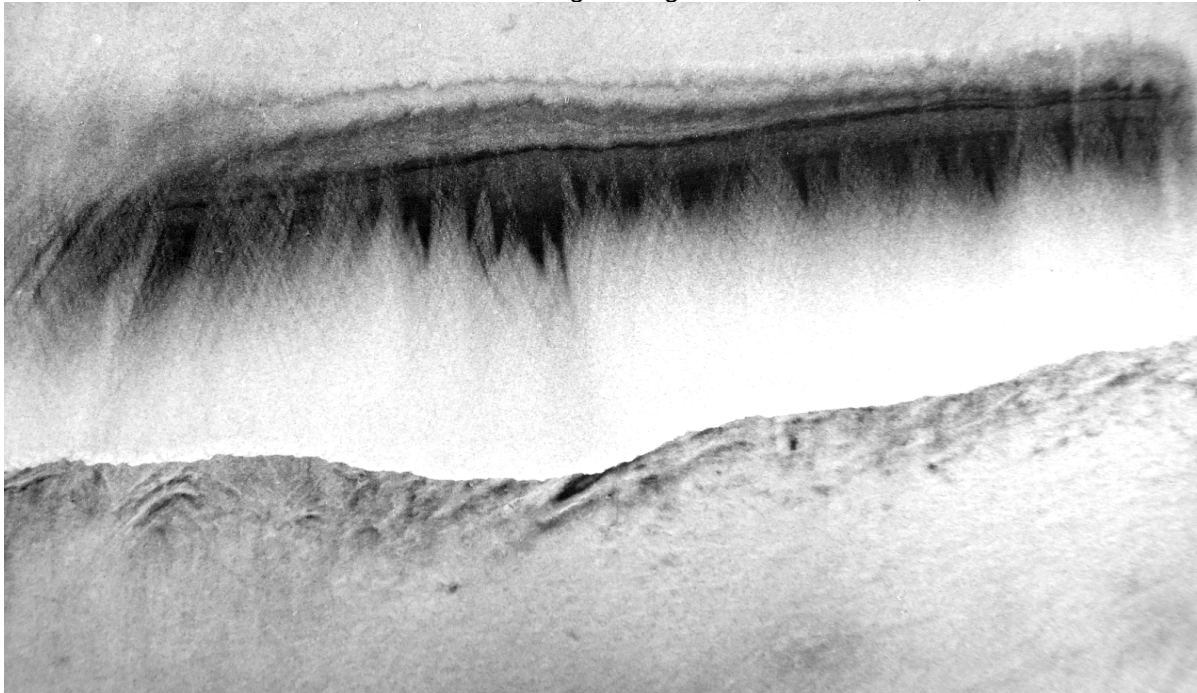
É claro que há exceções. O Mito, no sentido mais acadêmico do termo, conforme é definido por muitos mitólogos de renome, tais como Joseph Campbell e Mircea Eliade, é aquele gênero narrativo que surge numa determinada civilização, tem caráter étnico e geográfico específico. Mas a partir do momento em que ele se desgarra desse espaço, passa a se comportar como uma partícula subatômica, passa a apresentar vetores múltiplos e imensuráveis, alguns, inclusive, entram em estado de “emaranhamento quântico” e se correlacionam apesar das disparidades geográficas, culturais e temporais. Todos os seus componentes podem ser constituintes de uma nova história e seus elementos simbólicos primordiais são submetidos a alterações a cada novo ouvinte que ele alcança. Com relação a outros gêneros da narração oral fica ainda mais difícil compreender o comportamento das histórias, principalmente se tratando de contos populares. Mas uma coisa é certa: o ouvinte sempre altera as manifestações das histórias.

Essas questões, dúvidas de o porquê de uma história ter essa ou aquela característica conforme ela viaja por diversos campos dimensionais, não possuem respostas lógicas porque não é a *lógica* que predominará sobre a arte da narração oral, ao menos não uma lógica que poderíamos denominar como clássica. A arte da oralidade não precisa de silogismos e nem de categorias. Deduções, inferências, premissas, métodos ou avaliações, nada disso oferece um aparato satisfatório para compreender as histórias.

Da mesma maneira que na física contemporânea o que impera é o princípio da incerteza, bem como o princípio da probabilidade, assim são as histórias. Inclusive, o pensamento poético ou composicional, enquanto conceito proposto por Da Silva como um contraponto ao pensamento linear e sequencial do materialismo dialético mais tradicional presente em grande parte das ciências sociais do ocidente, talvez seja um grande facilitador, no *nível pedagógico*, para compreender também como se comportam as histórias – embora esse não seja o objetivo principal da autora ao propor tal alternativa – sobretudo em sociedades não europeizadas. Isso também ocorre com a proposta de Martins pela compreensão de um *tempo espiralar* como algo cognoscível, que responde ao movimento das narrativas e seus significados de

maneira muito mais preferível, principalmente se quisermos interpretá-las como algo que se avizinha ao pensamento decolonial.

Imagem 10 – Emaranhamento de ondas.
Efeito do mar sobre areia. Fotografia digital. Ilha do Cardoso, 2012.



Registro: Amanda Racielle.

Ademais, o pensamento simbólico, tanto de povos originários do continente americano e africano passa a partir do fim do século XVI, com desenvolvimento da colonização e expansão europeia, a ser fetichizado por meio de imposições do pensamento linear, categorizante e separatista da filosofia moderna que, até então, iniciava a gênese de sua configuração naquela época. Características como “misticismo”, “infantilismo” ou “irracionalidade” serão assentadas sobre o pensamento simbólico e sobre os outros tantos e diversos modos de conhecer presentes, sobretudo, em sociedades predominantemente oralizadas desses continentes.

Entretanto, sob outras perspectivas, que excluem os atributos dados pelas epistêmes eurocentradas da modernidade, pode-se observar que o pensamento simbólico se configura enquanto sintetização da complexidade filosófica e epistemológica de se entender o mundo. A síntese dessa complexidade está ajustada ao caráter didático de transporte desse pensamento entre os indivíduos de uma comunidade, uma vez que a síntese presente no símbolo facilita a memorização e circulação de ideias.

Para o narrador ou o contador de histórias, portador e difusor de todo esse emaranhado poético e simbólico é sabido que não é só na razão que as coisas acontecem, e sim no imaginário. O tamanho da experiência pessoal de cada narrador, assim como as linhas de força de sua cultura, é traduzido nesses muitos imaginários, que a partir da palavra, assumem posicionamentos estabelecidos através das relações com o outro e com o mundo (quanto menos o outro couber em nós, mais pobre permanece a nossa experiência e, portanto, o nosso imaginário). As experiências do passado, do presente e do futuro tensionam o movimento da poética do narrador, de modo que o conto em si se torna uma matéria prima à sua experiência. O narrador de histórias é, então, quem atribui sentido ao vivido, ao experimentado, mantendo-o como dado presente (FERREIRA-SANTOS, 2019).

Contadores de histórias de sociedades tradicionais e/ou originárias são atores do cotidiano, não são um elemento à parte como o são nas sociedades urbanas contemporâneas. Eles preservam os saberes e a memória de um povo, são bibliotecas vivas. O conto e o mito (este muitas vezes nascido dos ritos de um povo) enquanto matérias primas de seus saberes têm o papel fundamental de interpretar valores e situações históricas. Segundo Silvia Rivera Cusicanqui:

En este proceso, puede darse incluso una contradicción entre temporalidades y lógicas históricas: si la historia documental presenta una sucesión lineal de eventos, la historia mítica —y las valoraciones éticas que implica— nos remite a tiempos largos, a ritmos lentos y a conceptualizaciones relativamente inmutables, donde lo que importa no es tanto "lo que pasó", sino por qué pasó y quién tenía razón en los sucesos: es decir, la valoración de lo acontecido en términos de la justicia de una causa (CUSICANQUI, 1987, p. 9).

A partir do advento das colonizações a palavra oral, assim como o contador de histórias tradicional perde seu lugar de distinção e sacralidade em decorrência das imposições violentas de um novo saber, das letras e da gramática normativa do colonizador. A escrita não ganha apenas um lugar de destaque, como também de privilégio; torna-se ferramenta de domínio e segregação. Já na contemporaneidade, uma especificidade do silenciamento dos narradores tradicionais, que ainda sobreviviam no cenário cultural, se dá em função das urbanizações e da introdução de novas instrumentalizações de comunicação de massa, tais como a televisão, também nas zonas rurais. Segundo Keu Apoema:

Até meados do século XX, no Brasil, há notícias de longos serões realizados nas calçadas das casas ou à beira dos fogões, cujas horas eram gastas

ouvindo e contando histórias. “Todos sabiam contar histórias, (...) contavam à noite, devagar, com gestos de evocação e lindos desenhos mímicos com as mãos”, narra Cascudo (2006, p. 14). A contemporaneidade, no entanto, assiste ao silenciamento dos contadores de histórias e ao surgimento de gerações que viriam a conhecer a Gata Borralheira, bruxas e príncipes através da Disney ou livros e não mais através das vozes familiares dos contadores de histórias próximos (APOEMA, 2010, p.3).

O movimento de retorno à valorização da arte de contar histórias em algumas capitais urbanas, entre fins do século XX e início do século XXI, traz à tona um novo gênero de narrador. O contador de histórias urbano, ainda que mantenedor de um saber que, na ausência de seus amplos trabalhos de pesquisa e ensino desapareceria de determinados contextos e cenários, não se mostra semelhante ao narrador tradicional, pois não se pode ignorar que ele é um ser que provém da cultura escrita e não da oralidade. É aquele que aprende a sua arte a partir de estudos, mais do que a partir da escuta e de ritos de iniciação dentro de uma comunidade. Apesar da disparidade de performances, não se pode negar também que o gênero urbano explora novas capacidades a partir de muitas posturas de comprometimento antirracista e anticolonial, principalmente oferecidas, por pesquisadores/as e arte/educadores/as, ao ambiente escolar dos sistemas institucionais de educação.

Trabalhos etnográficos e de recolha de contos, ao menos no Brasil, embora muitos envolvidos num procedimento de pesquisa absolutamente subalternizante e numa tradição conservadora de regionalismo e ufanismo, tais como do de Luís da Câmara Cascudo, acabam por se tornar documentos de arquivo e consulta tanto para esses/as arte/educadores/as como para os pesquisadores/as da literatura oral. Entretanto, o que vem sendo debatido, a partir do incentivo à realização de seminários, fóruns e congressos nacionais e internacionais sobre a arte de contar histórias, tais como o Fórum Internacional dos Contadores de Histórias vinculado ao Foro Latinoamericano “Memoria y Identidad” de Montevideo, é justamente o seu potencial de preservação epistemológica para novas desconstruções de currículos dos sistemas institucionais de educação.

Já sobre as tradições orais tradicionais e/ou originárias há um outro dado que merece destaque, pois em grande parte de suas performances, a *inexistência* da

hierarquia verticalizada²⁵ entre o explicador/detentor do conhecimento e o aprendiz/ignorante está dada em sua excelência. Há aqui a necessidade de compreender essa tal hierarquia verticalizada como produto duma *diérese*²⁶, um modo tipicamente europeu de pensar e organizar o mundo originado na Grécia antiga.

