

COLEÇÃO

aya

VOL 1

**NARRATIVAS INSURGENTES:  
DECOLONIZANDO CONHECIMENTOS  
E ENTRELAÇANDO MUNDOS**

---

Claudia Mortari  
Luisa Wittmann  
Organizadoras

aya

LABORATÓRIO  
DE ESTUDOS  
PÓS-COLONIAIS E  
DECOLONIAIS

NYOTA



**Claudia Mortari**  
**Luisa Tombini Wittmann**  
Organizadoras

**NARRATIVAS**  
**INSURGENTES**  
Decolonizando conhecimentos e  
entrelaçando mundos

Coleção AYA  
v. 1

Florianópolis, SC  
Rocha Gráfica e Editora Ltda.  
2020

## Realização



LABORATÓRIO  
DE ESTUDOS  
PÓS-COLONIAIS E  
DECOLONIAIS



### Comitê Editorial e Científico

Daniella Camara Pizarro (UDESC)	Mariana Cortez (UNILA)
Felipe Meneses Tello (UNAM)	Wellington Marçal de Carvalho (UFMG)
Mary Luz Alzate (UNAL)	Márcio Ferreira da Silva (UFMA)
Didier Álvarez Zapata (U. de A.)	Fábio Francisco Feltrin de Souza (UFFS)
Fernanda Oliveira da Silva (UFRGS)	Samanta Coan (UFMG)
Maria do Carmo Moreira Aguiar (UFRGS)	Lourenço Cardoso (UNILAB)
Leyde Klébia Rodrigues da Silva (UFBA)	Edilson Targino de Melo Filho (UFPB)
Carina Santiago dos Santos (UDESC)	Barbara Barcellos (UFS)
Rubens Alves da Silva (UFMG)	Lia Vainer Schucman (UFSC)
Tatiana de Almeida (UNIRIO)	Priscila Sena (FEBAB)
Elisângela Gomes (UFG)	Ueliton dos Santos Alves (SP Escola de Teatro)
Vanessa Jamile Santana dos Reis (UFBA)	Frederico Luiz Moreira (UFMG)

### Comitê de Avaliadores Ad Hoc

Fábio Francisco Feltrin de Souza (UFFS)	Frederico Luiz Moreira (UFMG)
Samanta Coan (UFMG)	Maria do Carmo Moreira Aguiar (UFRGS)
Carina Santiago dos Santos (UDESC)	Bruno Almeida (UFBA)
Leyde Klébia Rodrigues da Silva (UFBA)	Edilson Targino de Melo Filho (UFPB)

Arte da capa: Tárík Assis Pinto

Diagramação: Franciéle Garcês, Nathália Romeiro

Equipe Técnica: Kally Cassiani Costa Trevisan, Siméia de Mello Araújo, Tathiana Cristina da Silva Anízio Cassiano.

Projeto Editorial: Franciéle Garcês, Nathália Romeiro (Selo Nyota)

Revisão textual: Pedro Giovâni da Silva, Franciéle Garcês, Nathália Romeiro

Ficha Catalográfica: Priscila Rufino Fevrier – CRB 7-6678

N234

Narrativas Insurgentes: decolonizando conhecimentos e entrelaçando mundos / Claudia Mortari, Luisa Tombini Wittmann (Org.). – Florianópolis, SC: Rocha Gráfica e Editora, 2020. (Selo Nyota, Coleção AYA, v. 1)  
392 p.

Inclui Bibliografia.

Disponível em: <http://ayalaboratorio.com/>

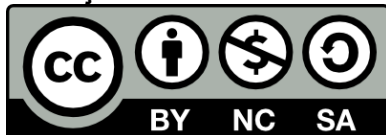
Disponível em: <https://www.nyota.com.br/>

ISBN 978-65-87264-23-3 (Ebook)

ISBN 978-65-87264-26-4 (Impresso)

1. História. 2. Decolonialidade. 3. Narrativas. 4. Tempo Presente. I. Mortari, Claudia (Org). II. Wittmann, Luisa Tombini (Org). III. Título.

**ESSA OBRA É LICENCIADA POR UMA  
LICENÇA CREATIVE COMMONS**



**Atribuição – Uso Não Comercial – Compartilhamento pela mesma  
licença 3.0 Brasil<sup>1</sup>**

É permitido:

- Copiar, distribuir, exibir e executar a obra
- Criar obras derivadas

Condições:



**ATRIBUIÇÃO**

Você deve dar o crédito apropriado ao(s) autor(es) ou à(s) autora(s) de cada capítulo e às organizadoras da obra.



**NÃO-COMERCIAL**

Você não pode usar esta obra para fins comerciais.



**COMPARTILHAMENTO POR MESMA LICENÇA**

Se você remixar, transformar ou criar a partir desta obra, tem de distribuir as suas contribuições sob a mesma licença<sup>2</sup> que este original.

---

<sup>1</sup> Licença disponível em: <https://goo.gl/rqWWG3>. Acesso em: 01 jun. 2019.

<sup>2</sup> Licença disponível em: <https://goo.gl/Kdfiy6>. Acesso em: 01 jun. 2019.



# SUMÁRIO

## *PREFÁCIO*

**INSURGÊNCIAS CONTRA-COLONIAIS E A AMEFRICANIZAÇÃO DA UNIVERSIDADE..... 9**

Karine de Souza Silva

## *APRESENTAÇÃO*

**ABERTURA DO MUNDO E RE-EXISTÊNCIAS ..... 19**

Claudia Mortari

Luisa Tombini Wittmann

**AUTO DECOLONIZAÇÃO – UMA PESQUISA PESSOAL NO ALÉM COLETIVO ..... 31**

Jaider Esbell Makuxi

**NOVOS OLHARES SOBRE A HISTÓRIA DE ABYA-YALA (AMÉRICA LATINA): A CONSTRUÇÃO DOS “OUTROS”, A COLONIALIDADE DO SER E A RELAÇÃO COM A NATUREZA ..... 47**

Gerson Galo Ledezma Meneses

**DE(S)COLONIZAR O CONHECIMENTO, DESMARGINALIZAR OS SABERES E INTERLIGAR AS LUTAS POLÍTICAS AO SUL ..... 71**

Hélder Pires Amâncio

**CORPOS (IN)DÓCEIS E SABERES INTERCULTURAIS: MAIS UM DESAFIO À EDUCAÇÃO ..... 109**

Ana Rita Santiago

**DESCOLONIZAR A UNIVERSIDADE: POR UMA EDUCAÇÃO COMO PRÁTICA PARA A LIBERDADE ..... 129**

Siméia de Mello Araújo

**SOFRIMENTO PSÍQUICO E RACISMO: REPERCUSSÕES EM UM FILHO DE FAMÍLIA INTER-RACIAL ..... 155**

Carolyne Laurie Benícia dos Santos

Manoel Antônio dos Santos

**A INTERNACIONALIZAÇÃO DO ESTADO E A DESNACIONALIZAÇÃO DOS POVOS: GLOBALIZAÇÃO, DESENVOLVIMENTO E TERRITÓRIOS NA SADC..... 181**

Filipe T. Calueio

**OS HAITIANOS NOS MUNDOS DE TRABALHO E SUAS REDES DE SOCIABILIDADE..... 207**

Jean Samuel Rosier

**AS NUANCES DO SER E SE SENTIR MULHER DAS MULHERES DE VILAREJOS DE MOÇAMBIQUE ..... 231**

Sónia André

Lúcia Isabel da Conceição Silva

**CONFIGURAÇÕES RIZOMÁTICAS KEL TAMACHEQUE, SONGHOÏ E WADAABE: ENCONTROS INTERCOMUNITÁRIOS SAARIANOS..... 253**

Mahfouz Ag Adnane

**A MODERNIDADE COMPÓSITA, CIÊNCIA E CULTURA: (ENTRE)VIDÊNCIAS DO PENSAMENTO PÓS E DECOLONIAL NO DIÁLOGO COM A ÁFRICA..... 287**

Joaquim Paka Massanga

**NARRATIVAS HISTÓRICAS E CILADAS COLONIAIS ..... 313**

Adriano Denovac

**CAMINHOS PARA UMA EDUCAÇÃO AMBIENTAL DESDE EL SUR ..... 335**

Celso Sánchez



**OS HOMENS DA COR DE GIZ OU DO POVO DA  
MERCADORIA: DIÁLOGO SOBRE HISTÓRIAS COM  
CHINUA ACHEBE E DAVI KOPENAWA ..... 357**

Claudia Mortari

Luisa Tombini Wittmann

*SOBRE A PREFACIADORA* .....383

*SOBRE AS ORGANIZADORAS*.....385

*SOBRE AUTORES E AUTORAS*.....387



## PREFÁCIO

# INSURGÊNCIAS CONTRA-COLONIAIS E A AMEFRICANIZAÇÃO DA UNIVERSIDADE

Karine de Souza Silva



A obra organizada pelas professoras Cláudia Mortari e Luisa Tombini Wittmann não é apenas um livro derivado de mais um dos eventos realizados ultimamente no guarda-chuva do que se convencionou denominar estudos decoloniais e pós-coloniais. Este é um dos resultados de um projeto emancipatório de natureza trans e multidisciplinar que engloba discursividades e, principalmente, *práxis* acadêmica. Na verdade, este manuscrito é uma primorosa contribuição que o Laboratório Aya, na sua coletividade, nos oferece alinhado com a responsabilidade política de produzir conhecimento libertador a partir de estudos críticos e da extensão comunicadora. No pano de fundo se vê uma paisagem ampliada que exhibe uma longa temporalidade de escuta profunda e respeitosa, e de interlocuções não-hierarquizadas não somente confinadas nas territorialidades acadêmicas, mas que extrapolam os muros da Universidade, num *continuum* aprender e fazer com as/xs/os sujeitas/es/os marginalizadas/es/os pelo empreendimento colonial.

Este projeto genuinamente decolonial está longe dos modismos academicistas de uma branquitude que organiza eventos e escritos auto-centrados, apropriando-se de categorias e teorias de resistência dos 'condenados da terra' unicamente para manter suas posições de hegemonia nas instituições universitárias que, são, em última instância, lugares de poder. A decolonialidade que pulsa nesta obra parte de uma desobediência, de uma autêntica insubmissão contra a dominação colonial ainda vigente em sua tridimensionalidade, nomeadamente nos campos do ser, do saber, e do poder. Parte-se aqui, sobretudo, da assunção de responsabilidades históricas de desmantelamento de lugares de privilégio que geram opressão.

Os trabalhos aqui reunidos denunciam esta ordem genocida que estratifica corpos em função dos parâmetros estabelecidos de raça, classe, gênero e sexualidades; e, ao fazê-lo, produzem narrativas insurgentes e acolhedoras, a partir do acesso a arquivos não-ocidentais que contemplam cosmovisões outras, e múltiplas formas de entender e transformar o mundo. Essas propostas produzidas nas margens da academia, ou fora dela, subvertem os papéis e os lugares de enunciação, reposicionam mapas e geografias e abrem vias para o surgimento de um novo humanismo, como nos propõe Frantz Fanon (2008). De fato, a descolonização tem que ser entendida como um projeto completo e complexo de ação política que só faz sentido se for concebido na coletividade e por sujeitos diversos que mobilizam intervenções epistêmicas, artísticas, culturais, e interligam campos materiais e simbólicos para edificarem novas formas de sociabilidades humanizadoras.

Deste modo, os textos desta coletânea apontam alguns caminhos para avançarmos em agendas de pesquisa, ensino e extensão desafiadoras do padrão reinante de dominação colonial racista, classista e cis-hetero-patriarcal. Esse sistema de opressão estrutural considera apenas como válida uma forma de saber, de ser e de estar no mundo que é aquela edificada e imposta pelos cânones ocidentais. Contra isso, os olhares posicionados nas intersecções e na zona de não-ser (FANON, 2008) podem fazer uso produtivo do seu enorme potencial de enfrentamento às subalternizações determinadas pelo colonialismo e pela colonialidade. De certo, a periferia é um lugar de dor, mas também de cura; é onde há, do mesmo modo, grande energia criativa; e a encruzilhada, enquanto lugar dos encontros, da intersecção, apresenta diversas perspectivas e ensejos para a abertura de caminhos e de novas possibilidades.

Esta obra aparece no contexto dos movimentos internacionais que postulam a descolonização dos museus, dos espaços públicos, das Universidades. De norte a sul do globo, reivindica-se a desaprimonialização dos ícones ocidentais, e do passado de conquista e de extermínio que produziu a sub-humanização de várias populações do mundo. A colonização como um processo abrangente, pretendeu dominar corpos, mentes, espaços e territórios físicos e simbólicos. De fato, os colonizadores vieram acompanhados de uma panóplia de instrumentos destinados a viabilizar todas as dimensões da conquista. Eles trouxeram seus livros, seus pensadores, suas epistemologias, suas fábulas, sua religião, a arte e a literatura; trouxeram também papel e caneta para a (re)produção de narrativas de ocupação que engrandecessem a história contada pelos vencedores.

Neste contexto, a academia, longe de ser um espaço neutro (KILOMBA, 2019), colocou-se, também, como um lugar de adoração dos paradigmas ditos civilizatórios e de veneração das “estátuas” de alguns pensadores responsáveis pela produção de uma racionalidade individualista e colonial que afirma, por um lado, a supremacia branca por meio de uma autorrepresentação positiva da branquitude euro-americana e, por outro lado, e performatiza uma alteridade exotizada e depreciadora dos povos colonizados. A produção dessa Outridade colocou a referência do homem branco europeu, como um ideal de humanidade. Esta “homemnidade” branca é manifestada predominantemente por meio da reprodução de um pensamento unilateral machocêntrico, e da glorificação de um conhecimento específico que se auto-imputa universal, e que nega o privilégio de fala às pessoas racializadas como não-brancas. Mas, é claro que estes corpos sempre falaram, ainda que suas vozes tenham sido continuamente desqualificadas,

e seus conhecimentos desvalorizados, já que nunca foram reconhecidos como sujeitos de conhecimento, apenas como objetos. Essas vozes e agências têm sido sistematicamente inferiorizadas, negadas, apagadas, consideradas como saber específico. Por isso, desmonumentalizar o conhecimento ocidentalcêntrico significa colocá-lo no mesmo nível de especificidade dos demais e, sobretudo, denunciar a cultura do esquecimento intencional das violências coloniais.

De fato, a universidade pública brasileira foi concebida como parte da territorialidade da “cidade do colonizador” (FANON, 1968), onde os corpos não brancos e/ou marginais tinham suas possibilidades de ingresso cerceadas, ou então, quando adentravam, circulavam em condição de subalternidade. Essa paisagem começou a modificar com a implementação das políticas de ações afirmativas pelos governos progressistas. No entanto, a democratização da Universidade pública requer, entre outros, a diversificação dos quadros docentes que ainda são majoritariamente elitizados e brancos em todas as unidades da Federação; demanda, igualmente, que os currículos sejam renovados para incorporar narrativas e autores/as apagados pela tradição epistemicida em vigor. É fundamental escutar essas vozes, aprender com as vivências da rua e desses corpos marginalizados; é imperativo englobar a riqueza dos saberes produzidos nas margens, seja do Sul, seja do Norte não-imperial, pois estes podem, em grande medida, oferecer chaves importantes para pensarmos as realidades desafiadoras do Brasil e do mundo. Enfim, é preciso amefricanizar (GONZÁLEZ, 1988) as nossas Universidades como forma de resistência contra-colonial epistêmica, psíquica e física.

As políticas de ações afirmativas nos colocam, adicionalmente, a obrigação de desaprender, e de desconstruir

coletivamente as amarras que nos impedem de promovermos a completa emancipação das estruturas de dominação. Neste propósito, a Universidade também tem que educar para acolher, para incluir, e isso significa educar para todas as possibilidades de ser, de existir e, também, educar para a resistência.

Por isso, nunca fez tanto sentido a ordem de Beatriz Nascimento de reintegração de posse. As lutas por território, seja em termos de posse, ou de presença, sempre estiveram incluídas nas gramáticas de demandas dos povos colonizados. A reintegração não abrange apenas os espaços físicos porque a Universidade não é só matéria é, sobretudo, um campo simbólico. A educação superior, para além de ser uma ferramenta de lutas, é um direito fundamental e, por isso, não pode ser um privilégio de poucos. O acesso e a permanência na Universidade pública são direitos de todos pois, como disse Lélia González, este lugar também nos pertence. Assim, temos direito a ocupar a Universidade pública em condição de dignidade.

A nossa produção do conhecimento tem de ser comprometida com a sociedade, com a libertação das amarras que excluem e inferiorizam pessoas. Por isso, as epistemologias anti, pós e decoloniais podem orientar a articulação de ações de intervenção para a resolução de problemas locais e globais. bell hooks (2017) nos ensina que a teoria é uma forma de cura, de entender e de transformar a realidade que nos mediatiza. As nossas escolhas teóricas são decisões políticas e devem estar vocacionadas para a promoção da emancipação, e não para reforçar os sistemas de opressão. Por isso, a libertação da escravidão mental é tarefa urgente, sobretudo quando se trata de instituições de ensino.



O giro decolonial (MALDONADO-TORRES, 2016) requer mudança de atitude que passa, entre outros, por repensar como os três pilares universitários (ensino, pesquisa e extensão) podem operar para superar as lógicas de hierarquização. É necessário eleger o caminho da descolonização, para que possamos fazer pesquisa, sem silenciar, sem oprimir, e para que a Universidade consiga compreender a complexidade do mundo, em todas as suas camadas, e exercer a sua função social. A Universidade pública não pode ser uma representação consular dos interesses dos países hegemônicos. Assim, é de responsabilidade dos setores acadêmicos a (re)produção de conhecimento que esteja vocacionado a dismantelar as estruturas de opressão epistêmica, social, política e que tencione contra os pilares excludentes do capitalismo. Por isso, o giro decolonial requer uma postura crítica à importação de teorias que não dão conta de nossa realidade e nos sequestra o potencial de transformação social.

Os capítulos deste livro mostram o quão somos atravessados por recortes, por “marca-dores” que ‘marcam’ nossos corpos, produzem ‘dores’ e determinam lugares. Por isso, tem razão o etíope Teodros Kiros quando afirma que “somos filhos de uma geografia, de uma história, de um tempo, de uma raça e de um lugar”. Ou seja, o tempo, o lugar, a dimensão histórica que sujeitos/as/es são situados, assim como a raça, o gênero, a sexualidade, a classe, nacionalidade, mostram que somos seres interseccionais, frutos das encruzilhadas que carregamos no corpo e na memória. Por isso, as/xs/os autoras/es desta coletânea nos falam em pretoguês (GONZÁLEZ, 1988) e por meio de suas epidermes, suas ancestralidades e de seus escritos. Estes corpos-linguagens, corpos-imagens, corpos-saberes e corpos-agências fazem uso da autorização discursiva como uma forma de resistência ao

não-lugar, ao desempoderamento e ao silenciamento, cientes que falar é poder, é uma “forma de existir para o outro” (FANON, 2008).

Os capítulos, a partir de cada lugar epistêmico situado, nos convidam a aprender com as lutas, as experiências e vivências de seus/suas enunciadore/as. Aqui, os corpos amefricanos atravessados por recortes, histórias, agências e memórias se auto-determinam; a escrita se torna uma rota de fuga desses corpos políticos que transmigram para a autonomia (NASCIMENTO, 1989), e afirmam suas subjetividades rompendo com a submissão colonial. Corpos-territórios-políticos transgridem as fronteiras e territorialidades do não-lugar acadêmico, e se tornam sujeitos, ao passo que se despedem da condição de objetos de estudo e de classificação. É o despertar da longa noite (FANON, 1968) da dualidade corpo-mente; é um re-Orí-entar que toma forma de emancipação. Agora, corpos-vidas, não mais corpos-objetos, circulam livremente na Universidade e contam suas versões da história, rompendo com a injustiça cognitiva, numa prova de resistência à desumanização, aos não-lugares.

Este livro ganha vida em um ano que ficará marcado na história contemporânea. A pandemia de COVID-19 descortinou as três patologias endêmicas que sustentam o capitalismo: o patriarcado cis-hétero, o racismo e a depredação da natureza. A crise sanitária deixou espetacularizar que as hierarquias da morte são orientadas pelas mais perversas desigualdades de gênero, raça, classe e de posicionalidade geográfica. O combate ao vírus ganhou centralidade quando ele invadiu as fronteiras da Europa. Mas, seja neste continente ou nos demais, a tristeza da morte e as derivadas do isolamento social embora tenham atingido pessoas de todos os estratos, vitimaram agressivamente os pobres, as mulheres e pessoas racializadas

como não-brancas. Neste contexto de injustiças, as imagens do trágico destino de George Flyod propagaram mundialmente os gritos de dor que os corpos sub-humanizados têm entoado nessa longa noite de 500 anos: “não podemos respirar”. Mas, infelizmente, o assassinato de mais de 70 jovens negros por dia no Brasil, por exemplo, não causa tanta comoção como a morte de um homem negro no coração do império. Foi preciso que esse sussurro viesse dos Estados Unidos para que a branquitude nacional sentisse alguma empatia já que a dor dessa gente corporificada nas zonas da não-humanidade não conta, não é passível de comiseração. Entretanto, as agendas de luta convocadas após a morte de Floyd, embora de forma enviesada, mostram que ainda há muitos desafios, mas há razões para acreditar. Aliás, como assinala Angela Davis, não temos outra alternativa senão permanecermos otimistas.

De certo, o otimismo é uma arma de quem não desacredita na força da luta. Neste sentido, este livro é um sopro de esperança apesar do contexto de desesperança; é um pedacinho da construção de um novo amanhã, de uma nova vida, de uma verdadeira humanidade.

Ilha de Santa Catarina, primavera de 2020.



**APRESENTAÇÃO**  
**ABERTURA DO MUNDO E RE-EXISTÊNCIAS**

Claudia Mortari  
Luisa Tombini Wittmann



A coisa mais bonita que temos dentro de nós mesmos é a dignidade. Mesmo se ela está maltratada. Mas não há dor ou tristeza que o vento ou o mar não apaguem. Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder. Bonito é florir no meio do ódio, da inveja, da mentira ou do lixo da sociedade. Bonito é sorrir ou amar quando uma cachoeira de lágrimas nos cobre a alma! Bonito é poder dizer sim e avançar. Bonito é construir e abrir as portas a partir do nada. Bonito é renascer todos os dias. Um futuro digno espera os povos indígenas de todo o mundo... O importante é prosseguir. (Eliane Potiguara)

O livro que você tem em mãos apresenta uma crítica contundente à colonialidade e ao capitalismo, às inúmeras opressões construídas pela modernidade e sustentadas na contemporaneidade. Não se trata de denúncia, que se encerra em si mesma, mas do transbordar de re-existências na construção e visibilização de conhecimentos plurais e projetos de equidade. Ou seja, é força em meio ao caos, como nos inspira a escritora, professora e poetisa indígena Eliane Potiguara.

A obra surge da frutífera interlocução entre pesquisadores no I Encontro Pós-Colonial e Decolonial “Diálogos Sensíveis: produção e circulação de saberes diversos”, ocorrido entre os dias 23 e 25 de outubro de 2019, na FAED-UDESC, organizado pelo AYA - Laboratório de Estudos

Pós-Coloniais e Decoloniais.<sup>3</sup> Este livro, portanto, disponibiliza reflexões potentes, compartilhadas nas rodas de conversa do evento por pessoas de distintos campos e *lócus* de enunciação, na construção de um conhecimento científico coletivo, situado e suleado. Os textos que compõem a presente obra têm a decolonialidade, a interseccionalidade e a desobediência epistêmica como princípio teórico e prático e são escritos por intelectuais comprometidos com a luta antirracista, antipatriarcal e anticapitalista.

A abertura deste livro se dá com o inspirador texto “Auto-decolonização: uma pesquisa pessoal no além coletivo”, de Jaider Esbell, artista Macuxi, que conectado com raízes profundas nos traz reflexões impactantes sobre e para viver (n) o Brasil. Criador de *performances* decoloniais, artísticas e políticas, Esbell rompe com a falaciosa e homogeneizadora identidade nacional ao reivindicar uma identidade anterior, indígena, ancestral. É guerra e resistência contra a usurpação de suas terras e o silenciamento de corpos coletivos, é contranarrativa urgente. Em coro com Potiguara e tantas outras pessoas que fazem parte dos povos originários, Esbell demonstra que o processo colonial não se fez plenamente: “a capacidade de nos mantermos uma nação autêntica, mesmo sob uma pesada campanha bélica secular de destruição, é a nossa melhor resposta quando se exige uma *performance* de lidar com um mundo tão violento como a ocidentalização”.

O capítulo “Novos olhares sobre a História de Abya-Yala (América Latina): a construção dos ‘outros’, a colonialidade do

---

<sup>3</sup> Esta publicação foi realizada com recursos da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC), Edital de Chamada Pública n. 04/2018 - Apoio à infraestrutura para grupos de pesquisa da UDESC, instituição à qual agradecemos.

ser e a relação com a natureza”, escrito pelo professor e historiador andino da Universidade Federal da Integração Latino Americana (UNILA) Gerson Galo Ledezma Meneses, dá seqüência à denúncia da catástrofe da invasão dos europeus e de sua racionalidade destrutiva à Abya-Yala, que estruturou o racismo e o especismo. Não há separação possível entre a colonialidade do ser e da natureza, provoca o autor, afinal, não existe distinções cartesianas no modo de ser efetivamente decoloniais indígenas. A retomada do ser ancestral, de uma relação intrínseca entre homens, mulheres, plantas e animais, na contramão de uma divisão imposta pela modernidade entre humanos e natureza, é a decolonização necessária.

O antropólogo moçambicano Hélder Pires Amâncio, no capítulo intitulado “De(s)colonizar o conhecimento, desmarginalizar os saberes e interligar as lutas políticas ao Sul”, dialoga de forma sólida e potente com propostas teórico-epistemológicas e políticas que reconhecem, por um lado, o impacto da colonialidade no campo da produção do conhecimento e a importância, por outro, de superá-la. O mote é a necessidade urgente de articulações políticas e acadêmicas construídas no Sul Global no combate a essa assimetria de poder, sendo apresentadas inclusive algumas iniciativas existentes de redes de pesquisadores nacionais e internacionais. O texto, em si, é uma prática de desobediência epistêmica, na construção de um conhecimento suleado com Aníbal Quijano, bell hooks, Edgardo Lander, Oyèrónké Oyèwùmí, Patrícia Hill Collins, Paulin Hountondji, Valentin-Yves Mudimbe, Walter Dignolo, entre outros/as.

Na seqüência, a professora de literatura Ana Rita Santiago da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) nos apresenta com o capítulo intitulado “Corpos (in)dóceis e saberes interculturais: mais um desafio à educação”, que instiga



a construção de uma educação verdadeiramente emancipatória, ou seja, intercultural, antissexista e interseccional que promova a vida diante da violência do racismo e da necropolítica contemporânea. A autora propõe o entrecruzamento da “ecologia de saberes” com a “ecologia das culturas”, ou interculturalidade, como caminho promovedor de uma circularidade dialógica não legitimadora de hierarquias, cujos “corpos-memória-ancestral-movimento” de mulheres negras (e corpos outros não hegemônicos) narram e constroem suas histórias como potências de vida no fazer pedagógico e na construção do conhecimento.

“Descolonizar a universidade: por uma educação como prática da liberdade” foi escrito por Siméia de Mello Araújo, diretora do Instituto Ella Criações Educativas, que centra seus esforços em projetos educacionais na área de direitos humanos com foco nas relações étnico-raciais e de gênero. O diálogo direto com a autora anterior, Ana Rita Santiago, e bell hooks revela a própria trajetória de Araújo na construção de propostas plurais na universidade que se contrapõem ao projeto universalista e excludente da colonialidade. Mestreira em Letras, doutoranda em História no PPGH/UDESC e pesquisadora associada ao AYA, a autora caminha ao lado de outras mulheres negras feministas, e parceiros/as de luta como Paulo Freire, em busca de uma educação como prática política libertária de corpos-mentes negras.

A discente Carlyne Laurie Benícia dos Santos e o professor titular do Departamento de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP) Manoel Antônio dos Santos apresentam no capítulo “Sofrimento psíquico e racismo: repercussões em um filho de família inter-racial” um tocante estudo de caso, porém não de exceção, sobre a racialização em relações afetivas no Brasil. A análise dos impactos psicossociais

do racismo estrutural num homem negro, gay e filho de casal inter-racial é muito importante para que se busque a superação de sofrimentos individuais e sociais construídos historicamente num país que vive as marcas de um passado de quase quatro séculos de escravidão.

Filipe T. Calueio, mestrando em Desenvolvimento Regional na Fundação Universitária de Blumenau (FURB), em seu capítulo “A internacionalização do Estado e a desnacionalização dos povos: globalização, desenvolvimento e territórios na SADC”, abre sua reflexão a partir de um conto entre os ovimbundu de que ratos roíam dedos de crianças que ficavam sozinhas ou que dormiam sem lavar as mãos, fazendo uma analogia com as políticas econômicas derivadas de investimentos externos à África que mordem, roem e assopram até “roerem o pé inteiro”. Aponta como o continente africano foi incorporado à economia-mundo capitalista a partir de uma hierarquia política internacional dos impérios coloniais baseada na raça e no território como categorias centrais. No diálogo com intelectuais críticos às políticas coloniais/imperiais e neoliberais, estabelece uma reflexão acerca de como a globalização contemporânea produz e reproduz um desenvolvimento desigual e exploratório no contexto da África Austral que acabam por impactar e alterar os modos de produção social, econômico, político das comunidades nativas.

O haitiano-brasileiro e mestre em economia Jean Samuel Rosier, em seu capítulo “Os Haitianos nos Mundos de Trabalho e suas Redes de Sociabilidade”, nos apresenta uma narrativa pontual acerca do processo histórico de deslocamento de populações haitianas pelo mundo e, em especial, para o Brasil. O foco central de sua análise se refere à questão do trabalho que, para o autor, está relacionado à dignidade humana, e suas condições precárias na diáspora brasileira que desencadeiam

problemas de sofrimento físico e psicossocial, sendo importante o estabelecimento das redes de sociabilidade e proteção entre os imigrantes. Sua discussão está imersa na própria experiência como imigrante articulada com seu trabalho no Centro de Referência de Atendimento ao Imigrante do Estado de Santa Catarina (CRAI-SC) e como educador social na Caritas Brasileira Regional Santa Catarina. Rosier destaca que os projetos voltados para os imigrantes devem ser realizados com a presença destes como atores e protagonistas das ações.

As reflexões da atriz, produtora e cineasta moçambicana Sónia André e de Lúcia Isabel da Conceição Silva, docente na Universidade Federal do Pará (UFPA), no capítulo intitulado “As nuances do ser e se sentir mulher das mulheres de Vilarejos de Moçambique”, nos conduzem a um caminho pelas costas do oceano Índico e convidam a refletir sobre o ser/sentir-se mulher e a liderança feminina em Moçambique, África, não a partir de categorias externas às suas experiências, mas de suas relações constituídas de formas outras de ser e estar no mundo. Nesse sentido, problematizam a utilização do conceito de gênero para o entendimento de algumas sociedades africanas e apontam a necessidade de elaboração de novas categorias “não-ocidentalizadas” para essa compreensão. Para as autoras, apresentar formas de ser mulher diversas de moldes e lugares hegemônicos possibilita conhecer rostos, saberes, pensares, corpos, vozes “dignas de serem seguidas e respeitadas em relação às demais”.

No capítulo “Configurações Rizomáticas Kel Tamacheque, Songhoï e Wadaae: encontros intercomunitários saarianos”, o pesquisador e historiador Mahfouz Ag Adnane, através de uma perspectiva endógena, nos conduz aos encontros intercomunitários e festivais marcados por cores, sons, músicas, gestos, corpos e tradições orais históricas nas

areias do Saara africano. A partir de entrevistas realizadas em campo no Mali, entre novembro de 2016 e março de 2017, a abordagem se dá sobre os encontros sazonais tamacheque na região de Gao (Mali) e suas conexões com os Songhoï e os Wadaabe, momentos constituídos por pessoas que desafiam verdades estabelecidas, que possibilitam o partilhamento e o entrelaçamento de experiências e da cultura tamacheque engendrando a construção de laços e coesão.

É de Cabinda, em Angola, com suas costas banhadas pelas águas do Atlântico que ecoam, na escrita, as palavras do professor e historiador Joaquim Paka Massanga, docente no Instituto Superior de Ciências da Educação de Cabinda da Universidade Onze de Novembro (ISCED-Cabinda/UON/Angola). Com o título “A modernidade compósita, Ciência e Cultura: (Entre)vidências do pensamento Pós e Decolonial no diálogo com a África”, o autor nos instiga a pensar sobre a escrita da história de África apontando que esta deve ser feita com intelectuais africanos. Tal perspectiva resulta na emergência de sujeitos e autores outros da e para a História, evidenciando como africanos podem e devem construir suas próprias narrativas, o que não pressupõe um isolamento ou afastamento em relação ao Ocidente e ao mundo. A proposta do autor é criar possibilidades de canais de interlocução, mas, ainda, propor um desafio de deslocalizar o eurocentrismo e a colonialidade, apontando que de África e de seus intelectuais também surgem conhecimentos de que o mundo atual necessita.

O capítulo “Narrativas Históricas e Ciladas Coloniais”, escrito por Adriano Denovac, proveniente da tradição de seus ancestrais, filho de Geni e de Sàngo, doutorando do PPGH/UDESC e pesquisador associado ao AYA, nos convida a pensar as histórias, as memórias, os tempos e as narrativas a

partir de uma forte crítica à modernidade e seus genocídios e epistemicídios. O autor estabelece sua reflexão a partir das memórias e da experiência vivida durante o I Encontro Pós colonial e Decolonial, sobretudo do diálogo que estabeleceu com os professores Joaquim Paka Massanga e Gerson Galo Ledezma Meneses. A base de sua reflexão se encontra na perspectiva de que a produção do conhecimento, em especial a histórica, deve ser diversa, descentralizando o eurocentrismo e estabelecendo o diálogo “aberto com outras leituras processos e vivências, como uma forma de comunicação das realidades históricas múltiplas. Narrativas históricas de fato. Projetos pluriversais de fato”. Denovac finaliza seu artigo nos desafiando e provocando a (re)pensar o tempo, substrato do ofício do historiador, deslocado-o de apenas uma concepção moderna e colonial.

Celso Sánchez, poeta, ativista ambiental e em direitos humanos, biólogo e professor na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), nos presenteia com um capítulo impactante no qual discute sobre a importância dos aportes dos estudos em decolonialidade para o campo da educação ambiental. Sob o título “Caminhos para uma Educação Ambiental Desde El Sur”, Sánchez evidencia práticas decoloniais a partir das ações desenvolvidas pelo Grupo de Estudos em Educação Ambiental desde el Sur (GEASUR), do qual é coordenador. A partir de uma crítica incisiva às políticas de genocídio, epistemicídio e necropolítica do capitalismo global e no diálogo com intelectuais latinoamericanos, o autor afirma, entre outras questões, que é preciso reconhecer a pluralidade de saberes existentes para além dos muros da universidade. Saberes que são produzidos em diferentes espaços, por diversas pessoas: “nas aldeias, nos terreiros, nas praças, em encruzilhadas, rodas de capoeiras, nos sertões, nos

becos das favelas, em ocupações, dentre tantos outros territórios de conhecimentos”. Portanto, o aprendizado e a transformação social se faz no diálogo, na luta comprometida com a transformação social, na resistência.

O capítulo que encerra esta obra, de nossa autoria, parte da constatação de que não há uma teoria decolonial desconectada de práticas decoloniais. É necessário que se busque construir projetos políticos e epistêmicos a partir do verdadeiro encontro entre pessoas distintas. Nesse sentido, o texto intitulado “Os homens da cor de giz ou do povo da mercadoria: diálogo sobre histórias com Chinua Achebe e Davi Kopenawa” estabelece interlocução com intelectuais indígenas, africanos e afrodiaspóricos/as. Busca-se deslocar, dessa forma, o eurocentrismo epistemológico no campo da História a partir, sobretudo, dos conhecimentos do escritor nigeriano igbo e do xamã yanomami. Por fim, apresentamos como proposta prática de decolonização do conhecimento no campo da história uma série de podcasts lançada recentemente chamada AYAcast, onde ecoam ricas e singulares narrativas históricas produzidas por sujeitos de diversos lócus de enunciação e campos de atuação.

Como colocado no início desta apresentação, há em comum nos capítulos aqui apresentados a contundente crítica à colonialidade e ao capitalismo. A potência das discussões está em estabelecer uma reflexão que parte do local para o global, que tem nas histórias, nos tempos, nos corpos, nas experiências e nas subjetividades as bases para a emergência de conhecimentos a partir de formas de ser, pensar, estar, ver e sentir no mundo que resistem à violência e re-existem. São insurgentes porque, constituídas de posições diversas reveladas num livro que não busca um modelo único de interpretação, ao contrário, combate uma suposta

universalidade imposta pela modernidade/colonialidade, evidencia como é possível construir redes colaborativas de diálogos cujo cerne é a proposição de construção de projetos plurais e epistemologias outras.

Este livro se constitui como base inicial de dois projetos acadêmicos e políticos. Inaugura a Coleção AYA, voltada para a publicação de trabalhos nos campos dos estudos africanos e indígenas, na perspectiva teórico-prática pós e decolonial, em parceria com o Selo NYOTA. Representa também a constituição da Rede Multidisciplinar de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais, cujos alguns dos participantes compõem a presente publicação. Ambos os projetos têm como pressuposto a indissociabilidade entre pesquisa, ensino e extensão universitária. Em um contexto presente marcado por um projeto de estado de morte, violência, genocídio, epistemicídio e intolerâncias, essas ações e a presente publicação se consituem, para nós enquanto coletivo, possibilidades de insistir na construção de práticas, sentires, saberes e conhecimentos transformadores no âmbito da universidade e na sua contribuição para a sociedade. Insistimos na existência da possibilidade da partilha, do em-comum, da luta e da vida.

Quantas vezes não vacilamos por causa das  
falas do mundo?

Quando sentires medo, respira fundo e  
recobra a coragem.

Desce para dentro de ti e procura as razões  
da tua luta.

Deixa a liberdade guiar o teu espírito até o  
coração do infinito.

(Paulina Chiziane, 2018)

Ilha de Santa Catarina, novembro de 2020.





# AUTO DECOLONIZAÇÃO – UMA PESQUISA PESSOAL NO ALÉM COLETIVO

Jaider Esbell Makuxi



Aplicar pesquisa em pensar a minha passagem no mundo como alguém minimamente consciente de si tem me levado a lugares surpreendentes. A dinâmica do me levar faz um movimento retroalimentar considerando que eu não iria sem meu coletivo anterior, isto seja, a minha identidade ancestral. Mais que um circuito entre ancestralidade e atualidade, essa questão é uma base para se navegar em águas revoltas, visto que se não bem entendidas ou explicadas, essas duas palavras acabam por fazer parte do jogo epistemológico colonial.

Essa forma de pensar o meu trajeto pode evidenciar a importância de se conhecer diversas trajetórias. Também pode servir de elemento encorajador para sujeitos em processo de afirmação de identidade. Rastrear suas raízes mais profundas é um exercício que se faz quando se decide pela hora de enfrentar de fato as camadas de soterramento que a tentativa de apagamento depositou sobre os corpos coletivos.

A afirmação de uma performance decolonial no todo envolvente prescinde que estejamos conscientes de que nossa forma de desenvolver as nossas relações sociais e políticas são pautadas em valores que antecedem o estabelecimento do Estado. Assim, certamente teremos embates constantes com a questão legal, sendo muitas das vezes tidos como rebeldes e antinacionalistas quando não criminalizados e punidos.

Estes fenômenos de resistência são como olhos d'água, que, como bem mostra a geologia, são pontos de erupção de algo muito mais completo e complexo, fazendo parte de uma intricada rede que se forma e se mantém muito mais abaixo ficando, portanto, protegidos da ação aniquiladora, vindo uma hora a irromper à superfície. A ideia de uma infiltração em uma estrutura aparentemente sólida é como as performances decolonias se consolidam.

A crise em nossa identidade é algo que se tem que assumir e assumir pressupõe agir a partir de seu próprio campo de possibilidades. A estrutura sólida intransponível é a identidade nacional, essa que todo habitante deve assumir por força de lei. Ser um brasileiro deve estar antes de qualquer outra forma de identidade e negá-la é uma contravenção. Mas compreendemos bem que essa proposta de identidade nacional não é uma unanimidade, deixando uma lacuna para a validade de uma outra crise identitária.

Negar a identidade nacional e reivindicar identidade anterior é uma atitude que desperta uma série de elementos que nos faz conscientes de nossa condição de primeiros e talvez configure uma das ações decoloniais mais potentes pois são aberturas para “os veios das águas” da ressurgência. São várias as tonalidades sob as quais se constrói ou reconstrói uma ou várias identidades e ter consciência de sua reconstrução é ter provocado a disruptura com o estado pleno da colonização.

Este texto tem o intuito de fazer valer o bom uso dos espaços conquistados e, como medida de justiça das coisas, eu o escrevo sob a licença dos vivos que buscam com suas lutas honrar o sacrifício dos mortos, mártires de todos os gêneros que foram silenciados em suas vozes no exercício de resistir e manter sempre presentes os primeiros. Uma postura decolonial talvez nos oriente para esse comportamento, a ciência de que nada mais vivemos que a sequência de uma luta justa muito antes travada para se fazer sempre presente.

Como pesquisador, eu adotei as linguagens artísticas como forma de fazer política e a escrita na língua do colonizador é uma maneira de tornar traduzível para as mais diferentes línguas possíveis aquilo que por si só não tem bastado. São recorrentes as cenas de injustiça secular velada, negada e estruturalmente legalizada contra nossas nações

originárias por parte do Estado nacional com a conivência internacional. Acaba que é preciso desenvolver uma nova forma de fazer tais denúncias, pois os movimentos clássicos de resistências chegam em um patamar de estagnação. Não temos conseguido causar indignação na opinião pública e nossas demandas são engavetadas no parlamento por falta de pressão popular.

Percebendo isso, escrevo minhas próprias leituras de mundo sendo esse sujeito híbrido com pés e mãos em campos opostos, o que me exige um alongamento amplo para dar passadas de um equilibrista. Tornar evidente a minha trajetória, portanto a trajetória de um povo, é valer-se com outros propósitos da já tão pesada exposição de vida a qual fomos e somos ainda submetidos. A diferença talvez esteja em nosso próprio protagonismo, pois falar da própria história deve soar diferente de quando outros falam ou escrevem o que apenas imaginam.

Esse ensaio é a extensão de uma pesquisa de vida, um empenho pessoal em prestar um serviço coletivo às diversas nações indígenas vivas, àquelas que foram dadas por extintas, bem como acolher a angústia de população afrodescendente desse Brasil. É uma forma de denúncia mas também uma busca por empatias, uma tentativa de sensibilização para que, a partir do nosso caso, abram-se precedentes para que outros grupos étnicos tenham suas demandas visibilizadas.

Não custa lembrar que o Brasil foi o último país da América Latina a abolir, ao menos oficialmente, a escravidão. Não custa lembrar que se essa nação não tem um tratamento digno de reconhecimento de sua população originária, tampouco teria com os descendentes de escravizados que seguem também sem acesso à condição de dignidade social e política dentro da estrutura que arduamente construiu.

Eu falo da questão da negritude também por pertencimento, pois meu corpo é uma constituição composta, em parte, de uma genética ascendente negra. Eu tenho um avô negro e da Venezuela. Eu não poderia deixar essa parte de mim de fora do meu eu.

Esse composto não tira, portanto, o enraizamento central da minha ancestralidade indígena norte amazônica caribenha, onde estão os ossos de minhas avós. É deste espaço geocosmogônico que sou nutrido e a partir dele tenho aspirado alcançar os caminhos para percorrer a vastidão dos mundos postos em atritos.

Tenho decidido participar ativamente das discussões globais certo de que de onde eu parto é o centro móvel de uma periferia imposta. A periferia imposta de que falo é quando já consideramos aceitar as medidas impositivas dos valores externos sobre nossa sociedade de origem. Quando aceitamos ser categorizados como minorias estamos acatando a imposição de uma esfera outra de valores que se fazem maiores sobre nós.