Diairesis, a palavra original grega, significa literalmente *divisão* e está relacionada ao pensamento por fragmentação tão comum às ciências naturais e a alguns tratados de filosofia ocidental antiga. Ainda que a modernidade exponha outras formas de pensar e organizar o mundo, penso que essa matriz da *diérese* nunca foi completamente abandonada, tendo aliás invadido o campo das ciências humanas e sociais na modernidade e se tornado hoje a adaptação contemporânea do pilar moderno da *separabilidade*.

Em termos mais radicais, na performance do narrador tradicional inexistente até mesmo a figura do *explicador*; pois *explicar*²⁷, isto é, colocar para fora as *plicas* (as dobras) é o oposto de *implicar*, ou seja, envolver e pertencer. O que nos remete à defesa do filósofo francês Jacques Rancière em afirmar que a explicação é a *arte da distância*, isto é, aquele que se faz “acessível aos desiguais” confirma, de maneira inconsciente ou não, a desigualdade. Faz-se “vanguardeiro”, que é, por compreensão, *o indivíduo que faz da redenção da humanidade o seu propósito, mas sempre através de seu lócus limitado*²⁸.

Ao tomar a desigualdade como princípio para a sua posterior desconstrução, na verdade, reforça-se o princípio; justamente porque há a sua reprodução quase que infinita, pois aí reside a própria ideia de que há um padrão de intelectualidade mais evoluído ou desenvolvido que outros. Entretanto, o que há de fato é um padrão de

²⁵ Ressalto aqui que a hierarquia nas tradições orais existe sim, mas se configura, na maioria das ocasiões, de maneira *horizontalizada*. Dado aos nossos moldes e vícios de pensamento eurocentrado, nem sempre conseguimos compreender bem como se dá essa hierarquia horizontalizada.

²⁶ Paráfrase de Marcos Ferreira-Santos. Ver em *Mito & Sagrado: as transformações de eros – Marcos Ferreira-Santos (Mitologia-USP) – 1ª parte*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=4bKmFrnLYzM>>.

²⁷ Ver em <<https://www.dicionarioetimologico.com.br/explicar/>>: “*Plicatrix* era o nome dado a quem trabalhava dobrando vestidos na Roma antiga. A preposição latina *ex* dá a ideia de tirar e abrir. Daí que explicar fosse desenrolar, o que, no plano do diálogo, tomou o sentido de ensinar”.

²⁸ Paráfrase de Marcos Ferreira-Santos. Ver em *Mito & Sagrado: as transformações de eros – Marcos Ferreira-Santos (Mitologia-USP) – 1ª parte*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=4bKmFrnLYzM>>.

alienação generalizada frente ao que é imposto dentro das narrativas de poder da colonialidade. Para Fanon, por exemplo, o intelectual da colônia é tão alienado quanto o proletário com baixa escolaridade porque as forças da colonialidade operam em todas as instâncias da vida do sujeito colonizado, independente de seu status²⁹.

Imagem 11 – **Diairesis**; da série “Garatujas”. Pastel e acrílica sobre papel. 2018



Autoria: Amanda Racielle.

A Yamile Alvira Briñez em seu artigo *El lugar del canto y la oralidad como prácticas estético-pedagógicas para la reafirmación de la vida y su existencia*³⁰ reafirma, a partir de sua pesquisa com as comunidades originárias do Peru, as tradições orais enquanto ação coletiva de preservação não apenas de saberes ou modos de vida, mas também da própria organização política de uma determinada coletividade:

²⁹ Ver em *Os condenados da Terra*, Cap.1 “Sobre Violência” (FANON, 1961).

³⁰ In *Pedagogías Decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Tomo II (WALSH, 2017).

De a poco, fui involucrándome en una pluralidad de historias, denuncias, reclamos y profundos cuestionamientos senticantados y sentideclamados por sus propios protagonistas y desde el lugar en que ocurren, que a su vez dan cuenta de la memoria viva y colectiva de una lucha decolonizadora en contra de la barbarie y la sed de oro que por siglos, desde los tiempos de Atahualpa, ha atraído a invasores extranjeros a estas tierras “caxamarquinas”, sin el mínimo respeto y valor por todo lo que se conozca cómo Vida y sus respectivos ciclos naturales (BRIÑEZ, 2017, p. 256).

Em resumo, a arte da narração oral não tem por função *explicar* necessariamente as coisas ou mesmo manipular o/a ouvinte, mas sim promover a junção, reunir, (re)criar um todo *implicado*. Ressalto ainda que as tradições orais se constituem enquanto elementos fundamentais para a luta contra o, apagamento da história dos povos não-brancos das Américas e, portanto, como ação anticolonial. Ou seja, argumento aqui que a valorização da oralidade enquanto projeto pedagógico, político e estético, isto é, compreender que “*el mito funciona como mecanismo interpretativo de las situaciones históricas*”³¹ é tão legítimo como qualquer outra epistême, outra produção de saber.

2.2 A IMAGEM E O SÍMBOLO

Não há por parte desse texto pretensão alguma em fazer uma crítica ampla e extensamente fundamentada sobre as bases epistemológicas fundantes da psicanálise, da antropologia ou da mitologia comparada. Para tanto seriam necessários anos de uma pesquisa praticamente arqueológica sobre esses textos, e ainda assim algo do tipo não caberia em uma única dissertação. Não há também intenção em considerar essas epistêmes como irrelevantes ao conhecimento, e sim sustentar o desejo, sempre que possível, de revisitá-las à luz duma crítica decolonial.

Quando, na introdução desta dissertação, foi descrito a malfadada tentativa de escrever um mito de origem, houve o dramático reconhecimento da impossibilidade de tal feito. Em parte, pelo aniquilamento de um caminho que tornasse possível o retorno às minhas ancestralidades. Mas também pela percepção, enquanto filha de um brutal percurso histórico colonizador, de que essa ancestralidade é múltipla, e que

³¹ Ver em *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia* (CUSICANQUI, 1987, p. 8).

ela vem inclusive de quem violentou e de quem expropriou a vida de minhas ancestrais.

Daí vem também o questionamento do que entendemos por “mito”. E se adentrarmos no conceito epistemológico do termo, para além do significado que lhe é atribuído pelo senso comum (lenda, lorota, quimera), chegamos aos estudos, principalmente, da antropologia, da psicanálise, da psicologia analítica, da semiótica e da mitologia comparada. Um traço comum partilhado por essas ciências é de que o mito, para todos os efeitos, possui sequência, sentido comum universal e possibilidade de dissecação, ou seja, ele pode ser dividido em várias partes inteligíveis e contínuas.

A tentativa, talvez a mais popularmente conhecida, seja o conceito de “monomito” ou “jornada do herói” de Joseph Campbell em seu aclamado “O herói de mil faces”, na qual o autor, pretensiosamente, aglutina relatos de contos, mitos, sonhos e lendas de culturas diversas dos cinco continentes com a declarada ambição de demonstrar que todas as histórias contadas no mundo são a representação de um modelo que narra apenas e sempre a mesma história. Para isso, o autor se vale de conceitos emprestados da psicologia analítica, tais como “arquétipo” e “inconsciente coletivo”, que embora tenham seu dado valor para a compreensão do comportamento humano e das dinâmicas sociais, partem de análises sobre o funcionamento daquela mente “modelo” na qual imperam os pilares ontoepistemológicos (sequencialidade, determinabilidade, separabilidade) e na qual todo ser humano deveria se espelhar. O herói de Campbell possui a psique de um europeu.

Segundo Campbell, o monomito se constitui em etapas muito bem marcadas, como fases de desenvolvimento da maturidade experiencial do herói, o protagonista da história, que no fim da jornada retorna ao mesmo ponto de onde começou. São essas fases: i) a partida: constituída pelo chamado à aventura e a recusa do mesmo, a passagem pelo limiar e a descida ao inconsciente (o ventre da baleia); ii) a iniciação: um caminho de provas com encontros espirituais orientadores e a recepção de uma benção (um novo aprendizado); iii) o retorno: a fuga com o elixir da vida, que seria o aprendizado, a nova sabedoria que o herói virá a compartilhar com sua comunidade.

Embora o autor pareça bem intencionado em ilustrar como os símbolos de inúmeras narrativas contemplam a profundidade, os temores e desejos da consciência humana, inclusive em admitir a “intemporalidade” de tais, descentralizando (aparentemente) a Europa dessas análises, fato é que ele não deixa de contemplá-

las sob o prisma de sua cultura ocidentocêntrica. O que devemos perguntar é, há como encaixar as análises sobre a psique e comportamento de pessoas de fora da Europa dentro dessas ciências da mente? Será que a pretensa universalidade da qual elas se valem existe mesmo em termos materiais, concretos? Fanon nos responde, em seu capítulo *O negro e a psicopatologia*³² da seguinte maneira:

As escolas psicanalíticas estudaram as reações neuróticas que nascem em certos meios, em certos setores da civilização. Obedecendo a uma exigência dialética, deveríamos nos perguntar até que ponto as conclusões de Freud ou de Adler podem ser utilizadas em uma tentativa de explicação da visão de mundo do homem de cor.

Nunca se salientará suficientemente que a psicanálise, como se sabe, se propõe a compreender determinados comportamentos no seio de um grupo específico representado pela família (FANON, 2008, p. 127).

Mais adiante, ele ousadamente reafirma em seu capítulo que o próprio conceito de Complexo de Édipo inexistente na cultura do colonizado, assim como para as populações racializadas as principais figuras que se apresentarão como noções de vida primordiais não vão ser o pai ou a mãe, ou qualquer outro cuidador familiar, mas sim a figura do branco. Para Fanon *“uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contacto com o mundo branco”* (FANON, p. 129).

Neusa Santos Souza, a partir de seus trabalhos psicanalíticos com base na crítica racial, expande os estudos de Fanon para a compreensão da formação primária da identidade do sujeito negro, afirmando que o princípio do prazer, isto é, o propósito e o estímulo para a busca do prazer e a tentativa de evitar o desprazer, é para esse sujeito, mediada pelos princípios da branquitude, resultando numa identidade fetichizada. Nesse caso, o próprio princípio do prazer no sujeito racializado torna-se coisa secundária frente ao que é desejável pelo branco; é o que ela chama de *espoliação racista do direito à identidade*.