Acaba que não há como não se ver nessa periferia e entendê-la como um componente de ação política é se armar com as armas do invasor. Eu certamente não poderia alcançar esta clareza de pensamento se eu não tivesse estado tão perto da violência como estive. Eu não poderia ter desenvolvido o meu senso mínimo sobre a necessidade de uma reparação histórica se eu tivesse que esperar que a escola me contasse sobre essas questões. A ideia de minoria também pode fazer com que deixemos de usufruir, em benefício de nossa defesa, as nossas vivências e memórias.

Eu tive um tipo de privilégio às avessas, diria. Poder presenciar, ainda muito criança, a violência contra meu povo, certamente me fez abrir os olhos e alcançar as visões que muitos

ainda buscam, uma razão para se manter estrategicamente rebelde sem se perder na radicalidade.

Assimilar muito cedo que o jogo se faz com cartas certas na manga e que sentar-se à mesa principal pressupõe percorrer por outros caminhos pode fazer uma grande diferença. O caminho que nos foi deixado é um caminho oculto, mas não é inexistente e impossível de se percorrer.

Os fazendeiros que queriam e que ainda querem expulsar parte de meu povo para tomar nossas terras não ficaram apenas nas ameaças. Eles continuam se proliferando por todo o território além Brasil, ao passo que nossa população não se mantém também por uma espécie de “evasão”, ou um tipo de êxodo, que se configura quando nossos irmãos de sangue renegam suas próprias origens e se submetem a aceitar as periferias sociais da grande sociedade como seu lugar de existir, reforçando assim a máquina de opressão.

Eles ceifaram com violência e a omissão das autoridades diversas vidas, marcando para sempre os corpos de muitas mulheres por estupro diante de crianças que hoje são adultos e certamente não podem, ainda hoje, falar sobre estes crimes que seguem impunes.

Em nosso caso os caminhos são duplos, pois temos identidades duplas e a via da violência acaba sendo um lugar de encontro inevitável. Se somos indígenas podemos percorrer os caminhos de nossos antecessores e se estamos, a priori, imersos no “mundo dos brancos” é pela via da educação que devemos contra-atacar. Para nos educarmos e educarmos aos outros, um novo ciclo de violência é aberto. Discorrer sobre fatos violentos vividos ou presenciados mexe em feridas abertas, pois, ainda hoje, esperamos por uma justiça que nunca vem.

Para essa batalha bem nos servem os propósitos das artes. A cura, um tipo de serviço que a arte presta por meio da voz de expressão ou do fator expositivo de vários eventos cumulativos que precisam ser visibilizados. Suas diversas possibilidades, quando bem aplicadas, podem nos dar a chance de galgar postos antes impossíveis, visto que os caminhos para ir aos grandes palcos onde se modulam as referências de pensamento influente ainda são um desafio grande. Não conseguiremos sem a força da arte, pois uma autonarrativa ainda é privilégio para poucos e não fazemos parte desse universo por não atendermos aos critérios da meritocracia.

Discutir a decolonização talvez seja dar um primeiro passo em negar a sua totalidade, ou, que discuti-la não seria exatamente o que se tem a fazer quando desconstruí-la acaba parecendo mais razoável. Essa segunda opção pode nos dar um sentido mais enérgico ou mais ativo que discutir o que acaba nos deixando apenas nos campos passivos de validar uma teorização.

Se somos um povo constituído com tudo o que nos garante navegar no universo, estamos então na grande batalha para compor com a polidiversidade, vivos e presentes e não meramente elencados como sociedade ou civilizações que não mais existem. Se mesmo por poucos meios influenciemos outras sociedades, cultivamos em alguma medida a abertura de horizontes. Quando foi exatamente que deixamos de ser nós próprios e passamos a ser como os outros, os outros ou dos outros?

Se ainda somos um povo constituído, digo eu ciente de que sou parte de uma nação viva, os Makuxi, eu devo dizer que sobre nós, o processo de colonização não conseguiu ainda se fazer plenamente. A nossa maneira de resistir e continuar interagindo com os mundos deve servir de bom exemplo de

como subverter os efeitos da supremacia que chegou com o invasor, o unilateralismo imperial e monoteísta cristão.

Travamos uma batalha histórica contra o Estado brasileiro. É preciso avisar aos esquecidos que permanecemos em guerra. A luta para defender parte do nosso território tradicional, a hoje Terra Indígena Raposa Serra do Sol foi marcada, como disse, por muita violência por parte dos colonizadores. Para o nosso povo a luta foi composta por resistência e muita estratégia decolonial.

É um bom exemplo prático de como jogar com as armas do invasor contra ele mesmo. Buscamos no direito as soluções para o nosso caso. Sensibilizamos a alta corte para decidir pela legalidade de nossa luta. Não revidamos a violência. Nenhuma vida de invasor foi ceifada pela nossa mão. Buscamos pôr a nosso serviço os mesmos organismos que antes nos enfraqueceram, como a igreja católica por exemplo.

Tivemos uma grande vitória, embora o fato tenha despertado muito mais a ira dos nossos agressores que as suas consciências. Depois da homologação da Raposa Serra do Sol, os inimigos dos povos indígenas passaram a se articular melhor politicamente. Hoje temos um retrato catastrófico de país com altíssimos índices de desmatamentos, portanto, de genocídio. Temos ao menos um inimigo declarado, o Presidente da República. Saber disso deve servir para que entendamos que a nossa luta está sim para muito além de nossas fronteiras, o que aliás pouco dizem para nós. Nossa luta é global, somos a repetição do que acontece em todos os territórios nativos invadidos nesse último milênio. Estendemos para milênios nosso marco temporal apenas para ilustrar a nossa capacidade de consciência jurídica quando sabemos que somos atemporais.

Assim se perpetuam os ciclos de violência. Eles são baseados em mídias estratégicas e sua força de ação é muito



mais forte e eficiente que a nossa. Portanto ainda estamos de pé e ainda somos uma nação constituída e isso configura para os nossos opositores o maior de seus desafios, nos desarticular enquanto identidade. Nisso se configura uma boa performance decolonial.

Certamente é um jogo duplo essa tentativa de conquistar por imposições. Uma artimanha de dupla ação de desqualificação que imprime sobre nós, indígenas, em dois territórios distintos. Um é mais performático, a imposição de corpos sobre corpos com violência declarada. É a chegada invasiva quando não se respeitam os valores dos locais por se achar que eles não existem.

O outro é mais subjetivo, joga com os componentes da fixação de uma inconsciência coletiva, a morte ao território avançado ou os campos das cosmogonias, complemento direto do composto identitário. Crer que os outros não possuem alma ou que se a possuem estão postas a serviço de uma oposição, são pagãos libertinos tendo, portanto, que se aplicar a eles, por força que seja, a conversão.

A diferença abissal entre os mundos oriental e ocidental deve servir para alertar sobre a necessidade de se preservar algum equilíbrio geocológico e sociocosmogônico. O entendimento sobre conhecimento, território, natureza e tecnologia, por exemplo, continuam sendo disseminados segundo a indicação do mundo invasor. As epistemologias outras devem achar um meio de se fazerem presentes deste lado de cá. Talvez seja aqui no campo das validades onde a escrita ainda domina que estas questões comecem a ser pautadas. Quando um de nós, os tidos como minoria, consegue ventilar essas questões é muito mais legítimo que quando pesquisadores brancos o fazem. Não é uma questão de

desqualificar ou negar a agência do outro, é uma questão de prática decolonial.

As maneiras como as populações não-ocidentais se comunicam entre si e com os cosmos oferecem vasta bibliografia referencial de como se conquistar a autonomia, mas elas não aparecem descritas ou armazenadas em livros ou outros arquivos físicos. Nem por isso esse cabedal de conhecimento deixa de ser uma plataforma de conquista, um feito de que se devam se orgulhar seus detentores, como fazem os ocidentais com suas pomposas bibliotecas.

Eis aqui uma substancial diferença, a estrutura que os sistemas, ou os mundos adotam. Uns se valem do conhecimento empírico, da tradição prática como escola de vida, a manutenção constante de uma evolução essencialmente oral de transmissão e a capacidade de se comunicar diretamente com os elementais da natureza que acabam sendo parte de suas populações. Nosso povo ainda sabe negociar com o “sobrenatural” e essa relação de estreitamento faz dos territórios um só campo possível.

A outra forma de manter a vida, o mundo ocidental, o desenvolvido ou o tecnológico, passou a ter na estrutura material sua garantia de sobrevivência e então a busca por desbravar matérias primas em terras longínquas foi o motor para o fracasso de ambos, o mundo deles e o nosso. A aproximação descuidada de mundos distintos, uma abordagem não consentida, portanto, delinquente e severamente agressiva para todos mexeu drasticamente no equilíbrio das existências.

A capacidade de nos mantermos uma nação autêntica, mesmo sob uma pesada campanha bélica secular de destruição, é a nossa melhor resposta quando se exige uma performance de lidar com um mundo tão violento como a ocidentalização. Afinal o que ou quem faz os povos autóctones resistirem

mesmo sem parte substancial de seus territórios tradicionais, condição básica para a plena existência? O que os faz permanecer sendo quem são, mesmo com boa parte de sua estrutura cosmogônica, muitos sem a língua mãe, pleitear essa identidade? Certamente são essas ligações estreitas de territórios que ensaiei falar lá atrás.

O território, eis uma das questões-chave para essa narrativa. Tratamos desse lugar referencial como ponto de partida, mas devemos saber que existem questões anteriores e que talvez sejam elas que nos levam a resistir mesmo quando tentam nos convencer de que essa é uma guerra definitivamente perdida. Tratamos então do Território como um ponto de ancoragem, um termo referencial para nos abastecermos no meio desse longo caminho, o da contra-narrativa.

As leituras gerais que se fazem sobre a colonização são de um movimento sequencial e coreografado a partir da ideia de um velho mundo, onde de tudo já foi desenvolvido e, para dar continuidade à existência e ao entretenimento, tenham que buscar atrativos em outros mundos. Então alguém sonhou com a riqueza do mundo dos selvagens, um lugar onde a consciência sobre o sabor de possuir bens materiais ainda não chegou. Seriam terras inteiras à disposição de espólios e, se bem soubessem fazer, ainda seriam os próprios nativos a carregar até seus navios o que bem entendessem de levar.

A hoje conhecida e decadente Europa deve a todos os cantos do mundo uma resposta prática aos seus saques. Exigimos uma devolutiva de nossos valores, isso que para eles são acervos etnográficos que constam em seus museus como peças exóticas. É apenas uma das medidas que exigimos de uma série de reparos históricos que precisam ser feitos.

O entendimento sobre o valor maior desses símbolos retornando para seus locais de origem certamente é uma força

reversa ao ato sanguinário de tê-los levado sob condições escusas. No campo da cosmologia, que para nós não se distingue da vida plena, seria uma cura para feridas profundas abertas e assim deixadas por onde se infiltram no organismo maior bactérias como as que causam pandemias como as de agora.

Essa leitura continua sendo essencial. Alguém continua a explorar, escravizar, a impor como um marco histórico. Ainda hoje esse mapa de exploração se mantém em efeito mesmo que os *modus operandi* dos ataques, a sua distribuição geopolítica, tenham se diversificado e a Europa tenha se perdido em si mesma. A imaginação de se criar um mundo imperial dominante ainda permanece. Essa ideia de ter sempre um lugar de onde se explorar, e que uma vez retirado o bem não pertence a mais ninguém senão aos novos donos, e que o resto do mundo está longe demais para chegar a reaver algum valor ainda se mantém. Que a esse mundo só se vai quem é levado, e não pode ser para propagar ideias de retomada ou algo do tipo que fuja aos seus critérios de necessidade de manutenção de domínio e supremacia racial inclusive.

Junto com os navios vieram os homens da fé, a lei suprema para a unificação da humanidade em uma crença só, mesmo que para tal fosse preciso a guerra santa. E assim foi feito. A colonização pela fé é uma forma das mais nefastas, pois sobre ela ainda pesa a força da violência bruta. A inquisição queimou vivo muitos mestres, curandeiros e magos diante daqueles de quem deles dependiam.

Para o invasor a nossa forma de viver era improdutiva. Era inconcebível que uma sociedade vivesse sem cultivar um deus representado. A elevação de uma cruz como símbolo acima de um prédio sacramentava a ordem de mudar uma lógica de plenitude. Desde acreditar que nós não cultuávamos

a fé, a saber que a nossa fé estava distribuída em igualdade com cada tipo de planta, animais ou fenômenos naturais também não os fez considerar.

O fato é que ainda hoje precisamos iconografar nossas lutas para que elas sejam visibilizadas. Que ainda hoje temos que tecer verdadeiras odisseias para alcançar os “púlpitos” que são o que chamam de lugar de fala ou o lugar da expressão. Mesmo ainda sendo uma produção tida como menor, uma produção de periferia ou de minorias, são as artes dos nativos a lhe ampliarem as vozes e isto deve constar como práticas decoloniais.

Nossas publicações navegam em ritmo próprio e percebo que temos avançado ao passo que nos dedicamos a intensificar nossos estudos naqueles dois territórios que citei acima. O território de nossa ocupação milenar e o território cosmogônico, esse que está ainda mais fragmentado, mas que temos buscado recuperar com o pouco acesso que temos tido às nossas medicinas tradicionais, como a bebida que ganhou o mundo com o nome de Ayahuasca, por exemplo.

Mesmo este exercício não tem sido fácil e sobre ele ainda pesa a discriminação, pesa o desconhecimento ou a malícia das milícias que sabem que com esses acessos podemos intensificar nossa contra-narrativas. Então, o jogo sujo incorre sobre essas práticas e em alguns países se estabelece a criminalização. Essas pesquisas com as medicinas tradicionais acabam ficando a cargo de cada indivíduo, pois ainda vêm cercadas de efeitos coloniais, uma vez que estão paralelizadas com a ideia de uma religião dogmática, portanto, restritiva e hierárquica.

O meu povo vem de uma tradição própria. Para nós, somos parte de um todo maior e para nós a falta de simbologias não faz sentido, pois temos em nossos territórios evidências materiais de nossa origem e continuação. O contato de nossos

antepassados com os primeiros pesquisadores europeus foi marcado exatamente por essa condição. Foram devidamente apresentados a eles os nossos deuses, semideuses e entidades gerais que nos mantiveram até ali dentro de um sentido de equilíbrio e plenitude.

Têm-se notícias vagas sobre a ida de alguns chefes de nossos povos até a Europa, uma viagem que, claro, foi mais vantajosa para o espetáculo deles que para nossa missão em ir investigar aquele mundo. Mesmo não tendo o efeito esperado, posso acreditar que essa viagem ao além-mar, na embarcação deles, tenha sido uma atitude de muita coragem por parte de meus antepassados.

Iniciaram eles então, há alguns séculos, o exercício de se aventurar no mundo dos estrangeiros usando suas próprias estruturas. É o que acredito estar fazendo exatamente agora, ao construir este texto para uma publicação acadêmica, na forma como ela se abre, que não deixa de ser um convite a viver uma aventura arriscada no mundo do conhecimento epistemológico dominador ainda eurocêntrico.

O exercício de passear por essas memórias, tendo nelas o meu referencial bibliográfico, assegura-me usufruir de outros métodos. Seria uma extensão da prática da oralidade, embora eu tenha, por estratégia, que usar a língua culta do colonizador. Não me sinto em débito por não lhes trazer em nota de rodapé nomes, datas e circunstâncias, mas convido a considerar a minha assinatura como representante de um povo que ainda preza pela validade da coisa narrada. Se este texto não coubesse na linha editorial desta forma saberíamos que as aberturas para as práticas de performances decoloniais nos ambientes e espaços acadêmicos ainda não seriam uma realidade mínima.

A conclusão é que nada há de concluído. Nem a colonização conseguiu nos exterminar, nem reunimos

elementos consistentes para nos aventurar com desenvoltura no intermeio de mundos tão opostos, mas estar vivo e tentando é a nossa grande conquista.





**NOVOS OLHARES SOBRE A HISTÓRIA DE ABYA-  
YALA (AMÉRICA LATINA): A CONSTRUÇÃO DOS  
“OUTROS”, A COLONIALIDADE DO SER E A  
RELAÇÃO COM A NATUREZA**

Gerson Galo Ledezma Meneses



Objetivamos, neste texto, fazer um percurso pela forma como o pensamento cartesiano e a era da razão delimitaram a definição do que posteriormente conheceríamos como o sujeito e o objeto. Para isso, a invasão à Abya-Yala foi fundamental, pois no ano de 1492, segundo Dussel (1993), nasceu a Modernidade. Esta construir-se-á baseada na relação dos homens brancos europeus frente aos indígenas e comunidades negras escravizadas durante a época colonial. Discutiremos se podemos considerar que existe uma colonialidade da natureza e outra do SER, pois, afirmamos, que pensar na existência das duas colonialidades é impossível, pois as comunidades negras e indígenas não estavam separadas da natureza. Daremos atenção à construção do racismo, mas, especialmente, a partir da visão especista da conquista ibérica e do sistema mundo capitalista que surge, a partir de então, junto com a Modernidade colonial, patriarcal e judeu-cristã. Finalmente recorreremos a Frantz Fanon para entender a forma de descolonização dos povos negros e o reencontro com a ancestralidade.

Em 1492, para o caso da América Latina (Abya-Yala), inicia-se o processo de construção dos “outros”. Os habitantes da Idade Média não conseguiram construir categorias que os identificassem como “homens” ou “mulheres”, “europeus”, “brancos” ou “ocidentais” tal como definidos depois, na Idade Moderna, quando, a partir dos séculos XVI e XVII começou a construção do “homem moderno”, “homem branco, pensante”. Antes destes séculos, não existia um distanciamento claro entre o “sujeito” e o “objeto”. Lembremos a Diego Velázquez, e sua obra prima *Las Meninas*; esta pintura serviu a Michel Foucault como inspiração para dar início a seu texto *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Na sua narrativa, Foucault analisa a perspectiva do pintor inserido na sua própria pintura,

que por sua vez olha os vários espectadores passando na sua frente. A análise do filósofo francês ajuda a refletir sobre o papel do sujeito como sendo parte do objeto, do quadro, mas que, por sua vez, pode visualizar o sujeito, por fora da tela, como sendo um sujeito.

Aparentemente, esse lugar é simples; constitui-se de pura reciprocidade: olhamos um quadro de onde um pintor, por sua vez, nos contempla. Nada mais que um face-a-face, olhos que se surpreendem, olhares retos que, em se cruzando, se superpõem. E, no entanto, essa tênue linha de visibilidade envolve, em troca, toda uma rede complexa de incertezas, de trocas e de evasivas. O pintor só dirige os olhos para nós na medida em que nos encontramos no lugar do seu motivo (FOUCAULT, 2007, p. 5).

Nós, afirma Foucault, espectadores, acolhidos sob esse olhar, seríamos por ele, pelo pintor, expulsos, substituídos por aquilo que desde sempre se encontrava lá, antes de nós: o próprio modelo.

Mas, inversamente, o olhar do pintor, dirigido para fora do quadro, ao vazio que lhe faz face, aceita tantos modelos quantos espectadores lhe apareçam; nesse lugar preciso mas indiferente, o que olha e o que é olhado permutam-se incessantemente. Nenhum olhar é estável, ou antes, no sulco neutro do olhar que transpassa a tela perpendicularmente, o sujeito e o objeto, o espectador e o modelo invertem seu papel ao infinito (FOUCAULT, 2007, p. 5).

Entendemos, assim, a não existência, ainda no século XVII, do sujeito e do objeto de uma forma marcante, tal como definir-se-á nos séculos XVIII e XIX. Quando Velazquez concluiu *Las Meninas* em 1656, René Descartes havia publicado sua obra famosa, *O Discurso do método*, em 1637 que propõe um modelo quase matemático para conduzir o pensamento humano, uma vez que a matemática tem por característica a certeza, a ausência de dúvidas. Sua frase famosa “Penso, logo sou”, em francês *Je pense, donc je suis*, citada frequentemente em latim: *cogito ergo sum*, constitui-se rapidamente na pedra angular que definirá na Era Moderna os sujeitos, os pensantes, e os objetos, os não pensantes, os “outros”.

Para o caso dos povos originários de Abya-Yala, não existia até 1492 distinção alguma entre homens e mulheres, entre objetos e sujeitos, entre homens/mulheres e animais, ou entre deuses e deusas e homens, plantas e animais. Isso para o caso de Meso-américa, tal como mostrado por Eduardo Natalino dos Santos, quando afirma que se atribuíam as transformações e os movimentos presentes no Mundo à sua constituição fundamentada em opostos que se complementam: noite-dia; macho-fêmea; homem-animal; vida-morte, etc. Ademais, cada ser seria composto por diversas polaridades complementares, e nunca por apenas uma delas, ou por um lado só de seus polos.

Un ser humano de sexo masculino sería formado por la dualidad complementaria hombre-mujer, con predominio de su primera parte. Lo mismo valía para la dualidad hombre-divinidad u hombre-animal. La frontera entre cada uno de esos seres era considerada situacional y no esencial, pudiendo ser transpuesta, o sea,

que el hombre podía transformarse en Dios, en un animal o en una mujer. Podía, así, intentar actuar, ver o imaginar el mundo como si fuera uno de esos seres, que también componían su naturaleza. Lo mismo valía para los dioses, animales y mujeres. Estas también podían convertirse en hombres (NATALINO DOS SANTOS, s/d, p. 13).

A Modernidade, segundo Dussel (1993), deu à luz no século XVI, numa data chave para entender o momento de seu nascimento: 1492, ano da invasão ibérica ao continente americano (Abya-Yala). A partir deste momento, avança também a construção do sistema-mundo capitalista, que por ter iniciado sua formação entre a Idade Média e a Idade Moderna, e entre esta conjuntura e a invasão ibérica, tem sido qualificado por alguns autores também como colonial e moderno. A Modernidade teria sido forjada no choque colonial, na busca pelo estabelecimento de novas identidades, especialmente do homem branco pensante. Este se constituiu então baseado nos interesses do nascente sistema-mundo capitalista/colonial/moderno e patriarcal, pois as bases desse sistema-mundo seriam judaico-cristãs. Ao capitalismo lhe interessou colocar em andamento estas novas identidades; para tanto, construir a imagem do homem racional foi fundamental; este se colocou como centro da história, do universo.

Neste sentido, Copérnico, com sua teoria heliocêntrica, contribuiu a redimensionar o papel do sujeito pensante, livre do destino trazido por Deus. A obra de Nicolau Copérnico, *Da revolução de esferas celestes*, foi publicada no ano de sua morte, 1543, mas, a sua teoria havia sido amplamente divulgada nas décadas anteriores à mesma. Nessa construção, ficaram por fora

da categoria “homem”, os não brancos: indígenas e negros. Devido a preceitos religiosos, plantas e animais haviam sofrido estigma de inferioridade; deus criou o homem à sua imagem e semelhança, por tanto lhe permitiu colocar-se por cima das outra espécies; assim, animais foram considerados inferiores, aptos para serem explorados junto com indígenas e negros classificados dentro da espécie dos animais irracionais. Renatus Cartesius (René Descartes) afirmou que animais eram máquinas, por tanto não possuíam alma, intelecto ou razão (DESCARTES, Quinta Parte, s.d.), ratificando aquilo que hoje conhecemos como especismo.

Dessa forma, começa a se delinear aquilo que Anibal Quijano chama de colonialidade do poder.

Desde 1492 se inicia la recíproca formación de América y de Europa como las primeras identidades históricas de un nuevo patrón de poder mundial, cuya culminación se denomina hoy globalización. Dicho patrón de poder fue constituido sobre dos ejes centrales: de un lado, la clasificación social básica y universal de la población mundial en torno de la idea de «raza», como el nuevo sistema de dominación social; del otro lado, la articulación de todas las formas conocidas de control y de explotación del trabajo, en torno del capital y del mercado mundial. Tales ejes son, por su origen y por su carácter, elementos de colonialidad en el actual patrón de poder mundial (QUIJANO, 2002).

Comunidades indígenas e negras submetidas à violência colonial, escravizadas, inferiorizadas; mulheres negras e

mulheres indígenas estupradas, colocadas ao serviço dos desejos dos homens brancos pensantes. Uma hierarquia que classificou pessoas numa escala de poder, de saber, do ser, do gênero e da natureza. Criou-se, assim, uma relação entre objetos e sujeitos. Os sujeitos seriam os homens brancos conquistadores e colonizadores, racionais, pensantes; não mais ao estilo do quadro de Velázquez; de agora em diante, os olhares entre sujeito e objeto, não mais se confundiriam. Uma vez classificados como espécies inferiores, a animais, a indígenas e às comunidades negras, se lhes designou o status de objetos. Quijano (2005) afirma o seguinte:

A idéia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos (QUIJANO, 2005, p. 117-142).

Orlando Patterson, em *Slavery and Social Death* (1982), assevera que a escravidão marcou a penosa situação existencial e histórica dos escravizados negros americanos. O autor afirma que estes não apenas duvidaram da sua natureza humana, mas se encontraram na absurda situação de ter que defendê-la. “Para que a escravidão funcionasse dessa maneira, o cativo humano não pode se reduzir apenas a um modo de produção no qual o trabalho é a relação social mais importante” (ARONOWITZ, 1994, p. 210-212). Num sistema de escravidão, afirma Patterson, a exploração econômica se pressupõe por meio da criação de uma ordem simbólica elaborada que apaga

mediante “instrumentos simbólicos” o status do escravo como pessoa e o converte numa pessoa morta socialmente (PATTERSON, 1982 apud HAYMES, 2013, p. 200)<sup>4</sup>.

Entendemos com Quijano (2002, 2005), Patterson (1982) e Haymes (2013), a trágica situação a que as comunidades negras africanas, escravizadas pelos países colonialistas nas Américas, foram submetidas. O que não fica claro, especialmente, a partir de definição de Quijano, é a forma como o racismo foi construído, pois considerar ditas comunidades e os povos aborígenes como animais não explica bem a construção social do fenômeno escravocrata e do racismo. Devemos entender, primeiro, a maneira como a natureza, incluindo aqui os animais, foi rebaixada desde tempos anteriores à invasão e colonização de Abya-Yala. Como explicado por Dos Santos, entre os povos indígenas não existia a diferenciação entre homens-mulheres, animais e plantas, logo não existia especismo, nem racismo. Quando Cristóvão Colombo desembarcou no Caribe, na sua segunda viagem, trouxe sementes de café, plantas de cana de açúcar e também animais: vacas, cavalos, galinhas, porcos e cachorros (BOSCH, 1970). Estes, devidamente treinados para devorar indígenas. Ou seja, começava, em terras de além mar, a exploração da natureza de forma capitalista. Prontamente, os cultivos nativos foram arrasados pelos rebanhos de gado. Os cavalos também foram usados para conquistar e dizimar os povos indígenas. Supomos então que a partir daí se estabeleceu uma relação entre

---

<sup>4</sup> Patterson, Orlando, 1982, p. 37 apud HAYMES, Nathan. *Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano*. In: WALSH, Catherine (Ed.). **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013, p. 189-226.



indígenas, comunidades negras, plantas e animais para servir ao lucro capitalista, todos nomeados e tratados com inferioridade frente ao homem branco pensante.

O que conecta o “conquisto, logo existo” (Ego conquiro) com o idolátrico “penso, logo existo” (Ego cogito) é o racismo/sexismo epistêmico produzido pelo “extermino, logo existo” (Ego extermino). É a lógica conjunta do genocídio/epistemicídio que serve de mediação entre o “conquisto” e o racismo/sexismo epistêmico do “penso” como novo fundamento do conhecimento do mundo moderno e colonial. O Ego extermino é a condição sócio-histórica estrutural que faz possível a conexão entre o Ego coquiro e o Ego cogito. (GROSFOGUEL, 2016).

Da forma antes colocada por Grosfoguel, entendemos a colocação de Haymes (2013) quando descreve as pessoas escravizadas, condenadas a uma morte social. Porém, não apenas as comunidades negras, mas as indígenas, as plantas e os animais, todos submetidos à degradação do seu SER outro. Como então, entender a colonialidade do ser?

Segundo Nelson Maldonado Torres, foi com base nas reflexões sobre a modernidade, a colonialidade e o mundo moderno/colonial que surgiu o conceito de colonialidade do Ser. A relação entre poder e conhecimento teria conduzido ao conceito de ser.

E se, então, existia uma colonialidade do poder e uma colonialidade do

conhecimento (*colonialidad del saber*), pôs-se a questão do que seria a colonialidade do ser [...] O *ser-colonizado* emerge quando poder e pensamento se tornam mecanismos de exclusão, tal como já haviam sido as propostas de Heidegger. É verdade que o *ser-colonizado* não resulta do trabalho de um determinado autor ou filósofo, mas é antes o produto da modernidade/colonialidade na sua íntima relação com a colonialidade do poder, com a colonialidade do saber e com a própria colonialidade do ser<sup>5</sup>.

Ou seja, desde o ponto de vista acima colocado, tanto a colonialidade do poder, quanto a colonialidade do saber confluem para dar passo à colonialidade do ser. Do ser racializado, inferiorizado, pois, ao final, a este lhe falta a razão, o conhecimento, careceria de alma, de intelecto. Porém, teríamos que fazer uma interseção entre estas colonialidades e a colonialidade de gênero (LUGONES, 2008), pois as mulheres negras e indígenas não apenas foram racializadas, senão inferiorizadas ou biologizadas por causa do gênero. Mas, ainda temos de considerar a colonialidade da natureza, pois por causa da relação intrínseca entre homens, mulheres, natureza e animais, comunidades negras e indígenas sofreram também alto grau de inferioridade, pois, como colocado por Descartes, os animais não tinham alma, portanto, seriam escravizados pelos homens brancos racionais. Sem embargo, definir colonialidade do ser e da natureza, por separado, traz

---

<sup>5</sup> MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciencias Sociales**, v. 8, p. 71-114, 2008.

problemas à análise. Se consideramos que a colonialidade do poder racializou e inferiorizou para melhor usufruir dos recursos naturais e da força de trabalho tanto de indígenas como de afro americanos; se consideramos que a colonialidade do saber, supostamente, teria lhes retirado o conhecimento próprio, esvaziando-os do seu espírito, de seus saberes ancestrais, e aparentemente lhes negou o acesso ao conhecimento ocidental, eurocêntrico, como então podemos pensar na problemática indígena e negra a partir de dois conceitos que não confluem: a colonialidade da natureza e a do ser?

Afirmamos que o problema racial e de conhecimento não seriam possíveis de explicação, senão se entrelaçam com natureza e especismo, assim como não é possível sem a categoria gênero (LUGONES, 2008). Se a colonialidade do ser se entende como um processo de desumanização, não compreendemos como esses povos escravizados enfrentaram tal processo sendo que eles mesmos não se consideravam humanos (no sentido ocidental, como construção social). Humanos eram os europeus que haviam sofrido um processo transformador: várias vezes invadidos e/ou conquistados se lhes havia imposto outras culturas, como o caso do judeu-cristianismo. Lembremos que o mesmo berço da civilização europeia, Grécia e Roma, havia sido sitiado e finalmente invadido por povos bárbaros; estes por sua vez haviam sofrido inúmeras transformações durante a Idade Média, de tal forma que, durante a construção da era da razão, séculos XVI a XVIII, não dava para perceber qual SER os caracterizava. Acreditamos então que o ser estava relacionado diretamente com a razão. Porém, a razão não fazia parte, de forma plena, do SER das comunidades indígenas e das afro-americanas; embora tivessem razão, esta era outra, pois o mundo da natureza era

fundamental como parte desses povos. Filósofos europeus da primeira metade do século XX lembraram que a crise da Europa e do SER estava ligada ao distanciamento do homem branco com a terra, a natureza.

Em *Heidegger's Roots*, Bambach analisa a obra de Heidegger no contexto de debates políticos e intelectuais em torno da crise da Europa. Vários pensadores alemães concebiam esta crise não como a crise da Europa *per se*, mas como uma crise do centro da Europa (Bambach, 2003: 137). Para eles, no centro da Europa encontravam-se a Alemanha e o *Volk* (povo) alemão. A crise da Europa viria, desta forma, a ser entendida como uma crise do *Volk* alemão e do ambiente rural em que grande parte dele vivia. Neste contexto, era importante o mito ateniense da autoctonia, segundo o qual o fundador de Atenas, Erectônio, se havia concebido a si próprio a partir da terra (Bambach, 2003: 52). Este mantinha uma relação indígena com a terra e a paisagem atenienses. A visão do mito é clara: a grandeza de Atenas dependia de uma relação igualmente íntima entre os cidadãos de Atenas e o seu solo. Na Alemanha, muitos pensadores consideravam a crise política do seu país em termos similares. Só a afirmação das raízes da terra poderia resistir à força do niilismo e do cosmopolitismo desenraizado do Iluminismo francês. E essas raízes encontravam-se, precisamente, no mundo

dos Gregos (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 71-114).

O SER europeu, baseado no egoísmo, no SER individual, sem sentimentos, sem a compreensão do “outro”, que é apenas objeto, visto assim pelo sujeito branco e racional, possuidor de um SER para si, não permitiu algum tipo de alteridade que considerasse o “outro” como um SER sem o qual não é possível a alteridade, pois o SER europeu não visualizou o rosto do “outro”, apenas o entendeu a partir de si próprio. O SER do homem branco eurocentrado foi criticado no século XX por autores como Emmanuel Lévinas. Este autor nos ajuda a entender a construção do “outro” e o significado do SER do homem branco. O autor aqui referenciado foi influenciado pelas guerras europeias, a Grande Guerra e a Segunda Guerra Mundial, o massacre do povo judeu e todas atrocidades do homem branco racional contra outros homens brancos. Lévinas não tem uma dimensão do racismo a partir do colonialismo. Porém, o que nos interessa destacar é a compreensão que faz do SER do homem branco racional, despojado de sentimentos, de compreensão do “outro”, ou mais bem da negação e massacre que ele fez do “outro”. O autor expõe a natureza do homem branco para melhor entendermos a conquista e colonização de Abya-Yala. Um SER sem compaixão com as comunidades negras e indígenas submetidas à exploração extrema, mas, também cruel com a natureza, plantas e animais usados para a obtenção do lucro.

Lévinas critica a relação totalmente egoísta estabelecida com o próximo; a falta de sensibilidade pelos semelhantes, a falta de atenção no rosto do “outro”. Pois, a partir da boa relação com o próximo aprenderíamos a ser mais humanos e encontraríamos a verdadeira alteridade, no acolhimento do

“outro”. Dessa forma, o autor coloca o SER do homem branco longe dos sentimentos, do rosto do outro, de uma verdadeira alteridade, do amor e da solidariedade com o “outro, o que significava que o ser do homem branco estaria longe de concretizar a alteridade para a consolidação de uma sociedade mais humana, fraterna e solidária (LÉVINAS, 2002, p. 211-212).

Se o SER do homem branco está longe de objetivar uma sociedade mais humana; se o mesmo não se relaciona com o humano, como então se deu a relação do homem branco que retirou a humanidade dos grupos indígenas e sociedades negras escravizadas? Humanidade desconhecida pelo homem branco eurocentrado. Afirmamos que o humano das populações negras e indígenas estava (e está) na relação que se dava (dá) com a natureza e a sensibilidade entre os mesmos homens/mulheres/animais/plantas/deuses e deusas, etc. O invasor não é humano, pois o seu ser é incapaz de promover a humanidade sinônimo de compreensão, admiração, amor ao próximo, solidariedade e ética; uma ética que, segundo Lévinas, antecederia a qualquer filosofia, a ética como princípio. O SER, como anotado antes, é racional, interessa-lhe o lucro. O SER dos povos originários está relacionado com a natureza, com a ancestralidade, que faria deles mais humanos.

Dessa forma, não podemos separar colonialidade do ser e da natureza, pois assim não conseguimos entender a relação do SER e da natureza, e do SER relacionado apenas com a razão, como no caso dos homens brancos invasores, conquistadores, esturpradores. A colonialidade do Ser seria melhor entendida a partir da separação entre comunidades negras escravizadas e populações indígenas e a natureza, e a colocação em prática entre estas comunidades de um sentido racional no sentido europeu. Na medida em que estas comunidades escravizadas se enveredaram pela via da racionalidade, perderam, em

grande parte, a relação com a natureza, com o sagrado, com a ancestralidade, como os rituais, a música, a dança, a magia. Rompeu-se aquilo que Frantz Fanon denomina de casal Homem-Terra, de tal forma que, para poder empreender o caminho da luta, da resistência, da descolonização frente ao colonizador, houve que resgatar a ancestralidade, o ritual, os sentimentos envolvidos nessas práticas culturais, no final, para um resgate total do SER destas populações, o caminho seria e continua sendo, o resgate da animalidade e da relação com as outras partes da natureza, e o distanciamento da razão que faz parte do SER esvaziado de sentimentos, de humanidade, do conquistador e colonizador europeu.

Referenciar Lévinas, que explica o SER europeu e sua falta de natureza humana e compreensão com o “outro”, mostra que não é um autor africano, latino-americano ou asiático que define o SER europeu. Porém, uma vez consultado o autor lituânio, podemos citar autores negros caribenhos como Frantz Fanon e Aimé Césaire. Este último afirma que o papel do colonizador é trabalhar para descivilizar o colonizado, pensamos que se refere à forma como a colonização trabalhou para desumanizar, como colocamos antes, tirar a relação que o colonizado tem com a natureza e implantar um ser desprovido de sentimentos, de ancestralidade, de solidariedade com o próximo, tal como o SER do homem branco eurocentrado. Papel do colonizador que objetiva “embrutecê-lo no sentido literal da palavra, para degradá-lo, para despertar seus recônditos instintos em prol da cobiça, da violência. Do ódio racial, do relativismo moral” (CESÁIRE, 2010, p. 19). Daí a importância da retomada do SER dos ex-colonizados, da sua ancestralidade, da sua animalidade; a decolonização é importante para jogar fora tudo o que o conquistador e colonizador herdou nas suas antigas colônias: o ódio, a cobiça, a ânsia do lucro, a inveja, a

falta de solidariedade com o próximo, o racismo, a lgbttfobia, o sexismo, o machismo, etc. Por sua parte FANON (1986), advertia que o colonialismo nem sequer pensava ou fazia uso da razão. “*El colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor*” (FANON, 1986, p. 54).

A importância da descolonização e da decolonização a aprendemos com Fanon. Como sair da prisão da colonialidade do SER/natureza, da rejeição a que foi submetido o povo negro; o mesmo Fanon, preocupado por certo *complejo inato* decide se afirmar “como Negro, uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer” (FANON, 2008, p. 108). Ao longo dos últimos capítulos de *Pele negra, máscaras brancas*, o autor caribenho descreve a forma como o colonialismo e a sociedade, todavia colonial, do século XX, desprezava as comunidades negras; descreve o racismo devido à cor da pele que se fazia evidente e que, ao contrário dos judeus, por exemplo, não havia como camuflar entre os brancos. Inclusive médicos, padres ou professores negros não tinham o reconhecimento como sendo iguais aos brancos, pois caso um médico negro cometesse um erro, seria cobrado com severidade.

Fanon recorre a autores negros da África para se reafirmar como negro e sua cultura afro, não quer ser mais civilizado e racional, mas reconhece a sua irracionalidade como vantagem frente aos brancos. Afirma que ele não é uma potencialidade de algo, “sou plenamente o que sou. Não tenho que recorrer ao universal. No meu peito nenhuma probabilidade tem lugar. Minha consciência negra não se assume como a falta de algo. Ela é. Ela é aderente a si própria” (FANON, 2008, p. 122). Com autores como De Pédrals,



identifica que existe no continente africano uma certa estrutura mágico-social (FANON, 2008, p. 115).

Caminho sobre espinhos brancos. Lençóis d'água ameaça minha alma de fogo. Diante destes ritos, redobro minha atenção. Magia negra! Orgias, sabá, cerimônias pagãs, patuás. O coito é o momento de evocar os deuses da fratria. É um ato sagrado, puro, absoluto, favorecendo a intervenção de forças invisíveis. Que pensar de todas essas manifestações, de todas essas iniciações, de todas essas operações? De tudo quanto é canto volta para mim a obscenidade das danças, das propostas. [...] E viva o casal Homem-Terra! (FANON, 2008, p. 115-116).

E continua descrevendo ao preto reabilitado, governando o mundo com sua intuição, o preto reivindicado, reunido, assumindo, e é um preto? Pergunta Fanon;

não, não é um preto, mas o preto [...] bem plantado na cena do mundo, borrifando o mundo com sua potência poética [...] Casome com o mundo! Eu sou o mundo! O branco nunca compreenderá esta substituição mágica. O branco quer o mundo, ele o quer só para si.

Afirma Fanon que o homem branco se considera o senhor predestinado deste mundo, pois lhe submete. Estabelece-se entre ele e o mundo uma relação de apropriação. Enquanto mago, assegura Fanon, “roubo do branco ‘um certo mundo’, perdido para ele e para os seus [...]. A essência do mundo era o

meu bem. Entre o mundo e mim estabelecia-se uma relação de coexistência” (FANON, 2008, p. 117).

Retomando Césaire, Fanon descreve o ser das comunidades negras, dos ancestrais de Aimé e de Fanon. O poeta antilhano pergunta quem eram esses homens que, através dos séculos, uma selvageria insuportável arrancava de seu país, de seus deuses, de suas famílias homens afáveis, educados, corteses, certamente superiores a seus carrascos, um bando de aventureiros que quebrava, violava, insultava a África para melhor espoliá-la. Césaire descreve a tecnologia dos povos africanos, escolas, hospitais, sua religiosidade, seus costumes agradáveis, baseados na solidariedade, na benevolência, no respeito aos idosos, assistência mútua, a alegria de viver, poesia e Liberdade (FANON, 2008, p. 119). Com Senghor, reconhece que a emoção é negra como a razão é grega (FANON, 2008, p. 116).

Em *Condenados da terra*, Fanon apela à descolonização para um resgate do ser. Afirma então que a descolonização não passa jamais inadvertida, pois afeta o ser, o modifica fundamentalmente, transformando os espectadores aplastados pela falta de essência em atores privilegiados. A descolonização, diz Fanon, introduz no ser um ritmo próprio, nova linguagem, nova humanidade. A descolonização, segundo Fanon, é realmente criação de homens novos, “*la ‘cosa’ colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera (...) En la descolonización hay, pues, exigencia de un replanteamiento integral de la situación colonial*” (FANON, 1986, p. 31).

Fanon, uma vez mais, apela para a magia, os rituais, a ancestralidade, como forma de libertação. Descreve o colonizado e a forma como este pretende ocupar o lugar do colonizador. Denuncia o papel da religião do colonizador, pois

*“el colonizado logra igualmente, mediante la religion, no tomar en cuenta al colono. Por el fatalismo, se retira al opresor toda iniciativa, la causa de los males, de la miseria, del destino está en Dios”*. Dessa forma, o colonizado, *“se aplasta frente al colono y frente a la suerte”* (FANON, 1986, p. 48). A base da luta, nos países colonizados, estava na coletividade *“que depende exclusivamente de la magia (...) las fuerzas sobrenaturales, mágicas, son fuerzas sorprendentemente yóicas”*. Estas estruturas faziam com que as forças do colono ficassem enfraquecidas, pois as estruturas míticas formariam uma terrível adversidade frente ao colono. *“Todo se resuelve, como se ve, en un permanente enfrentamiento en el plano fantasmagórico”* (FANON, 1986, p. 49).

Assim, Fanon coloca a maneira como a decolonialidade ou a descolonização se realiza, não com a razão, porém, com os sentimentos, com as danças, a música, a reaproximação com a terra, com o universo, com a coletividade, a ancestralidade que retoma não apenas homens e mulheres, mas a natureza; por meio da magia e o mundo do fantasmagórico, pois esses são não lugares para o homem branco invasor. A luta é levada então para a periferia, para o plano não científico, não racional. O colonizado não se descoloniza a partir do centro, pois esse é o local do SER do branco; o faz a partir da destruição da colonialidade do poder, do saber, mas, fundamentalmente, por meio da destruição da colonialidade da natureza.