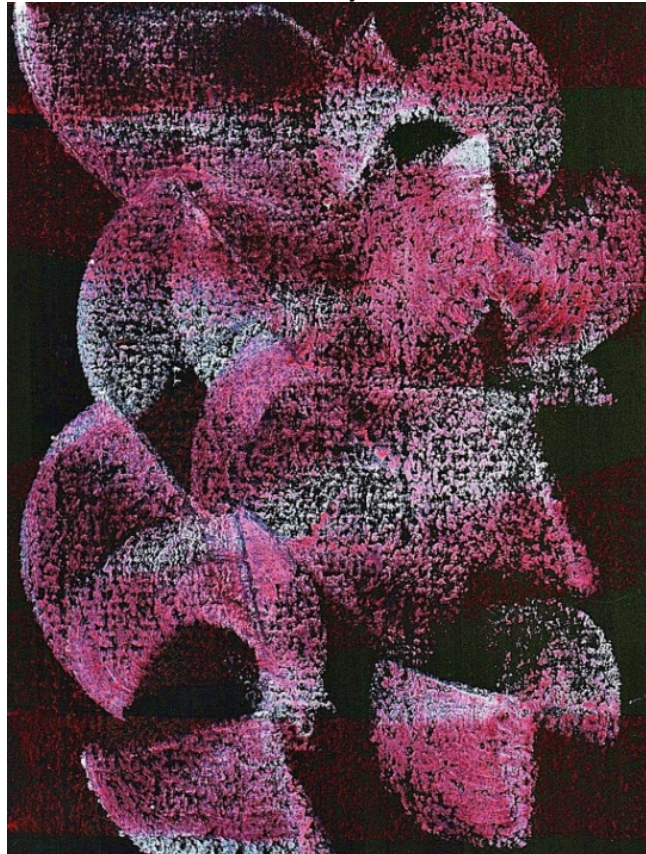
Já a respeito do conceito de inconsciente coletivo, Fanon se vale duma crítica à Carl Gustav Jung, reiterando o caráter subjetivo e ao mesmo tempo universalizante do termo, que ignora o trauma civilizatório colonial e que o direciona a uma ideia essencializante da consciência humana:

³² Ver em *Pele Negra, Máscaras brancas* (FANON, 2008).

Continuando a inventariar o real, esforçando-me em determinar o momento da cristalização simbólica, encontrei-me muito naturalmente às portas da psicologia junguiana. A civilização européia, no seio do que Jung chama de inconsciente coletivo, caracteriza-se pela presença de um arquétipo: expressão dos maus instintos, do lado obscuro inerente a qualquer ego, do selvagem não civilizado, do preto adormecido em cada branco. E Jung afirma ter constatado nos povos não civilizados a mesma estrutura psíquica que reproduz seu diagrama. Pessoalmente, penso que Jung se enganou. Aliás, todos os povos que ele conheceu – índios pueblos do Arizona ou negros do Quênia, na África Oriental britânica, tiveram contactos mais ou menos traumatizantes com os brancos. (...) Jung situa o inconsciente coletivo na substância cerebral herdada. Mas o inconsciente coletivo, sem que haja necessidade de recorrer aos genes, é simplesmente o conjunto dos preconceitos, mitos, atitudes coletivas de um grupo determinado (FANON, 2008, p. 159).

Levando em consideração essas críticas, parto da compreensão de que a imagem e o símbolo atrelados aos estudos de psicanálise ocidentais tendem a procurar encaixar, quase que forçadamente, certas epistemes em categorias e predicados nas quais elas não necessariamente cabem. Interpretações são e devem ser validadas, mas nunca como consequência de tomá-las por verdade absoluta e imutável.

Imagem 12 – **Sinn + Bild** ; da série “Garatujas”. Pastel e acrílica sobre papel. 2018.



Autoria: Amanda Racielle.

Por sua vez, Ferreira-Santos se vale da interpretação da imagem e do símbolo com o que ele chama de a “epifania de um mistério” e atribui à palavra *símbolo* seus significados etimológicos do grego *syn* + *bolos* = juntar as partes, e do alemão *sinn* + *bild* = sentido + forma em ação; ou seja, a cinemática de uma determinada forma que comportará um determinado sentido; certificando que há maneiras diversas e infinitas de atribuir sentido às formas simbólicas, não havendo, necessariamente, uma hierarquia entre elas.

Segundo ele, a *hermenêutica simbólica* dispõe de um tríplice efeito: i) a narrativa que articula um passado imemorial uma *arqueomemória* (a reserva de nossa própria espécie e de todas as nossas alternativas de sobrevivência); ii) o presente vivido que amplia o nosso repertório a partir da nossa jornada interpretativa, isto é, do sentido que damos à nossa existência, iii) e as possibilidades do *devenir*, do *torna-se*. Simplificando, o passado, o presente e o futuro reunidos, implicados.

O autor interpreta o mito das sociedades originárias como dramas cósmicos para o entendimento da vida e da morte como produtos, funções de uma mesma complexidade existencial e de uma estrutura fratriarcal de convivências cotidianas estabelecida em suas reciprocidades e simbioses. O mito é algo completamente atrelado ao sagrado e à ancestralidade, de modo que em situações limites, na qual a sobrevivência de um povo está em risco, essa mesma ancestralidade é contada e recontada através dos mitos no intento de se abrir como uma possibilidade de religação com o tecido social originário (FERREIRA-SANTOS, 2020).

Deste modo, embora Campbell assuma as possibilidades cíclicas do mito e das histórias enquanto função de preservação da memória, ele ignora que a imagem e o símbolo possuem uma episteme própria, portanto, eles não precisam, necessariamente, ser “racionalizados”. A “jornada do herói” implica numa empreitada pela liberdade, mas de uma liberdade que está amarrada às bases de um código decifrável apenas pelos caracteres do sujeito transparente; e é exatamente isso que a torna uma ficção.

2.3 O TEMPO E A MEMÓRIA

Uma das maneiras mais perturbadoras de compreender o tempo, hoje em dia, é justamente pela sua ideia única de coisa que aponta para apenas uma direção e da

qual devemos, enquanto pessoas contaminadas pelos valores do sistema capitalista, controlar em todas as instâncias de modo a “triumfar” na vida. Entretanto não é essa a concepção que os povos originários têm do tempo. Em um depoimento de Carlos Papá Mirim Poty, cineasta e líder espiritual guarani mbyá de São Paulo ele afirma que o código de tempo é uma tradição:

Para nós não existe “diabo”, foram os europeus que trouxeram o diabo, porque até então a gente não conhecia essa figura. *Anhã* é um nome, um simbolismo para essa figura do diabo. Mas *anhã* na nossa língua não é exatamente a figura do diabo, *anhã* é uma energia verossímil, são energias de velocidade. Então, nós temos o tempo *mbeguei* e *anhã*. *Mbeguei* é o tempo certo, que você tem que respeitar. Você plantou, mas, por que aquela planta não está indo bem, está amarelada? Você tira a planta do chão, depois coloca de novo e vai pesquisando o tempo. Por que a formiga está atacando? Isso é o tempo, são energias lunares. Então temos que respeitar a energia do tempo, e as energias do tempo não são menores, são tranquilas. O espírito da velocidade, que é o *Anhã*, leva a gente a fazer coisas rápido, sem pensar nas consequências que se pode sofrer depois. Você vai querer fazer uma casa rápido, em três dias. E não tem o tempo para fazer um detalhamento, a força que precisa ter, quantas pessoas vão caber, quanto tempo ela vai durar; você se preocupa com a velocidade. Por isso hoje o humano sofre muito com depressão, por correr contra o tempo (POTY, 2020, p. 46).

Quando pensamos em tempo, a primeira ideia que nos vêm à cabeça é precisamente o “tempo passando”, ou seja, um indicativo retilíneo que sempre aponta para o futuro, nunca para o passado ou mesmo o presente. Mas o que é, de fato, o conceito de tempo? Até o fim do século XIX, tempo era um conceito absoluto da física clássica, isto é, todo o universo experienciava o *mesmo tempo*. Não importava se eu estivesse na Terra ou até em outra galáxia, o tempo que eu experimentaria em ambas as situações seria o mesmo, assim como qualquer outro corpo no universo compartilharia da mesma experiência de tempo que eu. Contudo, no começo no século XX esse conceito sofre uma modificação fundamental, ele já não é mais absoluto, torna-se relativo, o que significa que o tempo deixa de ser uma simples abstração inventada pela mente humana para ser algo *existente*; algo mais que humano.

Basicamente, o tempo relativo define que ele passa dependendo da velocidade e do campo gravitacional nos quais um objeto se encontra; assim, ele deixa de ser algo absoluto para ser uma *dimensão*; como dito, um algo existente. O que implica que os corpos não se encontram mais num espaço e sim num *espaço-tempo*. Entretanto, a seta do tempo, mesmo na relatividade, continua apontando para a mesma direção, o futuro. Ao menos, no mundo macrofísico, o tempo nunca aponta

para trás, não conseguimos voltar para o passado; estando ele, obviamente, pautado no referencial do movimento dos corpos celestes mais próximos ao nosso planeta³³.

Contudo, ainda que o tempo microfísico não ande para trás, ele, mesmo assim, é uma convenção estabelecida em medidas de oscilações ou eventos que se *repetem* no nosso mundo observável. Uma pessoa poderia muito bem medir o tempo através dos intervalos das batidas do próprio coração, ou através dos intervalos das cheias de um rio. O que implica que, além de um referencial externo, o tempo é compreendido também por referenciais subjetivos e coletivos, fazendo dele muito mais que uma simples duração entre dois eventos.

Agora, se tentarmos tratar do mundo microfísico, o mundo dos átomos (a materialidade bruta, por assim dizer); naquilo do qual somos feitos, o tempo simplesmente não existe. Além de não se apresentar como dimensão, aqui ele sequer se faz compreensível como abstração inventada, porque ele não é mensurável (já que os corpos, as partículas, se apresentam numa nuvem de probabilidades e não num lugar específico). Não faria sentido nem mesmo afirmar que um corpo (um elétron, no caso da mecânica de partículas) está em vários lugares *ao mesmo tempo*, porque esse *tempo* simplesmente não existe no mundo microfísico.

Parto aqui dos estudos de Martins e Ferreira-Santos para compreendermos como o tempo e a memória, enquanto constituintes de uma ancestralidade pautada nas experiências humanas são a matéria prima da contação/narração de histórias. Embora as ciências clássicas determinem o tempo como uma categoria do movimento das massas corpóreas, como coisa contínua, retilínea, vimos a quebra desse paradigma até mesmo para as ciências “duras” durante o século XX:

(...) A menor fração da matéria ou da energia se comporta ora como partícula e ora como onda. As duas fases do fenômeno são complementares e não excludentes, nos conclui Heisenberg e Niels Bohr. É, justamente, no interior das chamadas ciências duras que os limites do paradigma clássico são questionados. A física quântica, a geometria não-euclidiana, os princípios newtonianos, são alguns exemplos que nos exigem a recondução dos pilares do paradigma clássico aos seus próprios limites, quais sejam: a lógica aristotélica, fundada nos princípios da identidade, exclusão e não-contradição e; o pensamento cartesiano, de cunho antitético (res extensa ou res cogitans, sujeito ou objeto, corpo ou mente) (FERREIRA-SANTOS, 2005, p. 22).

³³ Há atualmente, para o Sistema internacional de Unidades e em seu relógio atômico mais preciso, a convenção de que o segundo tem a exata duração de 9.192.631.770 ciclos de radiação produzidas pela transição entre duas camadas do átomo de Césio 133, na temperatura de zero absoluto.