O especismo tem sido operacionalizado pelo homem branco, pois tem conseguido que os antigos colonizados contribuam com o consumo de mercadorias provenientes da destruição da natureza, e também pela conivência frente ao consumo de animais. É preocupante que mais de 70 bilhões de animais sejam escravizados e finalmente sacrificados anualmente para um suposto bem-estar dos habitantes do planeta, incluindo comunidades negras e indígenas,

camponeses, mestiços pobres e de classe média e alta, além dos brancos e asiáticos. Os animais, assim rebaixados, desprestigiados, não podem ser colocados como meta da decolonialidade, daí que aos movimentos sociais não lhes interesse fazer uma interseção entre raça, gênero, classe social, nacionalidade e especismo, apenas alguns grupos de ecofeministas e os ambientalistas. Mas, essa é uma das consequências por haver dissociado a colonialidade do ser da colonialidade da natureza.

## **FINALMENTE**

Afirmamos que o processo de construção do SER europeu, ou do homem branco pensante, está fortemente atrelado à razão, pois o processo histórico, desde a Antiguidade, passando pela Idade Média, até começo da Modernidade, sofreu várias transformações, retirando do SER qualquer tipo de relação com o mítico, a ancestralidade e a subjetividade. Diferente processo se realizou entre as populações indígenas e africanas antes da invasão a Abya-Yala e a instauração neste continente do sistema escravocrata. Estas comunidades estavam abertamente relacionadas com a terra, plantas e animais, com o universo, os sentimentos, o mítico, a magia, a subjetividade e a ancestralidade. Europa invadiu Abya-Yala (futura América Latina) em 1492 e a partir dessa data começou a dar à luz a Modernidade (DUSSEL, 1993), o sistema capitalista converter-se-ia num sistema mundo moderno, patriarcal, homofóbico, machista e colonial (GROSFOGUEL, 2010). Dessa forma, o mencionado Sistema inventou o racismo, o que Quijano denominou de colonialidade do poder, forma de exploração baseada na classificação biológica das pessoas. A esta categoria, acrescenta-se a colonialidade do saber, a qual

assassinou os saberes ancestrais das comunidades indígenas e africanas em Abya-Yala escravizadas, o que conhecemos como epistemicídio. Dessa forma, entenderíamos a categoria colonialidade do SER, pois uma vez estas populações foram rebaixadas à categoria de objetos/coisas e/ou animais, e uma vez desprovidas dos seus saberes tradicionais, teriam ficado esvaziadas da sua humanidade.

Dessa forma colocada, passamos a questionar a colonialidade do SER, pois não conseguimos entender como operou a colonialidade do poder e a construção do racismo, sem antes mencionar o especismo. Isto porque, como exposto, os habitantes de Abya-Yala não se entendiam sem as plantas e os animais. Compreendendo isto, não percebemos qual o processo de animalização destes povos e onde radica o problema de os mesmos terem sido considerados animais, caso não se explique o problema do especismo. Afirmamos, então, que a colonialidade do SER não pode se desvincular da colonialidade da natureza, ou, para explicar melhor, as duas não deveriam existir, pois o SER do homem branco é desprovido de sentimentos, do coletivo, da magia, da solidariedade, da subjetividade, da falta de identidade com o rosto do “outro”, etc. Não existe SER entre povos indígenas e africanos, o que existe é ancestralidade; não existe humanidade, mas, segundo explicamos, fazendo uso de Lévinas, a humanidade estava longe de ser um projeto europeu, do homem branco racional. Falar em colonialidade da natureza resultaria mais interessante, pois os povos aqui mencionados, escravizados, são natureza. O que desumanizou os povos escravizados foi a tentativa de retirada da ancestralidade, e mais ainda, a imposição da racionalidade e o caminho que levou a estas populações a abraçar o SER branco racional, pensante, objetivo,

científico/matemático, lucrativo, misógino, homofóbico, patriarcal, etc.

Autores negros descrevem os opróbios do racismo, a degradação do homem/mulheres negras, a exploração e a forma como tanto em Martinica, quanto em Argélia, existia uma enorme vontade do colonizado ocupar o lugar do colonizador. Porém, a força da dança, da subjetividade, da magia, etc., foi mais forte, e então, como no caso de Fanon, começa o processo de desvinculação do SER europeu racional, para voltar à ancestralidade, recuperando a relação com a natureza, com os animais, o universo, voltando-se para o casal Homem-Terra.

## REFERÊNCIAS

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2017.

DESCARTES, René. Livro sem data de publicação, sem editora. <https://www.passeiweb.com/estudos/livros/discursos/do/metodo/>  
Consultado em 23/09/2020.

DUSSEL, Enrique. **1492. O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. **Condenados de la tierra**. México: FCE, 1986.

FANON, Frantz. **Pele negra, Máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GROSFOGUEL, Ramón. **La descolonización de la economía política**. Bogotá: Kimpres, 2010.

GROSFOGUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os**

quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Brasília: Soc. Estado, 2016.

HAYMES, Nathan. Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano. In: WALSH, Catherine (Ed.). **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013, p. 189-226.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, p. 71-114, 2008.

NATALINO DOS SANTOS, Eduardo. **Começando a conhecer os povos indígenas. Por ti América**: Aventura arqueológica. São Paulo: Centro Cultural Banco do Brasil. (s/f).

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia. **Trayectorias**: Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Año 4, n. 7-8, sept./abr., 2002.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 117-142.





**DE(S)COLONIZAR O CONHECIMENTO,  
DESMARGINALIZAR OS SABERES E INTERLIGAR AS  
LUTAS POLÍTICAS AO SUL**

Hélder Pires Amâncio



## INTRODUÇÃO

O presente ensaio é uma reflexão expandida da exposição que fiz como palestrante convidado da roda de troca de saberes denominada *Educação: Saberes e Interseccionalidades*, no âmbito do I Encontro de Estudos Pós-coloniais e Decoloniais, organizado pelo Laboratório de Estudos Pós-coloniais e Decoloniais (AYA) da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). A roda tinha como objetivo discutir processos de produção de conhecimento e de saberes diversos articulados simultaneamente a distintos modos de ensinar e aprender, ou seja, modos e processos de educação diferenciados.

Antes de apresentar as minhas ideias e linhas que estruturam este breve ensaio reflexivo, quero mais uma vez agradecer publicamente ao AYA pelo convite formulado não só para a roda, mas também, para fazer parte da concepção e construção do grande e belíssimo evento que foi o encontro, que reuniu uma diversidade de pessoas e áreas distintas de conhecimento e saber permitindo um verdadeiro e extraordinário debate, compartilhamento de ideias e aprendizagem num formato acadêmico fora do comum/do tradicional. Agradeço igualmente pelo convite para a publicação deste ensaio como capítulo de livro.

O principal objetivo deste texto é discutir as possibilidades de de(s)colonização do conhecimento, da desmarginalização dos saberes e interligação das lutas políticas (buscando articular tais debates com processos concretos de ensino e aprendizagem) no âmbito do Sul Global. Este último conceito entendido como “um projeto político indispensável em direção a um mundo mais justo e igual” (BALLESTRIN, 2020, p. 2-3), não se tratando, portanto, de “uma entidade monolítica,

coesa, coerente, homogênea e ausente de conflitos e interesses” (Ibid., p. 2).

Em termos metodológicos, esta reflexão se baseia na revisão crítica da literatura que discute a de(s)colonização do conhecimento e desmarginalização dos saberes, bem como, as suas possibilidades na África e América-Latina, com atenção para as experiências que tenho/temos enquanto estudante(s) africano(s) em instituições de ensino brasileira(s).

Para o efeito, o texto está organizado em seis partes, a saber: (i) introdução, onde apresento de forma geral a ideia, objetivo, metodologia, orientação teórica, bem como, a organização da reflexão; (ii) descolonizar o conhecimento, item no qual reflito criticamente sobre o significado desse movimento, suas possibilidades e consequências; (iii) desmarginalizar os saberes, onde analiso a diferença entre o conhecimento e saber e, à semelhança do item anterior, analiso o significado, as possibilidades e consequências; (iv) interligar as lutas políticas ao Sul, onde reflito em torno das possibilidades dessa articulação e aponto exemplos em curso que podem e devem ser consolidados, não limitando a possibilidade de abertura de novas frentes e, por fim, (v) considerações abertas, onde apresento uma breve sistematização das principais ideias da reflexão que devem ser contínua e criticamente discutidas, não se tratando de um empreendimento acabado e fechado, mas, pelo contrário aberto e (vi) referências citadas.

## **DE(S)COLONIZAR O CONHECIMENTO**

A socióloga feminista nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí argumentou em seu texto, “Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das

epistemologias africanas”, que um dos traços distintivos da era moderna é a expansão da Europa e o estabelecimento da hegemonia cultural euro-estadunidense sobre o resto do mundo. De acordo com esta intelectual africana, “em nenhum contexto isto é mais profundo do que na produção de conhecimento sobre o comportamento, a história, a sociedade e as culturas humanas” (OYĚWÙMÍ, 2019 [2002], p. 171).

Assim como OyĚwùmí, outros intelectuais igualmente chamaram atenção para e denunciaram o caráter hegemônico e eurocentrado do conhecimento produzido no campo das ciências sociais. O sociólogo venezuelano Edgardo Lander (2000), por exemplo, argumentou que as ciências sociais e humanidades que se ensinam na maior parte das Universidades não só arrastam consigo a “herança colonial” e seus paradigmas ou a “estrutura colonizadora”<sup>6</sup> (MUDIMBE, 2013), mas pior do que isso, contribuem para reforçar a hegemonia cultural, econômica e política do Ocidente. De acordo com Edgardo Lander, a formação profissional, a pesquisa, as revistas e textos que circulam e recebemos, os locais onde se realizam os cursos, os regimes de avaliação do conhecimento e reconhecimento do corpo docente, indicam a reprodução sistemática da visão do mundo ocidental com base nas perspectivas hegemônicas do Norte (LANDER, 2000, p. 43). O antropólogo venezuelano Fernando Coronil (2005) chamou a esse processo de

---

<sup>6</sup> Segundo Valentin-Yves Mudimbe, esta estrutura é “responsável pela produção de sociedades, culturas e seres humanos marginais” e, é devido a ela que “emergiu um sistema dicotômico e com este surgiu um grande número de oposições paradigmáticas: tradição versus modernidade; oral versus escrito e impresso; comunidades agrárias e consuetudinárias versus civilização urbana e industrializada; economias de subsistência versus economias altamente produtivas” (MUDIMBE, 2013, p. 18).

*globocentrismo*, outros autores como o economista egípcio Samir Amin (1989), o filósofo e historiador argentino Enrique Dussel (1993), entre outros/as denominam o mesmo de *eurocentrismo*.

Para Amin (1989, p. 9), “o eurocentrismo é um culturalismo na medida em que supõe a existência de invariantes culturais que moldam as trajetórias históricas de diferentes povos, irreduzíveis entre si”. Nesse sentido, o autor defende que o eurocentrismo é antiuniversalista, pois não se interessa em descobrir as leis gerais da evolução humana, embora se apresente enquanto um universalismo na medida em que impõe a todos a imitação do modelo Ocidental como solução única para todo o mundo.

Na mesma linha de reflexão, Enrique Dussel (1993) argumenta que se entendermos a *modernidade* europeia como o desdobramento das possibilidades abertas a partir da sua ‘centralidade’ na História Mundial, e a constituição de todas as outras culturas como a periferia daquela, pode-se então, “entender que, embora toda a cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode reivindicar ser identificado com ‘universalidade-globalidade/mundialidade’”. Assim, o eurocentrismo europeu moderno, segundo ele, consiste exatamente em confundir “a universalidade abstrata com o mundo concreto hegemônico pela Europa como o centro” (DUSSEL, 1993, p. 48). Segundo Oyèrónké Oyěwùmí, um dos efeitos desse eurocentrismo é a *racialização do conhecimento*, ou seja, a ideia de que a Europa representa ou “é representada como a fonte do conhecimento, e os europeus, como os conhecedores” (OYĚWŪMÍ, 2019 [2002], p. 171).

A centralidade da modernidade europeia na produção de conhecimento em contextos outros (africanos, latino-americanos, indianos, etc.) permanece hegemônica. No caso

africano, autores como Oyèrónké Oyěwùmí (2002), Valentin-Yves Mudimbe (2013 [1989]), o antropólogo sul africano Archie Mafeje (2001), Samir Amin (1989) e o filósofo Paulin Hountondji (2008, 2012), e tantos outros/as apresentaram vigorosas críticas ao eurocentrismo Ocidental. Valentin-Yves Mudimbe, por exemplo, constatou e denunciou em seu importante livro *A invenção de África* que “tanto interpretes ocidentais como analistas africanos têm vindo a usar categorias de análise e sistemas conceituais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental”. Segundo o autor, “mesmo nas mais evidentes descrições ‘afrocentricas’, os modelos de análise utilizados referem-se, directa ou indirectamente, consciente ou inconscientemente, à mesma ordem” (MUDIMBE, 2013, p. 10).

Assim como Mudimbe, outros autores africanos, por exemplo, o sociólogo camaronês Jean-Marc Ela (2013), fizeram essa denúncia. Este último, argumentou – contra o etnocentrismo das ciências sociais em África – a necessidade de nós investigadores sociais africanos desenvolvermos o que ele chamou de “criatividade endógena”<sup>7</sup>. Nesse cenário, ele defendeu ser:

[...] necessário proceder a um questionamento dos esquemas conceptuais, dos modelos e dos paradigmas que orientam e conduzem a investigação empírica a fim de permitir a interpretação rigorosa das realidades complexas e das

---

<sup>7</sup> Que consiste na “capacidade de reflectir sobre os nossos próprios problemas e encontrar soluções que se diferenciem das do exterior” (ELA, 2013, p. 85).

mudanças no nosso continente (ELA, 2013, p. 85).

Esta seria a única maneira de sair da dependência intelectual: “é a única maneira de se separar do etnocentrismo da conceptualização nos sistemas de conhecimento nos quais o peso dos modelos do Norte é considerável” (ELA, 2013, p. 85), através do desenvolvimento da reflexão crítica para ultrapassar o mimetismo. Para Jean-Marc Ela, com quem estou plenamente de acordo, “nenhuma contribuição possível é válida para a África, se o desenvolvimento das ciências sociais se desenrolar como um processo de mimetismo e sob a hegemonia da produção socio-científica dos grandes centros mundiais” (Ibid.). A crítica aos conceitos e modelos teórico-analíticos exógenos e a ida aos “lugares de invenção” da vida cotidiana nas sociedades africanas é a única forma de captar o esforço de produção delas por elas próprias (ELA, 2013, p. 19).

A denúncia da dependência dos modos de produção de conhecimento africano em relação a modelos e esquemas epistemológicos ocidentais foi realizada também por Mafeje (2001), para quem reivindicar uma ‘epistemologia africana’ constituía em si um paradoxo na medida em que o próprio conceito de epistemologia, segundo o autor, tem origem ocidental. Mafeje considerava que não havia nada mais ocidental do que o debate sobre epistemologia. A observação do antropólogo brasileiro, Gustavo Lins Ribeiro (2014), ainda que referente especialmente à Antropologia, é igualmente elucidativa em relação ao eurocentrismo Ocidental ao argumentar que “na África, a pretensão universalista da antropologia logo foi relacionada ao eurocentrismo e desenvolveu um debate sobre a necessidade de uma epistemologia africana” (RIBEIRO, 2014, p. 109).

Assim como em África, na América Latina e na Ásia houve e ainda há um enorme debate e uma série de propostas e contribuições importantes desenvolvidas em torno da colonialidade/modernidade e necessidade de de(s)colonizar o saber, o poder, o ser e o gênero. No caso da América Latina, o antropólogo colombiano Arturo Escobar (2005) denominou essa série de reflexões críticas e contribuições teórico-práticas de *Projeto latino/latino-americano modernidade/colonialidade*. A perspectiva da *geopolítica do conhecimento* avançada pelo semiólogo argentino Walter Mignolo (2000), denominada por Edgardo Lander (2000) como *geopolítica dos saberes hegemônicos*, a proposta do historiador bengali Dipesh Chakrabarty de *provincialização da Europa*, a *perspectiva intercultural* sugerida pela pedagoga equatoriana Catherine Walsh (2005), constituem alguns exemplos. Walter Mignolo concatena a geopolítica econômica com a geopolítica do conhecimento, enfatizando a ideia de que “o locus de enunciação sobre os assuntos acadêmicos é geopoliticamente marcado” (RIBEIRO, 2014, p. 126). Segundo Walter Mignolo,

[...] a geopolítica e a corpo-política (entendidas como a configuração biográfica de gênero, religião, classe, etnia e língua) da configuração de conhecimento e dos desejos epistêmicos foram ocultadas, e a ênfase foi colocada na mente em relação ao Deus e em relação a razão. Assim foi configurada a enunciação da epistemologia ocidental, e assim era a estrutura da enunciação que sustentava a matriz colonial. Por isso, o pensamento e a ação descoloniais focam na enunciação, se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz



colonial para possibilitar opções descoloniais – uma visão da vida e da sociedade que requer sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais (MIGNOLO, 2017[2011], p. 6).

Neste excerto, ficam evidentes as razões da proposta da de(s)colonialidade. Walter D. Mignolo se posiciona, abertamente, “a favor da diversidade, ou da possibilidade de uma diversidade epistêmica como projeto universal” (RIBEIRO, 2014, p. 126). De acordo com Mignolo (2017, p. 6), “o pensamento descolonial e as opções descoloniais [...] são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade [...]”. A colonialidade da qual tanto se fala, é um conceito popularizado pelo sociólogo e pensador humanista peruano Aníbal Quijano<sup>8</sup> nos finais da década de 1980 e início de 1990 do século passado e elaborado posteriormente por Walter D. Mignolo em seu livro *Histórias locais/projetos globais* e em outros trabalhos (MIGNOLO, 2017, p. 2). A colonialidade, segundo Aníbal Quijano (2002, p. 4):

[...] é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno

---

<sup>8</sup> “Sua longa e produtiva trajetória profissional e intelectual foi fundamental para a construção do pensamento crítico latino-americano nas ciências sociais, vigoroso e criativo” (WALSH; OLIVEIRA; CANDAU, 2018, p. 2). De acordo com Ramón Grosfoguel (2019, p. 60), o conceito de colonialidade não pertence originalmente a Quijano, antes dele começar a usá-lo na década de 1990, outros autores/as já o utilizavam.

da ideia de “raça”. Essa ideia e a classificação social e baseada nela (ou “racista”) foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e o capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder.

Quijano (2002) defendeu que as pesquisas sobre os processos de globalização e suas relações com as tendências atuais das formas institucionais de dominação, especialmente do Estado-nação, não se podem furtar de encarar a questão do poder. Para ele, “toda discussão dessas questões implica de todo modo uma perspectiva teórica e histórica sobre a questão do poder [...]” (QUIJANO, 2002, p. 4). O autor argumenta que nessa abordagem, o poder é caracterizado como um tipo de relação social constituída pela presença simultânea e permanente de três elementos: dominação, exploração e conflito, e que o atual padrão de poder mundial se baseia na articulação entre: 1) a *colonialidade do poder*; 2) o *capitalismo*; 3) o *Estado* e 4) o *eurocentrismo*. O primeiro, conceito sustentado na ideia da raça como o fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; o segundo, entendido como o padrão universal de exploração social e o

terceiro enquanto a forma universal nevrálgica de controle da autoridade coletiva e o Estado-nação moderno como sua variante hegemônica, e o quarto e último como a forma hegemônica de controle da subjetividade (ou intersubjetividade), especialmente, no modo de produzir conhecimento.

Baseados em Aníbal Quijano, Carlos Walter Porto Gonçalves e Pedro de Araújo Quental (2012) argumentam que, em sentido amplo, os processos de classificação social estão intrinsecamente relacionados com a questão do poder na sociedade, na medida em que, “se referem aos lugares e às posições que indivíduos e grupos sociais ocupam (ou devem ocupar) no controle das dimensões básicas da existência social”. Para estes autores, as classificações sociais são construções históricas que fundadas nas relações sociais, “naturalizam-se no próprio processo de reprodução e manutenção de um determinado padrão de poder. Não determinam os indivíduos e grupos sociais, mas os fazem, na mesma medida em que também por eles são refeitas” (GONÇALVES; QUENTAL, 2012, p. 6).

Segundo Carlos Walter Porto Gonçalves e Pedro de Araújo Quental (2012), é considerando esse sentido abrangente que Walter Mignolo compreendeu, numa dimensão mais restrita (à América Latina), a noção de classificação racial da população mundial. Os autores argumentam que na “conquista” da América três eixos principais de classificação social do novo padrão mundial de poder se articularam internacionalmente: *trabalho, raça e gênero*. Nesse contexto,

As diferenças fenotípicas, como por exemplo, a cor da pele, a forma e cor do cabelo, dos olhos, do nariz, começam a ser utilizadas no processo de colonização como

forma de diferenciar conquistadores e conquistados, europeus e não-europeus, estabelecendo, assim, uma relação de superioridade e inferioridade pautada nas distintas estruturas biológicas de cada grupo social e criando supostas gradações de seres humanos. Assim, são criadas identidades sociais até então não existentes, como índio, negro e mestiço. Designações que, como sabemos, homogeneizaram em um único termo, uma imensa diversidade de povos, como é o caso das culturas Inca, Maia, Asteca, Zapoteca, Guarani, Quéchua, Aimara, Banto entre tantas outras que tiveram suas diferenças reduzidas a uma única categoria social (Porto-Gonçalves, 2003). É com a *invenção eurocêntrica da América*, portanto, que surge o conceito de raça; maneira de legitimar as relações de dominação impostas pela conquista e estabelecer o controle europeu sobre todas as formas de subjetividade, cultura, e produção do conhecimento (Quijano, 2005). Nenhum dos habitantes do continente que conhecemos como África jamais se chamou de negro, assim como os europeus até então jamais haviam se chamado de branco. A distinção/discriminação das pessoas com a noção pseudo-científica de raça é parte de um sistema de poder mundial que nos habita até hoje. Assim, embora a raça não exista como conceito científico, o racismo existe como fenômeno social real. Os negros e os povos originários que o digam e, costumam dizer com a força de um

conhecimento que não é só conhecimento, mas conhecimento com sentimento na medida em que o racismo não é simplesmente uma idéia, mas prática cotidianamente sofrida (GONÇALVES; QUENTAL, 2012, p. 6).

A decolonialidade, o giro decolonial ou projeto decolonial (MALDONADO-TORRES, 2006; CASTRO-GOMEZ; GROSGOUEL, 2007; WALSH, 2009) emerge, assim, como um projeto político-acadêmico inscrito nas centenas de anos de luta pela (re)existência das populações historicamente subjugadas e marginalizadas (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; CASTRO-GOMEZ; GROSGOUEL, 2019) como uma luta viva contra os legados coloniais (colonialidade do poder, do saber, do ser e do gênero, etc.), cuja expressão básica reside na atitude<sup>9</sup> (MALDONADO-TORRES, 2019). Como nos adverte Ramón Grosfoguel (2019, p. 59), “na perspectiva decolonial, o racismo organiza as relações de dominação da modernidade, mantendo a existência de cada hierarquia de dominação sem reduzir uma às outras, porém ao mesmo tempo sem poder entender uma sem as outras”. Trata-se de um princípio de complexidade interseccional.

A decolonialidade visibiliza e torna audível aquilo que a colonialidade invisibiliza e silencia (MIGNOLO, 2017), por essa razão, a decolonialidade cria ansiedade na medida em que levanta a questão do colonialismo e da colonialidade, perturbando “a tranquilidade e a segurança do sujeito-cidadão moderno e das instituições modernas” (MALDONADO-

---

<sup>9</sup> Entendida no sentido fanoneano (Frantz Fanon), referente à “orientação do sujeito em relação ao saber, ao poder e ao ser” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 45).

TORRES, 2019, p. 33). Como também argumentou Paulo Freire (2016, p. 84), baseado em Simone de Beauvoir, em seu livro *Pedagogia do Oprimido*: “na verdade, o que pretendem os opressores ‘é transformar a mentalidade dos oprimidos e não a situação que os oprime’, e isto para que, melhor adaptando-os a esta situação, melhor os domine”. Como defendeu Mudimbe (2013, p. 16) “a reforma das mentes nativas” (ou dos dominados)<sup>10</sup> é um dos elementos que compõe o que ele chamou de estrutura colonizadora.

A relevância do conceito colonialidade, resulta da potencial utilidade que o mesmo possui para “transcender as suposições de certos discursos acadêmicos e políticos, segundo os quais, com o fim das administrações coloniais e a formação dos Estados-nação nas periferias, vivemos agora em um mundo descolonizado e pós-colonial” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 13). Contrariando, portanto, esta afirmação de que vivemos num mundo descolonizado e pós-colonial, a de(s)colonialidade significa partir do pressuposto de que a divisão internacional de trabalho entre os centros e periferias, bem como as hierarquias étnico-raciais das populações, constituídas durante séculos de expansão colonial europeia, persistiram com o fim do colonialismo e a formação dos Estados-nação nas periferias, pois, transitou-se de um colonialismo moderno a uma colonialidade global, processo que transformou as formas modernas de dominação, mantendo, porém, a estrutura das relações centro-periferia em escala mundial. O Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial (BM), assim como outras

---

<sup>10</sup> Associada a outros dois elementos: “o domínio do espaço físico” e “a integração das histórias econômicas locais segundo a perspectiva ocidental” (MUDIMBE, 2013, p. 16).

organizações/instituições do capital global correlatas que surgiram (as agências de inteligência, etc.), pós Segunda Guerra Mundial e o suposto fim do colonialismo, mantém ainda a periferia em posição subordinada (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007; TROILLOT, 2001). Como argumenta a socióloga boliviana Sílvia Cusicanqui (2010, p. 53), “a situação colonial esconde múltiplos paradoxos”, desse modo, “não pode haver um discurso de descolonização, uma teoria de descolonização, sem uma prática descolonizadora” (CUSICANQUI, 2010, p. 62). Essa prática de(s)colonizadora, precisa reconhecer a existência das diversidades de saberes e sujeitos produtores dos mesmos, marginalizados pela estrutura colonizadora do conhecimento. Entenda-se por saberes marginalizados aqueles que se situam no espaço intermédio entre a chamada tradição e a modernidade projetada pelo colonialismo (MUDIMBE, 2013, p. 19) ou colonialidade.

## **DESMARGINALIZAR OS SABERES**

A desmarginalização dos saberes (HOUNTONDJI, 2012) é outra ideia que gostaria de desenvolver nesta reflexão. Esta ideia é central para a de(s)colonização do conhecimento. Aqui é importante distinguir o conceito de saber do conceito de conhecimento. Para fazer isso, apoio-me na socióloga estadunidense Patrícia Hill Collins (2019), no antropólogo social britânico Tim Ingold (2019) e no antropólogo brasileiro José Jorge Carvalho (2019). A primeira apresenta a distinção entre conhecimento e sabedoria no seu texto sobre “Epistemologia Feminista Negra”. Ela parte da narrativa de uma mulher negra Norte americana de nome Carolyn Chase que mora (ou morava) numa região central e empobrecida da sua cidade, ao longo de uma conversa com Hill Collins, Carolyn

Chase se recorda de uma coisa que a tia costumava dizer: “Muitos veem, mas poucos sabem”. Para Hill Collins, esse ditado é ilustrativo da diferença entre conhecimento e saber/sabedoria. Com base nas narrativas das suas interlocutoras, Collins compreende que o *conhecimento* estaria ao nível do *pensamento* relacionado ao *livresco* (conhecimento que está nos livros) ou baseado em pesquisa de pessoas que não vivenciam diretamente a situação na sua vida cotidiana e a *sabedoria* ao nível da *experiência vivida*. A experiência vivida no mundo é o que, segundo Hill Collins, estabelece a fronteira que separa ou distingue o conhecimento da sabedoria. A distinção entre conhecimento e sabedoria é essencial no contexto das opressões interseccionadas, pois “o conhecimento desprovido de sabedoria é adequado para quem detém o poder, mas a sabedoria é essencial para a sobrevivência do subordinado (subalternizado)” (HILL COLLINS, 2019, p. 149).

Uma diferenciação semelhante à estabelecida por Hill Collins é realizada pelo antropólogo social britânico Tim Ingold, para quem, “o conhecimento busca fixar coisas nos conceitos e nas categorias de pensamento, explicá-las e torná-las, até certo ponto, previsíveis”. Segundo o autor, falamos frequentemente em nos munirmos de conhecimentos, ou então, de usá-los para tornar nossas defesas robustas com vista a melhor enfrentarmos as adversidades. Baseados nesta ideia, temos a impressão de que, o conhecimento “nos dá poder, controle e imunidade para atacar” (INGOLD, 2019, p. 11).

Entretanto, Tim Ingold argumenta que “quanto mais nos refugiamos nas fortalezas do conhecimento, menos atentos estamos ao que acontece à nossa volta”. Daí, segundo o autor, surge comumente a pergunta: “Para que se preocupar em observar, diz-se, quando já conhecemos?”. Contrário ao conceito de conhecimento, o saber ou a sabedoria é concebida



pelo autor como “aventurar-se pelo mundo e assumir o risco de se expor ao que acontece lá”. Portanto, “é compartilhar da presença de outros, prestar atenção, importa-se” (Ibid.).

A partir dessa concepção, a diferença entre conhecimento e saber/sabedoria deve ser entendida da seguinte forma, segundo Ingold (2019): *Conhecimento* como aquele que fixa e tranquiliza; arma e controla; cujos desafios que se colocam buscam soluções e *Sabedoria* como aquela que desestabiliza e perturba; desamarra e abnega; cujos caminhos se abrem para os processos da vida.

Na mesma linha reflexiva, José Jorge de Carvalho (2019) distingue o conhecimento do saber. Para este último, o saber ou a sabedoria “é sempre algo da ordem do sujeito, é um resultado do encontro entre sujeitos” (CARVALHO, 2019, p. 99). O saber, nesse sentido, difere do conhecimento na medida em que este último resulta da relação entre sujeito-objeto. O conhecimento acadêmico recusa e elimina no interior das instituições a diversidade epistêmica que o saber ou a sabedoria reclama. Por isso, José Carvalho defende o projeto “Encontro de Saberes”<sup>11</sup> que resulta de uma aliança entre os contracolonizadores e os decolonizadores, cujo objetivo é “fazer conviver princípios de acesso ao conhecimento, sem ter que reduzir uns nos termos dos outros, porém, mantendo a tensão criativa e aberta ao novo da tradução entre princípios epistêmicos distintos, mutuamente excludentes e até mutuamente irreduzíveis”, ou seja, fazer o que ele chama de “diálogos interepistêmicos” (CARVALHO, 2019,

---

<sup>11</sup> “É uma proposta de inclusão de mestres e mestras dos saberes tradicionais na docência Universitária brasileira, implementada em nove Universidades brasileiras e também na Colômbia” (CARVALHO, 2019, p. 83). Segundo o autor, esta proposta foi pela primeira vez implementada na Universidade de Brasília como um projeto-piloto em 2010.

p. 100), ou no sentido de Castro-Gomez (2007), “diálogos de saberes”.

De acordo com Castro-Gomez (2007, p. 87), os diálogos de saberes, no contexto universitário, que tanto ele quanto José Carvalho (2019) abordam, estão intimamente articulados, não se tratando apenas de articular conhecimentos de uma disciplina com os conhecimentos vindo de outra, gerando novos conhecimentos. Este, é apenas um aspecto que, segundo Castro-Gomez nos levaria a pensamentos complexos e que já se vislumbram alguns sinais dele (embora timidamente), mas o outro aspecto, mais difícil, cujos sinais ainda não se têm (ou são igualmente bastante tímidos), está ligado à possibilidade de coexistência de diferentes formas culturais de conhecimento no mesmo espaço, no caso universitário.

Coloca-se então a questão de como tornar possíveis esses diálogos de saberes ou interepistêmicos? A resposta é, evidentemente, que eles só são possíveis pela via da de(s)colonização do conhecimento das instituições produtoras e administradoras do mesmo. Isto significa sair do que Castro-Gomez (2007) denominou modelo *híbrys do ponto zero* – dimensão epistêmica do colonialismo – deixar evidente o *locus* de enunciação desse conhecimento.

Tim Ingold (2019) acredita também que apesar das diferenças entre o conhecimento e o saber/sabedoria, não se pode descartar ou abrir mão do conhecimento. Assim, ele sugere que precisamos não só do conhecimento, mas também da sabedoria. Ele argumenta que na atual conjuntura a balança se inclinou em direção ao conhecimento, afastando-se da sabedoria. Desse modo, sugere que a nossa tarefa como cientistas sociais seria a de restabelecer o equilíbrio, moderar o conhecimento produzido e transmitido pela ciência com a sabedoria, fruto da experiência e da imaginação. Para o autor, a

Antropologia estaria melhor posicionada para levar a cabo essa tarefa, mas a mesma é uma tarefa e desafio para todas as ciências.

A restauração desse equilíbrio, de acordo com o filósofo Paulin Hountondji (2012), passa pelo que chamou de “desmarginalizar os saberes”, na medida em que, um dos efeitos do que ele chamou de “lógica de extroversão” – produção de conhecimento com base no Sul voltado a responder os interesses do Norte – diz respeito “ao modo de coexistência entre a ciência dita moderna, dos laboratórios, das universidades e dos hospitais, e os saberes-fazer locais, cada vez mais marginalizados, impedidos de um desenvolvimento natural, condenados a esclerosarem-se, a prazo”. Assim, uma das tarefas urgentes dos cientistas sociais, sugere o autor, consiste em “desmarginalizar os saberes ditos tradicionais, em os desenraçar, em os recuperar de maneira crítica e responsável, integrando-os no movimento da ‘investigação viva’” (HOUNTONDJI, 2012, p. 14). Nesta mesma direção sugeriu o sociólogo Jean-Marc Ela (2013, p. 43), para quem é “necessário ultrapassar os falsos dualismos entre tradição e modernidade [...]”.

Restaurar tal equilíbrio entre o conhecimento e o saber significa estarmos dispostos a aprender com aquelas/es que

[...] em um mundo obcecado pelo conhecimento, poderiam ser rejeitados como incultos, analfabetos ou mesmo ignorantes. Trata-se de povos cujas vozes, alheias aos meios de comunicação dominantes, permaneceriam, de outro modo, silenciadas [...]

É o caso das populações negras, indígenas, tradicionais, etc., mesmo dentro dos considerados e legitimados espaços de produção de conhecimento como é o caso das Universidades – “esses povos são mais sábios que os seus superiores supostamente mais instruídos” (INGOLD, 2014, p. 11).

No contexto em que vivemos hoje, de crise civilizatória ou crise da humanidade<sup>12</sup> (MBEMBE, 2014; GROSGUÉL, 2019; INGOLD, 2019; MALDONADO-TORRES, 2019), no qual o mundo está refém de um sistema de produção, distribuição e consumo que enriqueceu a poucos, privou milhões de pessoas de necessidades básicas (segurança alimentar, saúde, educação, etc.), mas também destruiu o ambiente em uma escala sem precedentes, deixando regiões inteiras inabitáveis, solos e oceanos entupidos com lixo tóxico imperecível, impactos humanos irreversíveis, é o que levou alguns a declarar o início de uma nova era na história terrestre: o Antropoceno (INGOLD, 2014, p. 11). Com este limite a que o mundo parece ter chegado, como sugere Tim Ingold, não podemos mais nos dar ao luxo de

---

<sup>12</sup> Expressa de várias maneiras e em vários âmbitos da nossa vida, através do desemprego, da precarização das condições de trabalho, da redução de salários, da perda de moradia de milhares de famílias, da queda de qualidade dos serviços estatais, da devastação de florestas, da infertilidade das terras, da exploração de terras e pessoas por grandes corporações empresariais para a plantação de soja e óleo de palma; revolvimento da terra pela mineração; da queima de combustíveis fósseis em grande escala afetando o clima mundial e possibilitando a ocorrência de eventos potencialmente catastróficos, da escassez de água em várias regiões originando a seca, pela fome e intensificação da pobreza, pela emergência de novos conflitos armados (genocidas) (GROSGUÉL, 2019; INGOLD, 2019) e emergência de novas pandemias, como a do novo coronavírus.

ignorar a sabedoria das diversas populações historicamente marginalizadas:

Temos muito que aprender, se nos permitirmos ser ensinados por outros com experiências a partilhar. No entanto, esses outros foram eludidos por estudiosos que, em sua maioria, se contentaram em relacioná-los em suas pesquisas mais como informantes do que como professores, interrogados pelo que pode ser extraído de suas mentes ao invés de procurados pelo que podem nos ensinar sobre o mundo. Métodos elaborados foram desenvolvidos para mantê-los a distância. Os métodos são guardiões da objetividade, acionados para garantir que os resultados da pesquisa não sejam contaminados por um envolvimento muito íntimo ou afetivo dos pesquisadores com os povos que eles estudam (INGOLD, 2019, p. 11-12).

O que Tim Ingold (2014) sugere é que temos que *levar os outros a sério*. Isso implica exercitar a decolonização do conhecimento e a desmarginalização dos saberes, embora ele próprio não se inscreva no pensamento decolonial. No caso, esses outros *somos nós*, que nos inscrevemos no chamado Sul Global, são as populações historicamente marginalizadas acima mencionadas. Essa ideia de *levar a sério os outros*, dialoga com *atitude decolonial* enunciada por Fanon, no lugar do método como expressa por Maldonado-Torres (2019).

A atitude decolonial, argumenta Maldonado-Torres (2019, p. 44), é “a mais básica expressão do giro decolonial” na medida em que, “o condenado, como entidade que se forma no

cruzamento da colonialidade do saber, do poder e do ser, tem o potencial de se distanciar dos imperativos e normas que são impostos sobre ele e que buscam mantê-lo separado de si". Este tema, argumenta o autor, é crucial em *Pele Negra, Máscaras Brancas* de Fanon para o qual a atitude é mais fundamental que o método. Sendo o método entendido como "a relação entre um sujeito e um objeto" e a atitude como "orientação do sujeito em relação ao saber, ao poder e ao ser" (MALDONADO-TORRES, p. 45). Assim, argumenta Maldonado-Torres, "uma mudança de atitude é crucial para um engajamento crítico contra a colonialidade do poder, saber, ser e para colocar a decolonialidade como um projeto. A atitude decolonial é, então, crucial para o projeto decolonial e vice-versa" (Ibid.).

Nesses termos, a decolonialidade é entendida como algo que, "tem a ver com a emergência do condenado como um pensador, criador e ativista", como um professor diria Ingold/Carvalho ou como agentes/sujeitos de conhecimento diria Hill Collins. A crítica decolonial, de acordo com Maldonado-Torres (2019, p. 47), "encontra sua âncora no corpo aberto" ou naquilo que Walter Mignolo chamou de corpo-política do conhecimento articulada à geopolítica do conhecimento em oposição à teo-e-geopolítica do conhecimento. Ou seja:

Quando o condenado comunica as questões críticas que estão fundamentadas na experiência vivida do corpo aberto, temos a emergência de um outro discurso e de uma outra forma de pensar. Por essa razão, a escrita para muitos intelectuais negros e de cor é um evento fundamental. A escrita é uma forma de reconstruir a si mesmo e um modo de combater os efeitos da separação

ontológica e da catástrofe metafísica  
(MALDONADO-TORRES, 2019, p. 47).

A decolonialidade, argumenta Maldonado-Torres (2019, p. 48), “requer não somente a emergência de uma mente crítica, mas também de sentidos reavivados que objetivem afirmar conexão em um mundo definido por separações”. Por isso, na sua análise da decolonialidade, o autor defende a inseparabilidade ou a interseccionalidade entre *o pensamento (questionamento e teorização), a criatividade (artes e espiritualidade) e a ação (ativismo social)*, não se tratando de um projeto de salvação individual, mas coletivo. Hill Collins vai chamar isso de “conhecimento conectado”. Assim, Maldonado-Torres (2019, p. 50) afirma: “são os condenados e os outros que... renunciam a modernidade/colonialidade, que pensam, criam e agem juntos em várias formas de comunidade, que podem perturbar e desestabilizar a colonialidade do saber”.

Um exemplo desse exercício de descolonização do conhecimento é o espaço de debate criado pelos estudantes moçambicanos na Universidade Federal de Santa Catarina em 2016, denominado “Diálogos com Moçambique”, que em 2019, alargou-se contemplando a participação e discussões de outras paragens das Áfricas. Esse espaço emergiu da necessidade de abordar assuntos e experiências de interesse de estudantes moçambicanos e africanos de modo geral, que encontram muito pouco espaço nos tratados dos diferentes cursos da Universidade.

Criamos esse espaço com a finalidade de dialogarmos entre nós mesmos e com a comunidade Universitária, compartilhando os nossos conhecimentos, saberes e experiências, majoritariamente negligenciados no âmbito das Universidades brasileiras, como também o são as questões

indígenas e das culturas negras brasileiras. Participar deste evento é no meu entender uma forma de interseccionar as lutas políticas ou como argumentou Grosfoguel (2019, p. 76), baseado em Dussel, uma forma de “conjugar a prática política concreta com o horizonte utópico decolonial em direção a uma nova civilização”.

A par do Diálogos com Moçambique, muitos outros espaços de diálogo sobre “assuntos marginais” nas Universidades brasileiras vêm sendo criados pelos estudantes africanos para potencializar a troca de experiências e apresentar outras maneiras de olhar para Áfricas, ainda vista como repositório de doenças, da pobreza, guerras e com pouco a oferecer ao mundo. Infelizmente essa representação negativa do continente e dos sujeitos africanos permanece. Não raras vezes ainda dentro das Universidades os estudantes são vistos como pobres coitados, que estão nas Universidades brasileiras por caridade e vistos como aqueles que teriam pouco a contribuir na produção de conhecimento, senão a receber das experiências dos outros. Os espaços de debate sobre as complexas realidades africanas criados pelos estudantes, com vários apoios de núcleos de pesquisa e professoras/es têm sido ricos e contribuído na disseminação de conhecimentos e experiências de outros quadrantes pouco conhecidos no Brasil, ajudando no combate ao preconceito e ao racismo.

Obviamente que as trocas não são de mão única; nós estudantes africanos temos aprendido muito sobre diversas e complexas realidades brasileiras, permitindo-nos estabelecer comparações em torno de realidades que igualmente ocorrem em nossos países. Esses diálogos de saberes, permitem-nos enriquecer nossas experiências e maneiras de ver, sentir e estar o/no mundo, ampliando nosso olhar em direção a uma



perspectiva mais global dos fenômenos sociais, históricos, culturais, econômicos, políticos, ecológicos, entre outros.

Como nos ensina bell hooks (2019, p. 49), para que a transformação da Universidade/ensino superior ocorra, não devemos temer o erro, o engano e eu acrescentaria a raiva (TATE, 2019), pois se tivermos medo “nunca transformaremos a academia num lugar culturalmente diverso, onde tanto os acadêmicos, quanto aquilo que eles estudam abarque todas as dimensões dessa diferença”. Para isso, é importante visibilizar os mecanismos de reprodução da colonialidade, da desigualdade e do racismo nestas instituições. Estas reflexões têm ainda pouco lugar nos debates acadêmicos e dentro das instituições (LOPES, 2011); precisamos ampliá-las. Trata-se de “enfrentar, transformar e tornar visíveis as estruturas e instituições que diferencialmente posicionam grupos, práticas e pensamentos dentro de uma ordem que, ao mesmo tempo e, todavia, é, racial, moderna e colonial” (WALSH, 2005, p. 35).

Além deste reconhecimento da distribuição desigual de poder e dos mecanismos de reprodução da colonialidade, é preciso agir na perspectiva de uma ética do cuidado e da responsabilidade (HILL COLLINS, 2019; INGOLD, 2019). A ética do cuidado sugere a inseparabilidade entre as ideias e os indivíduos que as criam e compartilham e rejeita os promotores de “falas de boca para fora”, sugere “a expressividade pessoal”; a expressividade das emoções e da empatia como elementos centrais no processo de produção e validação do conhecimento. Ou seja, a experiência e sabedoria que dela resulta não podem ser ignoradas como fontes de conhecimento (HILL COLLINS, 2019, p. 156). Assim como para Hill Collins, a ética do cuidado, para Tim Ingold (2019, p. 72), está ligada à importância que damos às pessoas com as quais pesquisamos e aprendemos, não como objetos de pesquisa, mas como nossos professores e, como

tal, devemos fazê-las presentes nas nossas produções e nas nossas vidas na medida em que elas devem nos levar a interrogarmo-nos sobre nossas concepções e em última instância a transformarmo-nos com elas. Ou seja, ela implica igualmente na humanização no modo de fazer ciência, onde a empatia, a tolerância e a compaixão são elementos centrais. E a ética da responsabilidade significa que se deve assumir a responsabilidade do que afirmam e suas consequências (HILL COLLINS, 2019, p. 159), pois o exercício de de(s)colonizar o conhecimento e desmarginalizar os saberes têm consequências, algumas delas já apontadas ao longo deste trabalho, que são não apenas acadêmicas, mas também políticas.

Para de(s)colonizar o conhecimento e desmarginalizar os saberes “ao mesmo tempo que precisamos fazer pesquisa sobre os subalternos do Sul, é preciso fazer pesquisa sobre a elite do Norte” (RIBEIRO, 2014, p. 113). Para este antropólogo, devemos “não apenas deixar os subalternos falarem [ou fazer as suas vozes audíveis], mas também fazer os poderosos falarem” (ibid.). Ou seja, provincializar Europa e os EUA.

## INTERLIGAR AS LUTAS POLÍTICAS AO SUL

*Sabes o que é coragem? É ser mais duro que as pedras  
Enfrentar qualquer desafio mesmo que morras  
Queres viver? Sabes o que é viver, filho meu?  
Defender o sopro da existência no sol de cada dia  
A eterna busca de paz na lonjura dos caminhos*

*Não queres lutar? Tens medo de morrer?  
Como um morto, tu és tratado mesmo que respires  
Filho de um reino incendiado, de raiz decepada  
A tua alma flutua à deriva nas águas dos oceanos*

*Agora dou-te um conselho:  
Se queres sobreviver diante do sofrimento  
Coloca asas na alma. Levita  
Voa para longe daquilo que te magoa. Sonha  
No balanço rítmico das ondas, baloiça, canta  
Recita versículos ao vento na dança das marés.*

CHIZIANE, Paulina

Como nos sugere o poema acima apresentado, da escritora moçambicana Paulina Chiziane (2018), a coragem e a luta pela existência e reconhecimento dos marginalizados e pela valorização dos seus saberes é um imperativo ao qual não se pode, ou melhor, não nos podemos furtar, pois se não lutarmos ou disputarmos a hegemonia do conhecimento em detrimento dos saberes, como mortos os marginalizados ou subalternizados e seus saberes serão tratados.

As artes, em toda a sua diversidade, têm no processo de luta um papel fundamental que é de nos fortalecer, mas também, de nos ajudar a compreender os cenários e estratégias em que as lutas se podem ou se devem desenvolver, no contexto dos “campos internacionais de poder” e de “trocas desiguais entre os centros hegemônicos e não hegemônicos mundo afora” (RIBEIRO, 2014, p. 127). Como argumentou Maldonado-Torres (2019, p. 49), “o condenado precisa aproveitar a multiplicidade de atividades (articuladas), pensamento, criatividade [onde se inclui a arte] e ativismo (ou ação) e torná-las parte das estratégias e esforços para efetiva decolonização do poder, do ser, saber”.

Alguns autores/os têm apontado para a importância dos diálogos e alianças Sul-Sul (SOUSA SANTOS; MENESES, 2009; CUSICANQUI, 2010; GROSGOUEL, 2019; BALLESTRIN,

2020). A proposta das epistemologias do sul de Boaventura de Sousa Santos e Paula Meneses (2009) aponta nessa direção. Logo na introdução do livro organizado pelo/a autor/a é citada uma passagem de autoria do primeiro, segundo a qual: “uma epistemologia do sul assenta em três orientações: aprender que existe o sul; aprender a ir para o sul; aprender a partir do sul e com o sul” (SANTOS, 1995, p. 508). Esta última ideia, de aprender *com* o Sul, conecta-se com a proposta ingoldiana de *levar a sério os outros*, que significa “estarmos dispostos a aprender *com*” e, nesse processo de aprendizagem nos transformarmos, nós pesquisadores e os sujeitos da pesquisa (INGOLD, 2014, p. 13), que por vezes estão unificados numa mesma pessoa. Isso possibilita ir numa direção contrária ao do epistemicídio, este último conceito entendido enquanto destituição dos saberes/conhecimentos locais, ou seja, destruição das racionalidades, humanidades e civilizações outras, por um conhecimento alienígena (SANTOS, 1995; CARNEIRO, 2005).

Ainda sobre a pertinência dos diálogos e articulação ao Sul, o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, por exemplo, argumenta que “os diálogos e alianças sul-sul são importantes hoje mais do que nunca”. Segundo ele, “não podemos conceber uma mudança civilizatória sem contar com atores políticos aliados do mundo africano, asiático, latino-americano e do sul dentro do Norte” (GROSGOQUEL, 2019, p. 76). Por “mudança civilizatória”, o autor se refere também à forma como o conhecimento é produzido, ou seja, à mudança dos paradigmas eurocentrados. Como ele, Sílvia Cusicanqui (2010, p. 73) defende que “o desafio da nova autonomia reside em construir laços sul-sul que nos permitam romper com os triângulos infundados de política e academia do Norte”.

A pergunta que se coloca diante desse desafio é como fazemos isso? Nas próximas linhas tentarei apresentar algumas possibilidades desse desafio das articulações ao Sul e potencialidades, já em curso, mas que a meu ver poderiam ser ainda mais e melhor exploradas. Uma delas é a criação de mais redes locais, nacionais e internacionais de pesquisadores/as no âmbito do Sul Global. A Rede de Antropologias Mundiais é um grande exemplo nessa direção, cujo objetivo é pluralizar visões de produção do conhecimento, possibilitar o diálogo entre os antropólogos/as, especialmente do Sul (sem, contudo, negligenciar as alianças estratégicas no Norte) comprometidos com a transformação das relações desiguais de poder neste campo disciplinar (RIBEIRO, 2014). Este é um grande projeto, mas podemos pensar também na criação e fortalecimento das pequenas redes de diálogo, locais, nacionais e internacionais.

Vejo o projeto do Laboratório dos Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais (AYA) como uma iniciativa que caminha na mesma direção de constituição, articulação e fortalecimento das redes de relações no âmbito Sul-Sul, contribuindo para a formação de jovens pesquisadores e docentes de escolas da rede pública, o que é muito significativo na medida em que precisamos plantar a semente da transformação desde a base, mas também, de investigadores e docentes que vão atuar no nível superior.

Aqui vale citar igualmente os esforços que os estudantes africanos e algumas professoras/es brasileiras/as, mas também em outros lugares, têm feito de articulação e constituição de redes para pensar as questões africanas contemporâneas, falando especialmente das experiências das quais tenho conhecimento e participo. A articulação dos estudantes moçambicanos com os vários núcleos como o Laboratório de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais (AYA), o Laboratório de

Estudos de História da África (LEHAF), o Espaço Cultural Gênero e Diversidade (IEG/UFSC), o Núcleo de Estudos de Populações Indígenas (NEPI), o Núcleo de Literatura Brasileira Atual – Estudos Feministas e Pós-Coloniais de Narrativas da Contemporaneidade (LITERATUAL), entre outros núcleos de pesquisa da UFSC e da UDESC, são exemplos nesse sentido. Com o apoio deste e de outros núcleos nós estudantes moçambicanos, como referi anteriormente, concebemos e realizamos, desde 2016, um dos eventos que já deixou marca, o Diálogos com Moçambique. Este ano (2020), o mesmo foi totalmente virtual, por conta da pandemia, o que por um lado nos impediu de estabelecer contatos mais diretos, mas por outro lado, possibilitou a participação de um público bastante diversificado, especialmente do Sul Global, pessoas interessadas no evento de países como por exemplo: Angola, Moçambique, Brasil, Portugal, entre outros.

Estas e outras redes são as que podem possibilitar a migração de ideias, textos, conceitos e teorias dentro do Sul e deste para o Norte, uma das preocupações de Gustavo Lins Ribeiro (2014, p. 105). Aqui entra o desafio da tradução, especialmente para os contextos de África e mais particularmente para os países falantes de língua portuguesa, sem com isto querer negligenciar outros contextos. A questão se coloca aqui em dois sentidos, tanto na tradução dos trabalhos de língua estrangeira para o português, quanto na tradução dos trabalhos em português para as línguas estrangeiras dominantes (sobretudo, o inglês e francês) para que efetivamente os textos, conceitos e teorias produzidos no Sul possam circular dentro e fora. As experiências do Brasil no âmbito da tradução são bastante úteis e a intensificação das trocas nesse sentido, com países africanos de língua portuguesa, são muito pertinentes e cada vez mais necessárias.

As políticas de tradução constituem um grande desafio pelo elevado custo no investimento que implicam e que, muitas vezes, os pesquisadores do Sul não dispõem de condições para sustentar. Novamente aqui uma articulação em rede entre pesquisadores/as do Sul, mas também, do Sul dentro do Norte, favorece(ria) nesse sentido.

A elaboração conjunta de eventos acadêmicos, de pesquisas e publicações são igualmente fundamentais. Pesquisas colaborativas são parte importante da luta política contra hegemônica para que as vozes silenciadas do Sul sejam escutadas. Nesse âmbito, precisamos também construir novas categorias analíticas que ultrapassem as leituras simplistas e dicotômicas do modelo de conhecimento ocidental hegemônico, como sugeriu a escritora Zimbabueana Noviolet Bulawayo (2014) em seu livro *Precisamos de novos nomes*. Precisamos, como Paulin Hountondji (2008) nos chamou atenção, definir nossas prioridades de pesquisa, nossas próprias agendas de reflexão e interrogar teoricamente as nossas realidades e a partir delas produzirmos novos conceitos e esquemas interpretativos/explicativos no lugar de importar as agendas que interessam o Norte Global de modo acrítico.

Portanto, há ainda um longo caminho a percorrer no âmbito dos diálogos e articulações políticas e acadêmicas no âmbito do Sul. Esses diálogos e articulações devem se estender para além da academia e incluir as diversas comunidades dentro das quais as instituições educacionais existem e operam, bem como os movimentos sociais que lutam diariamente pela sua existência física e sociocultural. Como argumentou o sociólogo camaronês Jean-Marc Ela (2013) ao abordar os desafios da pesquisa no campo das ciências sociais em África, “se quisermos sair da ignorância do mundo no qual falamos, trabalhamos e produzimos, é preciso abrimo-nos ao saber que

se constrói nos lugares de estudo onde as pessoas, além de serem sujeitos de conhecimento são também objetos de investigação” (ELA, 2013, p. 12).

O papel dos acadêmicos é evidentemente fundamental na de(s)colonização do conhecimento e na desmarginalização dos saberes, porém, não poderão sozinhos levar adiante e com sucesso esse grandioso desafio sem a participação e conexão com as comunidades dentro das quais as instituições de ensino estão inseridas e que, muitas vezes, ignoram. As instituições precisam se abrir tanto para receber os sábios das comunidades como verdadeiros professores, assim como, para sair do seu lugar de conforto e ir até às comunidades. O Encontro de Saberes (CARVALHO, 2019) desenvolvido na Universidade de Brasília (UNB) e outras (ainda poucas instituições), é um projeto a replicar, obviamente tendo em conta as modalidades possíveis em cada um dos contextos.

## **CONSIDERAÇÕES ABERTAS**

Neste breve ensaio procurei analisar de uma forma bastante sucinta assuntos muito complexos e, por vezes, controversos; refiro-me ao debate em torno da de(s)colonização do conhecimento, da desmarginalização dos saberes e da interligação ou articulação das lutas políticas ao Sul. Esses temas ou assuntos, como nos chama atenção Gustavo Lins Ribeiro, remetem-nos imediatamente a espaços (inter)nacionais de poder, “esferas políticas e sociais formadas por trocas desiguais entre os centros hegemônicos e não hegemônicos [...]” (RIBEIRO, 2014, p. 127). Trata-se, portanto, de espaços formados pela modernidade/colonialidade (do saber, do ser e do poder entre outras articuladas entre si). Deixo evidente nesta reflexão que o colonialismo e colonialidade não são assuntos do



passado, pelo contrário, constituem questões vivas e atuais que merecem a nossa atenção e tratamento cada vez mais aprofundado, já que eles articulam formas de dominação e jogam atualmente um papel modular no domínio neocolonial (LANDER, 2000).

Procurei demonstrar e argumentar ao longo deste texto a importância da articulação das lutas políticas, tanto no “mundo da academia” como fora dela, para logarmos efetivamente fazer o giro de(s)colonial, pois, trata-se como se pode ver, de um empreendimento coletivo e prático, que deve envolver as comunidades e movimentos sociais que lutam pela sua existência e com os quais a academia tem muito a ganhar se abrindo e pluralizando o seu espaço, assim como indo para a comunidade, que na verdade é a justificativa para a sua existência. A produção de conhecimento deve ser feita articulada com as pessoas e não desvinculada da vida “real” e necessidades “práticas” das mesmas. É necessário que nos apropriemos criticamente dos domínios de saber “ocidentais” e irmos além deles através do trabalho conjunto de investigação com as pessoas e/ou comunidades envolvidas, indo ao encontro delas em seus “lugares de invenção” (ELA, 2013). Só assim podemos construir um conhecimento verdadeiramente válido e relevante.

## REFERÊNCIAS

AMIN, Samir. **El eurocentrismo**: crítica de una ideología. México: Siglo XXI Editores, 1989.

BALLESTRIN, Luciana. O Sul Global como projeto político. **Horizontes ao Sul**, 15 jul. 2020. Disponível em: <https://www.horizontesaosul.com/single-post/2020/06/30/O-SUL-GLOBAL-COMO-PROJETO-POLITICO>

BULAWAYO, Noviolet. **Precisamos de novos nomes**. São Paulo: Editora Globo, 2014.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

CARVALHO, José Jorge. Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES; Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora (Coleção Cultura Negra e Identidades), 2019. p. 79-106.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica y el problema de la invención del otro. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 88-98.

CHAKRABARTY, Dipesh. The idea of provincializing Europe. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHIZIANE, Paulina. Deixei-te uma herança de coragem. *In*: CHIZIANE, Paulina. **O canto dos escravizados**. Belo Horizonte: Nandyala, 2018.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: Do eurocentrismo ao globocentrismo. *In*: LANDER, Edgard (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.

CUSICANQUI, Sílvia Rivera. Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. *In*: **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. p. 53-76.

CUSICANQUI, Sílvia Rivera. Sociología de la Imagen: una visión desde la historia colonial andina. *In*: RIVERA Cusicanqui, Sílvia. **Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. **Revista de Cultura Teológica**, n. 4, p. 69-80, 1993.

ELA, Jean-Marc. **Restituir a história às sociedades africanas: promover as ciências sociais na África Negra**. Luanda: Edições pedagogo, 2013. (Coleção: Reler África)

ESCOBAR, Arturo. **Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Universidad del Cauca, 2005.

FREIRE, Paulo. A concepção “bancária” da educação como instrumento da opressão, seus pressupostos, sua crítica. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016. p. 79-85.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto; QUENTAL, Pedro de Araújo. Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. **Polis-Revista Latino-americana**, v. 31, 2012.

GROSGOUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES; Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª edição, Belo Horizonte: Autêntica Editora (Coleção Cultura Negra e Identidades), 2019. p. 55-76.

HILL COLLINS, Patrícia. Epistemologia feminista negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES; Nelson & GROSGOUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 139-170. (Coleção Cultura Negra e Identidades)

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

HOUNTONDJI, Paulin (Org.). Apresentação. In: **O antigo e o moderno**: a produção do saber na África contemporânea. Luanda: Mulemba, 2012. p. 13-30.

HOUNTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, p. 149-160, 2008.

INGOLD, Tim. **Antropologia**: para que serve? Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

LANDER, Edgard. ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. **Estudios Latinoamericanos**, años VI-VII, n. 12-13, p.25-46, 1999/2000.

LANDER, Edgardo. “Ciências sociais: saberes coloniais e eurocentrismo”. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-**

**americanas.** Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

MAFEJE, Archie. African Social Scientists Reflections part I. *In:* MAFEJE, Archie. **Anthropology in post-independence Africa: End of an era and the problem of Self-redefinition.** Kenya: Heinrich Böll Foundation, 2001. p. 28-74.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *In:* BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES; Nelson; GROSGUÉL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora (Coleção Cultura Negra e Identidades), 2019. p. 27-54.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra.** Lisboa: Antígona, 2014.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In:* LANDER, Edgardo. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017.

MUDIMBE, Valentin-Yves. Discurso de poder e o conhecimento da alteridade. **A invenção de África: Gnose, Filosofia e a ordem do conhecimento.** Luanda: Mulemba, 2013. p. 15-42.

MUDIMBE, Valentin-Yves. Introdução. **A invenção de África: Gnose, Filosofia e a ordem do conhecimento.** Luanda: Mulemba, 2013. p. 9-14.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *In:* BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES; Nelson; GROSGUÉL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e**

**pensamento afrodiaspórico.** 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 171-182. (Coleção Cultura Negra e Identidades)

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, Ano 17, n. 37, 2002.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Outras Globalizações:** cosmopolíticas pós-imperialistas. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Toward a New Common Sense:** Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition. Nova Iorque: Routledge, 1995. p. 479-519.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Paula. Introdução. *In:* SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Paula (Org.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almeida, 2009, p. 9-20.

TATE, Shirley Anne. Descolonizando a raiva: a teoria feminista negra e a prática nas universidades do Reino Unido. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** 2ª edição, Belo Horizonte: Autêntica Editora (Coleção Cultura Negra e Identidades), 2019. p. 183-202.

TROUILLOT, Michel-Rolph. La antropología del Estado en la era de la globalización: Encuentros cercanos de tipo engañoso. **Current Anthropology**, v. 42, n. 1, 2001.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, conocimientos e decolonialidad. **Perspectivas y divergencias** – signo y pensamiento, v. 24, n. 46, 2005.

# **CORPOS (IN)DÓCEIS E SABERES INTERCULTURAIS: MAIS UM DESAFIO À EDUCAÇÃO**

Ana Rita Santiago



## **ALGUMAS PALAVRAS INICIAIS<sup>13</sup>**

Como enfrentar, nos diversos segmentos sociais, inclusive, em espaços educacionais, as múltiplas formas de intolerâncias e discriminações que escancaram e estão autorizadas nestes tempos de exceção e banalização de violências de corpos não hegemônicos e não dóceis? Como construir uma educação intercultural, antissexista e interseccional que promova a vida mediante a necropolítica, o genocídio e o negrocídio? Como tornar os corpos (in)dóceis (LGBTQI, transexuais, gays, indígenas, negros...), que circulam no chão da escola e das universidades, potências de vida no fazer pedagógico e na construção do conhecimento? Como acolher, valorizar, (des)construir e ressignificar os múltiplos corpos negros que transitam em instituições educacionais?

Os recorrentes casos de violência e homicídios, que assolam o cotidiano e tanto nos afligem, associados a esses questionamentos, também se mostram como provocações para se repensar a educação que precisamos para os próximos tempos, já que alguns corpos são mais vilipendiados, exterminados, marcados para morrer e estão suscetíveis às ameaças à integridade da dignidade, ao direito pleno de existir e às diversas formas de violências e genocídios.

Pululam entre nós notícias de mortes de corpos negros, por exemplo, provocadas pelo aparelho estatal que atua como

---

<sup>13</sup> Este texto foi apresentado, oralmente, em 2019, na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), em Florianópolis, durante a Roda de Conversa: “Educação: saberes e interseccionalidades”, do I Encontro Pós-colonial e Decolonial: Diálogos sensíveis e produção e circulação de saberes diversos, organizado pelo AYA – Laboratório de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais da UDESC.



uma máquina de guerra. Este é, efetivamente, mais um tempo, de cansaço e angústia, a que nos acometem. Nós negros(as) ainda não tivemos justos e bons tempos no Brasil. A luta é permanente! Sempre estivemos por nossa própria conta! As nossas lutas e modos históricos de resistência vêm de longe e, a cada tempo, nos reinventamos e forjamos modos de re(existir), mesmo que “máquinas de morte” nos ataquem permanentemente.

Somos ainda alvos de tantas formas de violências, cerceamentos, racismos e exclusões, recrudescidos, atualmente, pelo nepotismo, fascismo, autoritarismo, pela perseguição à educação, aos(às) professores(as) e pesquisadores(as), pela perda de direitos sociais e civis, conquistados às duras penas, ainda insuficientes, e do bem-estar social, também ainda precário e pouco eficiente, em detrimento do mercado. O desespero nos assola nestes tempos tão duros e difíceis, mediante as cegueiras coletivas, embrutecimentos, desonestidade intelectual, imaturidade política, só para citar alguns dos males que me (nos) atacam.

O racismo institucional mata e extermina, ceifando vidas negras e ameaçando a integridade da dignidade e o direito pleno de existir. O genocídio e o negrocídio (jovens negros assassinados pela polícia, exército, pelo Estado brasileiro) nos emudecem e exterminam. São 63 jovens negros assassinados diariamente, no Brasil, assegura o *Atlas da violência* no Brasil (IPEA, 2019), prevalecendo a necropolítica, na perspectiva do filósofo camaronês Achille Mbembe (2018), isto é, uma política centrada na produção da morte em larga escala, característica de um mundo em crise sistêmica.

A violência, o sexismo, a gordofobia e o feminicídio contra a mulher negra assolam. A cada 12 minutos, uma mulher sofre uma agressão física. A “naturalização”, diante do

cerceamento de vozes e corpos de mulheres negras reforça as múltiplas formas de intolerâncias e discriminações que escancaram, legitimam-se e estão autorizadas nestes tempos de exceção e banalização de violências de corpos não hegemônicos e não dóceis. Corpos (in)dóceis de pessoas LGBTQI, transexuais, gays, indígenas e negras também são violentados por ações misóginas em diversos espaços e linguagens.

Quão difícil está pensar em nossos corpos em tempos que assistimos a tantas retomadas de práticas discursivas e laborais hegemônicas e conservadoras de disciplinamentos e aprisionamentos de corpos negros! Quão difícil é pensar em práticas pedagógicas e produção de conhecimento que libertem, humanizem e formem sujeitos conscientes, reflexivos e críticos aos adestramentos, negações e extermínios de nossos corpos! Quão difícil é, em meio à desesperança, desencanto e exaustão que desestabilizam as existências, ambientes e práticas pedagógicas, educar para transgredir, como prática de liberdade, como sugere bell hooks (2013).

Esses são, pois, alguns desassossegos situacionais e investigativos que conduzem as considerações aqui apresentadas sobre educação intercultural, antissexista e emancipatória, no tocante aos vários corpos femininos negros. Necessário se faz também problematizar e pensar sobre isso, já que vivemos mais um tempo histórico no Brasil em que urgem práticas pedagógicas e construção de saberes que promovam repensar sobre o trânsito de tais corpos perfilhado por saberes interculturais.

Este texto, diante do exposto, tem os seguintes focos argumentativos: corpos femininos negros se apresentam (in)dóceis em espaços educacionais, tatuados por traços diferenciadores, dissidentes e, a um só tempo, como construções socioculturais e ancestrais, e não apenas como

entes biológicos (SANTIAGO, 2018); e princípios e projetos educativos, com bases interculturais, antirracistas e antissexistas, requerem aportes teóricos e práticas pedagógicas interseccionais e multirreferencializados. Apóia-se no entrecruzamento de estudos das Ciências Humanas e Sociais, tais como a História, Antropologia, Sociologia e Filosofia. O seu objetivo principal é apresentar reflexões sobre alguns desafios que se mostram à educação intercultural (SIQUEIRA, 2009; SANTOS, 2010; CASTIANO, 2011; SODRÉ, 2012; LUZ, 2013), antissexista e emancipatória mediante os corpos femininos negros (in)dóceis que, por vezes, circulam em intra e extramuros das escolas e universidades como jogos discursivos de tensionamentos atravessados por interseccionalidades, autonomia, alteridade, mas também por sofrimentos advindos de agressões, mortes violentas e a negação do direito de viver. Para tanto, as considerações deste artigo apontam algumas possibilidades de abalar as normatividades presentes em ambientes educacionais, referentes aos corpos, reconhecendo como entes socioculturais, mutáveis e diversos; e de acolher os corpos femininos negros como coletivos carregados de territorialidades identitárias, mas também de marcas do racismo e sexismo.

## **(DES)SILENCIAMENTOS DE CORPOS FEMININOS NEGROS**

O silêncio, a que se submetem corpos femininos, é histórico e pesa sobre eles, de acordo com Michelle Perrot (2003, p. 13). Tal realidade se agrava e acirra ainda mais quando se trata de corpos de mulheres negras, pois, além de silenciados, sofrem as atrocidades derivadas da discriminação e são, muitas vezes, assimilados, meramente, pelas funções da reprodução e

do serviço ao outro. Também, historicamente, eles guardam marcas de exploração e escravização e, a um só tempo, são tatuados por estereótipos negativos e rígidos papéis sociais, aferidos às figuras femininas e aos seus corpos. Não só o pudor contribui para tanto, mas também as marcas de sexismo, aliadas ao racismo, silenciam seus membros ou lhes cerram os lábios, haja vista que são ainda os mais susceptíveis às violações de suas humanidades e vítimas de práticas de violências assédios e abusos sexuais.

O recrudescimento de múltiplas formas de intolerância, acompanhado de agressões e violências, em espaços públicos e privados, os abusos sexuais e estupros, os infanticídios e assassinatos da juventude negra, seus filhos, os feminicídios recobrem e reforçam, infelizmente, pesados silêncios que ainda sufocam suas vozes e sucumbem seus gritos em favor da vida, da liberdade e dos direitos de narrar de si (nós).

Em meio aos tabus e preconceitos, ainda não se falam deles nem se exibem, suficiente, eficaz e facilmente. Ainda assim, esses corpos são onipresentes: aparecem em discursos de poetas, romancistas, compositores, médicos, intelectuais, políticos etc. e em obras de artistas plásticos e imagens de publicidade. Apesar dessa exposição e encenação, eles, por vezes, ainda permanecem opacos, invisibilizados, deturpados e silenciados em imagens e narrativas televisivas, nas mídias e também nas artes. Quando aparecem, são, inclusive, objetificados sob o olhar e o desejo, reforçando estigmas, tais como virilidade e libido exacerbadas. Assim, tais corpos transitam, em discursos ficcionais ou não, na publicidade e na televisão, entre os espaços públicos e privados, ou seja, concomitantemente, ocultados, dissecados, apropriados, explorados e carregados de significações. Quando convém, são exibidos, tornando-se espetáculos de suposto exotismo,

imbuídos de sexualidade quente, forte e até animalizados e servilismo, e sempre silenciados.

Outra prática de silenciamento é o discurso hegemônico da discrição e impessoalidade para amenizar o tal exagero das “formas naturais” e da libido de corpos femininos negros. É preciso até silenciar as suas vozes e o seu riso, pois insinuam lascívia e leviandade. Para tanto, necessário se faz utilizar de vestuário, maquiagem, adereços discretos e simples, produtos estéticos, capilares e da moda neutros, *nudes*, se quisermos ficar em uma onda do momento, para aplacar “traços desviantes” de corpos femininos negros, tais como fartos seios, lábios, cinturas, pés, nádegas, tornozelos e pernas, os quais induzem provocações, incitações e obsessões eróticas masculinas. É preciso, inclusive, “disciplinar”, amansar e acomodar os seus cabelos crespos, signos de feminilidade de outras épocas, por serem agressivos e desarrumados.

Práticas de silenciamento, que se instauram sobre corpos femininos negros, atingem até as suas relações de afetos e sexuais. O modo como as suas etapas de transformações ocorre se diferenciam daquelas dos homens e mulheres não negras, ou seja, são menos ritualizadas e solenizadas. São logo considerados aptos para cumprir com os papéis de procriação e de serviços, haja vista que são dados, “naturalmente”, à fecundidade, ao trabalho braçal e ao cuidado do outro. Para eles, não há necessidade dos tradicionais ritos de passagem.

Corpos de mulheres negras, aliados à diversidade sexual, diferenciada da procriação, também permanecem ocultos (PERROT, 2003, p. 16), sempre ameaçados e vulneráveis à anulação ou aos assédios e abusos sexuais. Sobre eles recai um pesado silêncio sobre as violências de que o alvo são as mulheres negras, sobretudo, no seio das famílias e em ambientes de trabalho, acobertados pelo direito privado.

Assim, muitas mulheres negras se submetem a uma vida sexual coagida, silenciando-se e enterrando na obscuridade as agressões e violências sofridas; outras resistem às relações sexuais como um “dever conjugal” e outras reagem e denunciam os casos vividos de violações de seus corpos, direitos sexuais ou estupros.

Comumente, negam-lhes o direito ao prazer sexual, afetivo e, sobretudo, à liberdade de escolhas, muitas vezes, atribuindo-lhes à suposta “[...] “frigidez” feminina como fato da natureza, e não resultado de práticas sociais” (PERROT, 2003, p. 17). No âmbito de atividades heterossexuais, nem sempre associadas à busca e satisfação do prazer de mulheres negras, é relevante salientar as angústias, tédios e sofrimentos que decorrem de situações de gravidez e nascimento indesejados. Nesses casos, normalmente, a responsabilidade, a “culpa”, a ilegitimidade, o ônus recaem mais sobre as mulheres, levando-as, muitas vezes, “[...] às mais remotas profundezas do silêncio solitário [...]” (PERROT, 2003, p. 17).

Outras possibilidades de viver, sentir e posicionar corpos femininos negros, felizmente, emergem perante essa realidade tão cruel e silenciadora. Corpos de mulheres negras também se tornam “territórios identitários” e, concomitantemente, estratégicos jogos de contestação do sexismo e racismo entranhados nas relações sociais e de gênero. Eles “falam” e, longe de ser apenas e tão somente organismos físicos e entes biológicos, apresentam-se também como constructos socioculturais que lhes constroem afirmativamente. Assim, tais corpos inscrevem e escrevem identidades afrodescendentes e se tatuam de marcas circunscritas por enfrentamentos do seu emudecimento e, por conseguinte, da dominação masculina.

Mulheres negras, neste íterim, reivindicam a notoriedade de seus corpos, ancestralidades, idiosincrasias e

potencialidades. Buscam o seu direito à fala e à existência, exibindo-se falantes; em processos de empoderamento de seus corpos e detentoras de discursos e saberes apropriados para se libertarem da dóxa masculina. Com traços emancipatórios, em diversos segmentos socioculturais, elas encenam os seus corpos imbuídos de práticas de narratividades e assenhramento de si, bem como de desejos de protagonismos sociais, políticos, profissionais intelectuais, e também afetivos e sexuais.

Donas de seus corpos, mulheres negras buscam direitos e conhecimentos dos seus corpos e protagonismos nas relações sociais, profissionais, familiares, amorosas, de afeto e sexuais. Dessilenciam seus corpos, atribuindo-lhes vozes e discursos, embora ainda continuem submetidos aos territórios, modos e dispositivos que favorecem ao seu ensurdecimento.

Sob essa verve, algumas mulheres negras, discentes e docentes, em instituições educacionais, forjam estratégias de emancipação de seus corpos, transgredindo, por vezes, as normatividades, sobretudo, a heteronormatividade, através de movimentos individuais e coletivos. Nelas, transitam com seus corpos perfilhados por traços libertários, femininos e feministas, algumas vezes, livres, reivindicadores de seus corpos, do direito aos prazeres amorosos, sexuais e afetivos, na esfera da heterossexualidade, bem como do direito ao erotismo, à diversidade sexual, ao amor lésbico e até ao poliamor.

Elas também urdem iniciativas em prol de currículos e atividades pedagógicas que valorizem as indocilidades de seus corpos e afirmem suas identidades, repertórios históricos, socioculturais e estéticas negras. Os seus corpos, desse modo, cumprem o papel de guardar desejos e vivências e não tão somente as marcas de vivências e de um tempo histórico próximo e distante. Como corpos-memória-ancestral-movimento, eles narram, e, concomitantemente, reivindicam o

direito às ancestralidades sentimentos, soberanias, histórias e exibem fagulhas de dores, medos e sonhos, e também de sons, ritmos, sinais e pulsações. Assim, “[...] torna-se possível se dizer que o corpo se constitui em texto, por onde transitam experiências e narrativas *encarnadas* [...]” (ANTONACCI, 2015, p. 62). Desse modo, elas tornam os seus corpos indóceis; e reconhecê-los como tais, são atos políticos e de liberdade.

## **POR UMA EDUCAÇÃO ANTISSEXISTA, EMANCIPATÓRIA E INTERCULTURAL**

A questão educacional tem sido amplamente discutida e se tornado objeto de considerações as mais diversas, tanto do ponto de vista teórico, quanto das articulações práticas que mantêm com a vida social. O tema tem sido abordado também no plano dos relacionamentos que se arquitetam com as diversas formas de conhecimento, os processos produtivos, as inovações tecnológicas e a vida cultural. Neste sentido, a educação intercultural, antissexista e emancipatória deve ser discutida acompanhada pela valorização de múltiplos saberes e repertórios culturais; das possibilidades de ressignificação de nossas existências e de pensar sobre elas associadas com o trabalho pedagógico e com os nossos desassossegos relacionados à educação. Ela também precisa ser provocativa e propositiva, na medida em que oportunize se pensar sobre a emancipação humana e a função social da educação seja pensar sobre nós em nossas múltiplas complexidades, indagações e experiências humanas, culturais e sociais. As instituições educacionais precisam, efetivamente, tornarem-se espaços de potência de formação das pessoas, na coletividade, e não apenas lugares de educação formal.



A educação é o processo integral de formação humana, pois cada pessoa, ao nascer, necessita receber uma nova condição para poder existir. Esse processo inclui a aquisição de saberes, culturas e experiências que fazem parte de instâncias coletivas e que concorreram para que os limites da natureza sejam transpostos. Entre eles se colocam os conhecimentos que promoveram o desenvolvimento científico e cultural da humanidade e a consciência de que o ser humano é o próprio produtor das condições de reprodução de sua vida e das formas sociais de sua organização e devem ser orientadas pelos princípios da solidariedade, do reconhecimento do valor das individualidades e respeito às diferenças.

O ser humano, por não receber qualquer determinação por natureza, pode construir o seu modo de vida tendo por base a liberdade da vontade, a autonomia para organizar os modos de existência e a responsabilidade pela direção de suas ações. Essas atribuições constituem o fundamento da formação do sujeito ético. Assim, educar sujeitos éticos deve ser o objetivo fundamental da educação, ao qual deve ser submetida toda e qualquer prática educativa, aí incluídas as escolares. Nessa perspectiva, ela terá de se transformar para cumprir a função social: a de ser, não apenas, o lugar da escolarização, mas, sobretudo, o da formação humana e o da formação de sujeitos éticos e emancipados, ou seja, autônomos, livres e também cidadãos(as) críticos(as).

A educação precisa ser pensada como um segmento social capaz de construir no ser humano a sua humanidade plena com as suas vicissitudes, peculiaridades, potências, limites e complexidades. Ter processos formativos que tornem seus sujeitos humanos demasiadamente humanos. É necessário, para tanto, reconhecer os sujeitos escolares como sujeitos (inter)culturais e protagonistas na mobilização e elaboração do

conhecimento; e um projeto educacional que supere o simples ensino de competências e o saber fazer (formar para o trabalho). Neste sentido, a educação só cumpre o seu papel social quando promover a vida e possibilidades de sentidos de existir e de humanidade em processos formativos.

Urge tensionar a estreita relação que destinamos o atributo de cidadão(ã) aos indivíduos que se apossam dos conhecimentos e habilidades considerados necessários para que se integrem como força eficiente nos setores produtivos. Reconheço que o acesso a conhecimentos e habilidades constitui parte do processo de formação humana, mas não deve ser confundido com a totalidade do processo. Educação para o trabalho e o mercado! Precisamos nos profissionalizar e capacitarmos para o trabalho. Mas não somos só trabalhadores(as)! Somos pessoas, sujeitos socioculturais, plurais, produtos e produtores(as) culturais. A instituição educacional precisa reconhecer e assumir isso, bem como colaborar com a formação de sujeitos éticos, livres, solidários e sensíveis à existência do(a) outro(a)!

Sob a esteira do que interessa neste texto, para uma educação intercultural, antissexista e emancipatória, torna-se imprescindível compreender os diversos corpos femininos negros que circulam em instituições de ensino, tatuados por marcas históricas de sofrimento e espoliação: proibição, castigos e exploração. A sua referência corporal se processa por meio de violências, dores, fragmentação, separação física e cultural, mutilações, rejeição, abandonos e mortes.

Grada Kilomba (2019), em *Memórias da Plantação*, refere-se ao adestramento de bocas das escravizadas para lhes extorquir o direito de fala e de comer, inclusive. Ela retoma a figura da Escrava Anastácia e as narrativas biográficas para tratar sobre a máscara do aprisionamento e sobre o “[...] senso

de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura [...]” (KILOMBA, 2019, p. 33). A dura experiência de opressão vivida pela Escrava Anastácia, certamente, resultara de modos de disciplinamentos, com castigos, tornando “dóceis” e subjugados, brutalmente, corpos subalternizados. Escrava Anastácia, indubitavelmente, não foi a única africana escravizada a ter esse triste fim.

Ontem e hoje tais corpos são incididos por máquinas de violência, morte e emudecimento, semelhante àquilo vivido por Anastácia e tantas outras africanas escravizadas. Impedidos de liberdade de expressão e mobilidade eles são vistos longe de corpos padronizados e são, comumente, vítimas de racismo, assédios, oportunização sexual e feminicídios. São, pois, acometidos por atrocidades brutais. A acertada e louvável retomada da persona Escrava Anastácia por Grada Kilomba, sem dúvida, configura um relevante mote para se pensar, na contemporaneidade, em modos de adestramento, apagamento e invisibilização de corpos e vozes negras, tais como os racismos institucional e estrutural, por exemplo, em instituições de ensino. Além disso, propicia forjar exercícios de reversão, ou seja, agenciar possibilidades de viver o direito à fala e à existência. Quiçá seja a reivindicação dessa prerrogativa que também garanta a recorrência de corpos femininos negros que se apresentam insurgentes e indóceis em territórios educacionais.

Com esses corpos também são contadas histórias de resistências, fé e, como construções socioculturais, apresentam-se como desenhos da diversidade cultural que perpassa identidades individuais e coletivas. Eles, inclusive, transitam, diversamente, como corpos-memórias e ancestrais, pois carregam histórias vividas, inventadas e ficcionalizadas, assim como transcendências, memórias, ancestralidades e legados

culturais. Nessa dimensão, recriam gestos, princípios, crenças, culturas e estão pinçados por verdades construídas e vivências espirituais e culturais. Expressam lamento e esperança; certezas e vitórias; lutas, derrotas, ternura, garra e fragilidades em mostrar vida e morte: o aqui e o além. Manifestam humanidade. São também pontos e instrumentos de comunicação, convergências e divergências, encontros e desencontros, urdindo possibilidades de identidades e alteridades.

Com tais entendimentos, é necessário, pois, reelaborar as matrizes curriculares, reconhecendo-os como corpos históricos travestidos, dentre outras, por práticas de insurreição e organização sócio-político-cultural e religiosa, além de rastros de resistências individuais e coletivas, criatividade, estéticas negras, (des)afetos e empoderamento. É indispensável a inclusão do princípio da autonomia, a fim de que os processos formativos para mulheres negras também sejam experiências de transgressão, inclusive, de mutabilidades de seus corpos. Como exercício de liberdade, precisamos formar sujeitos livres, autônomos, éticos e (cons)cientes de si e do seu entorno e, quiçá, comprometidos com dinâmicas de existências interculturais e antissexistas.

Necessário se faz demarcar, afirmativamente, em práticas pedagógicas, os corpos femininos negros como “lugar de fala”, interseccionalizado por raça, gênero e classe, como já conceituara a pesquisadora afro-americana Kimberlé Crenshaw (2002), haja vista que marcas de censura, repressão, violência e controle os acompanham. Nesse sentido, a vivência educadora pode colaborar com o desmascaramento e desnudamento desses corpos, historicamente, aprisionados, silenciados e violentados, atribuindo-lhes o direito à fala, ao movimento e à memória.

A educação pode, portanto, imprimir, em suas finalidades e funções, uma atividade de resistência, como uma ação que permite outras forças oriundas de um lado de fora do poder. Forças do devir, do cotidiano, de micropoderes e transformações que apontam para a formação de sujeitos éticos, por conseguinte, antissexistas, emancipados, críticos, antirracistas e autônomos e engendram possibilidades de vida pautadas em saberes interculturais e na equidade de gênero e raça.

## **ALGUMAS PERSPECTIVAS (IN)CONCLUSIVAS**

Reitero, neste ínterim, o desafio de se continuar a pensar como fortalecer a educação emancipatória, intercultural e antissexista. Indubitavelmente, para tanto, múltiplas travessias e pontes epistemológicas, conceituais, pedagógicas e metodológicas precisam ser acionadas como exercício da *Ecologia de Saberes* entendida por Boaventura Sousa Santos como um “[...] conjunto de epistemologias que partem da diversidade e globalização contra-hegemônicas e pretendem contribuir para credibilizar e fortalecer” (SANTOS, 2010, p. 154) múltiplos saberes. Esse pensamento pode nos apontar caminhos para a inclusão de experiências do conhecimento no mundo e diálogos das diversidades de saberes e de culturas no âmbito da educação, no tocante aos percursos de mulheres negras e suas corporeidades.

Agenciar uma educação emancipatória, intercultural e antissexista requererá a aplicabilidade das teses da *ecologia de saberes* (SANTOS, 2010) e, mais ainda, o seu entrecruzamento com a *ecologia de culturas* ou com a interculturalidade, discutida pelo professor e filósofo moçambicano José P. Castiano (2011). De acordo com esse pesquisador, a interculturalidade *se* refere

à postura ou disposição das pessoas de viver, hodiernamente, as suas culturas e identidades relacionadas com os outros (CASTIANO, 2011, p. 213). Para ele, além de ser uma atitude, a interculturalidade “[...] é uma experiência ou uma vivência que, por tirar de nossas seguranças teóricas e práticas, permite-nos perceber o analfabetismo cultural do qual nos fazemos culpáveis quando cremos que basta uma cultura, a ‘própria’, para ler e interpretar o mundo” (CASTIANO, 2011, p. 214).

Em ambas as ecologias, não cabem visões e compreensões hierárquicas, olhares e interpretações valorativos, tais como culturas altas ou baixas, superiores ou inferiores. Ao contrário, estruturam-se por meio de circularidade, e não piramidal; e não se pautam na centralidade, pois são construções discursivas e propositivas dialógicas, cíclicas, rotundas e coletivas. Desse modo, a *ecologia de culturas* poderá ser uma chave para se desenhar modos de se forjar pressupostos e exercícios da educação intercultural, podendo assim, promover conhecimento, afirmação, valorização e ressignificação de experiências culturais de mulheres negras.