Para além da ideia de que o tempo é uma coisa relativa e/ou subordinado à postura e comportamentos do/a observador/a, há para as interpretações de cunho anti e decoloniais a ideia de que o tempo também é uma ontologia, uma paisagem na qual o corpo, e a voz enquanto sua constituinte, transitam e constroem novos tipos de saberes. O projeto colonial de silenciamento das vozes³⁴ e expressões corporais ligadas a ritos efetivaram o privilegiamento da escrita e sua consequente segregação intelectual ao que mais adiante será designado como sabedoria popular. Sobre isso, Martins diz:

A primazia do letramento, e o consequente privilégio da escrita, introduzido, quer em África, quer nas Américas, pelos colonizadores europeus, não apenas substituiu um modo de inscrição por outro. O domínio da escrita foi instrumental na tentativa de apagamento dos saberes considerados hereges e indesejáveis pelos europeus. Tornando exclusiva a escrita letrada como fonte de conhecimento, seu domínio se superpunha, negligenciava e tentava abolir outros sistemas e conteúdos, não considerados pelo colonizador saberes qualitativos, ou sequer um saber. (...) A civilização da escrita, do livro, se impunha, como se fora única, verdadeira e universal em seu desejo de dominação e de hegemonia, refratária a qualquer diferença (MARTINS, 2021, p. 34).

Parto do princípio de que certos eventos que se repetem no tempo podem ser traduzidos pelo que a autora designa como *tempo espiralar*, que é o tempo do narrador e da narração das histórias. Esse tempo que guarda uma memória que pode ser incansavelmente acessada e, por que não, reconstituída, é um amálgama de nossas ancestralidades, e por isso mesmo, (re) constituintes do ser (MARTINS, 2021). Isto é, um tempo curvo, um tempo largo, algo que retorna, concentra e se renova fortalecendo os conhecimentos e potencialidades de uma cultura.

Uma vez que esse tempo se apresenta em espirais, intercedo aqui na convicção de que a memória, assim como ela pode ser reconstituída a partir da capacidade de nosso sistema neuronal em se refazer, pode também ser um suporte, uma ferramenta de preenchimento que se move para frente e para trás contra os vazios deixados pela letalidade colonial. Portanto, a ancestralidade a ser compreendida aqui não parte apenas da dor, das rachaduras que impactam o corpo dissidente ou das humilhações infringidas pelos castigos do senhorio branco, mas

³⁴ Existiram mais de mil línguas indígenas no território hoje conhecido como Brasil antes dos europeus desembarcarem em nossas praias. Dessas mil apenas cerca de 280 sobreviveram, segundo o Censo Brasileiro de 2010. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/lingua-falada>>.

parte também do lugar da cura e da manutenção de uma dignidade em ser/estar no mundo.

Em 2019 ministrei, junto com outras duas colegas pesquisadoras e arte/educadoras, a oficina “Qual corpo minha Abayomi carrega?” em unidades do SESC São Paulo e casas de cultura da periferia da cidade. A oficina partia de outra experiência minha com alunos/as do ensino fundamental da Escola Estadual Professor Isaac Silvério, na periferia da zona norte, que consistia em uma atividade lúdica sobre o que existe ou o que achamos que existe no continente africano. O jogo era feito a partir de fotografias retiradas de vários países e culturas diferentes do mundo, algumas de África e outras não, no qual eu pedia para os/as alunos/as me responderem qual das imagens eles achavam que correspondiam ao continente. Apresentei imagens de grandes metrópoles africanas, de florestas, rios, de aglomerado de pessoas, fossem em manifestações, fossem como transeuntes, ou mesmo em reuniões comunitárias tradicionais.

Não é de se surpreender que as crianças associassem as imagens de pobreza e fome, algumas dessas retiradas de contextos de fora do continente africano, incluindo o Brasil, ao que eles/as entendiam que existia em África. As imagens das grandes metrópoles, das grandes bacias hidrográficas e até de pessoas islamizadas geralmente não eram, no imaginário delas, associadas a um lugar no qual elas acreditavam que só existia pobreza, seca, fome e guerras. Ao fim do jogo eu revelava quais imagens eram de fato sobre o continente e quais não eram e isso sempre lhes instigava a perguntar mais sobre a história daquele lugar.

Quando levei essa experiência para as oficinas ministradas no SESC adicionei a contação de histórias ao jogo de imagens enquanto confeccionávamos abayomis³⁵ e por fim pedi que os/oficinandos/as desenhassem a sua árvore genealógica, e não houve um/a oficinando/a que não destacasse, depois de entrar em contato com os conteúdos da oficina, algum/a ancestral negro/a ou indígena que não lhe tivesse ensinado algo sobre um tempo antigo ou lhe contado alguma história sobre algum lugar de onde vieram. E esse é o tempo largo, o tempo espiralar no qual reside a reconstituição de uma memória enquanto cura. Talvez o aspecto ainda muito subjetivo

³⁵ Abayomis são bonecas feitas de retalhos de tecido a partir de amarração e nós; não apresentam nenhum tipo de costura. Foram popularizadas pela arte/educadora e artesã maranhense Lena Martins no Rio de Janeiro, em fins da década de 1980.

da oficina não me permitisse ampliá-la para compreensões mais coletivas. Entretanto considero esse um dos experimentos pessoais mais satisfatórios no que tange à narração de histórias como ferramenta pedagógica.

Imagem 13 – Oficina e contação de histórias “Qual corpo minha abayomi carrega?” – Guarulhos SP. 2019.



Registro: Jaq Braum

3 DA CARTOGRAFIA ÀS ENCRUZILHADAS

3.1. O JOGO DAS APARÊNCIAS

Se existe algum aspecto característico e destacado do mundo mítico, qualquer lei que o governe, é a lei da metamorfose.

(Ernst Cassirer)

Foi dito no início dessa dissertação que a cartografia, tal como compreendida em diálogo com Santos, trabalha como representação, como uma paisagem em constante mudança. A cartografia se apresenta como metodologia de pesquisa derivada principalmente do pensamento geográfico; mas e se pensarmos que as ligações feitas nesse mapeamento não seguem uma linha que aponta apenas para o mesmo lugar? A ligação entre um elemento ou outro na constituição desse mapa não se resume apenas a unidades de setas que indicam para apenas uma direção. E se pensarmos em várias setas entrando e saindo em múltiplas direções que ligam os elementos desse mapa? E se pensarmos na produção de conhecimento baseada em narrações como uma ou várias encruzilhadas?

O que difere a cartografia da encruzilhada, ambas enquanto epistemologias possíveis e metodologias de pesquisa é, primeiramente, sua origem. A primeira é parte do pensamento filosófico de Deleuze e Guattari, inspirada tanto na geografia quanto na biologia que propõe a construção de um conhecimento a partir de percursos múltiplos, que não partem necessariamente do mesmo lugar e que admitem a multiplicidade ontológica, isto é, a modificação da realidade última do ser das coisas. Ambas as metodologias se apresentaram como complementares para mim durante os meus caminhos de pesquisa.

Já a encruzilhada é, além de uma ilustração, um princípio de conhecimento da afrodiáspora. Algo que não nasceu dentro da academia, mas que vêm sendo apropriada por ela, justamente enquanto amparo às possibilidades de pensar o mundo outra-mente, para além dos pilares do pensamento moderno. Um dos desvios possíveis apresentado à crise do conhecimento. E embora não seja um princípio cognitivo de origem europeia, a encruza aparece em praticamente todos os lugares do mundo e é tão antiga quanto a nossa espécie. Existe algo de mágico na

encruzilhada, em pensarmos num ponto ou vários dos quais infinitas direções são possíveis. Onde as aparências se fazem enquanto jogo, astúcia ou ginga.

Novamente me valho aqui da produção teórica de Martins para entendermos uma concepção de conhecimento, uma epistemologia já bastante antiga, mas que foi introduzida por ela no campo das humanidades. Ela foi a primeira intelectual a nos trazer os princípios de Exu como elemento cognoscível e cognitivo em sua tese “A Cena em Sombras”, de 1991. Para tanto é necessário entendermos essa divindade e levarmos em consideração o seguinte: se na Europa os mitos greco-romanos foram os basais para a construção de várias de suas ciências, sobretudo na psicologia que, inclusive, batiza seus conceitos trazendo à luz os nomes de suas entidades (Édipo, Eros, Thanatos, etc), é válido que também façamos das entidades e divindades do sul global princípios de conhecimento e ética.

Exu é uma divindade iorubá relacionada à uma força da natureza, uma grandeza, uma dimensão do cosmos: a comunicação. E que não sofreu, durante os acontecimentos da diáspora africana ao Brasil, sincretização alguma com os santos cristãos europeus (MARTINS, 2020). Ele sempre manteve o seu nome próprio e simboliza a certeza e a incerteza ao mesmo tempo. Ele é o senhor da fala, da linguagem, do sentido e da falta de sentido. Talvez por isso mesmo a moralidade ocidentalocêntrica, sempre marcada por caracteres definidores de “bem” ou “mal” não conseguiu defini-lo como nada além de “mal”, porque a comunicação é algo que sempre produz ruídos. E ruídos causam consequências inesperadas. É algo que escapa ao controle da determinabilidade, da sequencialidade e da separabilidade, e, portanto, está completamente deslocado de um poder pré-determinado. Segundo Martins:

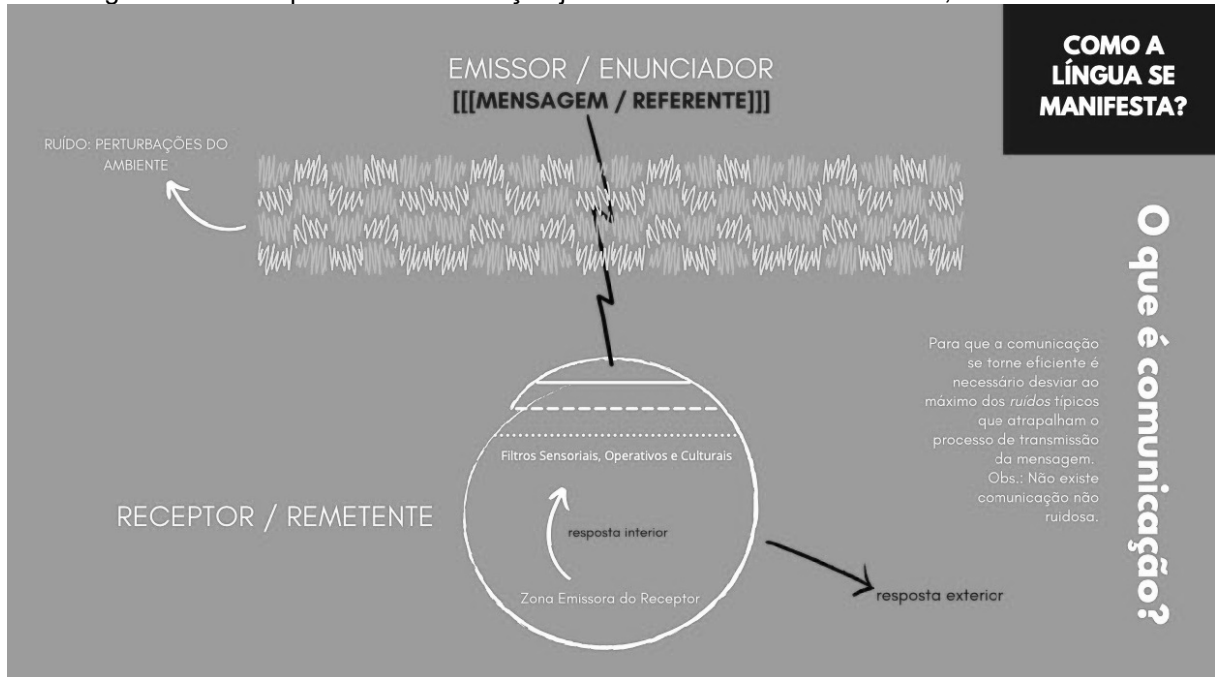
(...) Exu simboliza um princípio estrutural significativa da cultura negra, um operador semântico da alteridade africana na sua interseção cultural nos Novos Mundos. Senhor das encruzilhadas e, principalmente da encruzilhada dos sentidos e dos discursos, ele é um *trickster*, uma instância de mediação e significação através da qual a mitologia iorubá desliza pela religião cristã, mantendo uma enunciação diferenciada e descentralizadora (MARTINS, 1995, p.56).

Se pensarmos como a comunicação se faz com base nos estudos semióticos teremos de levar em conta a existência da mensagem, em como ela é emitida por um enunciador dentro de um campo dimensional espacial, de um ambiente que nunca é

neutro e que, portanto, sempre apresenta perturbações. Isso é o ruído. São perturbações do ambiente que podem modificar ou mesmo atrapalhar processos de transmissão da mensagem e que a atravessam enquanto ela caminha do enunciador para um remente. Esse é um dos princípios básicos da comunicação e que também pode gerar consequências imprevisíveis.

Em vista disso, não há como existir comunicação neutra, porque nem o emissor, nem a mensagem e nem o receptor dela são neutros; e mais ainda, nem mesmo o ambiente, o espaço-tempo no qual a mensagem caminha (e a comunicação se faz) é neutro.

Imagem 14 – Slide para aula de Redação junto ao Cursinho Livre da Norte, São Paulo. 2019.



Autoria: Amanda Racielle

Quando afirmo que a comunicação é uma força da natureza parto também do materialismo bruto, dos estudos da mecânica quântica que estabelecem leis sobre as partículas subatômicas emaranhadas, ou seja, parto do princípio de que uma partícula não pode ser completamente observada e analisada em isolamento. Digo que o cosmos só existe porque os elementos que o compõe estão em constante comunicação e não podem ser analisados sem a devida observação das outras coisas com as quais estão ligadas. Da mesma maneira que não existe comunicação não

ruidosa, não existe algo no cosmos (isso inclui o que é humano e mais que humano) que não esteja em comunicação, em relação.

Isso não é o mesmo que afirmar que “tudo está em tudo”, porque afinal, isso seria o mesmo que dizer que nada está em nada; e a nossa consciência, ao menos no momento, não é capaz de conceber algo fora do plano da existência, algo como o “nada”. O que afirmo é que todas as coisas existentes permanecem, até certo ponto, em sua individualidade, porém com as possibilidades de se transformar em contato e comunicação com o outro.

Já que estamos nos referindo a comunicação como algo não neutro, relembro que a cultura escrita adquiriu o mito de sua superioridade com relação à oralidade, ao menos aqui na América, devido às colonizações. O ser humano, enquanto espécie, existe há cerca de cem mil anos, entretanto, a escrita foi desenvolvida há cerca de apenas cinco mil anos, e ainda assim, ela só vai se tornar um cânone no ocidente a partir do século XV com a invenção da imprensa por Johann Gutenberg (muito embora a imprensa já existisse na China desde o século XI). A título de curiosidade, no oriente, no vale do Indo, as quatro obras principais (hoje grafadas) do hinduísmo, Os Vedas, eram transmitidos exclusivamente de maneira oral devido à sacralidade atribuída a essa forma de comunicação que, ao que tudo indica, considerava a escrita uma espécie de profanação (FERREIRA-SANTOS, 2019).

Um outro fato a ser considerado é a convenção, um tanto quanto inexata, de que algumas das sociedades originárias da América eram ágrafas por terem a oralidade como principal meio de transmissão de seus saberes, contudo, a grafia alfabética não é o único meio de comunicação, padrões de desenhos bidimensionais em nada relacionados a um alfabeto fonético ou silábico, como o compreendemos hoje, também são grafia e também são meios de comunicação. Da mesma maneira, é necessário lembrarmos que a escrita não se resume a um método unicamente bidimensional.

Para dar um exemplo: aqui na América do Sul, onde existiram inclusive muitos sistemas de escrita antes dos europeus invadirem essas terras, havia nos reinos antigos dos Andes, o quipo. Um tipo de escrita tridimensional que envolvia matemática, cor e textura. Era uma estrutura feita principalmente a partir de cordas, linhas de tecido, entrelaces e tipos específicos de nós. Os quipos tinham várias funções, não apenas históricas ou matemáticas, eram também arquivos de censos

populacionais, eram registros de cantos, de cerimônias, bem como interfaces narrativas. Adrián Lhave Inca, no capítulo 12 do livro *Línguas Ameríndias: ontem, hoje e amanhã* organizado pela Fundação Memorial da América Latina, detalha:

Sua estrutura é composta por uma corda-mãe na qual são amarradas outras cordas primárias, com diferentes torções, nós, cores e significados próprios. Dessas cordas primárias pendiam outras, secundárias, com diferentes torções, nós, cores. Ou seja, em uma corda sempre era possível pendurar outras. A leitura é feita conjuntamente, de tudo ao mesmo tempo – a cor, a corda, a forma e posição dos nós. É bem diferente do sistema de comunicação que usamos e conhecemos. O engenheiro britânico William Burns, estudioso dos quipos, disse que se tratava de um sistema gráfico, uma espécie de abreviatura de um sistema alfanumérico, para representar situações (LHAVE, 2020, p. 84).

Durante a transição do início da invasão espanhola até a colonização final do Império Inca, que durou quase um século, os colonizadores mantiveram o sistema de escrita dos quipos corrompendo-o como método de dominação e evangelização; até de ele ser definitivamente proibido em 1583 (LHAVE, 2020). Outras formas de escrita não alfabética/fonética ou silábica presentes nos Andes eram a *yupana*, um tipo de calculadora que facilitava operações matemáticas muito longas ou complexas; o *tokapo*, um sistema de comunicação feito de padrões quadriláteros em tecido; e a *quillca*, que consistia em pictogramas feitos em rocha.

Imagem 15 – Quipo andino



Fonte: Acervo do Museu Nacional da UFRJ

As aparências e as imagens são uma espécie de ficção que também regulam a realidade; e a ficção da superioridade das línguas escritas ou da grafia em relação à oralidade não era algo presente em grande parte das sociedades originárias das Américas e de África. O letramento forçado dos colonizadores missionários era feito, sobretudo, a partir de leituras da Bíblia com a função de evangelizar e fazer desaparecer os deuses ancestrais e sobrepujar a memória como procedimento sagrado e necessário para a manutenção da comunicação, e, portanto, do conhecimento e da identidade.

Walter Jackson Ong, historiador estadunidense, que inclusive estudou as escolas jesuítas, categoriza (a partir de uma visão que, bem o sabemos, é eurocentrada), a cultura oral presente nas sociedades originárias como “oralidade primária”. Isto é, a oralidade dos que não sabem nem ler nem escrever, que privilegiam a sonoridade e que, segundo ele, transmitem conhecimentos, mas não “*estudam*”. Ong concorda com os trabalhos antropológicos do século XX que afirmam que a passagem do estágio majoritariamente oral para o escrito modifica o modo de pensar das sociedades tornando-as mais “elaboradas”. Dentro dessa chamada “oralidade primária”, o autor identifica o som, a palavra proferida, como algo dotado de uma espécie de poder mágico:

O fato de os povos orais comumente - e muito provavelmente em todo o mundo - julgarem as palavras dotadas de uma potencialidade mágica está estreitamente ligado, pelo menos inconscientemente, a sua percepção da palavra como necessariamente falada, proferida e, portanto, dotada de um poder. Os povos profundamente tipográficos esquecem-se de pensar nas palavras como primariamente orais, como eventos e, logo, necessariamente portadoras de poder: para eles, as palavras tendem antes a ser assimiladas a coisas, "lá", em uma superfície plana. Essas "coisas" não são tão prontamente associadas à magia, pois não constituem ações, mas, num sentido radical, estão mortas, embora passíveis de ressurreição dinâmica (*Apud Ong 1977, p. 230-271*).

É evidente aqui que o autor atribui à crença do poder das palavras como algo irracional, embora admita que há um fundo de verdade nisso. Entretanto, não há nada de irracional em pensar que as palavras são dotadas de princípios capazes de modificar a realidade; muitas das vezes é exatamente essa a função que lhes cabe. Aqui ele também admite que a oralidade se escora em métodos mnemônicos, muitas

vezes complexos, nos quais se utilizam de ritmos e melodias, já que, segundo ele, a perecibilidade do som não permite sua arquivagem imediata nessas sociedades que ele caracteriza como “primárias”; portanto, o canto e suas variáveis é o que ajudam a memorizar as histórias contadas por uma determinada comunidade.

Há de se levar em conta também que o silenciamento das línguas nativas a partir da imposição da língua do colonizador foi um processo muito eficaz em destruir os conhecimentos transmitidos por meio da oralidade. Rancière nos lembra que, na nossa sociedade ocidentalizada, antes de iniciarmos nossos processos institucionais de instrução escolar, somos, particularmente, dotados de um recurso cognitivo formidável³⁶, que nos faz aprender as coisas sem a necessidade de um mestre explicador: a língua materna.

As palavras que melhor aprendemos são aquelas faladas por nossos/as pais/mães/cuidadores(as). E então, a partir de certo momento da vida, esse mesmo recurso passa a ser desconsiderado, como se a criança não pudesse mais se utilizar da mesma cognição que até então lhe serviu muito bem. Necessitando agora, e para o resto de sua vida, da figura de um explicador; e da qual sem a existência, o mundo se torna uma infinita incógnita. A ordem explicadora, segundo Rancière, é a mesma que impõe e abole a distância. No relato de Cristine Takuá, no livro *Línguas Ameríndias...*, ela diz:

Quando ando pelas capitais do Sudeste, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, São Paulo, que é muito grande, fico muito admirada de ver que o povo brasileiro desconhece o fato de o Brasil ter hoje 280 línguas faladas fluentemente, com uma gramática, uma história, toda uma espiritualidade por trás de cada uma delas. Não são dialetos, são línguas. Nas universidades se aprende o alemão, o espanhol, o francês, o italiano, mas não se aprende o Tupi-Guarani, o Maxakalí, o Tucano. Por quê? Quando querem ler Nietzsche, por exemplo, os pesquisadores vão aprender alemão, quando querem ler algum escritor francês, vão aprender o francês... Por que quando quer estudar um povo indígena, o antropólogo não aprende a língua desse povo? Muitos pesquisadores da universidade querem estudar a vida de outro povo, seja na botânica, na antropologia, na história, mas não se dispõem a aprender essa língua viva, para conversar com os mais velhos, com as crianças (TAKUÁ, 2020, p.52).