Como postulam pesquisadores(as) como Ângela Figueredo (2017), Muniz Sodré (2012), Narcimária Correia do Patrocínio Luz (2013), Maria de Lourdes Siqueira (2009), dentre outros(as), urgem as descolonizações do conhecimento, da educação, de corpos e culturas. Assim, em circularidade, outras decolonialidades do saber e também do poder, operacionalizar a descolonização de corpos femininos negros não é desprezar práticas culturais ocidentais por nós, já apropriadas, mas tê-las como um segmento cultural em meio a tantos outros e não o único. É recolocá-las na roda, nos círculos, questionando-as, e, paralelamente, incluir, de modo afirmativo, as estéticas e corporeidades negras. Necessário se faz forjar, a partir e com a educação e com as vivências, cartografias culturais, reconhecê-

las e promovê-las, em suas diversidades e diferenças, atribuindo méritos positivos e afirmativos, tendo em vista a valorização e os exercícios da interação e reinvenções. Diante disso, urge seguir formulando políticas, epistemes e práticas educacionais que:

1. Ressignifiquem e valorizem os corpos femininos negros e os tornem vivos, políticos e (in)dóceis;
2. Apontem possibilidades de enfrentamento dos apagamentos e mortes de desses corpos;
3. Afirmem que tais corpos não representam ou são representados. Eles estão ameaçados de mortes (políticas de extermínio);
4. Promovam a vida. É preciso viver construindo outro mundo possível de existência, trânsitos de corpos sem ameaças, violências, mortes e genocídios;
5. Não reforcem intolerâncias! Não devemos nos permitir o silenciamento diante de tantas ameaças aos corpos (in)dóceis;
6. Forjem práticas educacionais que incluam a compreensão de corpos para além do biológico, do corpo-projeto-espetáculo, ditado pelo consumo e neoliberalismo, ou seja, que sejam estudados também como constructos socioculturais!
7. Implementem práticas que dessilenciem os corpos negros!
8. Criem estratégias que descolonizem corpos, mentes e pensamentos para assim vivermos em uma sociedade emancipatória, intercultural, interseccional, com e na diferença como valor positivo!
9. Construam múltiplas cartografias interculturais através das ecologias de saberes e de culturas;
10. Fortaleçam, por fim,

- a. Compromisso com a formação integral dos sujeitos, com os conteúdos e componentes curriculares contextualizados, diversos e interculturais;
- b. Práticas político-sociais;
- c. Educação popular (práxis, prática reflexiva, plural e crítica);
- d. Inclusão das diversidades (eticorraciais, gêneros, geracionais, classe, socioculturais);
- e. Inserção das Artes como possibilidades de experiências lúdicas, sentidos da vida e ressignificação de (re)existências.

## REFERÊNCIAS

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. 2 ed., 1 reimpressão. São Paulo: Educ, 2015.

CASTIANO, José P. O diálogo entre as culturas através da educação. *In*: SEVERINO F. Negoenha & CASTIANO, José P. **Pensamento engajado**. Ensaios sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política. Maputo: Ed. Educar, Universidade Pedagógica, 2011.

CRENSHAW, Kimberlé. Notas Estratégicas Quanto aos Usos Políticos do Conceito de Lugar de Fala. *In*: Documentos para o encontro de aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, Ano 10, v. 1, 2002.

FIGUEREDO, Ângela. Descolonização do Conhecimento no Século XXI. *In*: BARROS, Ronaldo Crispim Sena; CARVALHO, Juvenal; SANTIAGO, Ana Rita; SILVA, Rosangela Souza. **Descolonização do Conhecimento no contexto afro-brasileiro**. Cruz das Almas: EDUFRB, 2017.



hooks, bell. **Ensinando a transgredir**: A educação como prática de liberdade. Trad Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Atlas da violência 2019**. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Episódios de racismo cotidiano. Trad Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. **Descolonização e Educação**. Por uma epistemologia africano-brasileira. *In*: LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio (Org.). **Descolonização e Educação**. Diálogos e Proposições Metodológicas. Curitiba: Ed. CRV, 2013.

MBEMBE, Achile. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PERROT, Michelle. Os silêncios do corpo da mulher. *In*: MATOS, Marua Izilda S. de; SOIHET, Rachel. **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

SANTIAGO, Ana Rita Santiago. Corpos negros femininos em poéticas de (re) existências. **Revista da ABPN**, v. 10, n. esp., p. 829-853, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**. Para uma nova cultura política. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010. (Coleção para um novo senso comum, vol. 4).

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Intelectualidade Negra e Pesquisa Científica**. Salvador: Edufba, 2009.

SODRÉ, Muniz. **Reinventando a educação**. Diversidade, descolonização e redes. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.



# **DESCOLONIZAR A UNIVERSIDADE: POR UMA EDUCAÇÃO COMO PRÁTICA PARA A LIBERDADE**

Siméia de Mello Araújo



*Vou aprender a ler  
Pra ensinar os meu camaradas  
Vou aprender a ler  
Pra ensinar os meu camaradas*

É com o coro da canção de Roberto Mendes e Capinam, conhecida pela interpretação magistral de Maria Bethânia, que a professora doutora Ana Rita Santiago<sup>14</sup>, fecha a sua fala, sintetizando seu discurso, durante a Roda de Troca de Saberes – Educação: Saberes e Interseccionalidades no I Encontro Pós-Colonial e Decolonial (EPD), organizado pelo AYA – Laboratório de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais (UDESC/FAED), do qual resulta esta publicação.

Em sua fala potente durante o Encontro, a professora Ana Rita<sup>15</sup> traz dois elementos imprescindíveis para o que entendemos por fazer educacional. São elas: sua própria trajetória, o que demonstra a relação intrínseca entre ser, ver e estar no mundo e de como nossas experiências são partes indissociáveis do que somos e, portanto, precisam ser levadas em consideração e, em segundo lugar, mas não menos

---

<sup>14</sup> Professora adjunta do Centro de Formação de Professores da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

<sup>15</sup> Professora doutora Ana Rita Santiago participou da Roda de Troca de Saberes – Educação: Saberes e Interseccionalidades, no dia 24 de outubro, que contou ainda com a presença da professora, cineasta e atriz moçambicana Sónia André, a pesquisadora e integrante do Movimento de Mulheres Indígenas Joziléia Kaingang, a professora Aline Cristina Oliveira do Carmo, o professor angolano Helder Pires Amâncio e o professor Caio César, tendo como mediadora a pesquisadora e ativista Cauane Maia.

importante, a relevância de refletirmos sobre corpos indóceis no âmbito escolar, mais precisamente, na universidade.

Em sua fala, ela pontua como sua trajetória educacional sempre esteve atravessada de uma concepção de educação comunitária e, em especial, pela presença de diversos atores sociais, dentre eles, os movimentos sociais com os quais compartilhou e aprendeu, constituindo-se como resultado de todos esses movimentos, presenças, conversas e processos. Ou seja, atrelados à sua pesquisa e docência estão o seu movimento pelo mundo e suas experiências múltiplas, inclusive, como trabalhadora.

Nesse sentido, as experiências que constituem a professora, pesquisadora e crítica literária Ana Rita Santiago são múltiplas e se entrecruzam em seu corpo, sua história, enfim, sua vida, o que nos lembra da importância de entendermos os processos históricos e sociais no ensino e aprendizagem, ou seja, no fazer educacional.

Além disso, sua presença no EPD, assim como de diversas pesquisadoras e pesquisadores, artistas e participantes de movimentos sociais – indígenas, negras e negros, africanas e africanos<sup>16</sup> – nos mostram como determinados corpos são tensionadores, mas principalmente são também as possibilidades para espaços universitários mais ricos e produtores de conhecimentos diversos e múltiplos.

E aqui chegamos ao segundo elemento presente na fala da professora Ana Rita, qual seja: o corpo, ou melhor, os corpos, sempre no plural, porque eles são plurais e falam de distintos

---

<sup>16</sup> O evento contou com a presença de professoras e professores de diversos locais do Brasil, América Latina e de África, além de artistas e integrantes de movimentos sociais que deram a tônica plural para as rodas de saberes que integrou o I Encontro Pós-Colonial e Decolonial.

*locus* de enunciação, dizem sobre diversas experiências e, como bem nos lembra a nossa interlocutora, com quem dialogamos nessas linhas introdutórias, são corpos que não podem ser vistos apenas em aspectos biológicos, mas como “corpos ancestrais, divinos, dançantes, laborais” e, também, rejeitados, violentados por uma lógica perversa que vem hierarquizando experiências a partir de uma concepção marcada pelo corpo.

Nesse sentido, entendemos que, em algum momento, nos encontros realizados pelos espaços circundados por este Globo, corpos foram vistos, analisados, comparados e hierarquizados. A partir disso, construiu-se relações de poder, permeadas de violências múltiplas, incluindo-se o extermínio e genocídio, além de tantas formas de mortes simbólicas como, por exemplo, o epistemicídio, que “tem se constituído no instrumento operacional para a consolidação das hierarquias raciais por ele produzidas, para as quais a educação tem dado contribuição inestimável”, como bem nos lembra Sueli Carneiro (2005, p. 33).

A essa ordenação de vidas, saberes, espaços e modos de ser e estar no mundo chamamos de colonialidade/modernidade, que, nas palavras de Césaire e Dussel, “é um projeto de morte genocida da vida (humana e não humana) e a destruição epistemicida de outras civilizações (destruição de formas ‘outras’ de conhecer, ser e estar no mundo)” (apud GROSFOGUEL, 2019, p. 63).

Neste mundo cindido, categorizado e hierarquizado, povos não europeus, em especial africanos e os originários do território que hoje chamamos América e seus descendentes, têm sido vistos e lidos como corpos indóceis, como diz a professora Ana Rita, ou corpos rejeitados, porque, hierarquizados, foram julgados por categorias que não lhes pertenciam e que nada lhes diziam, mas que, a partir de um determinado processo

histórico, ganham *status* de verdade absoluta por meio de uma noção universal da vida, do mundo.

Essa dimensão estrutural da modernidade, quando levada em conta, entende a importância de ultrapassarmos essa lógica racista/classista/patriarcal que limita e extermina experiências humanas de diversas formas e dimensões. Mas, para além disso, percebe como a constituição de uma educação que forme sujeitos políticos, que compreendam as dimensões da sociedade, suas implicações no cotidiano e, principalmente, reflitam e ajam sobre isso, precisa passar por uma ideia alargada de humanidade e, com isso, entender os desafios que se colocam em corpos indóceis ou rejeitados.

E é aqui que mais uma vez convidamos a professora Ana Rita para a conversa, trazendo sua fala marcada por uma experiência de mulher negra nordestina: a educação como prática política, que “precisa ser construída também como um exercício de emancipação, como um exercício de liberdade”. Ainda lembrando a ideia de bell hooks, o amor como prática de liberdade.

Nesse momento, desembocam aqui elementos que permeiam esta discussão, ou melhor, este diálogo que abrimos por meio deste texto: perceber como a descolonização da universidade possibilita um processo muito amplo e profundo na construção de uma educação para a prática da liberdade. Logramos aqui discutir como, ao considerar os sujeitos e suas experiências, compreendendo que uma ideia única de humano não contempla a riqueza de se ser, viver e estar no mundo, abrimos diálogo direto com os pressupostos de uma educação libertária como a proposta por Paulo Freire e bell hooks, autores com os quais também dialogaremos neste texto.

## A EDUCAÇÃO COMO PRÁTICA DA LIBERDADE: EXPERIÊNCIAS MÚLTIPLAS

Quando a professora Ana Rita nos chama a atenção para uma educação como prática da liberdade, ela nos lembra dos pressupostos da proposta educacional de Paulo Freire (1967). Ou seja, “uma prática educativa que só pode alcançar efetividade e eficácia na medida da participação livre e crítica dos educandos” (FREIRE, 1967, p. 11).

Paulo Freire propõe uma nova concepção da relação pedagógica. Não se trata de conceber a educação apenas como transmissão de conteúdos por parte do educador. Pelo contrário, trata-se de estabelecer um diálogo, isso significa que aquele que educa está aprendendo também. Em Paulo Freire, o educador também aprende com o educando da mesma forma que este aprende dele. Além disso, na concepção freiriana, não há ninguém que possa ser considerado definitivamente educado, já que cada um, a seu modo, junto com os outros, pode aprender e descobrir novas dimensões e possibilidades da realidade na vida. A educação se torna um processo de formação mútua e permanente.

Nessa concepção dialógica do processo educativo, a liberdade se torna o ponto central. É o fim da educação, ou seja, a sua finalidade: educar para a liberdade. A educação como forma de libertação da realidade opressiva e da injustiça; tarefa permanente e infundável. Nesse sentido, sua pedagogia se caracteriza por um projeto de libertação dos oprimidos.

É com essa dimensão de educação que bell hooks vai dialogar em *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade* (2013). Por meio de um diálogo aberto e direto com Paulo Freire, hooks fala sobre a relevância da educação para construção de sujeitos mais conscientes de si, dos seus



processos, incluindo-se o próprio processo de ensino e aprendizagem. A pedagogia engajada. Nessa perspectiva, há uma importância em considerar a educação em uma dimensão dialógica que, assim, só pode ser construída por meio do diálogo.

É preciso levar em consideração a liberdade e o exercício de busca pelo conhecimento participativo e, portanto, efetivamente, transformador. Afinal, segundo Paulo Freire, uma educação para a prática da liberdade precisa considerar o ser humano como sujeito da sua própria aprendizagem. Ou seja, o conhecimento acontece em nós, portanto, precisamos estar conscientes do processo.

Daí, não é possível pensar o ser humano isolado do mundo, sem relação com os seus espaços, com as suas relações sociais, seu contexto, sua realidade. Logo, com suas experiências, tanto aquelas que vivencia, como aquelas que o antecederam, mas que ainda estão presentes e vivas no seu agora. Nessa lógica, sendo as experiências tão centrais e significativas (HOOKS, 2013), o foco não se restringe ao conteúdo a ser ensinado, mas nos sujeitos do processo de aprendizagem.

Aqui, podemos ainda ampliar a conversa e pensar no que Paulo Freire chama de educação como prática de dominação e sua relação intrínseca com o projeto da modernidade, a colonialidade que se constitui por meio de uma lógica racista, sexista e classista de subjugação de povos e saberes, bem como da violência da dominação que se deu de diversas formas, inclusive, por meio da linguagem, como diz Grada Kilomba (2019)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Segundo Grada Kilomba, “a língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações

Essa educação de dominação, segundo Paulo Freire, está atrelada a uma negação do sujeito, porque não dialoga com o seu mundo, com a sua realidade. O que nos remete à perspectiva de um universalismo abstrato que se instaura a partir da modernidade, concebida a partir de uma única perspectiva de humano do “homem branco acima dos Pirineus” (JOAZE BERNARDINO-COSTA *et al.*, 2019).

Desse modo, é inevitável falarmos sobre como, após 500 anos de colonialidade, conhecimento e ciência têm cor e gênero. Categorias inclusive inventadas a partir da modernidade e da classificação e hierarquização de pessoas que vêm possibilitando que algumas experiências sejam subjugadas, ou transformadas em *status* de “mortos-vivos” (MBEMBE, 2018)<sup>18</sup>.

Esse processo de dominação colonial perpassou séculos, constituindo-se como uma forma de construir, inclusive, o

---

de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade” (2019, p. 14).

<sup>18</sup> Mbembe, ao elaborar o conceito de necropolítica, amplia o conceito de biopoder, cunhado por Michel Foucault, articulando a raça como destaque na racionalidade própria do biopoder, já que “a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles” (MBEMBE, 2018, p. 18), explorando sua relação com a ideia de soberania e estado de exceção. Nesse sentido, a ocupação colonial, ao criar fronteiras, hierarquizar pessoas, subverter as ordens preexistentes e construindo o Outro em um relação marcada pela civilidade, pelo humano em contraposição ao selvagem, subjugava a vida ao poder da morte (necropolítica), criando assim “mundos de morte” que, segundo o autor, “são formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o *status* de ‘mortos-vivos’” (*Ibid.*, p. 71).

saber, afinal, sendo nas relações que essa lógica se constitui, se estabelece e se perpetua, podemos compreender como os nossos processos educacionais estão embebidos por essa lógica racista/sexista/classista perversa e descaracterizadora da experiência humana.

Melhor dizendo, essa dimensão do processo educacional nos remete a pensar como essa educação, que não dialoga com os sujeitos e suas realidades, está atrelada a esse projeto de dominação que se estabeleceu por meio da colonialidade. Um projeto que se propõe epistemicida por desconsiderar a multiplicidade de formas de ser e estar no mundo, as formas diversas de estabelecer relações, conhecer, partilhar.

Nos toca pensar, portanto, como, ao levarmos em consideração as experiências dos sujeitos no processo de ensino-aprendizagem, precisamos compreender que, para além de um discurso homogeneizante, constitutivo de uma perspectiva universal, as experiências humanas falam de diversos lugares. Aqui, cabe pontuarmos o *locus* de enunciação como forma pontual de construirmos um diálogo na contramão do discurso universal, trazendo aos discursos a localização geopolítica, “mas também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais, etc. que incidem sobre o corpo” (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016, p. 5)<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Segundo Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016, p. 5), afirmar o *locus* de enunciação significa ir na contramão dos paradigmas eurocêntricos hegemônicos, ou seja, trata-se de ir na contramão do discurso universalizante que, mesmo falando de uma localização particular, coloca-se como universal, desinteressado e não situados. Além disso, ele não marcado exclusivamente pela localização geopolítica, “mas é também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais, etc. que incidem sobre o corpo”.

*Em ensinando a transgredir*, bell hooks fala sobre como a teoria de Freire a ensinou a transgredir, quando afirmava seu direito, “como sujeito de resistência, de definir sua realidade” (HOOKS, 2013, p. 75). É na gênese do pensamento freiriano que a intelectual negra estadunidense percebe a potência de se constituir enquanto sujeito do seu processo, do quanto a sua experiência a constitui e, desse modo, precisa ser levada em consideração. É daí que hooks estabelece as relações com a sua produção intelectual, ou mesmo com a própria ideia de intelectualidade<sup>20</sup>.

É daí também que ela desenvolve a sua prática docente e nos chama a repensarmos as práticas de ensino, uma prática pautada nos sujeitos, no diálogo, que pressupõe fala, mas também escuta, que pressupõe dois ou mais sujeitos dignos, participantes de igual condição da conversa. Uma pedagogia engajada, segundo ela.

A pedagogia engajada, da qual nos fala bell hooks, diz respeito a um jeito de ensinar que qualquer um pode aprender, “o único tipo de ensino que realmente gera entusiasmo na sala de aula, que habilita os alunos e os professores a sentir a alegria de aprender” (HOOKS, 2013, p. 296), porque é uma educação constitutiva e constituinte de sujeitos em diálogo, de sujeitos situados, de experiências significadas e proveitosas.

---

<sup>20</sup> “Sem jamais pensar no trabalho intelectual como de algum modo divorciado da política do cotidiano optei conscientemente por tornar-me uma intelectual pois era esse trabalho que me permitia entender minha realidade e o mundo em volta, encarar e compreender o concreto. Essa experiência forneceu a base de minha compreensão de que a vida intelectual não precisa levar-nos a separar-nos da comunidade, mas antes pode capacitar-nos a participar mais plenamente da vida, da família e da comunidade” (HOOKS, 1995, p. 3).

Contudo, para que isso ocorra, é preciso que o processo seja refletido de forma crítica, para além dos sujeitos do processo, isto é, faz-se necessário uma análise apurada da forma como o processo educacional tem sido pensado e realizado, porque, para a prática de uma educação engajada, o que se ensina ganha uma relevância diferente do que está posto numa concepção colonial de educação. Aqui, olhar o que se ensina, é olhar quem se ensina e com quem se aprende, portanto, é olhar para as multiplicidades de humanidades.

A partir disso, não se pode conceber uma fala uníssona nesses espaços, portanto, é preciso que haja uma descolonização dos saberes, dos fazeres, dos conheceres, incluindo-se, aqui, os espaços constituídos como produtores e legitimadores do conhecimento. Falamos da universidade e da sua forma de ver, perceber e se relacionar com o conhecimento e também com os corpos, inclusive, os indóceis.

## **EDUCAÇÃO PARA MÚLTIPLOS CORPOS**

Retomamos, aqui, o discurso da professora Ana Rita, uma das interlocutoras desta conversa. Em sua fala inicial, abrindo o seu discurso, a professora traz um dos seus desassossegos investigativos que, segundo ela, são muitos, mas que no momento têm relação com os corpos, de pensar, em especial, os corpos negros e trans dentro das universidades. Nessa tônica, ela fala sobre as possibilidades de refletir sobre esses corpos como parte desses espaços, torná-los parte da prática educacional. Em sua fala, já encontramos dois elementos significativos para essa discussão: corpos que falam sobre lugares sociais, mas, como bem realça nossa interlocutora, são corpos também ancestrais, divinos, dançantes e que não podem ser vistos apenas em aspectos biológicos.

O corpo, presente em sua pesquisa, nas escritas de mulheres negras brasileiras e africanas, quando desassossegam a professora Ana Rita, nos inquietam também a pensar como corpos, inscritos nessa lógica universalizante da experiência humana, dizem sobre si e sobre a vida. Afinal, para além de um discurso homogeneizante, já compreendemos que não é possível pautar a forma de percebermos o mundo por uma única experiência, porque ela não só invisibiliza a multiplicidade de corpos marcados de experiências, como também violenta existências e formas de se relacionar com o mundo.

Além disso, quando ela fala sobre corpos indóceis e rejeitados que, estando fora dos padrões, ganham *status* subalterno, de menor valor, em um mundo agora capitalizado, em que tudo tem valor, falam de experiências que se estabelecem como outra quando confrontada com o padrão, com a norma. Aquela instituída pela colonialidade.

Para a historiadora Antonieta Antonacci, as memórias inscritas e mantidas nos corpos e por meio dos corpos desestabilizam o pensamento ocidental que se constrói em uma negação do corpo na busca por um pensar lógico, racional, sem existência, sem concretude, o que, segundo ela, estabelece-se através de um discurso pretensamente universal (branco, europeu, masculino).

[...] memórias ancoradas em experiências dos que só têm no corpo e em suas formas de comunicação heranças de seus antepassados e marcas de suas histórias. Em contínuos desterramentos, sem construídas séries documentais, vivendo e transmitindo heranças em performances, recursos linguísticos e artísticos, povos africanos

pluralizam nosso alcance de acervos históricos, monumentos e patrimônios audiovisuais, situando a necessária arqueologia de saberes orais, a ser enunciada e valorizada. (ANTONACCI, 2013, p. 17)

São esses corpos que tensionam padrões uniformizantes, constituem-se em paralelo com a norma, que trazem as multiplicidades de experiências humanas e que, portanto, ampliam o que a modernidade constituiu como humano, mas não só, pois suas experiências, marcadas em corpos que se sabem ancestrais, mantêm relações consigo e com o entorno que nos mostram que há mais ainda a aprender sobre essas ideias cindidas, separadas, assim como a cisão corpo-mente.

São, portanto, experiências que, quando incluídas como parte do fazer pedagógico, possibilitam uma educação para prática da liberdade, o movimento de superação da colonialidade, porque parte do ponto de vista do oprimido, ou melhor, dos corpos subjugados por meio da lógica que se instaura na modernidade. Nessa dimensão, é preciso que os espaços escolares compreendam e reflitam sobre a sociedade da qual fazem parte e estão inseridas. Portanto, ensinar se torna algo profundo e dinâmico, atrelado e indissociável da vida, das experiências inscritas em corpos.

Nesse momento, cabe chamarmos mais uma vez bell hooks. Olhar sua produção intelectual e, em especial, esse diálogo profícuo que ela estabelece com a obra freiriana em *Ensinando a transgredir*, é pensar também seu corpo negro, inserido em uma lógica racista, que acessa os espaços escolares no processo de dessegregação racial das escolas estadunidenses, em que sua experiência que, até aquele

momento, circunscrita em sua comunidade, com professoras e professores negros, vê-se saindo do centro para a margem.

Tínhamos de renunciar ao que conhecíamos e entrar em um mundo que parecia frio e estranho. Não era nosso mundo, não era nossa escola. Não estávamos mais no centro, mas à margem e isso doía. Foi uma época extremamente infeliz. Ainda me lembro da raiva que sentia por termos de acordar uma hora mais cedo para ir de ônibus à escola antes de os alunos brancos chegarem. Tínhamos de sentar no ginásio e esperar. Acreditava-se que essa prática impediria episódios de violência e hostilidade, pois eliminava a possibilidade de contato social antes de a aula começar. Mas o fardo dessa transição também fomos nós que tivemos de carregar. A escola dos brancos era dessegregada; mas, nas salas de aula, na cantina e na maioria dos espaços sociais, prevalecia o *apartheid*. (HOOKS, 2013, p. 38).

bell hooks nos dá pistas dos impactos da colonialidade na educação, já que o espaço educacional se encontra atravessado das estruturas hierárquicas que legitimam as opressões, que constroem a noção de Outro. Nessa perspectiva, para ela, a educação tem o desafio de ensinar a transgredir, a transgredir as barreiras impostas pelo racismo, pelo sexismo. Logo, é imprescindível que a educação seja constituída por uma percepção crítica sobre a realidade social na busca de propor transformação.



Assim, é relevante que esteja vinculada a um projeto democrático e político e isso significa intervir com reflexões e respostas concretas junto aos diferentes grupos sociais subalternizados, bem como questionar a narrativa eurocêntrica que fortalece o racismo institucional. Nessa perspectiva, pelas suas vivências em sala de aula como estudante e professora negra, formula críticas ao processo formativo, marcado por ações que sustentava relações de poder. (SOUZA; RAPOSO, 2020, p. 417).

Logo, a educação que visa à libertação, à transformação radical da realidade, com o objetivo de torná-la mais humana, deve permitir uma leitura crítica do mundo. Deve transpor as fronteiras cindidas pela cisão mente-corpo, pelo universalismo abstrato que concebe um único modelo de humano, desumanizando experiências e sua dimensão histórica (ANTONACCI, 2013).

Contudo, quando chamamos experiências múltiplas para pensar o mundo, as sociedades e o fazer educacional, percebemos como corpos podem ser entendidos de formas também múltiplas que não se limitam a uma perspectiva biológica, mas marcada por experiências e vivências tanto individuais quanto coletivas, tanto aquelas que permeiam a realidade e o cotidiano, quanto aquelas com as quais dialogamos.

Segundo a educadora Deborah Monteiro,

Se em uma leitura cartesiana, compreende-se corpo, mente e espírito como elementos distintos do ser humano, as culturas africanas e indígenas nos mostram que

somos mais que uma junção de três elementos e que não há pensamento sem corpo ou inteligência sem movimento. (MONTEIRO, 2019, p. 14).

Aqui, retomamos os dois elementos significativos que encontramos na fala da professora Ana Rita. Os corpos não falam somente a partir e por meio dos lugares sociais – categorias inventadas pela colonialidade que têm aprisionado corpos e experiências em um aglomerado de estereótipos, de ideias reducionistas, em especial racistas. Afinal, essas categorias, apesar de constitutivas de ideias, linguagem, não dão conta da humanidade viva e presente nesses corpos. Compreender a importância disso, é ampliar a nossa noção de humanidade, mas não só.

Quando esses são entendidos para além de meras estruturas, ganham contornos mais amplos; apesar de fisicamente individuais, são também coletivos, ancestrais e políticos. Além disso, por serem diversos, múltiplos, tensionam as estruturas modernas, desestabilizam as concepções de humanidade, civilidade, sociedade, conhecimento, situam a experiência.

É por isso que construir perspectivas para um diálogo profundo com a multiplicidade de experiências por meio de não só uma discussão sobre como o projeto colonialidade/modernidade constrói um mundo de mortes, como também se propõe a entender que, apesar de genocida, esse projeto universalista ocidental encontrou e encontra resistências. Portanto, para além do discurso hegemônico, há muitas experiências de ser e estar no mundo que precisam ser consideradas.

Descolonizar a universidade possibilita uma educação para a prática da liberdade, pois considera os sujeitos e suas experiências, compreende que uma ideia única de humano não contempla a riqueza de se ser, viver e estar no mundo, abre diálogo direto com os pressupostos de uma educação libertária e, especialmente, propõe uma ação transformadora sobre o mundo, porque

[...] o projeto de transformação tem que obrigatoriamente ser antissistêmico, quer dizer, a luta tem que abarcar todas as lógicas civilizatórias da modernidade no sentido de ser anticapitalista/ antipatriarcalista/ antieurocêntrica/ antiocidental/ anticristã-centrícula/ antiecologista, porém mantendo, a partir da diversidade de cada projeto, uma pluralidade de soluções de problemas similares. Não tem que haver uma única solução para um único problema. Podemos perfeitamente imaginar múltiplas soluções para um mesmo problema. (GROSGOUEL, 2019, p. 66).

## **AMPLIANDO O DIÁLOGO COM E ALÉM DO EPD**

Meu corpo de mulher negra vem tensionando os espaços universitários há muito tempo. E quando eu digo isso, não falo apenas de como ele é lido pela maioria das pessoas que ali circulam, mas também e, especialmente, pelos desafios que ele vem enfrentando para estar ali. Sendo um corpo ancestral, os desafios vêm de longe, muito longe. Mas que hoje podem ser circunscritos às dificuldades que pessoas negras, quase sempre pobres neste País, enfrentam cotidianamente para construir realidades menos inóspitas do que as que estão aí.

O Brasil, constituído por um pensamento colonial, marcado por uma ideologia que tenta impedir tudo o que é brasileiro de florescer, é violento demais às pessoas negras e, posso dizer sem dúvida, também às pessoas indígenas, aos povos originários, que estavam aqui estabelecendo relações com experiência humanas e não-humanas muito antes de os portugueses atracarem por aqui.

Daí que é necessário sempre um esforço muito intenso para eliminar as barreiras que são postas em nossas vidas muito antes de existirmos aqui. Nossos corpos, nossos cabelos, nossas bocas e narizes já são rechaçados antes mesmo que pudéssemos chorar, respirar, sentir a vida fora do corpo materno. Nossas interações sociais são imersas de sobressaltos, de assombros. Não mais que de repente, você se descobre negra e, mais, porque essa informação não vem sozinha, mas imbuída de características tão negativas que é muito difícil de lidar.

Acessar o processo educacional, para mim, foi de muito prazer, mas também de muita dor, já que o conhecimento sempre foi o meu brinquedo mais querido. A imaginação, pensar na vida, teorizar sobre ela, muito antes de se conhecer a palavra teoria, eram formas de ser e viver para mim desde a infância. Acessar uma educação em que tudo já estava pronto, não havia muitas novidades e reflexões, porque o mundo já estava categorizado, desenhado e pronto para o “copia e cola”, foi muito difícil.

Me desencantei. Mas os livros foram ao meu encontro e me trouxeram histórias inúmeras, questões infundáveis, complexidades aos montes e me fizeram sonhar de novo com o conhecer, com a alegria do encontro com o conhecer. E foram os livros, em especial, mais alguns professores que me olhavam e me viam, que me ajudaram a construir a minha trajetória

acadêmica, assim como a professora Ana Rita, sempre também como trabalhadora.

Estar presente nesses espaços é ter enfrentado o racismo em muitas das suas dimensões, desde a estrutura organizada sobre os nossos ombros até piadas e comentários racistas sobre mim até por professoras e professores. Alguns, em alto e bom som para compartilhar a piada, trazer o riso, o riso sobre mim, sobre o meu corpo, sobre a minha experiência.

Mas por teimosia, uma teimosia que nem mesmo eu tenho dimensão do seu tamanho – ela sempre me surpreende, assumo –, segui. Em minha trajetória, estudei e trabalhei nesses espaços, construí relações com eles e com as pessoas que por ali circulam, algumas destas deliciosas e pulsantes, outras nem tanto. Mas segui na minha teimosia em encontrar um espaço onde meu ser pudesse se ampliar, ser sem tantas dificuldades. Daí que, vinda de uma família pobre e com pouca escolarização, a educação sempre foi vista por meus pais como a saída, mesmo sem muito entender por onde, ou como, ou mesmo os inúmeros entraves construídos para o acesso a esse bem.

Nesse contexto, acessar um lugar com corpos tão diversos, tão múltiplos como o I Encontro Pós-Colonial e Decolonial é como chegar em casa depois de um dia bem exaustivo de trabalhos e tarefas desgastantes. Ouvir as discussões, as falas múltiplas, que falam de lugares diversos com conhecimentos diversos que enchem de perspectivas a minha vida, traz significado à vida. Mostra que o processo é longo, mas tem objetivo, propósito, finalidade.

No meu caso, percebo que esses momentos de aprendizados múltiplos que uma perspectiva de universidade mais plural, não tão centrada em si, mas nos sujeitos que circulam e vivenciam esses espaços e na multiplicidade de possibilidades de existência e, conseqüentemente, de conhecer

e saber, podem não só ser a saída para o momento delicado que o conhecimento e a universidade estão enfrentando, mas podem ser a cura para um mal muito maior: a forma equivocada e perversa como alguns corpos e suas experiências foram lidos, categorizados e hierarquizados.

Essa lógica não atravessa apenas a humanidade, ela também cinde a vida, nossa relação com o mundo, separa o que não pode ser separado, cria limites entre vida e natureza, constrói mundos de mortes tanto simbólicas quanto físicas, para além do que entendemos como humanos. Além disso, parte desse projeto que entendemos como civilizatório está destruindo os espaços onde vivemos, onde nossas vidas e experiências são possíveis, porque ele é um projeto destruidor da vida, já que não se separa vida da natureza, não se separa corpo da mente, experiência do corpo.

A universidade, bem como os seus espaços, precisa ser repensada, não por uma lógica reducionista da vida que entende apenas aquilo que pode ser capitalizado, não. Esse é parte do projeto genocida da vida. Falo aqui sobre repensar sua proposta, seus objetivos, seus conhecimentos, os conhecimentos, aqueles que estão aqui, mas também estão lá e acolá e que, juntos, podem trazer soluções diversas para as suas questões e, especialmente, para as questões do mundo contemporâneo. São propostas pluriversais em contraposição a esse projeto universal, desse modo, elas se costuram a muitas mãos, saberes, conheceres e que se propõem localizados, corporificados e centrados em propostas múltiplas assim como as humanidades.

Segundo Walter Mignolo (2017, p. 14),

[...] isso significa tomar a pluriversalidade como um projeto universal em que todas as

opções rivais teriam de se aceitar. Aceita-lo somente requer, como declarou Ottobah Cugoano, que nos coloquemos, enquanto pessoas, Estados, instituições, no lugar onde nenhum ser humano tem o direito de dominar e se impor a outro ser humano. É simples assim, e tão difícil.

A professora Ana Rita quando fala sobre corpos indóceis e rejeitados, fala também de como é importante trazê-los para o centro, entendê-los como parte, incluí-los no processo. Isso que parece um desafio tão grande diz respeito apenas a nossas humanidades e nossas possibilidades. Não é desafio, são soluções, porque quando esses corpos tensionam esses espaços, eles nos mostram como não entendemos nada ainda da vida, como não há conhecimento pronto, porque nada está pronto. Tudo está em construção.

E aqui retomo minha participação no EPD, nas conversas e diálogos que ouvi, daqueles que participei e o que medie<sup>21</sup>. Retomo todas as experiências que vivi naqueles dias e espaços, nas falas potentes e transformadoras que ressoam em meus ouvidos mesmo depois de tanto tempo e penso no ganho que os espaços universitários logram ao entender que o propósito de uma educação emancipadora precisa passar por uma perspectiva alargada da vida. Das nossas experiências.

Retomo também para me lembrar da fala sintética e enérgica da professora Ana Rita com quem fiz coro, lembrando

---

<sup>21</sup> Participei como mediadora dos Diálogos Contemporâneos – Descolonizar a Universidade com o professor e ativista indígena Gersem Baniwa e o professor e ativista Celso Sanches Pereira. O diálogo, que fez parte do EPD, ocorreu no dia 24 de outubro no auditório da FAED-UDESC.

do meu papel como pesquisadora, intelectual e professora negra, sobretudo. Sua fala me lembrou como a educação que faz sentido, que transforma, que liberta nos devolve o prazer do conhecer e também o prazer da existência possível. Não mais aquela mediada, sobressaltada, aprisionada em estereótipos que não dizem absolutamente nada sobre quem eu sou, mas a existência plena de entender que é na multiplicidade que qualquer ideia de humano precisa estar. Daí, vem também a necessidade de compartilhar, de ampliar essa existência plena.

Foi esse encontro com o conhecer, com o conhecimento como modo de construir ideias sobre mim, sobre o mundo e sobre a vida (humana e não-humana) que me trouxeram aqui, constituindo-me em uma intelectual que, assim como bell hooks<sup>22</sup> e a professora Ana Rita, logra transgredir as fronteiras por meio das ideias, mas, não só, essas ideias articuladas com nossas experiências, construindo conhecimento sobre nós, além dos encontros, os inúmeros encontros motivadores de diálogos profícuos e transformadores sem os quais eu não seria o que sou.

Nessas leituras da vida e com a vida, estabeleço-me sonhando projetos educacionais plurais, centrados em pessoas

---

<sup>22</sup> Para bell hooks, a concepção de se ser intelectual diz respeito a “alguém que lida com ideias transgredindo fronteiras”. Segundo ela, “[s]em jamais pensar no trabalho intelectual como de algum modo divorciado da política do cotidiano optei conscientemente por tornar-me uma intelectual pois era esse trabalho que me permitia entender minha realidade e o mundo em volta, encarar e compreender o concreto. Essa experiência forneceu a base de minha compreensão de que a vida intelectual não precisa levar-nos a separar-nos da comunidade, mas antes pode capacitar-nos a participar mais plenamente da vida, da família e da comunidade” (HOOKS, 1995, p. 3).



e em suas vidas, dialogando com a sociedade e com o mundo sempre de forma situada. E foram esses sonhos que me possibilitam ousar e construir uma proposta de empresa educacional que vise à vida, em detrimento de manuais prontos. Falo aqui do Instituto Ella Criações Educativas, empresa que construí com mais duas pesquisadoras e intelectuais a fim de disseminar e divulgar as produções acadêmicas que estabelecem relação efetiva com a vida, com as experiências humanas, produções múltiplas, partindo de lugares distintos e que nos ajudam a conhecer um pouco mais nossa realidade para agir sobre ela.

O Instituto Ella também nasce da possibilidade de criar redes amplas, articuladas, dialógicas e não-hierárquicas sobre saber, conhecer, viver e estar no mundo. Ele é parte de um sonho de uma revisora<sup>23</sup> que viu a produção acadêmica se transformar nos últimos anos com a presença mais intensa de pessoas negras e indígenas nas universidades, qualificando o debate, ampliando os sujeitos de pesquisa, questionando os objetos de pesquisa. Conseqüentemente, presenciar essas transformações, ler as discussões e os embates travados de forma nem sempre fácil com esses espaços institucionalizados do conhecimento na modernidade, assim como a professora Ana Rita, me fez querer compartilhar com o mundo.

Também me incitou a novas conversas e à necessidade não só de pesquisar, mas de escrever sobre a vida, o que tem me

---

<sup>23</sup> Trabalhei por muitos anos como revisora da editora da PUC-SP, onde tive o prazer de trabalhar com produções diversas e instigantes produzidas por sujeitos inúmeros, o que enriqueceu a minha trajetória de forma emblemática. Ainda hoje, apesar de demais atividades que desenvolvo, também, atuo como revisora acadêmica, o que me dá um olhar privilegiado sobre as produções acadêmicas nos últimos dez anos, principalmente.

transformado em uma escritora, ainda, incipiente, porém com sonhos ousados e cheios de muita teimosia; e mais, me proporcionou o retorno à Universidade agora como estudante, como doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da UDESC<sup>24</sup>. Minha primeira experiência em universidade pública.

Sim, bancos de universidades públicas me foram apresentados como espaços não possíveis a pessoas como eu. Discurso que internalizei e convivi por muitos anos até dialogar com propostas e perspectivas múltiplas sobre ser e conhecer<sup>25</sup>. Foram essas conversas que inflamaram minha consciência, meu corpo, me fazendo ousar mais uma vez, entendendo o quanto esses espaços são meus também, precisam de mim, do meu corpo, da minha voz para se constituir em um lugar mais plural e em diálogo com o conhecer para a liberdade, para a emancipação.

E aqui fecho esta conversa fazendo coro com a professora e educadora Ana Rita, com quem aprendi de muitas formas durante o evento. É com sua voz calma, macia, mas intensa, que ainda ouço em mim, no meu corpo, que me despeço nesta

---

<sup>24</sup> O projeto de doutorado elaborado por mim, intitulado *Inzu: memórias, sentidos e saberes na narrativa de Scholastique Mukasonga sobre mulheres tutsis em Ruanda no tempo presente*, busca perceber, por meio da literatura de Scholastique Mukasonga, como corpos femininos negros, em contextos marcados pela violência colonial, pensam suas realidades e a experiência humana através de suas narrativas.

<sup>25</sup> Destaco aqui a minha orientadora, com quem venho dialogando por muitos anos, antes mesmo de sonhar em ingressar no doutorado em História sob sua orientação. As conversas com a professora doutora Cláudia Mortari fazem parte daqueles encontros pulsantes, afetuosos e cheios de parceria que eu só posso agradecer à Vida por me propiciar.

conversa, lembrando que, assim como Ana Rita, viver uma experiência rica e libertadora por meio da educação me faz ter a dimensão do meu papel como professora em construção e nas relações que estabeleço sempre me lembrando que são pessoas, são pessoas com as quais diálogo por meio das minhas experiências, da minha docência, da minha produção acadêmica.

E assim como a professora Ana Rita, sintetizo esta conversa, marcando meu corpo, minha experiência e a minha docência no coro potente que ressoou pelo auditório no dia 24 de outubro e ressoa em mim fortemente ainda hoje:

*Vou aprender a ler  
Pra ensinar os meu camaradas  
Vou aprender a ler  
Pra ensinar os meu camaradas.*

## REFERÊNCIAS

- ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: EDUC, 2013.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan-abr. 2016.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019 (Coleção Cultura Negra e Identidades).
- CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 p. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

FREIRE, Paulo. **A Educação como Prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

GROSFUGUEL, Ramón. Para uma decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. *In: Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2019.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995.

\_\_\_\_\_. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

\_\_\_\_\_. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. 3a. ed. São Paulo, n-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **RBCS – Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1-18, jun. 2017.

MONTEIRO, Deborah. **Corpos negros e seus saberes no chão da escola: oralitura e escrevivência por uma educação decolonial**. 2019. 212 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SIQUEIRA, Ana Rita. Participação na Roda de Troca de Saberes – Educação: Saberes e Interseccionalidades. *In: ENCONTRO PÓS-COLONIAL E DECOLONIAL - EPD*, 1., 2019, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: AYA; UDESC, 2019.

SOUZA, Maciana de Freitas; RAPOSO, Patricia Lorena. Resenha da obra "Ensinando A Transgredir: A Educação Como Prática Da Liberdade". **Revista Interinstitucional Artes de Educar**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 416-421, jan-abr. 2020.

# **SOFRIMENTO PSÍQUICO E RACISMO: REPERCUSSÕES EM UM FILHO DE FAMÍLIA INTER- RACIAL**

Carolyne Laurie Benícia dos Santos  
Manoel Antônio dos Santos



## **PROJETO NAÇÃO BRASIL: MISCIGENAÇÃO E EMBRANQUECIMENTO**

Com o avanço tecnológico da genética e estudos da antropologia no século XX, demonstrou-se que não há comprovação biológica ou cultural que determine hierarquizações entre grupos, culturas e sistemas políticos (GUIMARÃES, 1999). Ocorre que, mesmo diante da inoperacionalidade científica do conceito de raça, a ideia da classificação da humanidade em hierarquias ganhou o pensamento social dominante das sociedades ocidentais (MUNANGA, 2004).

Desse modo, ainda que não seja uma realidade biológica, raça enquanto categoria social é um componente essencial nas estruturas sociais, pois ainda é utilizada para diferenciar, hierarquizar e subjugar diferentes grupos marcados fenotipicamente (GUIMARÃES, 1999). A noção de raça, portanto, é essencialmente política e socialmente construída (ALMEIDA, 2018), não sendo um termo estático, mas contextual e relacionado ao poder (BETHENCOURT, 2017). Nesse sentido, entende-se o racismo enquanto um processo político e histórico, fundado na crença de hierarquia de raças a partir de supostos aspectos intelectuais, morais, físicos e culturais (MUNANGA, 2004), e cuja análise é crucial para o entendimento das questões contemporâneas em sociedade.

A questão racial, portanto, é um elemento fundamental para entender a construção do Brasil enquanto nação. De acordo com Célia Maria Azevedo (1987), a configuração brasileira pós-abolição da escravidão fez com que a elite da época se deparasse com a chamada “mancha negra” da população. Diante do medo de uma possível retaliação da população negra e da urgência pela construção de uma

nacionalidade brasileira, Azevedo (1987) descreve que a solução encontrada pela elite branca foi a construção da política de imigração europeia a partir do final do século XIX, baseada no ideal de embranquecimento e no racismo científico da época.