Daí retomo a defesa de Martins em compreender a encruzilhada como um recurso epistemológico que nos exhibe novas maneiras de escapar ao jugo do conhecimento aprisionador e aniquilador do colono, e, portanto, moldar outras

³⁶ Ver em *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual* (RANCIÈRE, 2007).

realidades. A encruzilhada é o escape, o sentir-pensar fugitivo, a prática do desvio, a *marronagem* da qual Édouard Glissant se vale para exemplificar as maneiras de (re)existir no mundo colonial.

Em seu artigo *Espaço fechado, palavra aberta* de 1989, Édouard Glissant, escritor e poeta martinicano, destaca como a oralidade se transformou em ferramenta de manutenção e propagação de saberes dentro do sistema escravista caribenho, do qual ele chama de *plantagem*, que, particularmente, interpreto como algo além do lugar físico de trabalho forçado, mas como o “sistema fechado” no qual ele afirma não ser um espaço de possibilidades de expansão, um cativeiro epistemológico da colônia. Vejo uma semelhança entre seu pensamento e o de Leda Maria Martins no seguinte relato:

O ato de sobrevivência em primeiro lugar. No universo mudo da plantagem a expressão oral, a única possível para os escravos, se organiza de modo não-contínuo. O aparecimento de contos, provérbios, ditados, canções, tanto no mundo da língua crioula quanto em outros lugares, estão marcados pelo signo deste descontínuo. Os textos parecem omitir o essencial do que foi tão bem trilhado pelo realismo no Ocidente: as paisagens, os cenários, os costumes, a descrição motivada das personagens. Quase nunca se encontra aí a relação concreta dos fatos e gestos quotidianos mas é possível, por outro lado, identificar aí a evocação simbólica das situações. Como se estes textos se esforçassem para disfarçar sob o símbolo, e para dizer não dizendo.

É o que chamei, em outra ocasião, de prática do desvio, e é aí que o descontínuo se empenha; o mesmo que será posto em prática pelo outro desvio que é a marronagem (GLISSANT, 1989, p. 163).

Assim, a marronagem, que se referia à rebeldia e recusa à escravidão através da fuga, e a encruzilhada são as rotas de fuga possíveis que ambos os autores apresentam como força ética, como jogo de aparências e possibilidades de contornar as bases do pensamento moderno, de modo a não replicar os seus valores.

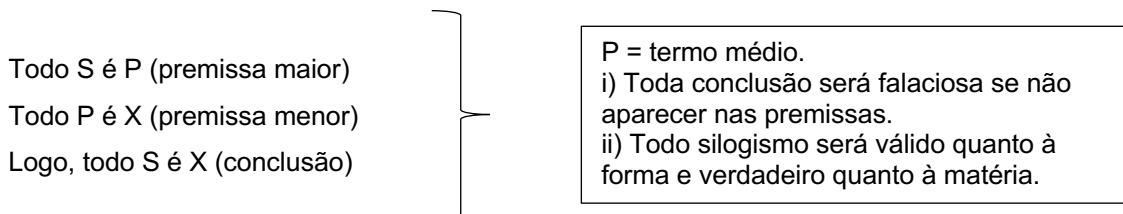
3.2 A TERCEIRA CABAÇA DE EXU

A capacidade de perceber o mundo, de criar e recriar signos e maneiras diversas de conhecer, assim como a emoção e a intuição, são modos básicos do comportamento humano. Uma faculdade indispensável para a nossa consciência é a de atribuir significado aos eventos, coisa que extrapola as percepções outorgadas apenas pelos cinco sentidos. É o que poderíamos designar como abordagem

simbólica e indeterminada das coisas. Uma empreitada epistemológica inesgotável e desconhecida.

Se a unidade original do funcionamento da nossa consciência é resumida em imagens e símbolos, poderíamos dizer que a sistemática abstrata, baseada em conceitos e categorias, são uma forma relativamente tardia de desenvolvimento mental, muitas das vezes contaminada por uma metodologia disciplinar essencialmente binária e bifurcada. Contudo, símbolos podem e costumam transcender o pensar racional ocidental. Diferentes aspectos e interpretações da realidade podem ser igualmente válidas ou mesmo complementares entre si, assim como podem ser devidamente descartadas ou retomadas conforme os desejos de um/a interlocutor/a.

Para levarmos a abordagem simbólica em consideração é necessário que descartemos a lógica do terceiro excluído presente na analítica aristotélica. O método de raciocínio dedutivo estruturado formalmente por Aristóteles define que uma conclusão (inferência) mediada por duas premissas (proposições) só pode ser verdadeira ou falsa, não há uma terceira possibilidade, não existe um intermédio entre o que é verdadeiro ou falso. O silogismo aristotélico se resume em:



Contudo, e se pensarmos o princípio do terceiro excluído como algo não absoluto? E se levarmos em consideração a relativização, as possibilidades infinitas de se entender a realidade como uma ilustração da derrocada do princípio do terceiro excluído de Aristóteles?

Ao pesquisar tipos de tradições orais no Brasil me encontrei com os itans. Me deparei com todo um arcabouço de histórias que existem já há centenas de anos, que são passadas de geração em geração na afrodiáspora e sobrevivem nas culturas de terreiro de todo o território nacional e também em religiões de matriz africana de Cuba, Haiti e outras regiões do caribe. Itan, palavra iorubá, pode ser traduzida como

“história”, conto. Estão relacionados ao sagrado, à ancestralidade, às histórias dos orixás e são passadas de forma exclusivamente oral.

Há um itan de Exu, bastante conhecido, intitulado *O Senhor da terceira cabaça*, que poderia nos servir de exemplo dessa ilustração. Segue abaixo:

O SENHOR DA TERCEIRA CABAÇA

Ifá ensina que em certa feita Exu foi desafiado a escolher, entre duas cabaças, qual delas levaria em uma viagem ao mercado de Ifé. Uma continha o bem, a outra continha o mal. Uma era remédio, a outra era veneno. Uma era corpo, a outra era espírito. Uma era o que se vê, a outra era o que não se enxerga. Uma era palavra, a outra era o que nunca será dito.

Exu pediu imediatamente uma terceira cabaça. Abriu as três e misturou o pó das duas primeiras na terceira. Balançou bem. Desde este dia, remédio pode ser veneno e veneno pode curar, o bem pode ser o mal, a alma pode ser o corpo, o visível pode ser o invisível e o que não se vê pode ser presença, o dito pode não dizer e o não dito pode fazer discursos vigorosos.

Exu virou assim o Igbá Ketá: Senhor da Terceira Cabaça. É com ela que ele caminha pelo mercado, com o passo gingado, o filá, o cachimbo e o flautim.

Veza por outra, Exu retira um pouco do pó da cabaça, sopra entre as mulheres e os homens e sempre nos desafia a serpentear com coragem, como a cobra coral de três cores que lhe pertence, as entranhas devastadas e incertas do mundo para o desafio da beleza.

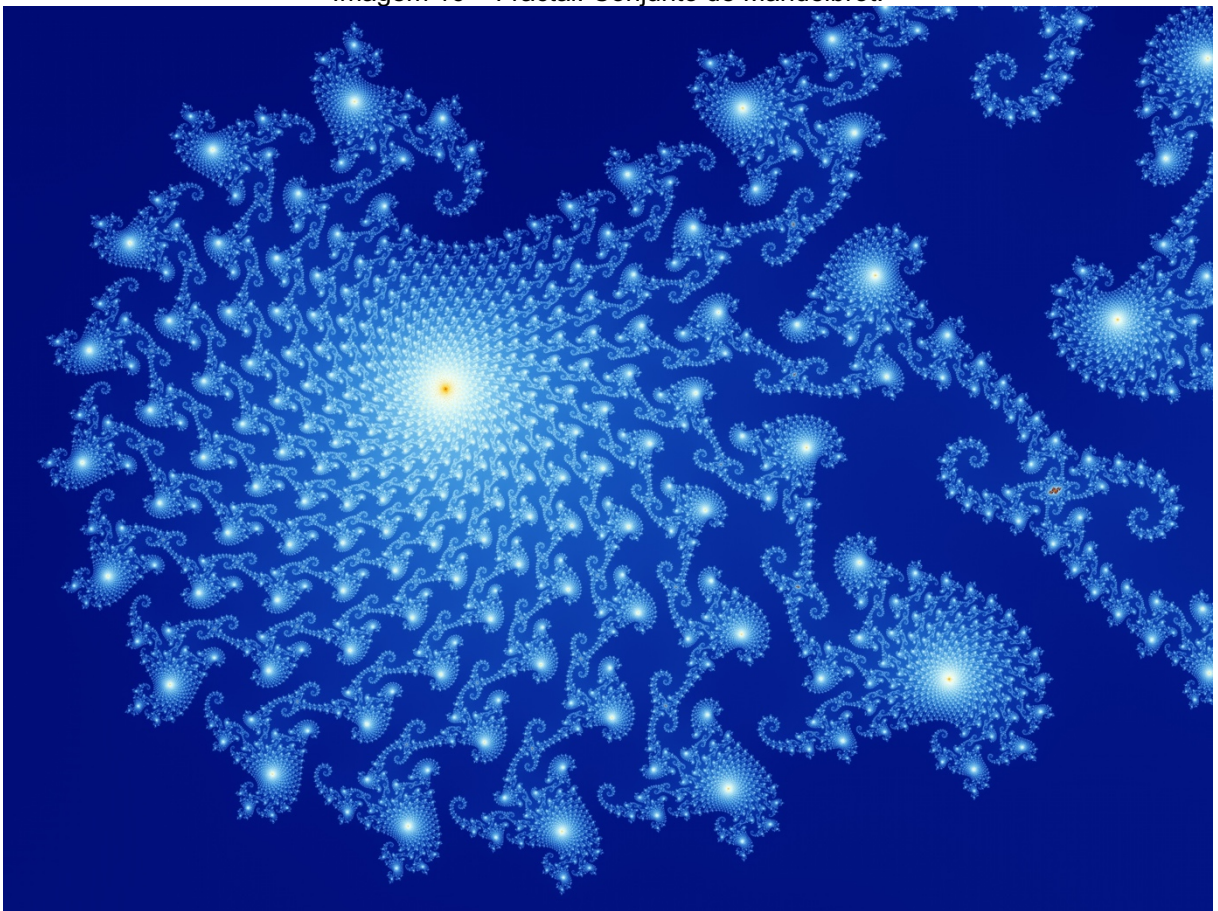
(Versão de Luiz Antonio Simas)

Aqui podemos interpretar a terceira cabaça de Exu como a afirmação de que não há “pureza” de pensamento, de que uma coisa pode ser a mesma e outra ao mesmo tempo, desvirtuando-se do princípio da identidade da lógica clássica que define que uma proposição é sempre verdadeira quando se refere a si mesma. Se descartarmos essa ideia, toda a estrutura do silogismo, a base da diérese ocidental torna-se uma ficção obsoleta para outros modos de se produzir conhecimento, principalmente aqueles presentes na oralidade.

Pensar a terceira cabaça de Exu em contraponto ao princípio do terceiro excluído pode parecer algo sem muito sentido, mas se tentarmos escapar aos vícios do modo de se pensar ocidental veremos que ela tem seu lugar de importância se intentarmos compreender as multiplicidades de se pensar/sentir o mundo. Aqui

encontro semelhanças com a proposta da cartografia que expõe um fluxo, um caminho que se multiplica em muitos outros. Assim como encontro um possível diálogo com o pensamento composicional de Da Silva, que se recusa a entender o tempo cronológico e retilíneo como um basilar de conhecimento. O Fractal, a Cartografia e a Encruzilhada, embora tenham cada a um a sua proposta específica, se revelam como alternativas válidas, como ilustrações de um novo tipo de comunicação, como novas propostas para se produzir novos saberes.

Imagem 16 – Fractal. Conjunto de Mandelbrot.



Autoria: Wolfgang Beyer

3.3 O CONTO DOS DOIS IRMÃOS

O Chapéu de Duas Cores ou *O Conto dos Dois Irmãos* é um itan que escutei pela primeira vez a partir do narrar de Magno Rodrigues Faria, um contador de histórias de São Paulo. Foi também o primeiro itan que escutei em si. E uma das coisas mais impressionantes desse tipo de narrativa é justamente o fim. A história não

termina com uma conclusão definitiva, muitos itans têm uma finalização abrupta, como se pensássemos “está bem, mas e depois?”, como se eles nos puxassem para algum tipo de continuação, contudo, essa continuação não é narrada. Isso pode ter um motivo, pois da mesma maneira que o remetente também faz a história, essa continuação e possível conclusão fica a cargo da consciência de cada um. É na mente das pessoas que muitas histórias terminam e cada uma à sua maneira. Segue o conto abaixo:

O CHAPÉU DE DUAS CORES

Conta uma lenda nagô que na Aldeia de Ajalá havia dois irmãos muitos unidos.

Eles jamais tinham brigado entre si. Nunca tinham se aborrecido um com o outro.

A fama daquela amizade corria as aldeias e todo mundo comentava, fazendo disso admiração em geral.

Um dia, Exu andava por aquele lugar e ouviu referências sobre o fato. Então ele resolveu fazer um teste sobre a fortaleza daquela amizade.

Descobriu os dois irmãos arando um campo dividido ao meio por uma estrada estreita. E eles trabalhavam cantando, cortando o mato com afiados facões e conversando sobre diversos assuntos.

Aí, Exu pôs na cabeça um chapéu pintado de vermelho e preto, sendo que de cada lado só se via uma única cor.

Então Exu passou pela estrada, entre os dois irmãos e os saudou, dizendo:

— Bom dia, irmãos unidos!

E os irmãos responderam a Exu em só voz.

Mas Exu passou por entre eles, sempre olhando para frente e seguiu adiante, ate desaparecer na curva da estrada. Ai, um dos irmãos perguntou ao outro:

— Quem era aquele homem de chapéu vermelho?

Ao que o outro respondeu:

— Mentira sua! O homem usava chapéu preto...

O irmão que viu o homem de chapéu vermelho sentiu ofendido e, pela primeira vez, mostrando-se aborrecido, devolveu a ofensa. E o que tinha visto o homem de chapéu preto ficou aborrecido também.

Daí, eles começaram a discutir, num desentendimento sem igual. A raiva cresceu tanto que terminaram se agredindo com palavras e depois ainda brigaram armados de facão, até que se mataram.

E porque eles não tinham herdeiros, o campo ficou entregue as feras e as ervas daninhas.

E por isso que, até hoje, nas aldeias, os mais velhos ainda avisam:

— Cuidado com o chapéu de duas cores!

Eu concluí a história imaginando o seguinte: Exu é o dono das ruas e das encruzilhadas, a rua aberta pelos irmãos pode e não pode ser um lugar de metáfora, e para abrir caminhos é necessário a autorização do deus. O caminho que os dividiu

foi unido pela morte de ambos os irmãos, ao mesmo tempo. Mas além de qualquer coisa, esse conto demonstra como o ruído, propriedade íntima da comunicação se faz presente de maneira a incitar disputas. Por causa de muitos desses itans que contam sobre a astúcia de Exu, ele ficou com a fama de deus ardiloso e mentiroso. Mas não se trata de interpretá-lo aqui como um ser que produz maldades. Ele é o que é. A comunicação é o que é. Esse deus aparece no conto porque ele precisa se fazer presente, já que os dois irmãos mal se falavam.

Essa é a minha interpretação, e não a única interpretação que existe. Ninguém precisa aceitá-la se não lhe fizer sentido. Campbell também traz uma outra versão da narração desse itan específico em “O herói de mil faces” e o interpreta da seguinte maneira:

Um dia, esse estranho deus [exu] vinha caminhando por uma trilha entre dois campos. "Ele viu, em cada um dos campos, um fazendeiro trabalhando e resolveu fazer uma brincadeira com eles. Pegou um chapéu vermelho de um lado, branco do outro, verde na frente e preto atrás (essas são as cores das quatro Faces do Mundo; isto é, Exu é uma personificação do Ponto Central, axis mundi ou Centro do Mundo); assim, quando os dois fazendeiros amigos voltaram para casa e um deles disse: 'Você viu o velho que passou hoje de chapéu branco?', o outro replicou: 'Ora, mas o chapéu era vermelho'. O primeiro retorquiu: 'Nada disso, era branco'. 'Mas era vermelho', insistiu o amigo, 'eu o vi com meus próprios olhos.' 'Bem, você deve estar cego', declarou o primeiro. 'Você deve estar bêbado', afirmou o outro. E assim a discussão continuou e os dois chegaram às vias de fato. Quando começaram a se ferir, foram levados pelos vizinhos para serem julgados. Exu estava entre a multidão na hora do julgamento e, quando o juiz já não sabia o que fazer, o velho trapaceiro se revelou, disse o que fizera e mostrou o chapéu. 'Eles só podiam mesmo brigar', disse ele. 'Eu queria que isso acontecesse. Criar confusão é o que eu mais gosto (CAMPBELL, 1949, p.25).

Dessa forma, para a culturas iorubá e para as religiões de matriz afrodiáspóricas, Exu também é a personificação do ponto central que liga o Òrun (Céu) ao Àiyé (Terra), ele é a conexão entre os humanos e os deuses. Por isso ele é o mensageiro e por isso dizem que Exu está presente no centro do ori (cabeça) de todos os seres humanos, porque é através de nossa consciência que nos ligamos ao divino. Embora a moral ocidental-branco-cristã faça muita gente interpretar Exu como um deus ardiloso, a verdade é que ele aparece nos itans sempre em função da força que ele rege. Forças da natureza não estão submetidas ao maniqueísmo típico do colonizador, elas são um todo, isento de julgamentos ou condenações.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando iniciei a licenciatura em Artes Visuais, há alguns anos atrás, não imaginei que embarcaria nessa empreitada para compreender a oralidade como método de conhecimento. Os estudos iniciados na graduação sobre a visualidade, a princípio, não dialogavam com as tradições orais; exceto em disciplinas optativas sobre cultura popular, onde essas tradições eram citadas de maneira muito superficial, e, no geral, apresentadas em sua relação com a indumentária de alguns festejos populares brasileiros.

Ainda hoje, enquanto arte/educadora apresento certas dificuldades em propor uma didática interdisciplinar que envolva um diálogo entre as Artes Visuais e a contação de histórias. Contudo, na maioria das vezes em que isso ocorre, o suporte mediador que se apresenta como facilitador pedagógico é o desenho e o tecido. Os bordados e suas muitas técnicas me ensinaram que tanto a história como a arte do tecido pertencem a um tempo largo, o tempo do/a contador/a de histórias.

Cartografias afetivas vieram em consequência do que eu compreendia como a construção de mapas que retratassem a ancestralidade ou a árvore genealógica de alunos/as com os quais propus atividades didáticas de contação de histórias em meu percurso como educadora. Daí o título dessa dissertação.

Devido a minha formação, apresentei algumas imagens artísticas; inclusive, de minha autoria. Encaro a arte, portanto, como uma grande encruzilhada e uma das maneiras de comunicação mais eficazes para escaparmos do modo de conhecer altamente regulador da modernidade. A partir do momento em que uma obra é exposta ela deixa de ser de completa autoria do/a artista, já que o receptor também faz a mensagem a partir de sua livre interpretação. Por isso mesmo a ideia de entrelace, a linguagem própria do tecido, seja uma boa metáfora para compreender a arte de contar histórias.

São muitos os/as pesquisadores/as em tradições orais no Brasil. Muitos/as dos/das quais ficaram de fora desta dissertação, pelo pouco tempo e espaço que tive para me dedicar a eles/elas, só para citar alguns: Kiusam de Oliveira, Marco Haurélio, Giselda Perê, Anas Luisa Lacombe, Gislayne Matos, Ângela Pappiani, Regina Machado, etc. Todos/as dos/as quais seriam necessários maior dedicação e tempo para eu me debruçar e mapear suas contribuições metodológicas e artísticas a partir

de suas obras. Então selecionei os que eu já tinha maior contato, pois me pareceu seguro partir do que eu conhecia, em parte, que se resumiram à Martins, Ferreira-Santos e Apoema.

Imagem 17 – Espada de São Jorge. Bordado. 2020.



Autoria: Amanda Racielle

É inegável o caráter subjetivo desse trabalho, pois foi a crise enfrentada pela tentativa de escrever um mito de origem que gerou esse mapeamento afetivo. Este que partiu de algumas das contribuições teóricas que se apresentaram para mim como lugar de cura e ao mesmo tempo de revolta. A proposta disciplinar de escrever o próprio mito de origem, durante a minha especialização, era mediada a partir de um objeto que invocasse lembranças e afetos. Lembro que na época não encontrei

nenhum objeto de minha posse que se enquadrasse nessas qualidades e foi, inicialmente, um tanto difícil entender o porquê.

Quando migrei para São Paulo houve muitas mudanças de território até uma estabilização definitiva. O que eu lembro dessas mudanças: levávamos apenas o essencial. E o essencial eram nossos materiais utilitários básicos (essencialmente roupas) e nós mesmos. Eu não consegui contar minha história a partir de objetos por um hábito, porque deixávamos o que não podíamos carregar para trás. Nunca atribuí valor simbólico a eles porque minha memória e história pertenciam aos nossos corpos, aos nossos sorrisos, às nossas lágrimas, ao que nos unia e à vontade de viver e sobreviver. Por isso achei mais conveniente falar do mito de origem a partir da feitura de mapas genealógicos do que de objetos dos quais alguém poderia ter apego.