O objetivo da imigração forçada era o desaparecimento do negro por meio da “salvação” representada pelo sangue europeu, cujo resultado final seria o homem ariano ideal adaptado às condições brasileiras (CARONE, 2012; NASCIMENTO, 2017). Ou seja, pretendia-se que os negros seriam, um dia, assimilados pelos brancos (BENTO, 2012). Essa ideia de assimilação, para Bento (2012), remete-se ao ódio narcísico, explicado por Adorno e Horkheimer (1985) como uma defesa primitiva em que se expulsa o que é considerado como ameaça à autopreservação do sujeito.

O processo de branqueamento da população brasileira, orientada pelo horror da elite brasileira a tudo que remetesse ao negro, levou ao aumento do número de mestiços no Brasil em relação ao crescimento de negros e brancos (NASCIMENTO, 2017). Para Clóvis Moura (1988), ao adotar o branco europeu como superior e tipo ideal, e o negro como negativo e inferior, concebeu-se uma escala hierárquica de valores, na qual o grupo aceito socialmente seria o mais próximo do branco, enquanto o mais desvalorizado seria aquele mais próximo do negro.

Um dos processos responsáveis pela reprodução dessa negação da identidade negra é a socialização racial, a partir da qual são transmitidos valores atribuídos socialmente à noção de raça, com base na identidade, relações e posição ocupada em uma hierarquia de *status* (FRABUTT; WALKER; MACKINNON-LEWIS, 2002). Desta maneira, como uma das primeiras instituições incumbida da socialização racial de seus membros, a família é também agente responsável pela

manutenção ou desconstrução dessa hierarquia de privilégios baseada nos atributos de raça.

## FAMÍLIAS INTER-RACIAIS, RACISMO E PRODUÇÃO DE SOFRIMENTO

Estudos têm mostrado a complexidade de que se revestem as relações em famílias inter-raciais e o processo de racialização a que são submetidos seus filhos. Schucman, Mandelbaum e Fachim (2017) apontam que um dos principais efeitos psicossociais do racismo dentro de famílias inter-raciais é o mecanismo de negação da identidade racial de seus filhos negros, assim como a tentativa de embranquecimento e a reprodução da violência psicológica por meio da propagação do discurso racista no meio familiar (SCHUCMAN, 2018).

Frantz Fanon (2008) afirma que um dos impactos psicossociais do racismo nos negros é a não aceitação da sua autoimagem, o que resultaria em uma assimilação subjetiva da ideologia do branqueamento. O autor chama de *máscaras brancas* a tentativa de fuga, por parte do negro, das características estereotipadas associadas negativamente à população negra na sociedade ocidental. No mesmo sentido, Neusa Santos Souza (1983) também descreve que esse anseio pela brancura tem como efeitos emocionais processos dolorosos de auto-rejeição, embranquecimento e sofrimento psíquico.

Sobre o processo da auto-negação, Nogueira (1998) afirma que o sujeito negro tende a recusar seu próprio corpo ao passar a ter consciência da existência do racismo. A autora afirma que, entre pais negros cujo funcionamento psíquico é regulado por um ideal de ego branco, há a projeção sobre os filhos daquilo que eles próprios não puderam ser: brancos. Considerando esse argumento, acredita-se que as conclusões



podem ser expandidas também para pais brancos, com a correção de que a projeção sobre o filho não seria de algo faltante em si, mas justamente a procura e o desejo de encontrar sua condição enquanto branco refletida em seu filho, e o não desejo de sua negritude.

A despeito de 31% das uniões no país, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2010), ocorrerem entre pessoas que se auto-classificam como pertencentes a raças diferentes, há poucos estudos na área da psicologia que se proponham a investigar as hierarquias raciais nas famílias brasileiras (SCHUCMAN, 2018). Para Schucman e Gonçalves (2017), a ausência de estudos que relacionem dinâmicas familiares, relações inter-raciais e efeitos psicossociais é entendida como reflexo do paradoxo entre pesquisa e sociedade. As autoras afirmam que mais paradoxal ainda é a raridade de estudos contemporâneos que abordem a construção e experiência dos processos de racialização de filhos e filhas de famílias inter-raciais, considerando o contexto brasileiro de forte exaltação à ideologia da mestiçagem e branqueamento.

## **MASCULINIDADES, NEGRITUDE E SEXUALIDADE**

Ao pensar sobre os processos ideológicos de mestiçagem e branqueamento, no entanto, é preciso levar em consideração que todo sujeito é constituído a partir da intersecção de diferenças e desigualdades diversas (PINHO, 2004), uma vez que os diversos sistemas aos quais os sujeitos estão submetidos moldam as vivências e os lugares sociais que estes ocupam (CRENSHAW, 2002). Nessa vertente, Faustino (2014) recorda que é recente a crítica ao pensamento fixo e hegemônico sobre a noção de masculinidade, cujo clássico referencial ocidental,

branco, heterossexual, cisgênero, classe média, entre outros qualificadores, desconsidera totalmente a pluralidade das masculinidades. Portanto, assim como não há somente uma masculinidade, não há também uma única masculinidade negra.

Para Faustino (2014), a especificidade do racismo está no fato de que, sendo os corpos negros alvo do ódio e extermínio branco, não há como esconder a marca de diferenciação oriunda do processo de escravidão. Dentre essas representações racistas, destaca-se o caráter da hiper-virilidade e do super-masculino, fetiches do imaginário coletivo perpassados pela hipersexualização do corpo do homem negro, pela sua força física, pelo exótico e criminalização de sua existência. O homem negro que não corresponde a esses estereótipos, por sua vez, pode vivenciar intenso sofrimento psíquico, uma vez que sua inserção em um contexto de supremacia branca e cis-heteronormatividade demarca duplamente seu lugar de violência e rejeição dentro da sociedade (FAUSTINO, 2014).

Diante do pensamento de Souza (1983) sobre a necessidade de produzir um conhecimento que permita a construção de um discurso do negro sobre o negro no que tange à sua emocionalidade, apresenta-se este texto que tem por objetivo compreender as repercussões psíquicas na sua constituição enquanto sujeito de um homem, negro, gay e filho de casal inter-racial.

Trata-se de um estudo exploratório fundamentado nos pressupostos da pesquisa qualitativa, no qual se adotou como abordagem metodológica o estudo de caso. Os resultados a serem apresentados foram extraídos de uma pesquisa maior, cujo *corpus* de análise foi constituído por seis participantes. Cada entrevista foi feita individualmente, a partir da questão direcionadora “Conte-me sobre sua relação com seus pais”.

Os resultados foram submetidos a um procedimento de análise que buscou delimitar os campos de sentido afetivo-emocionais criados (VISITIN; AIELLO-VAISBERG, 2017), dialogando-se com teorias convergentes com os pressupostos da psicanálise, estudos de raça e subjetividade. As análises a serem aqui apresentadas são referentes a uma entrevista em específica, sendo essa escolha baseada na densidade da narrativa do participante sobre sua vivência de negritude e homossexualidade. O colaborador se descreve como um homem, negro, gay, de 23 anos, estudante universitário, e atribuiu a si mesmo o nome fictício de Caio Eduardo para fins de divulgação dos resultados da pesquisa.

## CONSTITUIÇÃO FAMILIAR

Filho mais novo de dois irmãos, Caio Eduardo tem pai negro e mãe branca. O participante relata que o casamento de seus pais nunca foi bem aceito pela família materna, descendente de italianos e espanhóis. O mesmo ocorreu na família paterna, composta somente por pessoas negras. Sem antecedentes de outros relacionamentos inter-raciais em ambas as partes, Caio lembra que sempre foi considerado “claro demais” entre os seus parentes negros e “escuro demais” entre os seus parentes brancos, o que o fez sentir durante muito tempo que não pertencia nem a um lado da família nem ao outro.

Ao falar sobre seu núcleo familiar, descreve seu pai como um homem introspectivo, que “não chora” e não demonstra afeto. Em sua percepção, apesar de o pai ter cursado o ensino superior completo, seu entendimento do que é racismo se restringe aos atos nos quais a discriminação racial está explícita, o que, na opinião de Caio, sempre fora um impeditivo para que

seu pai entendesse a necessidade de se posicionar criticamente – junto a ele, o filho – contra o racismo velado produzido por sua mãe.

Sobre a relação com a mãe, Caio chegou a se emocionar, afirmando que era uma relação “muito difícil”. Segundo ele, sua mãe nunca compreendeu de fato o que é racismo, chegando a lhe dizer que era “impossível” que ela pudesse ser racista, pois, afinal, é casada com um homem negro. Além disso, assim como o pai de Caio, ela reconhece o racismo somente no palpável, no que é dito e externalizado. Ocorre que é justamente na dimensão do não dito que Caio situa suas vivências de racismo provocado pela mãe.

*Não tem um dia que eu fale com a minha mãe que ela não fala sobre meu cabelo, não tem um dia. É como se aquilo incomodasse ela tanto... Minha mãe já falou muitas coisas horríveis sobre o meu cabelo... Bombril... você entende? Ela fala que está feio, que é para cortar, que está pegando pó, o tempo inteiro.*

Esse excerto descreve a existência, no meio familiar, da associação do cabelo crespo de Caio a algo sujo e que, portanto, seria supostamente passível de “acumular poeira”. Para Grada Kilomba (2019), essa lógica de pensamento está presente na associação de corpos negros à segregação racial. Segundo a autora, a ideia de sujeira pressupõe uma determinada noção de ordem, uma vez que não há algo sujo *a priori*, mas sim algo ou alguém inserido em um sistema de ordenação cujo pertencimento a um lugar de dignidade lhe é negado ou não lhe é destinado.

Kilomba (2019) ilustra esse sistema de ordenação excludente ao sugerir a comparação entre a imagem de uma

colher depositada em um prato e uma colher em cima de uma toalha. Na primeira situação, a colher não é vista como sujeira; na segunda, é vista como um objeto que pode sujar a toalha. Assim, pensando as relações raciais hierárquicas, a invenção do branco enquanto referencial universal a ser seguido em sociedade confina aqueles que não correspondem à sua imagem em posições inferiores, cujas atribuições não correspondem ao belo, ao limpo e, muito menos, ao humano.

Na experiência de Caio, quando ele assume seus cabelos crespos diante de sua família, há um anúncio de rompimento com o ideal de brancura projetado sobre ele, diante do qual a reação de sua mãe é de incômodo e repulsa. O que Caio descreve é o seu processo de deslocamento desse lugar imposto dentro de uma estética branca para a retomada de controle sobre sua imagem, e as consequentes mobilizações afetivas em sua mãe, inserida na lógica de branqueamento. Schucman e Gonçalves (2017) apontam a negação da identidade racial dos filhos e a reprodução da violência psicológica como um dos meios de propagação do discurso racista no meio familiar, como é visto neste caso.

## **“O MENOS NEGRO POSSÍVEL”: CORPO, COR E NÃO-LUGAR**

Uma das consequências da propagação desse ideário racista na intimidade familiar é o desencadeamento de processos autodestrutivos na constituição da subjetividade das pessoas negras. Sobre isso, Caio descreve os efeitos emocionais provocados pelo convívio com parentes brancos, cujo discurso racista o levou a episódios de auto-rejeição e negação de sua identidade negra.

*Eu já cheguei a usar pregador no nariz para tentar afinar. Eu tentava tomar o menos de sol possível para ver se ficava mais branco. Foram situações, assim, muito complicadas, e... muito, muito, muito complicadas. Como eu tinha esse sentimento de negação, eu não me aceitava, era uma revolta, eu tentava ser o menos negro possível, sabe, ser menos.*

A psicanalista Isildinha Nogueira (1998) afirma que é quase impossível que o negro consiga e queira se identificar entre os seus, dado o constante bombardeamento da subjetividade negra com atribuições negativas e inferiores sobre si mesmo. Kilomba (2019) afirma que pode ser instaurado no sujeito negro um medo de se identificar com a imagem construída como ameaçadora sobre o que é ser negro.

Para Neusa Santos Souza (1983), a tomada de consciência do racismo pelo sujeito negro inscreve em seu psiquismo uma marca de perseguição a esse corpo-próprio, passando a “controlar, observar, vigiar este corpo que se opõe à construção da identidade branca que ele foi coagido a desejar” (SOUZA, 1983, p. 6). No mesmo sentido, Kilomba (2019) descreve a experiência psicológica do racismo como um trauma indizível, que não encontra símbolos adequados para se expressar, recorrendo-se então à tentativa de externalizá-lo em seu corpo.

Sendo a família o primeiro núcleo de transmissões de valores construídos socialmente e, portanto, primordial na constituição psíquica do sujeito (SZYMANSKI, 2004), evidencia-se a importância da família e da atenção que se deve dar para o lugar de significação em que o membro negro está situado na construção desses vínculos familiares. Schucman e Gonçalves (2017) afirmam o quão prejudicial pode ser se desenvolver em uma família inter-racial na qual o racismo e a

ideologia do embranquecimento estão naturalizados/assimilados e fazem parte da dinâmica familiar.

Com base nesse funcionamento, Veiga (2019) afirma que a experiência da negritude é marcada pela projeção do ódio branco ao corpo e à vida de pessoas negras, sendo o sentimento de ódio, quando introjetado pelo sujeito negro, desencadeador de um doloroso processo de auto-ódio. Diante disso, Caio descreve a dificuldade em lidar com as questões emocionais que emergem em decorrência de vivenciar o racismo dentro de sua família.

*É muito complicado porque a gente sofre racismo na rua e a gente tenta buscar apoio na família, aí você sofre racismo na família também. Então, é por isso que a gente não se sente pertencente, porque parece que nenhum lugar é bom.*

A sensação de não pertencimento foi uma das dimensões mais destacadas ao longo da narrativa de vida de Caio. Ela reaparece com diferentes roupagens, marcada por vestígios de um lugar ambíguo e polarizado entre famílias e sensações. No contexto sociocultural brasileiro, marcado pela profunda desigualdade de direitos, é destinado ao sujeito não-branco, não-heterossexual, não-masculino, não-cisgênero, e a todas outras formas de existência que caminham à margem do normativo, o lugar do outro inferior e abjeto.

Em seu artigo “A diáspora da bicha preta”, Veiga (2018) nomeia de “afeto-diáspora” a sensação de não pertencimento de pessoas negras em sociedades racistas como a brasileira, construídas a partir da retirada forçada de povos africanos de seu território de origem em direção a uma sociedade “anti-negra”, estruturada pela hierarquia e violência racial. Para homens negros e homossexuais, por sua vez, o autor descreve

uma segunda experiência afetiva de diáspora a partir da descoberta de sua sexualidade em não conformidade com o padrão sancionado.

Como a negritude e a homossexualidade rompem tanto com o ideal de brancura imposto pela lógica supremacista branca, quanto com a heteronormatividade compulsória da sociedade ocidental, a afirmação da sexualidade de homens negros homossexuais reintroduz a sensação de afeto-diáspora na vivência desses homens, pois lhes é retirado pela segunda vez a possibilidade de aceitação dentro da sociedade e da família (Veiga, 2018).

É justamente na ordem da afetividade que o participante reconhece estar uma das principais repercussões de sua existência. Enquanto homem, negro, homossexual e filho de um relacionamento inter-racial, Caio afirma que o racismo experienciado desde o núcleo familiar, junto aos atravessamentos da homofobia, repercutiram no que ele chama de “traumas psicológicos”, relacionados à sua autoestima e senso de amor próprio.

## **RACISMO E REPERCUSSÃO PSÍQUICA: RELACIONAMENTOS E BUSCA DE AFETIVIDADE**

O entrevistado reflete sobre seus relacionamentos amorosos e o enfrentamento da repressão de sua sexualidade e do racismo. Na adolescência, poucas vezes se aproximou de outros meninos na escola, pois entendia que sua imagem para eles era de um sujeito ameaçador e violento, figuras pejorativas socialmente associadas aos homens negros. Na tentativa de mascarar sua sexualidade, Caio conta que chegou a se aproximar de algumas meninas, buscando seguir a cartilha de masculinidade hegemônica de acordo com o que outros amigos



brancos faziam, e, segundo ele, a resposta que recebia era de repulsa e rejeição.

Nesse processo de ataque à sua imagem enquanto homem negro, Caio afirma que os episódios de racismo que sofreu em sua vida contribuíram para que ele negasse a sua própria beleza e, conseqüentemente, a beleza de qualquer outra pessoa negra. Em decorrência disso, o entrevistado conta que deixou de buscar envoltimentos amorosos e sexuais, bloqueando o desenvolvimento de sua afetividade.

Foi somente na universidade que Caio veio a ter seu primeiro beijo e primeiro namoro. Nesse momento, ele diz ter notado um padrão em seus parceiros: todos os homens por quem se sentia atraído e com os quais se permitia engajar em uma relação afetivo-sexual eram brancos. Ao narrar essas experiências, ele compartilha o seu entendimento sobre como o racismo e o auto-ódio estavam implícitos nessas relações. O fato de que, por muito tempo, não conseguiu reconhecer beleza em si mesmo impossibilitou que ele pudesse olhar e identificar outros homens negros como atraentes e, conseqüentemente, possíveis pares amorosos.

*Por exemplo, os meninos de que eu gostava eram brancos, porque se eu não conseguia ver beleza em mim, como eu ia ver beleza no outro? Isso foi uma coisa que me marcou demais, eu realmente tinha muita dificuldade.*

Essa fala evidencia o desencadeamento dos efeitos subjetivos que o racismo pode provocar na construção da autoimagem da pessoa negra e na configuração de suas afetividades. Ao corromper o senso de amor próprio do sujeito, o racismo mina uma das bases da constituição da autoestima e, conseqüentemente, afeta a forma de amar o outro (VEIGA,

2018). A sensação de não pertencimento e a lacuna afetiva em seu núcleo familiar, junto à violência racista sofrida nas demais relações em sociedade, fizeram com que Caio deixasse de identificar seu corpo e de seus semelhantes como território de afeto. Isto implicou no fato de que, a partir disso, ele passasse a reconhecer somente em homens brancos a possibilidade de se sentir acolhido e amado. Tal investida, no entanto, deparou-se com a barreira da visão racista direcionada a homens como ele, negros e homossexuais.

*Os homens brancos te enxergam como objeto sexual, eles esperam que você... Você é um homem negro e gay? Então você tem um papel a seguir. Você está ali para servir. A maneira que eles falam com você, assim, em aplicativo de relacionamento, é uma coisa, assim, que você fala... chega a ser desumano, porque eles realmente acreditam que a gente não é uma pessoa. Então, eu fui muito fetichizado, eu tive muito problema com isso.*

Sobre os atravessamentos do racismo e da homofobia, Veiga (2018) afirma que a exotização e a fetichização são marcadores atribuídos a um não-lugar ocupado por homens negros e gays. Para o autor, dentro da economia de desejos que modula essas relações, homens negros e gays são reduzidos à sua dimensão corporal, na qual o seu valor de humanidade é esvaziado e preenchido pelo fetiche sobre sua performance sexual e o tamanho de seu pênis, ditando um tom de animalização e criminalização de sua existência.

Quando questionado sobre a diferença entre ser um homem negro gay e um homem branco gay, Caio discorre sobre a maior tolerância que é concedida a quem carrega o semblante

da brancura. Além disso, o entrevistado fala sobre a tensão que é estar dentro de um relacionamento com outro homem negro, pois o olhar externo lançado sobre eles é tensionado pelas múltiplas violências do racismo e da homofobia.

*Você ser branco, você meio que ganha um cartão de passabilidade, porque as pessoas parecem que elas te olham de uma maneira totalmente diferente, sabe? É como se você fosse mais aceitável, por mais que a sociedade ainda seja homofóbica, você ser gay branco parece ser menos penoso. Porque ser um gay negro é como se você andasse com diferentes letreiros, coisas que te denunciam, está te mostrando ali, campainhas, luz de polícia, com se a gente andasse com isso. Primeiro, eu acredito que as pessoas olham pra gente como criminosos, o olhar delas a princípio não é um olhar homofóbico, mas racista. Primeiro, as pessoas não percebem que a gente é um casal. É aquela coisa, mais de um negro junto, eles acham que é quadrilha. Pessoas negras não podem andar juntas. Se você anda sozinho é trombadinha, se anda em grupo é quadrilha. Então, dois negros juntos? Eles já acham que tem alguma coisa errada, vai assaltar. Aí, depois que percebem que a gente é um casal... aí piora.*

O fato de que ser uma pessoa negra convoca antes de tudo o olhar racista da sociedade sobre sua existência enuncia qual o primeiro alvo de violência que incide sobre o corpo de Caio, o racismo. Segundo Deivison Faustino (2014), homens negros carregam em seus corpos a impressão histórica da escravidão,

marcas simbólicas que os associam ao super-masculino, à hiper-  
virilidade e à criminalização.

A afirmação de Frantz Fanon (2008) de que o negro não é um homem, mas um homem negro, diz respeito ao que Faustino (2014) alega sobre como o homem negro sempre terá de que enfrentar as expectativas negativas criadas sobre si a partir de um imaginário coletivo racista, mesmo que esteja em busca de construir outras significações possíveis para sua corporeidade.

Para Faustino (2014), o homem negro que não corresponde aos atributos projetados sobre sua existência é visto com um duplo traidor, pois estaria traindo tanto a sua raça quanto a sua masculinidade. Em outras palavras, o homem negro não-heterossexual não poderia ser reconhecido nem como homem, por ser negro, nem como um homem negro, por não estar de acordo com a imposição de prescrições supostamente masculinas. Assim, Caio demonstra como que a casais de homens negros recai o acionamento de figuras racistas homofóbicas existentes no imaginário social coletivo brasileiro, criminalizando seus corpos, seus desejos e afetos.

## **NÃO RECORDAR, REPETIR E NÃO ELABORAR: O ESQUECIMENTO COMO DEFESA**

A todo momento, a produção discursiva do entrevistado é permeada por explicações sobre como cada episódio por ele descrito decorreu de desdobramentos de determinados atravessamentos de sistemas que o constituem. Suas relações familiares, contudo, mostraram-se fundamentais na construção da narrativa de Caio, que concedeu a elas uma relevância especial pelo entendimento de que sua dinâmica familiar

repercutiu em diversos processos de construção de sua identidade e de seus padrões afetivos.

Para ele, o fato de seu pai não o ter apoiado nas questões raciais vivenciadas dentro da família o fez se sentir sem uma base de apoio. Ao falar da mãe, Caio afirma ter mais dificuldade para lidar com os episódios de racismo produzidos por ela. Ele chegou a compartilhar que houve um momento de sua vida que questionou se ela de fato o amava enquanto filho, afirmando que teve de aprender a manejar a contradição de amar quem o machuca.

*Por mais que, assim, aconteça tudo isso, por mais que ela tenha me gerado muitos traumas, muitos traumas, muita coisa que assim... Eu trabalho até hoje na terapia... ela é minha mãe... não tem como eu simplesmente, sabe? É difícil, não tem como eu simplesmente pegar e falar: "não, não vou te amar". Não tem como, é uma coisa que vai além, eu não consigo não amar minha mãe, por mais que ela me faça sofrer, sabe? Eu não consigo, é um sentimento. Então, a minha vida é isso.*

A questão central que ressoa nesse relato de Caio é sobre como lidar com a ambivalência de amar quem lhe causa sofrimento, e principalmente pelo fato de ser a sua mãe quem lhe machuca. Para bell hooks (2000), a prática de amar foi um direito negado à população negra desde a escravidão, o que fez do amor um sentimento de vulnerabilidade, dado o sofrimento de ver quem se ama agredido pela violência escravista. Diante disso, formulou-se a repressão de sentimento como estratégia de sobrevivência. Na vivência de Caio, diante do sofrimento

provocado pelo racismo, ele não só aciona a repressão de seus afetos, mas também a de suas memórias.

*Então, assim, hoje eu crio mecanismos de defesa nos meus tratos sociais, nas minhas relações, para não sofrer o que eu sofri... uma vivência, assim, que a gente pensa às vezes de querer apagar. Como começar uma nova história, virar a página, de não querer lembrar mais.*

O que o entrevistado estabelece nesse excerto é o desejo pela autopreservação a partir do esquecimento dos episódios de racismo e de outras violências sofridas. Tal mecanismo de defesa é comumente encontrado em narrativas de outras pessoas negras, que por vezes deixam de se lembrar de longos períodos da sua vida. Para Grada Kilomba (2019), a relação entre o racismo e o esquecimento como defesa psíquica é entendida como a comprovação de que o racismo cotidiano é a rememoração dolorosa de um trauma colonial.

De acordo com Sigmund Freud (1923), o trauma é um evento violento e intenso frente ao qual o sujeito não tem capacidade de responder adequadamente, sendo o esquecimento um dos mecanismos de defesa possíveis para que se possa lidar com o impacto desse evento e seus excessos não metabolizados psiquicamente. Desse modo, fica evidente que os efeitos emocionais causados pelo racismo podem levar ao uso do esquecimento como recurso de fuga e proteção de tais lembranças dolorosas.

## **RACISMO E SOFRIMENTO PSÍQUICO: O QUE A PSICOLOGIA TEM A VER COM ISSO?**

Essa destituição parcial da própria narrativa da pessoa negra como forma de sobrevivência psíquica demonstra a dimensão dos efeitos emocionais que a estrutura racista alcança na subjetividade do sujeito negro. Diante disso, Caio menciona que buscou ajuda em um atendimento psicoterapêutico para melhor entender tais questões. Deparou-se, no entanto, com o olhar racista da profissional sobre seus relatos e emoções.

*A minha terapeuta era uma mulher branca, com quem eu ia tratar essas questões familiares e, de verdade, ela não compreendia o que eu falava para ela, ela não conseguia conceber, e para mim foi uma questão muito complicada porque, por exemplo, ela chegou a dizer que, talvez, eu estava projetando um racismo que eu vivi na minha infância na atualidade, como se o racismo que eu vivo hoje não existisse. Para mim, foi uma questão muito complicada, porque eu cheguei a pensar que eu estava ficando louco.*

O que o entrevistado descreve nesta fala ilustra a reprodução e manutenção do racismo construído em sociedade dentro do *setting* terapêutico. Quando uma profissional da Psicologia ignora as questões étnico-raciais e nega a experiência de racismo de uma pessoa negra, ou aponta processos internos como a causa de sua vivência dolorosa, ela está usando de sua autoridade para reproduzir e mesmo criar novas formas de racismo em sua prática psicológica.

É preciso, portanto, estar alerta para o perigo das interpretações de queixas de racismo como distorção cognitiva,

paranoia, autopiedade ou falta de motivação por parte de profissionais que não têm uma formação sobre questões étnico-raciais, o que leva à culpabilização de pessoas negras pelo racismo do qual elas são alvo (TAVARES; KURATANI, 2019). No mesmo sentido, Veiga (2019) pontua que um dos efeitos do fato das subjetividades negras serem ignoradas nas graduações em Psicologia é justamente o racismo cometido por profissionais da área.

A afirmação de Caio de que esse episódio o levou a se questionar sobre seu próprio funcionamento e saúde mental demonstra a gravidade de se negligenciar o racismo e outros sistemas de desigualdade no exercício da escuta psicológica. Reitera-se, aqui, o que Lucas Veiga (2019) afirma como um urgente desafio para a Psicologia: a compreensão de que o sofrimento psíquico não se configura na ordem da intimidade, mas sim do político. Desse modo, conclui-se frisando a urgência de uma de escuta psicológica qualificada, que reconheça a indissociabilidade entre o sujeito e o mundo que o produz.

## **VOZES QUE PRECISAM ECOAR**

Iniciei este trabalho apresentando o colaborador dessa pesquisa e encerro os resultados apresentando a pensadora dela. Mulher, negra, filha de um casal inter-racial e fora dos padrões heteronormativos, ouvi por diversas vezes ao longo das entrevistas questionamentos voltados para mim sobre o assunto da conversa: “Você já passou por isso?”, “imagino que isso aconteça com você também”, “queria até perguntar, como foi isso para você?”.

A minha posição dentro das relações estabelecidas em sociedade, perpassadas por todos os marcadores sociais construídos dentro da visão ocidental de mundo que estamos,



reflete no meu lugar de escuta. O conforto que os participantes relataram sobre a entrevista discursiva sobre o molde que cada encontro tomou espontaneamente, isto é, o de uma troca e não uma coleta de dados em via única.

Para Essed (1991), quando pesquisadoras/es investigam membros pertencentes ao seu grupo social há uma quebra na relação hierárquica usualmente estabelecida nos discursos acadêmicos epistemológicos. Essa formulação é o chamado “study up”, ou pesquisas centradas em sujeito, que rejeitam o distanciamento dos “objetos” de estudo, pois acreditam que a identificação entre pesquisador e colaborador reduz as reações defensivas por parte dos entrevistados ao adentrar em detalhes.

Questionado sobre como foi para Caio ter participado da entrevista, ele responde:

*[...] eu gostei, porque isso é uma coisa que, por mais que a gente trate na terapia, algumas coisas... tem coisas que a gente não fala, sabe, são vivências que, por exemplo, o meu terapeuta é branco, esse de agora, e gente, de verdade, você conversar com uma pessoa que também é negra, que entende o que você tá falando, sente o que você sentiu, sabe? Eu acho que é uma perspectiva totalmente diferente, uma coisa que é muito boa.*

Reitera-se, portanto, o que Grada Kilomba (2019) afirma como positivo sobre “ser uma pessoa de dentro”, isto é, que a identificação favorece uma produção rica de conteúdos nos estudos, refutando a ideia de que o distanciamento emocional, político e social seja a configuração mais favorável para pesquisa. Sobre a sua percepção da importância da pesquisa, Caio finaliza: “as nossas vozes, de nós como filhos de casais

inter-raciais, precisam ser ouvidas, nossas vozes precisam ecoar pra sociedade”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

bell hooks (2000) afirma que o amor cura e que a nossa recuperação enquanto pessoas negras está no ato e na arte de amar. Na vida de Caio, no entanto, o amor também está acompanhado pelo sofrimento. A negação, o desejo pela brancura, o embranquecimento e os seus relacionamentos dolorosos emergem em uma sociedade estruturalmente racista, cujas relações são necessariamente construídas dentro do marcador racial, incluindo a família.

Caio gentilmente se propõe a compartilhar conosco o seu processo de apropriação de sua própria trajetória e entendimento das marcas que lhe constitui. Sendo homem, negro, gay, cada um desses constituintes imprimem em seu corpo diferentes alvos de ataques dentro de uma sociedade eurocêntrica, racista, patriarcal e heteronormativa. Para ele, no entanto, entender as violências pelas quais passou o fortaleceu. O entendimento dos efeitos psíquicos que o racismo gera em cada sujeito negro na sociedade em que vivemos talvez seja um passo mais próximo para o que bell hooks entende como cura.

Por fim, como uma das respostas aos questionamentos dos participantes dessa pesquisa para mim, trago uma de minhas considerações pessoais. Há um conforto em ser o agente ativo que estuda o racismo, rompendo a velha lógica do opressor estudando o oprimido; mas há um estranhamento em ter de recorrer à literatura, ao acadêmico, às produções (em sua maioria) brancas para validar aquilo que desde a tenra idade vivenciamos. Ser o próprio nicho de estudo é estimulante por juntar-se e reviver nossos mais velhos que produziram e ainda

produzem sobre nós mesmos, mas ao mesmo tempo é, em alguma ordem, alienante. Digo isso, pois se deve tomar no mínimo um distanciamento do produzido, como rege os pilares acadêmicos. Ocorre que a sua produção é equivalente a você mesmo. Deve-se adequar-se a um sistema que é o próprio propulsor de suas dores, tal como um filho de casal inter-racial.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Marx. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BENTO, Maria Aparecida. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In:* CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida. **Psicologia social do racismo.** Petrópolis: Vozes, 2012. p. 25-58.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos:** das cruzadas ao século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CARONE, Iray. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. *In:* CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida. **Psicologia social do racismo.** Petrópolis: Vozes, 2012. p. 13-24.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-189, jan. 2002.

ESSED, Philomena. **Everyday racism:** Reports from women of two cultures. Alameda: Hinter House Publishers, 1990.

FREUD, Sigmund. **O eu e o ID, “autobiografia e outros textos”**: 1923-1925. São Paulo: Companhia das Letras, 1923.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. *In*: Blay, E. A. (Org.). **Feminismos e masculinidades**: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 75-104.

FRABUTT, James; WALKER, Angela; MACKKINNON-LEWIS, Carol. Racial socialization messages and the quality of mother-child interactions in African American families. **Journal of Early Adolescence**, v. 22, n. 2, p. 200-217, mai. 2002.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.

HOOKS, Bell. **All about love**: new visions. New York: William Morrow, 2000.

MOURA, Clóvis. **A sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1968.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *In*: **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Niterói: EDUFF. 2004.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **Significações do Corpo Negro**. 1998. 146 f. Tese (Doutorado) – Curso de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

PINHO, Osmundo. A guerra dos mundos homossexuais: resistência e contra-hegemonias de raça e gênero. *In*: RIOS, Luis Felipe; ALMEIDA, Vagner de.; PARKER, Richard; PIMENTA, Cristina; TERNO JR., Veriano. (Org.). **Homossexualidade**: produção cultural, cidadania e saúde. Rio de Janeiro: ABIA, 2004. p. 127-135.

KILOMBA, Grada. **Memórias de plantação**. Rio de Janeiro: Cobogó. 2019

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

RIBEIRO, Alan; FAUSTINO, Deivison. Negro tema, negro vida, negro drama: estudos sobre masculinidades negras na diáspora. **Revista Transversos**, v. 10, p. 163-182, 2017.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor**. Salvador: EDUFBA. 2018.

SCHUCMAN, Lia Vainer; MANDELBAUM, Belinda; FACHIM, Felipe Luis. Minha mãe pintou meu pai de branco: afetos e negação da raça em famílias interraciais. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 51, n. 2, p. 439-455, dez. 2017.

SCHUCMAN, Lia Vainer; GONÇALVES, Mônica Mendes. Racismo na Família e a Construção da Negritude: Embates e Limites entre a Degradação e a Positivização na Constituição do Sujeito. **ODEERE - Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade**, [S.l.], v. 2, n. 4, p. 61-83, dez. 2017.

SCHUCMAN, Lia Vainer; FACHIM, Felipe Luis. A cor de Amanda: identificações familiares, mestiçagem e classificações raciais brasileiras. **Interfaces Brasil/Canadá**, Florianópolis/Pelotas/São Paulo, v. 16, n. 3, p. 182-205, dez. 2016.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Racismo e antiracismo: a categoria raça em questão. **Revista Psicologia Política**, São Paulo, v. 10, n. 19, p. 41-55, 2010.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SZYMANSKI, Heloísa. Práticas educativas familiares: a família como foco de atenção psicoeducacional. **Revista Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 21, n. 2, p. 5-16, ago 2004.

TAVARES, Jeane; KURATANI, Sayuri. Manejo clínico das repercussões do racismo entre mulheres que se “tornaram negras”.

**Psicologia:** Ciência e Profissão, v. 39, p. 1-13, 2019.

VEIGA, Lucas Motta. Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. **Fractal:** Revista de Psicologia, [S.l.], p. 244-248, sep. 2019.

VEIGA, Lucas. As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil. **Tabuleiro de Letras**, Salvador, v. 12, n. 1, p. 77-88, jun. 2018.

VEIGA, L. **O analista está presente:** a arte da performance de Marina Abramovic e a clínica. Dissertação (Mestrado em Psicologia).

Rio de Janeiro: UFF, 2015. Disponível em:

[www.slab.uff.br/psm/uploads/2015\\_d\\_Lucas.pdf](http://www.slab.uff.br/psm/uploads/2015_d_Lucas.pdf) Acesso em: 10 jul. 2020.

VISINTIN, Carlos del Negro; AIELLO-VAISBERG, Tânia Maria José. Motherhood and social suffering in Brazilian mommy blogs.

**Psicologia:** Teoria e Prática, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 108-116, maio 2017.

**A INTERNACIONALIZAÇÃO DO ESTADO E A  
DESNACIONALIZAÇÃO DOS POVOS:  
GLOBALIZAÇÃO, DESENVOLVIMENTO E  
TERRITÓRIOS NA SADC**

Filipe T. Calueio



## PARA “NÃO” INTRODUIR

*Teii, Teiii, Oh mana Teiii. Ajudahh. Por favor alguém me ajuda eu não quero morrer.* Foi o grito que ouvíamos numa quinta-feira de tarde, enquanto sentávamos na esteira do quintal a saborear um funge-de-palapala com lombi e cavimbelele assado<sup>26</sup>. *“Mas, o mais velho Dudu não está”*. Falou o kota Mimi. *“Quem teria ousadia de chamar Tei na velha Teresa”*, continuou. Ademais, a voz era feminina. Enquanto nos questionamos sobre de quem poderia ter sido o grito, vimos o levantar alegre e rápido da mais velha Teresa a correr para cozinha com um grito alheio que não lhe era característico *“é a Lurdees, ela vai dar luz”*. A tia Lurdes é a irmã mais nova do velho Dudu, ela havia se separado do seu esposo e, por isso, estava morando na casa do seu mano como manda a cultura dos Ovimbundos. A velha Tete era professora, mas tinha curso básico de enfermagem com os cubanos e entendia o máximo possível de primeiros socorros para ser considerada a médica de casa e socorrista do bairro. *“Atateiiii, etali ndifa”*<sup>27</sup>, ouvimos outro grito. *“Ohh Cassova, força, você é forte, logo logo isso vai passar”*, retrucou a velha Tete. Dez minutos entre falas e gritos, ouviu-se um último *“Aiiiiiiii, Atateiiii, Uffffff”*. Depois disso,

---

<sup>26</sup> Comida típica no sul de Angola, normalmente acompanhado com calulu ou folha de abóbora, feijão e mandioca que chamamos de lombi e peixe seco, este último quando pequeno chamamos de cavimbelele.

<sup>27</sup> Expressão umbundo: *“ohh meu pai, hoje morrerei”*. Ela expressa sufoco, desespero a mais alta exclamação de um ovimbundu em situação de pânico ou desespero.



um silêncio aterrissado, e o choro de uma criança, a velha<sup>28</sup> Tete havia ganhado uma sando<sup>29</sup>. A Tetinha nasceu.

Quando o velho Dudu chegou, a primeira coisa a falar foi: *“agora temos de sementar a casa, porque aqueles que mordem sopram, mordem sopram até roer o dedo inteiro vão chegar, e se não demos conta a perna inteira da criança vai embora”*. Havia estória entre os ovimbundu que ratos roíam dedos de crianças que ficavam sozinhas, ou que dormiam sem lavar as mãos. Na África, a estória não só tem um cunho cultural e tradicional, ela é contínua e geracional, ainda que a sua aplicabilidade muda com o contexto, no entanto, sempre traduz valores e práticas de vida concretas<sup>30</sup>. Este conto dos ratos roedores é também um preâmbulo consuetudinário do não abandono a menores. Muller, citando Hobsbawm euRanger, afirma que:

A tradição nesse sentido deve ser nitidamente diferenciada do “costume”, vigente nas sociedades ditas “tradicionais”. O objetivo e as características das “tradições”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas

---

<sup>28</sup> Na linguagem popular angolana, velha/o não tem sinônimo pejorativo de acabado, mas um sinal de respeito a todos mais velhos, assim como kota, mana/o.

<sup>29</sup> Expressão umbundo, “Chará” na antroponímia ovimbundu, o nome é sinal de honra, de respeito, acarretando qualidades ancestrais psíquicas e de responsabilidade daquele cujo nome é dado. Por isso, cobra-se a pessoa que recebeu o nome os mesmos hábitos e costumes e, muitas vezes, acaba de crescer na casa da chará.

<sup>30</sup> Este conto aqui narrado é fruto da minha memória. Vivenciada durante a adolescência que remeto a partir dela, como ponto analítico da economia internacional contemporânea.

(normalmente formalizadas), tais como a repetição (MULLER, 2016, p. 42-43).

Sempre que penso no vultoso crescimento de políticas que visam reduções fiscais, privatizações e uma industrialização virada apenas pelo investimento direto externo na África, a analogia recorrente que me sobrevêm é dos ratos que mordem sopram, mordem sopram, mordem sopram, até roerem o pé inteiro. Na verdade, conhecemos quem são e muitas das vezes deixamos que nos mordam simplesmente pelo fato de ser a lógica vigente em um sistema, ou seja, é a normalidade, aquilo transformado em naturalidade inquestionável. O acúmulo incessante de capital como lógica predominante da economia-mundo permite que, a olho nu, as unidades políticas periféricas sejam roídas, e os roedores não são apenas roedores, são também médicos que curam a ferida depois de ser roída. É um ciclo vicioso que se forma e nos torna reféns.

Neste trabalho, procuro tecer breves considerações de como a “globalização contemporânea” (a ideia do livre trânsito de capital, bens, serviços e pessoas) e as tecnologias da informação e comunicação [TIC], em uma sociedade de informação e conhecimento, produzem e reproduzem acentuadamente um desenvolvimento desigual e combinado, que é característico do processo de produção atual. A partir de dados como despesas públicas dos países centrais, onde o neoliberalismo é tido como o marco ideológico estrutural, comparados com os de países periféricos, sobretudo, os da Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral [SADC] e, também, de dados de implementação de redes de internet, o seu acesso e seus afluentes, verifica-se que existe uma ambiguidade entre a teoria e a práxis das políticas neoliberais,

sempre salvaguardando os interesses estatais que, muitas vezes, é manifesto através dos grandes conglomerados empresariais como atores em extensão. Faremos uma narrativa de como se estabelecem as políticas neoliberais no substrato espacial da África Austral<sup>31</sup>, quais são as ambivalências que elas causam nos modos de produção social, econômico, político e como alteram os modos próprios de produção e comercialização das comunidades nativas.

O texto está dividido em duas partes, além desta “não” introdução e da “não” conclusão. A primeira parte trata do imperialismo e suas afluências na África Austral, enquanto a segunda trata do neoliberalismo e de suas afluências a partir da correlação de dados.

## **O IMPERIALISMO E AS SUAS AFLUÊNCIAS NA ÁFRICA AUSTRAL**

A aniquilação total dos poderes e lideranças locais era a finalidade única de todo imperialismo. Esta era uma aniquilação socialmente produtiva, ou seja, a tarefa não se resumia apenas em aniquilar, mas, em todo caso, reconfigurar novos territórios em um substrato espacial já habitado, criar novas relações sociais que permitiriam a perpetuação dos aniquilados e o estabelecimento permanente dos aniquiladores

---

<sup>31</sup> Países membro da comunidade para o desenvolvimento da África Austral (SADC sigla em inglês), um bloco econômico no sul do continente que se forma em outubro de 1992, após a conferência de Gaborone em 1980. Constituídos pelos seguintes Estados membros: África do Sul, Angola, Botswana, Comores, Eswatini, Lesoto, Madagascar, Malawi, Maurícias, Moçambique, Namíbia, República Democrática do Congo, República Unida da Tanzânia, Seychelles, Zâmbia e Zimbábwe.

(MBEMBE, 2019, p. 39). Para colocar fim à aniquilação total, seria necessário a construção de muitos imaginários e a continuação de uma só narrativa histórica, mono-epistêmica, sem possibilidade de contraponto ou questionamento (BENJAMIM, 1940; ACHEBE, 2013; CHIMAMANDA, 2019). Como enfatizou Fanon (1968, p. 38), “o colono faz a história e sabe que a faz”.

Para tal efeito, fez-se necessária a construção de unidades políticas diferenciadas, para garantir a acumulação de capital aprimorada, de maneira monopolizada e monitorada, fortalecendo um dualismo entre o que manda e o que obedece, o chefe e o serviçal, o ganhador e perdedor. Pois, esse balaio<sup>32</sup> de interligações entre unidades políticas desiguais, dentro de uma interrelação hierarquizada, deu lugar ao processo de colonização. E esta é a gênese do colonialismo moderno. Esse processo é estruturado na base das discriminações sociais fundamentadas em raças, etnias e nação (QUIJANO, 2005). Portanto, é necessário reforçar que, na conferência de Berlim, esta discriminação é um ponto localizado *a priori*, é um substrato espacial visível e conhecido. Então, existia uma discriminação racial direcionada *a priori*, que é prioritariamente negro-africana, as etnias e nações (africanas) direcionadas a um território conhecido *a priori*. Portanto, a violência era conhecida *a priori* e internacionalizada. Tal é a situação dos ‘condenados da terra’:

---

<sup>32</sup> Cesto artesanal dos povos tradicionais. Para os ovimbundos serve para separar o feijão, o milho, o trigo e qualquer outro grão entre o pobre e o prestável, um utensílio doméstico cuja utilidade é de enorme importância em toda e qualquer casa Ovimbundo. Portanto, aqui tem uma simbologia figurativa na cooperação desigual existente no comércio internacional.