Evoquei o pensamento anti/decolonial como ferramenta de desconstrução epistemológica nessa dissertação por dois motivos. Pela necessidade já explicitada na introdução de desconstruir metodologias de ensino-aprendizagem eurocentradas. E também pela curiosidade, presente em mim desde muito nova, em entender a história da América Latina, esse lugar tão ferido e ao mesmo tempo tão rico em suas diversas dimensões. O encontro com uma proposta, até então inovadora para mim, de pensar o mundo a partir de uma das características mais marcantes do pensamento social latino-americano me trouxe a perspectiva de compreender a ancestralidade e o não-lugar, não como coisas díspares entre si na constituição de nosso sentir-pensar humanos, mas como uma potência. Ver a contradição, a dupla-fala, os mapeamentos, a busca por vários rumos, a encruzilhada, o *exuzilhar* da vida como marcadores de (re)existência.

Não achei conveniente trazer aqui muitos exemplos de contos da tradição oral para destrinchá-los de maneira metódica ou propor uma maneira mais “didática” de compreendê-los. Isso me soaria como traduzir esse arcabouço para a linguagem da modernidade, ou replicar tentativas de interpretação psicanalítica que cercam esses conhecimentos dentro de categorias. Por isso mesmo, tenho em mente que algumas coisas devem ser deixadas como são.

Escapar à determinabilidade das coisas e abraçar o indeterminado, o desconhecido foi o impulsionador para adentrar também estudos das ciências sociais e entender essa obsessão pela verdade única do método científico mais tradicional. Pesquisas que abarcam a ética, a educação e a política acabaram se intercambiando

durante essa empreitada, por isso o caráter interdisciplinar que apresento nesse trabalho. Os estudos sobre raça e a racialidade foram também os basais desses intercâmbios epistemológicos.

Vimos que a racialidade opera dentro da força ética da propriedade resultante das colonizações iniciadas na Idade Moderna e que se mostra como fundante do Estado moderno, atuando a despeito do contexto econômico ao qual ela se encontra, seja o que se considerava a acumulação primitiva ou o capitalismo financeiro global da contemporaneidade. Com objetivos de predar as terras nativas e expropriar o trabalho de corpos subalternizados essa mesma força ética origina-se a partir da concepção do sujeito transparente ocidental e sua invenção do Outro como um sujeito de carências e, portanto, um sujeito necessariamente inferior, que para ser “salvo” de sua inferioridade (que ocasiona estruturas sociais deficitárias) pode e deve ser moldado ou explorado e, em último caso, exterminado. A violência racial é, portanto, dentro da lógica do sujeito da razão e do poder soberano do sistema-mundo vigente, encarada como algo justificado e necessário.

Ao procurar analisar as transformações políticas, econômicas e sociais na qual a raça ainda é um fator predominante, é necessário desconsiderar o pilar ontoepistemológico da sequencialidade, pois a interpretação progressiva do tempo linear não explica a sustentação da violência racial pelos aparatos disciplinares implicados em diferentes eventos espaço-temporais, assim como não explica de maneira satisfatória como o lucro se mantém enquanto força ética e jurídica numa conformação do Estado-Capital que ainda se ampara no saque colonial.

Pensar o mundo outra-mente exige também o descarte dos pilares modernos da determinabilidade e da separabilidade que falham ao deparar-se com a existência de outros indetermináveis, que extrapolam a conformação ordenada e categorizada do mundo moderno e que insistem em *viver* apesar da política de morte constituinte da autopreservação do Estado.

Enquanto esses três pilares coexistirem na conformação do mundo atual também não haverá solução satisfatória aos debates sobre a concepção de dignidade humana ou uma definição própria de sujeito que não se apegue aos caracteres ocidentais e de como essa mesma concepção se mostra pouco eficaz em nome da gestão do capitalismo financeiro auxiliado pelo Estado moderno. A decolonização, como horizonte possível exige a completa destruição desses pilares e a incorporação

da multiplicidade infinita de se entender as coisas, o mundo e os seres humanos, além da restauração do valor total retirado das terras nativas e do trabalho escravo, ou seja, exige uma reestruturação completa do mundo como o conhecemos.

Talvez tenha ficado em falta pensar a própria questão da oralidade para além da cartografia propriamente dita. A cartografia como o próprio nome diz está ligada ao grafar. Pensar num mapeamento de histórias talvez seja mais condizente através de uma cartomilía³⁷, que seria um conceito referente ao mapeamento da oralidade num determinado contexto através da própria oralidade. Devido ao carácter filosófico desse conceito creio ser necessário ainda muita pesquisa para elaborá-lo de maneira mais convincente.

Uma plasticidade cartomílica, talvez; que não tem por princípio desconsiderar outras maneiras de conhecer, longe disso, mas propor um reconhecimento dos saberes orais como uma forma de produção de conhecimento tão válida como qualquer outra.

³⁷ Ομιλία ou “Omilía” em grego significa, literalmente, “fala”. O prefixo “carto” é traduzido por “mapa”.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai LeskovIn*. Obras Escolhidas: Magia e técnica, arte e política; ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2008.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. 10. ed. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2005.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. São Paulo: Global, 2008.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas: a linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le Colonialisme*. Paris: Éditions Présence Africaine, 1955.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral*. La Paz: in Revista Temas Sociales, nº 11, 198.

DA SILVA, Denise Ferreira. *A Dívida Impagável*. Forma Certa Edições, 2019.

_____, Denise Ferreira. *Ninguém: direito, racialidade e violência*. Belo Horizonte: Méritum; Vol. 9, No. 1, Pg. 67-117. 2014.

_____, Denise Ferreira. *Pensamento fractal*. Plural: Revista de Ciências Sociais, v. 27, n. 1, p. 206-214, 2020.

ETHNOLOGUE. *Ethnologue: Languages of the World*. 23 ed. Dallas, Texas: SIL International. Online version: <http://www.ethnologue.com>, 2020.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

_____, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorail, 2018.

FELDHUES, Marina. *A dívida impagável: uma introdução ao pensamento de Denise Ferreira da Silva*. In: *Corpo-território Decolonial*. Youtube. 2020. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=yoxJzOthNkA>>. Acesso em 20 nov. 2022.

FERREIRA-SANTOS, Marcos. *Crepusculário: conferências sobre mitohermenêutica e educação em Euskadi*. São Paulo: Zouk, 2005.

_____, Marcos. *Mito & Sagrado: as transformações de eros – Marcos Ferreira-Santos (Mitologia-USP) – 1ª parte*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=4bKmFrnLYzM>>. Acesso em 20 nov. 2022.

GALEANO, Eduardo. *Memória do Fogo Trilogia: I. Os nascimentos; II. As caras e as máscaras; III. O século do vento*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2013.

GLEISER, Marcelo. *A dança do universo: dos mitos da criação ao big-bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GLISSANT, Edouard. *Espaço fechado, palavra aberta*. Estudos Avançados, São Paulo, Brasil, v. 3, n. 7, p. 159–169, 1989. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8535>. Acesso em: 1 mai. 2024.

_____, Édouard. *Poética da Relação*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Características étnico-raciais da população: classificação e identidades*. Estudos & Análises: informação demográfica e socioeconômica 2. Org.: José Luis Petruccelli e Ana Lucia Saboia. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. Disponível em <<https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=284235>>. Acesso em: 3 dez. 2022.

IZQUIERDO, Ivan; BEVILAQUA, Lia & CAMMAROTA, Martín. *A arte de esquecer*. Estudos Avançados Revista. vol. 20, nº 58. 2006.

LEMINSKI, Paulo. *Catatau: um romance ideia*. São Paulo: Iluminuras, 2012.

LIVRO. *Línguas Ameríndias - ontem, hoje e amanhã*. Organização do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina. – São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2020.

MANNONI, Octave. *Prospero and Caliban: the psychology of colonization*. London: Methuen & CO. LTD, 1956.

MARTINS, Leda Maria. *A cena em sombras*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

_____, Leda Maria. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá*. Editora Perspectiva S/A, 2021.

_____, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Editora Cobogó, 2022.

MERZENICH, Michael. *Soft-Wired: How the New Science of Brain Plasticity Can Change Your Life*. San Francisco: Parnassus Pub, 2013.

MIGNOLO, Walter. *Colonialidade: o lado mais obscuro da Modernidade*. Rev. bras. Ci. Soc. [online], vol.32, n.94. 1997.

MONTERROSO, Augusto. *Obras completas (y otros cuentos)*. México, D. F.: Ediciones Era, 1990.

ONG, Walter. *Oralidade e Cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas: Papirus, 1996.

PATRINI, Maria de Lourdes. *A renovação do conto: emergência de uma prática oral*. São Paulo: Cortez Editora, 2005.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a La colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

RIBEIRO, Kelly Cristine. *Contações de histórias: seguindo o curso de suas águas*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Educação: UFBA. Bahia, 2017.

ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

SANTOS, Milton. *Milton Santos: "Temos tudo para contruir uma nova sociedade"*. Entrevista com o professor Milton Santos. [Concedida a] equipe Democracia Viva. Revista Democracia Viva. Rio de Janeiro, nº2, p. 60-81, fev. 1998.

SOUSA, Igor Thiago Silva de; CRUZ, Denise Ferreira da Costa. *O Brasil diante do afropessimismo de Frank Wilderson III*. Revista de Antropologia, São Paulo, Brasil, v. 65, n. 3, p. e202292, 2022. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2022.202292. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/202292..> Acesso em: 22 fev. 2024.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro (ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social)*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TIERNO & ERDTMANN, Giuliano e Leticia Liesenfeld (org.). *Narra-te cidade: Pensamentos sobre a arte de contar histórias hoje*. São Paulo: A Casa Tombada Edições, 2017.

TUCK, Eve & YANG, K. Wayne. *Decolonization is not a metaphor*. Decolonization: Indigeneity, Education & Society 1(1): 1–40. 2012.

WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir. Tomo ii*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala. Serie Pensamiento decolonial. 2017.

APÊNDICE

RETORNO³⁸

Fazia anos que não viajava.
 E fazia anos que não voltava àquele lugar.
 Era verde... Expansivo.
 Um horizonte de sarça que só permitia encontrar-se com o azul
 do céu.
 Ao fim chegou a tal casa com portãozinho de ferro e arabescos.
 Um cãozinho de pelos
 claros enfeitava os degraus de cor rosada.
 Sentia um comichão no peito, uma dor e um vazio
 que se confundiam à sua dor de garganta,
 à sua imunidade baixa.
 Que por sinal sempre vivia baixa.
 A sensação de desajeitamento não a deixava em paz por um certo número de meses,
 e a vontade de gritar era grande!
 Pena que a garganta dolorida não permitia...
 Já fazia um tempo também que não sonhava.
 Dormia, mas não sonhava.
 E então, resolveu levantar da cama e dar à volta.
 E quantas curvas nesse retorno...
 “Não lembrava desse caminho aqui!”
 Voltar àquele verde sem fim,
 reparar-se,
 ivrar-se da comicharia que carcomia seu peito,
 livrar-se da descrença.
 Retornar,
 escutar uma história nova.
 Retornar....
 E escutar.

(Amanda Racielle)

³⁸ Publicado em *Poesia na Brasa: antologia 5*, 2021. Sarau da Brasa, São Paulo.