“A cidade do colonizado [...] é um lugar de má fama, povoado por homens de má reputação. Lá eles nascem, pouco se importa onde ou como, morrem lá, não importa onde ou como. É um mundo sem espaço; os homens vivem uns sobre os outros. A cidade do colonizado é uma cidade com fome, fome de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma vila agachada, uma cidade acuada, ajoelhada... Este mundo dividido em compartilhamento, este mundo cindido em dois, é habitado por espécie diferentes” (FANON, 1968, p. 29).

Essa dominação, como já fiz referência anteriormente, exigia a elaboração de vários imaginários que deram lugar às construções das intersubjetividades dominadas (relação negro-branco, religião ocidental-matriz africana, povos ocidentais-outros povos etc.). Essas construções são naturalizadas e normalizadas. Uma vez estabelecidas e interconexas as subjetividades, destruiu-se os modos próprios de produção social e econômica. Ou seja, essa microfísica do poder permitiu a construção de indivíduos africanos coniventes. Como diz Mbembe (2019), “ainda que poucos, mas os civilizados africanos faziam parte da administração colonial”. Aquele intelectual, rico, negro africano que exerce controle e dominação na África com base na mesma lógica e no mesmo lugar assegura a continuação da dominação por outros vieses.

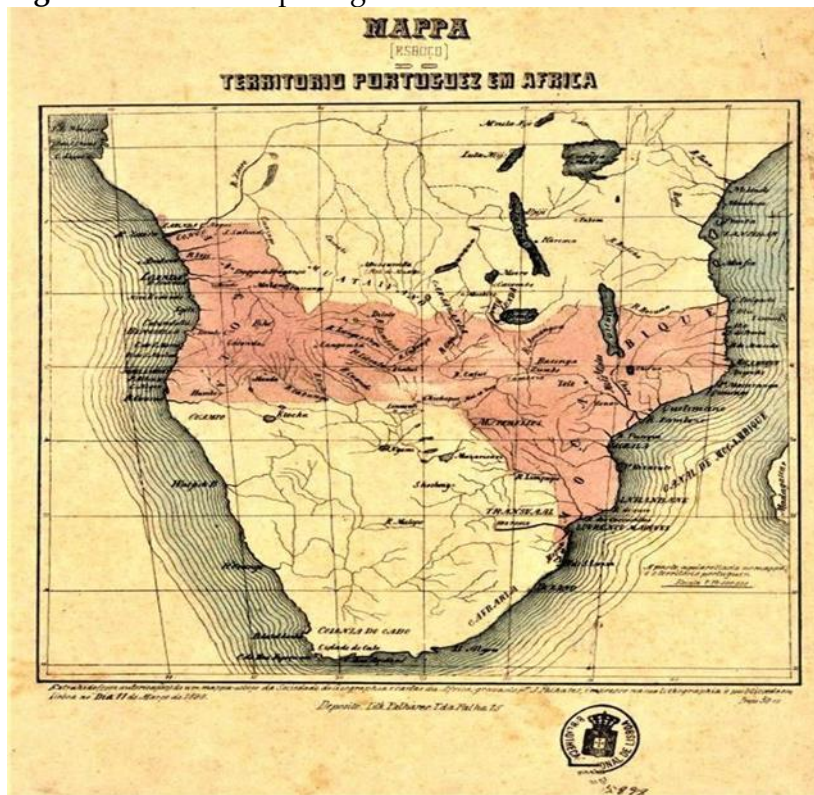
A internacionalização da violência (FANON, 1968) teve a sua materialidade reconhecida na Conferência de Berlim, e se reconfigura no tempo e no espaço até ao presente momento, seja pela ideia da “libertação laboriosa” estadunidense, seja pelo

“there is no alternative”. O mapa cor-de-rosa pretendido pelo império português que vai desde o Atlântico, na costa centro-sul da África, até ao sudeste do continente, no Índico, mostra a materialidade e todo tipo possível de violências que a configuração territorial europeia implicou e ainda implica. A efetividade dessas invasões não foi concretizada por Portugal devido ao ultimato inglês, que viu os seus interesses sendo ultrajados. A Grã-Bretanha tencionava uma linha férrea desde Cairo até a Cidade do Cabo, passando por toda a região do Transvaal. Desta forma, conseguimos ver duas disputas diferenciadas que aumentam e institucionalizam e estruturam a violência como única regra possível de configurar esses territórios. Primeiro, a necessidade de ultrajar as resistências africanas ali constituídas; segundo, a disputa de dois atores internacionais europeus em um território não europeu. Como se verá a seguir, a proposta de construção de estados-nacionais em África é internacionalizada pela violência europeia. Ou seja, a violência do mapa cor-de-rosa não consistia apenas da destruição de mais de 60 nações, povos e grupos africanas. Mesmo que se inter-relacionavam, não haviam tecido uma produção social total, ou seja, ainda que o complexo filosófico, cultural e o modo de vida no geral se relacionavam não se constituíam um só povo nem uma só nação, como diria Milton Santos, o “espaço humano” não se reconheciam. Portanto, a construção de uma nação dessa magnitude exigiria uma imensurável violência física, territorial, ambiental e simbólica, bem como a extradição dos conflitos europeus.

Uma vez estabelecida a violência nas Áfricas, a economia-mundo capitalista outorga aos vencedores hegemonia financeira, administrativa e política sobre os vencidos. Sendo assim, a África tornar-se-ia a real extensão necessária para a configuração do sistema interestatal capitalista em uma

hierarquia de poder internacional que se efetivou e se alimentava por unidades políticas diferenciadas e um sistema capitalista de produção econômica (WALLERSTEIN, 1987).

**Figura 1** – Território português em África.



**Fonte:** Imagem digital disponibilizada pela Sociedade de Geografia de Lisboa. Link: <http://www.socgeografialisboa.pt/historia/conferencia-de-berlim/>

## O NEOLIBERALISMO E AS AFLUÊNCIAS

Para entender o neoliberalismo na África, precisamos entender a raça e o território como categorias política da política internacional e externa de todos os impérios durante e depois da Conferência de Berlim. Tais categorias se sequenciaram potencialmente até a mundialização das duas grandes guerras europeias. Para Walter Mignolo (2017), a política de identidade multicultural que se estendeu a partir da segunda metade do século XX é, também, colonialista, pois a lógica do poder racial era predominante, dando, assim, seqüência a uma política internacional já existente, mas com novas roupagens.

A procura de novos mercados e a insustentabilidade administrativa e financeira das metrópoles fizeram com que a luta de emancipação colonial fosse menos sangrenta e houvesse tempo de efetividade inimaginável. Se comparados os aparatos técnicos militares entre as partes, o controle do comércio internacional e da própria produção de armas (inclusive as armas de destruição de massas) e a racialização do conhecimento construído a partir da cor da pele (como disse F. Fanon), era inconcebível pensar uma efetividade da luta das independências dos povos africanos. Ao se fazer tal ênfase, deve-se deixar evidente que não se quer, aqui, sugerir que essas lutas se efetivaram pela vontade das metrópoles. Pelo contrário, enfatiza-se que, apesar de poucos recursos, houve outros contornos e confrontos de análises que possibilitam fazer uma leitura ampla do acontecido. Assim, pode-se realçar as revoluções anticoloniais e contra-hegemônicas que foram espocando não só pela África, e que acabariam sendo conectadas.

Podemos apontar, por exemplo, a luta da independência da Indonésia e as suas conexões, que resultou na Conferência



de Bandung, em 1952. Nesta, entre muitos outros pontos, reafirmou-se o fim da hegemonia branca sobre a África e Ásia, a não intervenção nos assuntos internos das nações periféricas e, acima de tudo, uma maior necessidade da cooperação Afroasiática e o fim do colonialismo. A revolução Cubana e a sua forte afirmação contra a hegemonia estadunidense, a independência da Índia, na noite de 14 para 15 de agosto de 1947, a revolução Chinesa, em outubro de 1949, essas últimas controladas pelo império Inglês, permitiram outras afluências. Um exemplo é o Paquistão, que se tornou território soberano, separado da Índia, outorgado aos hindus mulçumanos. Este, por sua vez, teve posteriormente parte de seu território sendo cedido para Bangladesh. As independências das nações do Oriente Médio, em sua maioria, aconteceram depois de acordos celebrados entre o primeiro ministro Chinês Zhou e o Egípcio Abdel Nasser (tribunal de descolonização, diplomacia geopolítica de equidistância, respeito a autodeclaração dos povos, acordos estratégicos militares). O mesmo Nasser articulou junto a intelectuais, artistas, lideranças comunitárias e tradicionais da parte Sul Saariana – como Kwame Nkrumah, Eduardo Chivango Mondlane, Léopold Ségar Sanghor, Patrice Emeré Lumumba, Amical Cabral, Mário Pinto de Andrade – conferências e pontos de guerrilhas para as independências das colônias africanas desde o quarto decênio do século XX. Essas coletividades possibilitaram uma rede de conexão contestatória à política internacional vigente, de modo que se tornou insustentável e inaceitável a continuação do colonialismo (MARTINS, 2016; MBEMBE, 2019). Ademais, ressalte-se que tais emancipações tiveram fortes contestações e resistências dos poderes hegemônicos, a exemplo das revoluções dos Maji-Maji contra o imperialismo alemão na Tanzânia, dos Mau-Mau no Quênia contra o imperialismo Inglês, o massacre da Baixa do

Cassange em Angola contra o imperialismo Salazarista português, tendo as metrópoles lutado nessas ocasiões com as mesmas forças e aparatos técnicos militares usados nas guerras europeias. No entanto, a bipolaridade no sistema internacional era um fato e limitava o uso abusivo da força – mais concretamente, o uso das armas de destruição de massas.

O rato que morde e assopra encontra sempre espaços para morder, seja pela brutalidade visível, seja pelas mágicas da mão “visível” do mercado, seja por todas as políticas possíveis e ilusórias do mercado internacional. Assim sendo, a colonialidade, dentre outras formas configuradas pelo neocolonialismo continuaria sobre duas vertentes: primeiro, sobre a desigualdade na interação comercial entre os Estados recém-independentes e os Estados cauterizados e, segundo, sobre o aparelhamento e a instrumentalização dos organismos internacionais, sobretudo, do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial. Essa discussão foi levada ao ponto crucial pela Cepal<sup>33</sup>. Segundo Raúl Prebisch, ao longo do tempo, uma

---

<sup>33</sup> Na conferência da comissão econômica para América Latina (CEPAL) de 1949 em Havana, Raúl Prebisch em seu texto sobre “o desenvolvimento econômico da América Latina e alguns principais problemas” explica a complexidade da relações econômicas internacionais, o que veio a ser convencionada por relação centro-periferia, onde os Estados com produção de manufatura em uma relação econômica com os de exportação primária, ao longo do tempo o segundo grupo de Estados teria a sua estrutura econômica devassada em relação ao primeiro, ou seja, os países com menor complexidade produtiva ao longo do tempo tendem a se vulnerabilizar economicamente nas relações econômicas com os Centrais. Para tal, Raul aponta para a industrialização da América Latina através da importação por substituição como saída possível neste dilema (FLOTO, 1989; COUTO, 2007).

relação de troca entre países industriais e agro-exportadores provoca uma subalternização para os últimos. No contexto africano, esta se via claramente no contínuo monólogo vertical do Ocidente. Todo estrato social, imaginário, e todo substrato espacial africanos foram devastadas e territorializados de maneira arbitrária. Os Estados que se formaram precisavam se interrelacionar com as antigas metrópoles. Se estas últimas detinham capacidades enormes de manobra e jogo político no cenário internacional, os recém-criados Estados-nação partiam de um déficit de administradores das instituições públicas, dos meios de produção e comercialização, praticamente, exigindo uma interdependência com as antigas metrópoles ocidentais num contexto de progressiva globalização. Como se sabe, “a globalização é um mito” (NOGUEIRA, 2000) mas, ela permite a continuidade, a disseminação espacial do particularismo hegemônico de Hegel. Sim, pois, o que se globaliza é localizado, ou seja, o capital, o serviço e o bem econômico. E para que haja condições favoráveis à sua globalização, requerem-se instituições, tecnologias e mecanismos que, se, de um lado, beneficiam as antigas metrópoles que as criaram, de outro, limitam o acesso dos Estados-nação recém-criados aos resultados da globalização que mais poderiam lhes interessar. De maneira que se evidencia, sem dificuldades, qual moeda, bem ou serviço poderá se internacionalizar, assim como o que não pode ser globalizado. Mas, mesmo em âmbitos intangíveis, como a estética, a paisagem, a música, o conhecimento e os valores, há seletividade. Alguns singulares se generalizam, não todos. São miméticas reproduzidas a custo da existência.

Sabe-se que “a globalização é um projeto político, um tipo de condição”, mesmo que não possa ser enxergada como um processo novo. No entanto, o capitalismo não sobrevive sem os “ajustes espaciais” que possibilitam o seu sistema funcionar.

Desde o sétimo decênio do século XX, o que se toma por “globalização contemporânea” é, de fato, uma globalização sustentada pelo ajuste financeiro (HARVEY, 2005), traço crucial da “mundialização do capital” (CHESNAIS, 2005). No entanto, a africanização do capital não capitalizou a África. Antes, expandiu o desenvolvimento colonial em uma percepção prática dualista onde o humano não faz parte da natureza e a natureza é o ponto de manifestação de consumo humano desarmonioso. Este dualismo, guiado pela lógica de uma economia de extração, permitiu não só a exploração desarmoniosa de matérias-primas na África, como também a acentuação de desigualdade sociais, desemprego e expropriação de terras. Na imagem a seguir, pode-se ter uma breve demonstração de como se dá o processo de internacionalização do capital nas unidades políticas africanas, sobretudo, na região Austral do continente, mais concretamente, na região dos países da SADC. Com efeito, a imagem mostra o processo de internacionalização do capital e do Estado. Uma vez consolidada a independência na África Austral, o Estado-nação se materializa dentro dos moldes coloniais westfalianos<sup>34</sup>. Assim, uma porção limítrofe de terra é

---

<sup>34</sup> O Estado-nação se configura internacionalmente e como sistema moderno onde os seus princípios fundamentais como o da soberania, não intervenção, princípio da reciprocidade e jurisprudência desde a conferência de Westfália, em 1648, que finda a guerra de 30 anos entre os habsburgos. A confederação Suíça e as províncias Unidas são internacionalmente reconhecidas como autônomas. Desde então, qualquer luta pela autodeclaração dos povos a sua efetividade e engajamento no sistema internacional depende da sua aderência nos princípios westfalianos, ainda que isso obrigue uma desestruturação internas dos povos que se autodeclaram, ou seja, toda busca pela

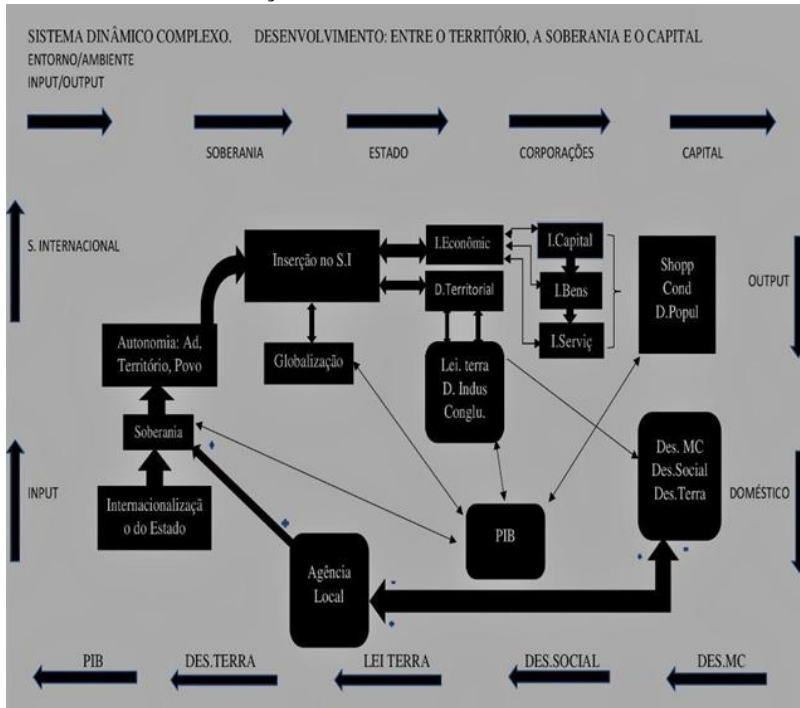
obrigatoriamente ocupável pela população, com uma administração política dotada de um mínimo de legitimidade possível em face da antiga metrópole.

A internacionalização do Estado é fruto direto das lutas de emancipação dos povos. Significa também a busca de soberania administrativa e independência nas tomadas de decisões dos assuntos internos e externos. Desta feita, essa administração que sempre deve ser política se interrelaciona com outras dentro de um sistema “anárquico”, no interior do qual a desordem e o caos coabitam como ordem. Uma vez inseridas no sistema internacional, as unidades políticas entram em uma intensa interação econômica “superestruturada”, por meio da qual o centro (as antigas metrópoles) se abastece dos insumos e da força de trabalho das periferias (os Estados-nação recém-criados), provocando grandes desarticulações territoriais nas partes periféricas do sistema. Vale realçar que essa interação é necessária devido a lógica sistêmica vigente – já referida anteriormente.

---

independência é necessariamente a luta pela busca de um modelo de Estado-nação imposto.

**Figura 2** – Implicações das relações internacionais para os “novos” Estados-nação africanos.



Fonte: Elaborada pelo autor.

A imagem acima, mostra o problema da pesquisa em um sistema dinâmico complexo, no qual os Estados pertencem ao sistema anárquico internacional demandando valores como soberania, território, capital e corporações com forte teor de interdependência entre as unidades. Atualmente, o processo de interdependência se dá pela lógica da globalização (interação de bens, serviços, finanças e pessoas) para inserção no sistema internacional, no entanto, essas integrações na parte periférica do sistema, sobretudo Angola, têm uma dinâmica própria que se dá tanto pelo aumento brusco do PIB (o que de forma geral é

vantajoso), como pelo divórcio acelerado entre economia e natureza como metabolismo intensificada do modelo de produção sistêmico (PORTO, 2017). Em Angola, este divórcio se materializa pela desapropriação da terra (lavras e praças), desmatamento (para construção de *cluster* e distritos industriais), aumento de desigualdades sociais e territoriais caracterizando uma verdadeira sociedade antropocena, conforme Steffen (2007). Ademais, ao mesmo tempo que a inserção internacional causa um aumento do PIB ela, provoca uma desassociação entre a comunidade local e o ambiente, bem como dinamiza um ciclo vicioso voltado ao desenvolvimento desigual e combinado (THEIS, 2019).

O avanço das políticas neoliberais na SADC caracterizado como processo de internacionalização do capital enfraquece a soberania dos Estados nessa região e retira a capacidade de uma burguesia nacional que pense o desenvolvimento não apenas como crescimento econômico desarmonioso com o ecossistema.

A participação de uma agência local (seja pela construção de uma burguesia nacional e pela inserção de produção e comercial dos modos tradicional) no processo de internacionalização do Estado e do capital não diminuiria a soberania exigida para a inserção internacional e não desarticulária os modos próprios de produção da vida. O globalismo e o localismo coabitariam dentro de uma singularidade do local que se visibiliza. A ideia da transnacionalidade de Enrique Dussel (2005) é, acima de tudo, um “equilíbrio da história”. A vítima não tem só o direito de narrativa como, também, de participação efetiva nos processos de produção da vida e da própria história (MORTARI, 2016). A participação desta agência local permitiria a percepção prática do ser humano com o não humano nos processos de produção e comercialização.

Não sendo assim, ainda que não seja pela via direta do Estado, mas pela via das grandes corporações internacionais que se periferizam na África (e sem que, no entanto, a periferia africana se industrialize), a subalternização dos Estados continua intacta. Ou seja, a soberania vale, desde que não ultraje os interesses nacionais dos “Estados predadores”. As companhias internacionais possibilitam vultosos lucros aos Estados que mantêm a matriz das companhias nos países de origem. Aí se concentra seu controle financeiro. Nas tomadas de decisões que viabilizam a produção, dentro de um processo organizacional altamente hierarquizado, o neoliberalismo dá condições de gastos públicos exorbitantes para países que apregoam o equilíbrio fiscal, com cortes de gastos, como parte da solução para os problemas dos países periféricos. A globalização vista desta ótica é o braço firme do neo-imperialismo, que se reveste, ideologicamente, pelo neoliberalismo (CUCCO; VIANA, 2016).

Abaixo, segue uma comparação das despesas públicas de países da África Austral com as das cinco principais economias europeias, dos EEUU<sup>35</sup> e da China, para que se tenha uma noção das disparidades nos gastos públicos desses países e das limitações que isso implica.

---

<sup>35</sup> Estados Unidos da América.



**Tabela 1** – Despesas públicas em países selecionados, 2018.

Países	Saúde	Educação	Defesa	Despesas Públicas/PIB
África do Sul	-	18,87	2,95	33,44
Angola	-	-	9,40	19,70
Botswana	-	-	8,55	31, 23
Comores	3,37	13,25	-	16,37
Eswatini	10,02	24,80	5,25	35,24
I. Seychelles	10,14	11,72	3,88	37,39
Lesoto	11,82	13,89	3,82	46,54
Namíbia	-	-	8,80	34,02
Madagascar	-	19,82	3,54	16,33
Malawi	9,78	15,78	3,11	29,14
Maurícia	9,97	19,65	0,63	24,77
Moçambique	-	-	3,18	31,16
R.D Congo	17,88	-	5, 47	11,16
Tanzânia	-	20,56	6,91	16,52
Zâmbia	6,86	14,81	5,17	25,19
Zimbabwe	15,23	20,79	5,52	22,48
Países/Europa	Saúde	Educação	Defesa	Despesas Públicas/PIB
França	15,47	9,66	4,10	55,40
Alemanha	19,88	10,93	2,83	45,50
Reino Unido	18,74	13,83	4,62	41,00
Itália	13,45	7,81	2,77	48,70
Espanha	15,28	9,97	4,09	41,90
Japão	23,64	8,38	2,49	37,42
EUA	22,55	13,40	9,01	35,14
China	9,07	12,63	5,49	34,09

**Fonte:** Elaborada pelo autor com base em dados de FMI, BM.

A tabela de gastos públicos, correspondentes ao ano de 2018, quanto mais verde (escuro), mais alto é o gasto, baseando-se em dados disponibilizados pelo Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional constatado no *country economic*. Ela mostra que existe um abismo entre o discurso neoliberal e as políticas e os princípios que o carregam. Esses dados seriam

ainda mais abrangentes, na expressão das disparidades de gastos públicos entre países centrais ditos desenvolvidos e países periféricos da África, se incluíssem as medidas de restrição migratória que a Europa vem adotando nos últimos anos. Segundo os dados do Conselho Europeu, em 2015 foram protocolados 1,25 milhões de pedidos de asilo. Esse número diminuiu para 581 mil em três anos para pessoas que tiveram acesso ao direito de pedido de asilo ou refúgio. Tais medidas permitiram um fluxo maior de chegada à Europa por vias não convencionais, aumentando a marginalização de corpos outros, e desvelando a contradição entre o discurso neoliberal globalizante da livre circulação de pessoas e a efetividade de quem é essa pessoa que pode circular, onde pode circular, com o quê pode circular.

Outra característica contínua da dominação referida é a constituição de uma sociedade de informação e conhecimento que garante a lógica imperial entre o assimilado e o tradicional, entre o conectado e o desconectado, em que a “exportação de intelectuais de luxo”, como diz Mbembe (2019, p. 126), se dá por roupagens intangíveis da conexão e da manipulação, da persuasão e da mimética, em que o atrasado é sempre o outro – e a África é o outro desse outro. Mesmo que a penetração de internet na Zâmbia tenha crescido um pouco mais de 500% nos últimos 20 anos, apenas 53% de sua população tem conexão. Isso se dá, em grande medida, em decorrência das constantes inovações que desqualificam hoje o que até ontem era tecnologicamente aceito. Este é, afinal, um mundo em vibrações e constantes mutações, que faculta a exportação contínua de intelectuais de luxo e bens de primeira.

Contudo, a democracia liberal informacional como pressuposto de inclusão e construção de um indivíduo global tem servido de roupagens para perpetuar a desigualdade e

aprofundar as assimetrias, ou seja, a democratização informacional para uma sociedade de conhecimento depende de uma economia geograficamente localizada (THEIS, 2019, p. 139). Ademais, nós africanos não acreditamos que a democracia venha a surgir em África pelo imperativo das normas internacionais e pela necessidade de sua inserção no sistema internacional, seja pelas redes de conexão de internet, seja pelas redes transnacionais de solidariedade. Se surgir, então como decorrência de todo um clamor, um grito, mas então por uma democracia substantiva, que faça o rato ter consideração pelo bebê, que permita o voto, a liberdade de expressão, manifestação e pensamento; mas, sem deixar que falte pão para o pobre, terra para o velho capinar, caneta para a criança. Portanto, uma democracia não necessariamente liberal, mas substantiva, com forte participação social, pautada na não aniquilação do outro. A tabela a seguir apresenta a penetração da internet nos países da SADC em 20 anos. Isso não significa necessariamente inserção no mundo digital, pois a distribuição é geograficamente desigual, com uma limitação participativa. Comparando esses dados com a evolução das liberdades nestas unidades políticas, constata-se que a implementação e a penetração da internet não têm significado participação social nem inclusão de regiões outras. A penetração da internet depende, em grande medida, da estrutura dos componentes de instalação de projetos de alto nível de complexidade econômica, produzidos por poucos países ao nível global e dentro do ciclo de vida dos produtos e as constantes inovações das TICs, o que tende a inviabilizar um equacionamento favorável aos Estados periféricos<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Depoimento de um representante comercial ao autor do presente capítulo.

**Tabela 2 – Crescimento da Internet nos países da SADC.**

PAÍSES	População estimada / 2020	Usuários de internet / 2000	Usuários de internet / 2019	Penetração total da internet (%)	Crescimento da internet em 20 anos (%)
África do Sul	59.308.690	2.400.000	32.615.165	55	1.259
Angola	32.866.272	30.000	7.078.067	21	23.493
Botswana	2.351.627	15.000	1.116.079	47,5	6.455
Comores	869.901	1.500	178.500	20,5	11.800
Eswatini	1.160.164	10.000	665.245	57,3	6.552
I.Seychelles	98.347	6.000	71.300	72,5	1.088
Lesoto	2.142.249	4.000	682.990	31,9	16,975
Namíbia	2.540.905	30.000	1.347.418	53	4391
Madagascar	27.691.018	30.000	2.643.025	9,5	8.710
Malawi	19.129.952	15.000	2.717.243	14,2	18.015
Maurícia	1.271.768	87.000	852.000	67	879
Moçambique	31.255.435	30.000	6.523.613	20,9	21.645
R.D Congo	89.561.403	500	7.475.917	8,3	6.552
Tanzânia	59.734.218	115.000	23.142.960	38,7	20,024
Zâmbia	18.383.955	20.000	9.870.427	53,7	49.252
Zimbabwe	14.862.924	50.000	8.400.000.	56,5	16.700

**Fonte:** Elaborada pelo autor com base em dados de Internet World Country.

## PARA “NÃO” CONCLUIR

Nesta não conclusão enfatizamos que esse texto é parte de uma pesquisa em andamento, que limita a profundidade a fatos recentes. No entanto, pôde-se evidenciar como vêm se formando as territorialidades na África Austral, e como a violência continua se manifestando naquele substrato espacial, desde a Conferência de Berlim até os dias de um neoliberalismo multilateral. Também se pôde verificar que a internacionalização do Estado na África austral tem sido a internacionalização da violência, uma violência intrínseca à hierarquização do global, compatível com a ideia de sociedade da informação e conhecimento. Estes e outros processos permitem que os meios próprios de comercialização e produção dos povos não inseridos sejam dependentes e excluídos pela lógica dominante, o que caracteriza a violência em outros vieses.

## REFERÊNCIAS

ADICHIE, Ngozi Chimamanda. **O perigo da história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CHESNAIS, François. A globalização e o curso do capitalismo de fim-de-século. **Economia e Sociedade**, Campinas, n. 5, p. 1-30, dez. 1995.

CHESNAIS, François. “A proeminência da finança no seio do capital em geral: o capital fictício e o movimento contemporâneo de mundialização do capital”. In: CHESNAIS, F. *et al.* **Finança capitalista**. São Paulo: Alameda Editorial, 2010. p. 95-246.

CUCO, Arcenio F.; VIANA, Jefferson P. Modelos de inserção internacional na África e as consequências internas e internacionais

de sua aplicação. **Conjuntura Global**, v. 5, n. 2, p. 209-223, mai./ago. 2016.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra** (= Col. Perspectivas do Homem, 42). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FLOTO, Edgardo A. El sistema centro-periferia y el intercambio desigual. **Revista de la Cepal**, Santiago de Chile, n. 39, dic. 1989.

HABILA, Helon. An interview with Late Nigerian Author, Chinua Achebe by Helon Habila. **The Africa Report**, s.l., 22 mar. 2013. Disponível em: <https://www.theafricareport.com/5912/an-interview-with-late-nigerian-author-chinua-achebe-by-helon-habila/> Acesso em: 20 ago. 2020.

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Annablume, 2005.

HARVEY, David. **Espaços de esperança**. São Paulo: Loyola, 2004.

INTERNET WORLD STATS. **Internet users distribution in the World – 2020 Q3**. S.l., 2020. Disponível em: <https://www.internetworldstats.com/stats.htm> Acesso em: 20 ago. 2020

INTERNET WORLD STATS. **Web Site Directory**. S.l., 2020. Disponível em: <https://data.worldbank.org/> Acesso em: 20 ago. 2020.

INTERNATIONAL MONETARYFUND. **IMF Country Information**. S.l., 2020. Disponível em: <https://www.imf.org/en/countries> Acesso em: 20 ago. 2020.

MARTINS, Maxwell. **Entre dragões e palancas negras: o apoio chinês na independência de Angola**. 2016. 160 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Sociais) - Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2016.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. Histórias locais/projetos globais: colonialidades, saberes subalternos e pensamento liminar. **RBSC**, v. 32, n. 94, 2017.

MORTARI, Claudia. O “equilíbrio das histórias” - reflexões em torno de experiências *In*: PAULA, Simoni Mendes de; CORREA, Sílvio Marcus de Souza (Org.). **Nossa África**: ensino e pesquisa. São Leopoldo: Oikos, 2016. p. 41-53.

MULLER, Paulo Ricardo. Tradições e pós-colonialismo: conhecimento e múltiplos saberes sobre a África. *In*: MORTARI, Claudia; SOUZA, Fábio Feltrin. (Org.) **Estudos Africanos**: questões e perspectivas. Erechim/RS: UFFS; Copiart, 2016. p. 41-58.

PORTO, Marcelo Firpo de Souza. Crise ecológica, capitalismo e metabolismo social: reflexões para a transição civilizatória e paradigmática. **RETC - Revista Eletrônica de Tecnologia e Cultura**, v. 20, p. 1-20, 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, ano 17, n. 37, 2005a.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. *In*: LANDER, Edgardo. (Org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais; perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005b. (Colección Sur Sur).

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: tempo e espaço, razão e emoção. São Paulo: Edusp, 2008.

THEIS, Ivo. Do desenvolvimento desigual e combinado ao desenvolvimento geográfico desigual. **Novos cadernos NAEA**, v.2, n. 2, p. 241-252, 2019.

THEIS, Ivo Marcos. A Sociedade do Conhecimento realmente existente na perspectiva do desenvolvimento desigual. **Revista**

**Brasileira de Gestão Urbana (Brazilian Journal of Urban Management)**, v. 5, n. 1, p. 133-148, 2013.



# OS HAITIANOS NOS MUNDOS DE TRABALHO E SUAS REDES DE SOCIABILIDADE

Jean Samuel Rosier



## **BREVE HISTÓRICO DO HAITI**

O dia 6 dezembro de 1492 marca a história do povo haitiano. É uma data importante para começar a entender o que o povo está vivendo no tempo atual e compreender o que designa o destino desta nação ao mesmo tempo. O Haiti foi invadido em 1492 por Cristóvão Colombo e os espanhóis anexaram a ilha ao território da Espanha, à qual chamaram de Hispaniola.

Mas a chegada desse povo europeu naquele período na América violentou comunidades e pessoas. Introduziram o cristianismo, o trabalho forçado nas minas, o assassinato, o estupro, os cães de guarda, doenças desconhecidas e a fome forjada. Importante ressaltar que desde os seus primórdios, os sistemas que antecederam o capitalismo assim como o próprio capitalismo em seus diferentes níveis e evoluções, foram até então selvagens, como muitos autores notam, pois essa civilização dita desenvolvida (Espanha) reduziu a população nativa da ilha Hispaniola de estimadamente meio milhão, ou talvez um milhão para sessenta mil, em 15 anos (ARDOUIN, 1864; JAMES, 2007).

Diamond (2007, p. 231) salientou que em 27 anos, ou seja, em 1519, depois da chegada de Colombo, a população original de Taínos<sup>37</sup>, por exemplo, foi reduzida para 11 mil. Sobre as atrocidades cometidas contra os povos daquela ilha, Seitenfus (2014, p. 41) salientou o seguinte:

---

<sup>37</sup> Os taínos são indígenas pré-colombianos que habitaram as Bahamas, as Grandes Antilhas e as Pequenas Antilhas do Norte, no Caribe.

Em nenhum outro lugar do Novo Mundo o extermínio da população indígena alcançou tamanha velocidade e foi tão feroz como o ocorrido no magnífico cenário da ilha de Espanhola. [...] foi somente nas Antilhas e particularmente na ilha de Espanhola que a totalidade da população indígena foi varrida do mapa.

Em 1697, com o Tratado de Ryswick<sup>38</sup> entre França e Espanha, o primeiro conseguiu o direito legal sobre a parte ocidental da ilha, que é hoje em dia o Haiti. E a parte oriental ficou sob o domínio dos espanhóis, o que é hoje a República Dominicana. A parte francesa se tornou mais próspera para os seus colonizadores e um inferno para os escravizados trazidos de África, já que os nativos da ilha tinham sido exterminados (JAMES, 2007; SEITENFUS, 2014). Para os escravizados “viver era duro e a morte, acreditavam, significava não apenas a libertação, mas a volta à África” (JAMES, 2007, p. 30).

## **TRABALHO ANTES DA COLONIZAÇÃO NO HAITI**

Existiu uma rica história bem antes da suposta descoberta. A ilha já era habitada por nativos há cerca de cinco mil anos (DIAMOND, 2007, p. 231). Geralmente, os colonizadores apagam a história dos povos originários e

---

<sup>38</sup> O Tratado de Ryswick foi assinado em 20 de setembro de 1697 e pôs fim à Guerra dos Nove Anos, na qual a França combateu a Grande Aliança. O tratado tem este nome por ter sido assinado na cidade holandesa de Ryswick (atual Rijswijk). Foi nesse tratado que os franceses receberam da Espanha a parte ocidental da ilha de Santo Domingo (atual Haiti).

começam a contar, à sua maneira, histórias de pessoas que poderiam protagonizar e contar suas próprias histórias.

De acordo com *Minority Rights Group International* (2018), os habitantes originais da ilha de Hispaniola (agora Haiti/República Dominicana) eram os indígenas Taíno, povo Arawaks da península Yucatán (4000 A.C). Mais tarde, juntou-se ondas adicionais sucessivas de grupos indígenas da região do Orinoco/Amazonas, região da América do Sul (atual Venezuela). O nome Haiti (nome para toda a ilha de Hispaniola) deriva do nome indígena Taíno-Arawak que eles chamavam Ay-ti, isto é "terra de montanhas".

A palavra "trabalho" provavelmente não existiu no vocabulário dos primeiros habitantes da ilha. E mesmo existindo, não teria o mesmo sentido, significado e conotação que tem no sistema colonial e capitalista estabelecido no território dos indígenas.

O historiador Corbett (1999) relatou que havia uma grande população de pessoas Taíno/Arawak que viviam na ilha em relativa paz, de forma simples, da agricultura e da pesca. Importante salientar que essa descrição de paz e simplicidade dos indígenas tem muito a ver com a visão eurocêntrica que perdura até hoje em dia.

O modo de descrever os índios, a sua inocência, docilidade e a facilidade com que estes serão convertidos à nova fé imposta convertem até hoje o latino-americano, numa visão que engloba todo o continente sul-americano, em pessoa acomodada, cordial, muito festiva e talvez um pouco preguiçosa e irresponsável. Pode doer a alguém, mas tristemente é assim como, muitas vezes, o europeu enxerga o

descendente direto dos povos indígenas que Colombo encontrou na sua primeira viagem (LOPEZ, 2006).

No contato dos Taínos/Arawaks com os espanhóis, os primeiros lhes deram alguns presentes de jóias de ouro, uma forma dos povos originários receberem os visitantes fazendo trocas. Não havia muito ouro em Hispaniola, mas os espanhóis supuseram o contrário e pensaram que esta era a carga mãe de ouro que esperavam encontrar. E é exatamente a partir desta especulação, desta ganância que os espanhóis começaram a forçar os indígenas a trabalhar como escravizados em minas procurando ouros e outros metais preciosos na ilha até o aniquilamento dos seus primeiros habitantes.

## **TRABALHO DURANTE A COLONIZAÇÃO HAITIANA**

No processo do colonialismo, a nação haitiana foi explorada por homens de várias outras nações europeias com o objetivo de enriquecer ainda mais por se acharam superiores, e consequentemente, no direito de pisar no solo de um território e escravizar as pessoas. Para começar, nem se pode falar em trabalho digno quando se trata da escravidão dentro do sistema colonial.

Após a dizimação de cerca de 500 mil pessoas (os primeiros habitantes da ilha, os indígenas), os franceses trouxeram para a ilha o mesmo número de africanos

escravizados<sup>39</sup>. Isso é algo quase inimaginável, pensar como alguns homens podem decidir se tornar mestres de tantos homens, escravizando-os, decidindo a sorte deles.

Os senhores dos escravizados achavam que um deles consciente de que poderia ter direitos e liberdade seria fatal para a paz e para o bem da colônia. “Eis por que um colunista<sup>40</sup> nunca hesitava em mutilar ou em matar um escravo que lhe tinha custado milhares de francos” (JAMES, 2007, p. 36). A violência foi uma das ferramentas fundantes da relação colonial. “Para amedrontá-los e torná-los dóceis era necessário um regime de calculada brutalidade e de terrorismo [...]” (Ibid., p. 26). Os trabalhadores escravizados eram obrigados e ameaçados de forma cruel a doar suor e sangue, famílias e vidas para enriquecer a nação francesa. O fruto desta exploração do trabalho correspondia a um terço do comércio externo da França em 1720 (SEINTUFUS, 2014).

Além de serem escravizados, eram coisificados por serem negros. A colonização carrega também o preconceito, o racismo. Os negros eram considerados como a pior classe de pessoas, a camada mais inferior na pirâmide da humanidade. Eram mercadorias (qualquer coisa que não fosse humano). Alguns bichos e coisas eram mais valiosos e importantes do que um negro para os mestres brancos dentro da colônia.

---

<sup>39</sup> Desembarcaram em 1517 de navios negreiros, os primeiros grupos de africanos escravizados na ilha Hispaniola (atual Haiti) – trazidos principalmente da Guiné, Togo e Benin.

<sup>40</sup> Pessoa que se dedica a questões relacionadas com colonos ou colônias.

## TRABALHO APÓS A COLONIZAÇÃO HAITIANA

A independência do Haiti foi uma conquista de negros cansados de serem tratados como coisas e conscientes de que são pessoas humanas iguais a qualquer outra pessoa ou raça. Sabiam que eram forçados a trabalhar muito duro para tornar a ilha a mais atraente das Antilhas em termos de riquezas. A colônia era chamada de “Pérola das Antilhas”, e muitos investidores de outros países da Europa queriam ter um negócio extremamente rentável na ilha, para lucrar mais. Mas, tal intento não aconteceu em razão da revolução dos negros do Haiti que começou nos primeiros meses de 1791, depois de cerca de três (3) séculos de violência. E em 18 de novembro de 1803, a última batalha da independência foi feita seguida da declaração oficial no dia primeiro de janeiro de 1804 (Ibid.).

O Haiti foi isolado politicamente, diplomaticamente e comercialmente por todas as outras nações. Houve um temor da expansão desse ato de rebelião para as demais colônias da América. Isto posto, os negros precisavam trabalhar de novo muito duro para erguer a nação que estava de joelhos, já que houve incêndio em quase a totalidade das plantações, das indústrias, dos patrimônios, das casas, com o intuito de tornar a ilha um inferno para os brancos durante a revolução (ROSIER, 2017).

Em 1825 (21 anos após a independência), a França, para reconhecer a independência do Haiti e liberar o seu comércio com outros países, exigiu com ameaça uma soma de 150 milhões de francos num prazo de 30 anos como indenização pelo fato de que a França não lucrava mais com as riquezas naturais da ex-colônia, montante que foi reduzido em 1838 para 60 milhões. A dívida foi zerada em 1883, ou seja, num prazo de 58 anos.

Pior ainda, o Haiti pediu emprestado à França o dinheiro usado naquele pagamento, pagando uma taxa de juro muito elevada marcando o início da dívida externa do país. Essa exigência comprometeu até o início do século passado 2/3 de toda a produção do país e deixou suas mais profundas marcas no progresso da nação e na capacidade de subsistência do povo haitiano (REBECCHI, 2007).

É um povo que não conseguiu trabalhar para desfrutar os frutos do seu próprio trabalho. Um povo que trabalhou como escravizado para enriquecer outras nações, principalmente a França; trabalhou como qualquer cidadão para tentar levantar o seu próprio país devastado após a independência; e de maneira “livre” para pagar dívidas inventadas pelo seu ex-colonizador. Na verdade, a França reinventou a colonização no Haiti.

## **HAITIANOS EM BUSCA DA DIGNIDADE NO MERCADO DE TRABALHO BRASILEIRO**

Trabalho é relacionado à dignidade. Toda pessoa que quer dignidade busca fazer algo, ter um trabalho, um emprego. “O trabalho, além de ser uma fonte de sustento, é um meio de se relacionar com os outros, de se sentir como parte integrante de um grupo ou da sociedade, de ter uma ocupação, de ter um objetivo a ser atingido na vida” (MORIN, 2001; TOLFO; VALMÍRIA, 2007).

Um cidadão que vive em um ambiente que não oferece oportunidades, meios de ter uma ocupação, ou de sustento digno, geralmente, procura outro lugar que possa oferecer tais condições. Os haitianos começaram a deixar o Haiti, após décadas tentando tornar de novo a ilha “a Pérola das Antilhas”, que era antes para os franceses, mas sem sucesso. Os primeiros



grandes fluxos migratórios começaram com a ocupação<sup>41</sup> americana do território haitiano em 1915. Os haitianos migraram para outros países em fuga dos trabalhos forçados sob a ocupação. Fugiram durante os períodos de ditaduras em razão de perseguição política. E hoje em dia eles querem ir para outros países em busca de uma vida melhor. Esses migrantes haitianos considerados como a diáspora haitiana, tornam-se ao longo dos anos uma fonte de remessas para a economia haitiana (LOUIDOR, 2012). Portanto, observa-se que mesmo estando fora do país, os haitianos não estão trabalhando para usufruir do resultado, do fruto de seus trabalhos, eles se preocupam com os membros deixados na terra natal empobrecida e sem oportunidades.

A migração Haitiana no Brasil se iniciou antes do terremoto que abalou o país em 2010, observando-se a sua presença em número um pouco significativo desde 2009. O fluxo migratório se intensificou e se tornou manchete das mídias brasileiras com a economia haitiana devastada em 2010 pelo seismo. A migração haitiana chegou a ser considerada como o maior fenômeno migratório da última década para o Brasil (OLIVEIRA, 2017; GEORGE, 2018).

Entre todas as catástrofes naturais que o Haiti conheceu, o terremoto de 2010 representou a mais devastadora e este ano ficou conhecido na sua história como o mais terrível. Ocorreu a

---

<sup>41</sup> Houve ocupação militar do Haiti pelos Estados Unidos em 28 de julho de 1915 (terminou em 1 de agosto de 1934 sobre a autoridade do então presidente dos Estados Unidos Franklin D. Roosevelt) sobre a autoridade do então presidente dos Estados Unidos Woodrow Wilson com finalidade de proteger os interesses americanos e estrangeiros em razão de uma série de assassinatos políticos e exílios forçados que fizeram a presidência do Haiti mudar seis vezes entre os anos 1911 e 1915.

morte de 316 mil pessoas, e foram provocados ferimentos em outras tantas, e cerca de 1,5 milhão ficando sem abrigo. Em 35 segundos, o país perdeu o equivalente a 120% de seu produto interior bruto, algo como US\$ 7,8 bilhões (SEITENFUS, 2014; PNUD, 2017).

Estudiosos mostram que muitos haitianos que fugiram da situação no Haiti, que se torna ainda mais precária após o terremoto, agora no Brasil passam por dificuldades socioeconômicas, que resultam em problemas mentais, pois fugiram do terror e têm a sensação de que viverão anos frustrados por falta de empregos e por estarem exercendo atividades que não esperavam.

Rodrigues (2018) observou a partir de um estudo realizado com alguns haitianos que trabalham em uma agroindústria no município de Paranavaí, a insatisfação dos haitianos “com a remuneração que não satisfaz todas as suas necessidades, as extensas cargas horárias, o fato da empresa não lhe proporcionar oportunidades de crescimento, a exclusão social e os preconceitos sofridos por eles por parte dos seus colegas de trabalho”. O autor destacou ainda o fato de que “muitos são vistos como simplesmente mercadoria de mão de obra, sendo destinados aos trabalhos braçais mais pesados, muitas vezes repetitivos, gerando problemas de saúde”.

Leão et al. (2017) observaram, num estudo realizado levando em conta as condições de trabalho com a população de imigrantes haitianos em Cuiabá e Várzea Grande, Mato Grosso, Brasil, que:

Dos imigrantes entrevistados, 52,7% estavam trabalhando e 26,5% relataram carga horária semanal superior a 48 horas. Os dois principais grupos de ocupações

exercidos por imigrantes haitianos em Cuiabá foram a construção civil e o setor de serviços e a maioria dos trabalhadores exerciam funções aquém da sua formação e profissões exercidas no Haiti.

Os autores relataram grupo de queixas relativo às manifestações de sofrimento físico e psicossocial dos trabalhadores haitianos entrevistados. “Foram referidas dores na coluna, cabeça, barriga ou corpo inteiro, além de esforço intenso, cansaço, insegurança na execução de atividades etc. Foram relatados igualmente intimidação, humilhação, desrespeito e saudade da família, [...]” (LEÃO et al., 2017).

E a atual pandemia mundial veio para aprofundar ainda mais as dificuldades sentidas pelos haitianos e outros imigrantes no Brasil. Um estudo recente realizado durante a pandemia COVID-19, entre os meses de maio e julho de 2020, pela PUC Minas e pela UNICAMP em parceria com outras instituições com a participação de 2475 imigrantes de 60 nacionalidades e 22 estados brasileiros, sendo a maioria haitianos e venezuelanos, mostra que quase metade dos imigrantes que estavam com empregos antes da pandemia ficou desempregado chegando a situação de não ter o que comer, salientando que 70% dos imigrantes que participaram desta pesquisa eram negros (MANTOVANI, 2020).

A lista de autores relatando as condições precárias dos trabalhadores haitianos no próprio Haiti, na República Dominicana, nos Estados Unidos, no Brasil ou em qualquer parte do mundo é exaustiva. Independentemente onde a maioria dos haitianos esteja no tempo (durante a colonização, após a colonização, durante a ocupação americana, no pleno século XXI) e no espaço (na sua própria terra natal, na República

Dominicana, no Estados Unidos, no Brasil), eles são obrigados a ficar longe de sua família, a doar suor e sangue trabalhando muito, sem retribuição satisfatória.

## **A QUESTÃO DE REDES DE SOCIABILIDADE**

As redes de sociabilidade dos haitianos foram cortadas desde o tempo em que os primeiros africanos foram arrancados do continente africano e plantados no Caribe, o Haiti. Eles foram separados, despojados de suas sociedades, de suas famílias, de suas línguas, de suas culturas e forçados a trabalhar sem dignidade para a dignidade de outros homens.

Após a independência, o Haiti foi isolado, todas as relações diplomáticas, comerciais com outros países foram rompidas. Historicamente, Haiti não tem um relacionamento amigável com seu país vizinho República Dominicana (GEORGE, 2018). Em quase a totalidade de suas relações internacionais, o Haiti é tratado como o subalterno.

Os migrantes haitianos também não têm redes de sociabilidade nos países que eles escolhem como destinos para realizar seus sonhos e projetos de vida. Geralmente, trabalham duro dia e noite para cuidar de suas famílias deixados no solo haitiano, fazem trabalhos que exigem muito esforço físico que os deixam cansados, esgotados no fim do dia. Assim, sem tempo para lazer, para ir no cinema, em praias, para curtir a natureza e a cidade em que eles vivem.

Eles não têm tempo e condição financeira para desenvolver relações sociais saudáveis com os nativos dos países em que vivem. A escassez de tempo, de recursos financeiros, querendo ou não, afeta as relações sociais, e conseqüentemente, as redes de sociabilidade (MULLAINATHAN; SHAFIR, 2016). Também o haitiano não é

tratado em pé de igualdade como outros migrantes, ele é visto como um cidadão pobre, um coitado de um país que vai na contramão da estrada de desenvolvimento, ou seja, um país onde há o desenvolvimento da pobreza (GUIMARÃES, 2017).

Muitos haitianos vivem com saudade da terra natal, do lar, da família. Eles chegam com expectativas de reunir membros de suas famílias com o tempo, trabalhando suficientemente bastante e ganhando muito dinheiro. Mas, muitas vezes, por estarem em condição irregular ou ocupando trabalho precário ou mal remunerado, não conseguem realizar suas aspirações, entre elas, reunir suas famílias. Eles acabam vivendo numa condição eterna sem redes de sociabilidade.

Menos dinheiro significa menos tempo. Menos dinheiro significa que é mais difícil socializar. Menos dinheiro significa comida de qualidade inferior e menos saudável. Pobreza traz escassez em cada aspecto que sustenta quase todos os outros aspectos da vida (MULLAINATHAN; SHAFIR, 2016).

O autor deste trabalho é haitiano, e o próprio trabalhou no Centro de Referência de Atendimento ao Imigrante do Estado de Santa Catarina (CRAI-SC), como assistente administrativo num primeiro momento, e como agente de proteção em seguida. Mais de 75% dos atendimentos realizados no CRAI eram destinados à haitianos.

Cerca de 80% dos haitianos que procuravam os serviços do Centro estava desempregado. Quando se tem uma boa parte da sua comunidade que não trabalha, sem condição financeira, isso significa que até os próprios conterrâneos não conseguem ser uma rede de sociabilidade para os seus.

O CRAI era como um espaço de convivência, de encontro no coração da cidade de Florianópolis para os migrantes. O espaço estimulou uma construção de redes de sociabilidade entre os imigrantes. Era um espaço que promovia a garantia dos direitos humanos de todos os imigrantes que chegaram no Estado de Santa Catarina. Infelizmente, em 20 de setembro de 2019, o espaço deixou de existir por falta da boa vontade do governo em criar políticas migratórias para inserção, integração e inclusão dos migrantes na sociedade. Em vez do fortalecimento das redes de sociabilidade que iniciaram, elas foram rompidas, quando houve a decisão de encerrar com os atendimentos do CRAI-SC.

## **EXEMPLOS DE CONSTRUÇÃO DE REDES DE SOCIABILIDADE**

Aqui a ideia é descrever algumas ações públicas voltadas para os imigrantes de modo geral, e não só para os haitianos, já que não seria justo o governo decidir apoiar unicamente uma nacionalidade através de políticas públicas. Os cidadãos das diferentes nacionalidades podem se organizar em associações para defenderem seus diversos direitos. Existem muitas associações de migrantes aqui no Brasil. Mas o foco desta parte do texto é sobre o papel do governo brasileiro na proteção dos direitos dos imigrantes.

A contratação do autor do texto, haitiano-brasileiro, pelo CRAI-SC é um exemplo de construção de redes de sociabilidade. Existem, no Brasil, muitos projetos e ações voltados para imigrantes, mas sem a presença deles como atores e protagonistas desses projetos e ações. Ter um serviço voltado para migrantes com a presença de um representante

com quem eles se identificam favorece muito os atendimentos culturalmente e linguisticamente ao mesmo tempo.

Salientando que além da presença de um profissional haitiano contratado, o espaço contou com a presença de um imigrante do Senegal que auxiliou na busca de vagas de empregos para os imigrantes no SINE<sup>42</sup> e outros(as) estagiários(as) de diversas nacionalidades das universidades públicas e privadas ajudaram nos mais de cinco mil atendimentos especializados realizados para migrantes de em torno de sessenta nacionalidades diferentes em Santa Catarina (GUAGLIANO, 2020).

É de suma importância transcrever alguns depoimentos dos diversos imigrantes haitianos com os quais o autor teve oportunidade de conversar e que foram atendidos em diferentes momentos pelos profissionais do CRAI-SC.

O imigrante A relatou o fato de que o espaço ajudava em tudo que precisava e que agora está com passaporte vencido e nem sabe como proceder, além de membros da família recém-chegados no Brasil que precisam começar o processo de obtenção de residência humanitária, mas não sabe ainda exatamente a qual entidade recorrer.

O imigrante B relatou que o serviço era oferecido por profissionais extremamente competentes que o ajudaram em seus diferentes processos e se surpreendeu quando soube que o CRAI-SC estava encerrando suas atividades, acreditou ele, que era somente mudança de endereço e que até hoje está sempre na expectativa da abertura do espaço em algum momento.

O imigrante C salientou que já esteve em diferentes cidades do Brasil e de outros países e nunca viu um serviço tão especializado para acolher e orientar imigrantes. Ele ficou

---

<sup>42</sup> Sistema Nacional de Emprego.

muito satisfeito com a recepção dos profissionais. Indicava sempre os imigrantes para aquele espaço e que agora não tem uma referência para si e para seus conterrâneos quando precisa tramitar algum processo migratório importante.

CRAI-SC era um espaço de encontro para os imigrantes no centro da cidade onde aqueles com mais tempo no território acompanharam seus conterrâneos recém-chegados e os auxiliaram nas traduções e em algumas orientações de adaptação com a nova realidade.

O CRAI-SC iniciou um trabalho de construção de redes através de parcerias firmadas com instituições de ensino profissionalizante tais como SENAC<sup>43</sup>, IGEOF<sup>44</sup>, entre outras. O CRAI-SC dialogou com instituições do setor privado e público. O imigrante chegando no CRAI-SC conseguia encaminhamento para outras instituições responsáveis de resolver seus problemas de maneira específica.

O imigrante se sente mais seguro de se aproximar das outras instituições quando sabe que tem um amparo de uma instituição especializada. O CRAI-SC servia como uma fonte de informações seguras para os imigrantes e estimulou ao mesmo tempo os imigrantes a saberem mais sobre seus direitos e deveres que são essenciais para a inclusão produtiva e a integração socioeconômica na sociedade.

Além do CRAI-SC de Florianópolis, a cidade de São Paulo é considerada como primeiro exemplo em questão de políticas públicas migratórias no Brasil.

O Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes (CRAI-SP) foi criado em

---

<sup>43</sup> Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial.

<sup>44</sup> Instituto de Geração de Oportunidades de Florianópolis.



novembro de 2014 para ser um equipamento público municipal de referência na atenção especializada à população imigrante da cidade de São Paulo, o primeiro de sua natureza no Brasil. Seu objetivo é oferecer atendimento especializado à população imigrante, promover o acesso a direitos e também inclusão social, cultural e econômica (PREFEITURA SÃO PAULO; ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 2017).

Antes mesmo da criação do Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes em São Paulo (CRAI-SP), houve formação de uma Coordenação de Políticas para Migrantes (CPMig) em 27 de maio de 2013. “Seu objetivo é implantar uma política municipal para imigrantes de forma transversal, intersetorial e participativa, uma proposta pioneira na cidade e no país.” (PREFEITURA SÃO PAULO; ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 2017).

A Lei Municipal nº 16.478, sancionada no dia 7 de julho de 2016, é considerada como a primeira lei municipal no Brasil instituindo diretrizes para a política de imigrantes em âmbito municipal. Ela institucionaliza o conjunto de políticas públicas que vem sendo implementada na cidade de São Paulo (PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO PAULO, 2016). Por último, em agosto deste ano, a cidade de São Paulo conta com o primeiro Plano Municipal de Políticas para Imigrantes para os anos 2021-2024.

E recentemente, em 28 de julho de 2020 durante a pandemia que assola o mundo, Florianópolis entrou na lista como o segundo município do Brasil a sancionar uma lei (Lei

Ordinária nº 10.735/2020) instituindo diretrizes para a política de imigrantes em âmbito municipal (GUAGLIANO; PREFEITURA MUNICIPAL DE FLORIANÓPOLIS, 2020), salientando ao mesmo tempo a recém aprovação do projeto de lei da Política Estadual dos Imigrantes na Assembleia Legislativa de Santa Catarina no dia 15 de setembro deste ano (ASSEMBLEIA LEGISLATIVO DE SANTA CATARINA, 2020).

Outras cidades no Brasil estão avançando timidamente com políticas públicas voltadas para a população de migrantes. Por exemplo, “Curitiba (PR) acolhe o público por meio do Centro Estadual de Informação para Migrantes, Refugiados e Apátridas (CEIM)” (DUARTE, 2020), além da existência de um conselho estadual dos direitos dos refugiados, migrantes e apátridas do Paraná (CASA CIVIL, 2015). E recentemente, no dia 10 de março de 2020, houve a inauguração do Centro de Informações ao Imigrante (CIAI) no município Caxias do Sul com ideia de transformá-lo em um Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes (CRAI) no futuro (DUARTE; ANGELI, 2020).

A mais recente inauguração de um Centro de Referência para Atendimento de Imigrantes e Refugiados (CRAI) no Brasil aconteceu no município de São Luís, Estado do Maranhão, no dia 05 de agosto de 2020, considerado agora como o segundo CRAI do país, pois houve o fechamento do CRAI de Florianópolis no dia 20 de setembro de 2019 que era o segundo do país (AGÊNCIA SÃO LUÍS, 2020). E por fim, no dia 28 de setembro de 2020, através de uma parceria entre a Secretaria de Ação Social (SEAS) e o programa de extensão Migração Internacional na Amazônia Brasileira, do curso de Letras da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), houve a inauguração da Central de Informação para Migrantes e Refugiados (MOURA, 2020).

De fato, são poucos os estados e municípios no Brasil preparados e com políticas públicas para receber imigrantes em seus territórios. Mas é importante salientar que as leis municipais voltadas para a população migrante são consideradas como avanços significativos nas decisões, sobretudo do governo, de respeitar, promover, proteger e garantir os direitos fundamentais dos imigrantes.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A nação haitiana tem uma história gloriosa do passado como primeiro povo e primeira nação negra que se levantou e conquistou a sua independência contra os colonos europeus, enquanto a colonização estava ainda em expansão. Mas os tempos contemporâneos mostram que é uma nação pobre que vive num país instável economicamente, politicamente e socialmente. A sociedade haitiana se mostra resiliente e corajosa ao mesmo tempo, pois apesar de todos os horrores que aconteceram e acontecem ainda naquele país, os haitianos ainda trabalham duro para sustentar os seus, independentemente do lugar que estejam e acreditam, até este momento, na possibilidade do ressurgimento de um Haiti como “Pérola das Antilhas”.

Importante, por fim, notar o quanto que os efeitos colaterais do colonialismo perduram ao longo dos séculos sobre uma nação. É preciso a união das forças do próprio Governo haitiano, das Organizações Internacionais, das Organizações não governamentais e das comunidades haitianas para romper este ciclo e promover a garantia de todos os direitos humanos universais, em qualquer lugar deste mundo, de todos os haitianos. E aqui no Brasil, onde muitos imigrantes vivem, o papel do governo brasileiro através de políticas públicas

migratórias é essencial para possibilitar o efetivo gozo dos direitos humanos de todos os imigrantes em seu território.

## REFERÊNCIAS

AGÊNCIA SÃO LUÍS. **Prefeitura de São Luís inaugura Centro de Referência para Atendimento de Imigrantes e Refugiados**. São Luís, 2020. Disponível em: <http://www.agenciasaoluís.com.br/noticia/29917>. Acesso: 08 ago. 2020.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVO DE SANTA CATARINA. Assembleia Legislativa Aprova a Política Estadual dos Imigrantes. Florianópolis, 2020. Disponível em: [http://agenciaal.alesc.sc.gov.br/index.php/gabinetes\\_single/assembleia-legislativa-aprova-a-politica-estadual-dos-imigrantes](http://agenciaal.alesc.sc.gov.br/index.php/gabinetes_single/assembleia-legislativa-aprova-a-politica-estadual-dos-imigrantes). Acesso em: 18 set. 2020.

ARDOUIN, Beaubrun. **Géographie de l'Île d'Haïti**: Précédée du Précis et de la Date des Événements les plus Remarquables de son Histoire. Port-au-Prince, Haïti: Réimprimée au Port-au-Prince, par T. Bouchereau, 1864, 86 p. Première édition, 1832.

CASA CIVIL. **Lei 18465 - 24 de abril de 2015**: Criação do Conselho Estadual dos Direitos dos Refugiados, Migrantes e Apátridas do Paraná. Sistema Estadual de Legislação, 24 de abril de 2015. Publicado no Diário Oficial nº. 9439 de 27 de abril de 2015. Disponível em: <https://www.legislacao.pr.gov.br/legislacao/pesquisarAto.do?action=exibir&codAto=139784&indice=1&totalRegistros=1>. Acesso em: 25 set. 2020.

CORBETT, Bob. Short and Oversimplified History Of Haiti. August, 1999. Disponível em: <http://faculty.webster.edu/corbetre/haiti/history/course/unitone/short.htm>. Acesso em: 19 jul. 2020.

DIAMOND, Jared. Colapso: **Como as sociedades escolhem o fracasso ou o sucesso**. 5. ed. São Paulo: Record, 2007.

DUARTE, Adriano; ANGELI, Daniel. Caxias do Sul ganha Centro de Informações ao Imigrante. Pioneiro, 2020. Disponível em:

<http://pioneiro.clicrbs.com.br/rs/geral/noticia/2020/03/caxias-do-sul-ganha-centro-de-informacoes-ao-imigrante-12192524.html>. Acesso em: 08 ago 2020.

DUARTE, Adriano. Caxias do Sul Será a Primeira Cidade Gaúcha a Ter um Centro de Referência Municipal para Imigrantes. **Pioneiro**, 2020. Disponível em: <http://pioneiro.clicrbs.com.br/rs/geral/cidades/noticia/2020/03/caxias-do-sul-sera-a-primeira-cidade-gaucha-a-ter-um-centro-de-referencia-municipal-para-imigrantes-12192493.html>. Acesso em: 08 ago 2020.

GEORGE, Kate. **República Dominicana**: Sem cidadania, as deportações de haitianos étnicos continuam. Minority Rights Group International, maio de 2018. Disponível em: <https://minorityrights.org/dominican-republic-stripped-of-citizenship-the-deportations-of-ethnic-haitians-continue/>. Acesso em: 19 ago 2020.

GUAGLIANO, Carolina. Florianópolis se Torna 2º Município no Brasil a ter Política Municipal para a População Migrante. **MigraMundo**, 2020. Disponível em: [https://www.migramundo.com/florianopolis-se-torna-2o-municipio-no-brasil-a-ter-politica-municipal-para-a-populacao-migrante/?fbclid=IwAR1JGh2ttUU4q0G4tlqDePUSDOO0WI0CLcXU8h\\_DaCO3jpIJKdGIRWip8Gg](https://www.migramundo.com/florianopolis-se-torna-2o-municipio-no-brasil-a-ter-politica-municipal-para-a-populacao-migrante/?fbclid=IwAR1JGh2ttUU4q0G4tlqDePUSDOO0WI0CLcXU8h_DaCO3jpIJKdGIRWip8Gg). Acesso em: 07 ago 2020.

GUIMARÃES, Maristela Abadia. **O “Eu” Confronta O “Outro”**: O Que (Re) Velam as Manifestações de Brasileiros sobre Haitianos nas Mídias e Redes Sociais Digitais. 2017. 428 f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Educação, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2017.

JAMES, C. L. R. **Jacobinos negros**: Toussaint Louverture e a Revolução Negra em São Domingos. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

LEÃO, L. H. C. et al. Migração internacional, saúde e trabalho: uma análise sobre os haitianos em Mato Grosso, Brasil. **Cad. Saúde Pública**, v. 33, n. 7, e00181816, 2017.

LOPEZ, Juan Ignacio Jurado Centurion. **A Forja da Identidade através da Literatura Colonial dos Séculos XV E XVI, Navegantes, Cronistas e Religiosos no Novo Mundo**. 2006. 107 f. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2006.

LOUDOR, Wooldy Edson. **Haiti-Migration: Zoom sur la Récente Vague Migratoire Haïtienne vers l'Amérique Latine**. AlterPresse, 2012. Disponível em: <http://www.alterpresse.org/spip.php?article13070#.WJ3eWxBWJKY>. Acesso em: 08 set. 2020.

MANTOVANI, Flávia. Imigrantes Perdem Emprego na Pandemia, mas Maioria Quer Ficar no Brasil. **Folha de S. Paulo**, Setembro 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/09/imi-grantes-perdem-emprego-na-pandemia-mas-maioria-quer-ficar-no-brasil.shtml>. Acesso em: 30 set. 2020.

MINORITY RIGHTS GROUP INTERNATIONAL. **World Directory of Minorities and Indigenous Peoples: Dominican Republic**. Maio de 2018 Disponível em: <https://www.refworld.org/docid/4954ce1923.html>. Acesso em: 10 set. 2020.

MORIN, Estelle Monique. Os sentidos do trabalho. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 41, n. 3, p. 08-19, set. 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-75902001000300002>. Acesso em: 19 jul. 2020.

MOURA, Maríndia. Governo Inaugura Central de Informação Destinada para Migrantes e Refugiados em Porto Velho. **Globo**, setembro de 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2020/09/28/governo-inaugura-central-de-informacao-destinada-para-migrantes-e-refugiados-em-porto-velho.ghtml?fbclid=IwAR1wBuWjWl->

EXtA3oG7MRwII3HQc9xKNRbci05WCRPjIi-5CPI4i2-VHmjw.  
Acesso em: 30 set. 2020.

MULLAINATHAN, Sendhil; SHAFIR Eldar. **Escassez: Uma Nova Forma de Pensar a Falta de Recursos na Vida das Pessoas e Nas Organizações**. Tradução Bruno Casotti. 1. ed. Rio de Janeiro: Best Business, 2016.

OLIVEIRA, Wagner. **Haitianos no Brasil: Hipóteses sobre a distribuição espacial dos imigrantes pelo território brasileiro**. FGV-DAPP, 2017. Disponível em: <http://dapp.fgv.br/haitianos-no-brasil-hipoteses-sobre-distribuicao-espacial-dos-imigrantes-pelo-territorio-brasileiro/>. Acesso em: 19 jul. 2020.

PREFEITURA MUNICIPAL DE FLORIANÓPOLIS. **Lei Nº 10.735, de 28 de Julho de 2020**: Dispõe sobre a Política Municipal para a População Migrante, com Objetivos, Princípios, Diretrizes e Ações Prioritárias. 2020. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/sc/f/florianopolis/lei-ordinaria/2020/1074/10735/lei-ordinaria-n-10735-2020-dispoe-sobre-a-politica-municipal-para-a-populacao-migrante-com-objetivos-principios-diretrizes-e-aco-es-prioritarias>. Acesso em: 08 ago. 2020.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO PAULO; ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Coordenação de Políticas para Migrantes da Cidade de São Paulo**. São Paulo, 9 de janeiro de 2017. Disponível em: [https://www.ilo.org/brasilia/publicacoes/WCMS\\_547355/lang--pt/index.htm](https://www.ilo.org/brasilia/publicacoes/WCMS_547355/lang--pt/index.htm). Acesso em: 25 set. 2020.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO PAULO. **Política Municipal para a População Imigrante**. s.l., 2016. Disponível em: [https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/direitos\\_humanos/imigrantes\\_e\\_trabalho\\_decente/programas\\_e\\_projetos/index.php?p=205909](https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/direitos_humanos/imigrantes_e_trabalho_decente/programas_e_projetos/index.php?p=205909). Acesso em: 08 ago. 2020.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO PAULO. **I Plano Municipal de Políticas para Imigrantes 2021-2024**. São Paulo, SP, Brasil, 2020. Disponível em: <https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/sec>

retarias/upload/direitos\_humanos/Plano%20Municipal\_Produto%20Final\_Atualizado.pdf. Acesso em: 29 set. 2020.

REBECCHI, Tony. **Essai Sur L'histoire Economique D'Haïti de 1491 à Nos Jours**. S.l., 2007.

RODRIGUES, João Marcos Duarte. Condições de Trabalho, Percepção e Adaptação dos Imigrantes Haitianos Inseridos em uma Agroindústria no Município de Paranavaí. **CGE**, v. 6, n.1, p. 74-82, jan.-abr. 2018,

ROSIER, Jean Samuel. **Turismo no Haiti**: Envolvimento na Cadeia Global do Turismo e Reflexos Socioeconômicos Locais. 2017. 307 f. Dissertação (Mestrado em Economia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Sócio-Econômico, Programa de Pós-Graduação em Economia, Florianópolis, 2017.

SEITENFUS, Ricardo. **Haiti**: Dilemas e Fracassos Internacionais. Ed. Unijuí, 2014.

TOLFO, Suzana da Rosa; PICCININI, Valmíria. Sentidos e significados do trabalho: explorando conceitos, variáveis e estudos empíricos brasileiros. **Psicologia & Sociedade**, Porto Alegre, v. 19, 2007.



# **AS NUANCES DO SER E SE SENTIR MULHER DAS MULHERES DE VILAREJOS DE MOÇAMBIQUE**

Sónia André

Lúcia Isabel da Conceição Silva



*“Um país colonizado como Moçambique acredita mais naquilo que é aceito do lado de fora” – Paulina Chiziane.*

Antes de se adentrar no que o tema propõe, há uma necessidade de começar este texto com uma das sabedorias africanas que diz o seguinte: um senhor europeu (não se sabe o país exato) chegou num dos países do continente africano e ficou observando como é que as crianças brincavam. Num belo momento, este colocou uma cesta cheia de doces debaixo de uma árvore e disse para as crianças que quem chegasse primeiro levaria todos os doces. Os meninos se deram as mãos e caminharam juntos até a árvore, onde desfrutaram dos doces. O senhor perguntou o porquê de não terem corrido conforme a instrução dada. As crianças responderam: de que adiantaria ter uma criança feliz e as demais tristes? É com esse ensinamento, do povo africano no geral, da partilha, do acolhimento que os saberes escritos neste texto foram compartilhados com a professora Lúcia Silva, fazendo com que o texto tenha dupla autoria.

Sabe-se que estudos e discursos sobre as relações de poder entre mulheres e homens começam a ganhar corpo no final dos anos 1960, na Europa, onde se categorizou o conceito de Gênero. Este, espalhar-se-ia pelo mundo afora, fruto de lutas de negação à subordinação destas ante ao sexo oposto, com o intuito de reverter as relações de desigualdades, tanto dentro de suas identidades, quanto nas práticas sociais concretas, ancoradas nas relações hierárquicas de poder entre os seres humanos.

Não se pretende discutir aqui qual é o lugar da mulher ou como ela deve se comportar, mas sim, trazer algumas reflexões sobre como ela foi e é entendida nas sociedades ocidentais e ocidentalizadas. Também, refletir sobre o entendimento de mulheres em sociedades africanas, em particular, moçambicanas, a partir de vivências dentro dos Ritos de Iniciação Femininos do grupo étnico *yaawo*, da província do Niassa e da convivência com outras mulheres que não tiveram suas vidas e mentalidades colonizadas pela lógica ocidental e assim, não assumem tais perspectivas como exemplo de vida, de ser e estar.

Com esses levantamentos, não se pretende discutir o lugar de certo ou errado, do politicamente correto ou não, mas fazer com que reflitamos o ser mulher a partir de outros “umbigos” e lugares e não das lentes do hemisfério Norte. Alguns posicionamentos são passíveis de questionamentos, mas que tentemos procurar referências dentro de nossos lugares de fala e de pertencimento.

Em algumas sociedades, inclusive nas africanas/moçambicanas, com olhar do colonizador, mulher é sinônimo de mantenedora da espécie humana, cuidadora de lares e educadora de filhos, pessoa disponível para satisfazer necessidades biológicas, entre outras funções, colocando-a como ser inferior ao homem. Este, por sua vez, é visto como provedor, chefe da casa, cabeça guia da família, com voz inquestionável (ANDRÉ, 2019). Frisemos bem o termo como é visto. São esses os entendimentos e visões que se tem de papéis da mulher e do homem na maioria das sociedades, categorizando nossas existências em caminhos dicotômicos: fêmea/macho, homem/mulher, certo/errado, belo/feio e céu/inferno, geradora de filhos/provedor.

Entendamos que ao dividirmos as pessoas entre homens e mulheres, estaremos colocando-os numa categorização de gênero que foi criada pelo Ocidente, alicerçada na modernidade, levada pela expansão europeia e o “estabelecimento hegemônico da cultura Norte americana” (GASPARETO, 2019). O gênero, como conceito ocidental, mesmo na sua tentativa de crítica das relações e subordinação de papéis, não supera a classificação homem/mulher como natural e universal, apenas sendo inteligível dentro desta lógica binária, no contexto da família nuclear, heterossexual e sem considerar possibilidades outras de organização das relações em diferentes sociedades (OYĚWÙMÍ, 2004).

Os conceitos de gênero, de mulher e do ser feminino podem mudar de acordo com cada país, e dentro do país, de acordo com as zonas que estes seres, ou “estas sujeitas” se fazem presentes: campo/cidade, zona urbana/rural; o que pode complexificar os entendimentos e suas propostas nesses espaços de luta, (re)existência e de conexões com outros mundos ou cosmos.

Neste sentido, pesquisas feitas sobre/com mulheres em comunidades recônditas, indígenas no Brasil e Bolívia, entre outras não ocidentais, também mostram os equívocos e as disparidades no entendimento destes conceitos de gênero e feminino/feminismos que se espalharam pelo mundo, de forma hegemônica. Ao se recusar a enxergar que existem outras formas de ser mulher em Moçambique, por algumas lentes feministas, é difícil perceber como estes movimentos que lutam em prol da mulher, naquele território, entendem ou lidam com o ser mulher em solos distantes da capital, menos afetadas com a influência ocidental, onde as práticas tradicionais são a sua escola de vida. Comunidades que entendem que as mulheres

são a metade de cada povo. A outra metade são os filhos dessa mulher.

O feminismo no Ocidente procura responder às necessidades e angústias das mulheres dentro de suas próprias esferas e realidades, nas quais mulheres burguesas lutariam por igualdade em meio ao desnível de valorização em relação aos homens burgueses desse período histórico. Assim sendo, travaram-se lutas e construções de teorias que explicariam suas formas de resistências. Isso fez com que essas teorias tomassem liderança, tornando invisíveis outras formas do ser mulher em outras partes do planeta, fazendo com que precisassem urgentemente se livrar delas, caso estas quisessem fazer parte de um grupo.

Falando a partir de outros lugares de fala, (re)existência, vários olhares concebem o continente africano como o ambiente onde se pode observar a mulher em seu estado natural: procriar e manter a espécie humana. Daí a necessidade de mudanças para que possamos nos livrar dessas estruturas por eles e elas concebidas, quando as formas e perspectivas de ser mulher ocidental se tornam um dos sustentáculos do poder explorador colonial europeu, que invade o continente africano de forma assustadora e violenta, sem que nenhuma preocupação em entender como elas são e vivem.

Contudo, é algo mais profundo que precisa ser posto à tona, como diz Oyěwùmí em *The invention of Woman: Making an african sense of Western Gender Discourse*:

[...] se as feministas europeias [...] procuram maneiras possíveis de se libertar das suas estruturas familiares patriarcais historicamente opressoras [...] através da invenção da monoparentalidade e de relações afetivas alternativas [...], no caso

africano não precisamos de inventar nada. Temos já a história e um legado de uma cultura de mulheres – o matriarcado baseado em relações afetivas [...]. Antes da colonização pelo Ocidente, o conceito de gênero não fazia parte dos princípios organizacionais da sociedade [...]. Pelo contrário, o princípio fundamental da organização social era a senioridade definida pela idade relativa (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 23).

Com isso, traz-se à luz o que seria o feminismo africano e como ele se processa até a atualidade, mesmo com algumas ressalvas. Entendamos que o termo/conceito “feminismo” é algo também importado do Ocidente na luta e união das mulheres pela busca de seus direitos dentro de seus países, o qual acabou se espalhando pelo mundo como a forma certa de se posicionar e ser mulher, em oposição ao sistema patriarcal por elas concebido.

A força da mulher, ou melhor, a força feminina para o continente africano não é algo novo, como ensina OyĚwùmí. Ela frisa a necessidade de analisar e interpretar assuntos africanos a partir da África, mostrando que as ideias ocidentais de gênero, nas quais a divisão de papéis entre homens e mulheres se dá a partir de seus órgãos genitais, não se aplicam às sociedades africanas, pois temos exemplos concretos de mulheres com “status patriarcais” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 8-9).

Tal análise e interpretação de assuntos africanos a partir do nosso lugar de fala possivelmente derivam de seus dizeres sobre o fato de que nem todos somos globalizados da mesma forma ou nos mesmos entendimentos (Sul-Sul, Norte-Norte, Norte-Sul). Isso nos leva a ter que pensar e entender, ou até

mesmo rejeitar os conceitos de “gênero” ou outras categorias importadas do Ocidente numa perspectiva mais ampla e dentro de cada realidade específica, em que haja respeito pelo local.

Vale ressaltar que Moçambique, assim como outros países ex-colônias portuguesas, teve negada suas raízes identitárias em prol das chamadas formas dignas de uma sociedade civilizada, as quais ditaram padrões de comportamento e relacionamentos, sem que antes se preocupassem em entender as nuances e especificidades de cada espaço, não apenas geofísico, mas também, geossocial, geoantropológico, histórico, geoancestral e divino.

A socióloga, feminista acadêmica e ativista dinamarquesa Signe Arnfred realizou vários trabalhos e pesquisas em Moçambique e na África em geral, tendo organizado a coletânea *Re-Thinking Sexualities in Africa* (2004). Nesta, objetiva repensar as sexualidades na África para além das imaginações coloniais e pós-coloniais europeias, que oscilaram entre as noções do selvagem exótico, nobre e depravado, consistentemente construindo a sexualidade de africanas/o como algo “outro/a”: construída para ser diferente das sexualidades e do *self* europeu/ocidental e para construir o que é europeu/ocidental como “moderno, racional e civilizado” (ARNFRED, 2004, p. 7).

Outro importante trabalho da Signe é o livro *Sexuality and Gender Politics in Mozambique: Rethinking Gender in Africa*, no qual se debruça sobre o entendimento de ser mulher e do feminismo africano – se é que se pode chamar de feminismo. Nele, Arnfred, sendo europeia, ousa falar positivamente dos ritos de iniciação femininos e de seu valor na edificação da sociedade moçambicana, num contexto em que se investe muito na luta contra eles. Nesses discursos, chega a dizer que a filósofa Simone Beauvoir foi infeliz ao ter dito que “as mulheres eram

consideradas inferiores que os homens”, pois em Moçambique, em particular na região Norte, encontraria “as mulheres mais fortes do mundo”.

Segundo ela, quando chegou a Moçambique teve a honra de colaborar e participar da conferência da Organização da Mulher Moçambicana – OMM, em 1985, que, para ela, foi um divisor de águas e de visões de mundo. O entendimento sobre o papel dos ritos de iniciação femininos e de outras práticas tradicionais se confrontou com a visão desenvolvimentista e nacionalizante do socialismo frelismista, a mesma forma que teve que observar como os homens se comportavam na sociedade moçambicana. Teve, segundo ela, o privilégio de conversar com inúmeras mulheres, em vários momentos que antecederiam a conferência, as quais defendiam com bravura as práticas tradicionais moçambicanas. Neste caso, com destaque aos ritos de iniciação femininos mais vivenciados na região Norte do país, área tradicional de grupos matrilineares, pertencentes ao chamado *matriliny belt*, da África Austral.

Arnfred, com esse contato com as mulheres da OMM, passou a observar seus ritos de iniciação como espaços de autonomia feminina, alicerçados em estruturas sociais e na cultura autônoma desses povos. A partir disso, viu-se a repensar no feminismo Ocidental, local de suas origens, e a dar importância e a radicalidade das contribuições africanas à crítica feminista. Assim, faz-nos pensar que a ideia de que a subordinação da mulher é universal e uniforme deve ser revista à luz da crítica das mesmas pretensões de universalidade do pensamento ocidental.

Estas impressões sobre o diferencial das mulheres africanas para com as ocidentais não apenas estão fundadas em suas vivências com as moçambicanas, mas também, nas contribuições das pesquisadoras nigerianas Ifi Amadiume e



Oyèronké Oyewùmí as quais, segundo Anrfred, permitiram ampliar suas afirmações sobre as mulheres africanas de que estas não precisam de modelos ocidentais para serem o que já são desde sempre.

Pude ver nessas mulheres, dizia ela, que sua sexualidade é completamente diferente do que conheci na Europa. O fato de que os rituais que elas passam são para que a sexualidade seja um instrumento a seu favor, é inquestionável. Estas envolvem algumas técnicas corporais, alongamento dos lábios vaginais (conhecidos por *inthunas*) com fins eróticos, estéticos e de sedução, sendo exemplos inquestionáveis de um uso da sexualidade a seu favor, mais avançado do que se possa imaginar. As *Inthunas* são vistas pelas pessoas ocidentais e ocidentalizadas como anomalia das mulheres que as têm e que devem ser retiradas para que elas sejam “esteticamente” aceites na sociedade. Essa ideia é invalidada pelas mulheres que possuem as *inthunas*, pois para elas “é símbolo de poder e força femininas inquestionável”. Dizia uma das mulheres interpeladas, quando em conversa sobre o assunto perguntou: por que os homens do Sul de Moçambique, quando se relacionam com uma mulher *Inthunada* não regressa mais para o seu berço? Reflitamos.

Quando Anrfred disse, em meio à Conferência Internacional “O bem-estar das crianças e dos adolescentes em Moçambique”, em março de 2018, que as mulheres, sobretudo as ligadas à Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), valiam-se de suas seduções para fazer a política, alguns políticos da FRELIMO que estavam no evento começaram a rir, sendo perguntado por ela: “De que se riem? Essa é a verdade que vocês têm conhecimento, ainda que não aceitem, pelo forte machismo impregnado na sociedade, que cega vossos seres”.

Em outros trabalhos seus, Arnfred nos ensina que, enquanto no ocidente a sexualidade compõe um campo de subjugação, objetificação e coisificação da mulher, na África foi e continua sendo um espaço de capacidade e de grande poder feminino. Esse poder se verificou durante a entrada de Sónia André, nos ritos de iniciação femininos, em 2017, na comunidade de Malulo/Sanga/Niassa, que daria origem ao filme KU'UMBALA (2019). Naquele espaço, a transmissão de saberes às iniciandas é feita só por mulheres, e nenhum homem ousa se aproximar em um raio de, no mínimo, 200 metros do local onde os ritos são realizados.

Naquele espaço sagrado, só de mulheres para mulheres, ocorriam cantigas e gestos que enalteciam suas “feminilidades”, suas forças, seus posicionamentos ante seu parceiro, seus jogos de querer e não querer, seus poderes de decisão sem que a voz seja levantada. São sinais inquestionáveis de que a submissão que lhes é atribuída deve ser repensada. O entendimento de feminismo aos olhos do não ocidentalizado deve ser redefinido face à existência de outras formas de ser mulher em sociedades que não são do “Norte Global”.

Cânticos, cantigas e anedotas em torno de suas vidas e decisões são entoados a todo o instante. Uma delas dizia, segundo a intérprete Luísa Magalhães: *“não adianta abrir o cinto de suas calças, pois hoje não irá subir. Mesmo você levantado feito uma linha férrea, não terá onde entrar. Só eu sei o porquê de você não poder entrar. Por isso trate de apertar o cinto de suas calças”*. Outra cantiga dizia: *“hoje não há como salgar. Esquece, hoje não irá salgar”*. Ou seja, mesmo com vontade de fazer sexo ou ter relações sexuais, se ela não estiver com seus desejos não irá fazer apenas para satisfazer seu parceiro. E estes, segundo nossa intérprete da língua *yaawo* para o português, cabe-lhes calar e obedecer aos sinais por elas jogados. Assim, cai por terra o que se diz sobre

as mulheres serem preparadas para satisfazerem apenas seus maridos. Os jogos de sedução, os desejos e prazeres delas são guiados por elas, pois são Deusas da relação e possuem uma ligação com o sagrado, concluiu Luísa durante os ritos de iniciação femininos, da comunidade *yaawo*, em 2017.

De fato, somos Deusas e Divindades. As mulheres menstruam. E o menstruar para alguns entendimentos africanos, narrado no filme *MWANY* (2013), significa ser elo de ligação entre a natureza e a transcendência. Entre o plano visível e o invisível. Entre os viventes e suas ancestralidades. Só a mulher tem o poder de se conectar com o plano divino, pela sua menstruação, mensalmente.

Essa ligação com o sagrado pode ser observada em outros povos africanos, como por exemplo o Ruanda, dentro do ritual chamado *Kunyaza*, que deu origem ao documentário *Sacred Water* (2016), o qual mostra como as mulheres daquela parcela do continente são as Deusas de suas comunidades.

*Kunyaza*, que significa “gozo molhado”, é um ritual da zona de Ruanda que entende que o orgasmo da mulher deve estar em primeiro lugar, antecedendo o dos homens. O prazer dela é a coisa mais importante na relação conjugal. Reza a lenda que o líquido liberado pela mulher durante sua ejaculação é o responsável pela elevação das águas dos rios que irrigam os vilarejos e, conseqüentemente, a fartura alimentar. Em caso da seca dos rios, a culpa será dos homens que não conseguem fazer com que suas mulheres não atinjam seus prazeres e ejaculação para a irrigação destes. Nesse caso, os líderes comunitários convocam os homens das comunidades para reuniões, onde os homens são acusados da seca dos rios, sendo orientados a cumprir com seus deveres para com as suas mulheres, pois seus prazeres são “presentes de Deus”.

Estes entendimentos vão de encontro com o que se fala da mulher africana pelas lentes do Ocidente ou ocidentalizadas, pelas lentes de muitas mulheres que passaram a vida fingindo orgasmos, mostrando que não se trata apenas de ser levado a sério, mas que deva ser respeitado, pois o prazer da mulher é sagrado.

Muitas e muitos que lutam para que os Ritos de Iniciação sejam eliminados, por estes serem violentos, pois, por olhares que não são da comunidade, podem ser violentos. Arnfred também concorda que os rituais são opressivos e, muitas das vezes, podem vir a ser violentos, mas que se trata de uma opressão entre as gerações, ou seja, das mulheres mais velhas para com as mais novas, ao serem transmitidos os ensinamentos, necessariamente para sua afirmação de mulheres. As meninas são educadas por especialistas, neste caso, as *ciakanga*, sendo instruídas sobre, por exemplo, seduzir e ter relações sexuais prazerosas com os homens que elas desejarem, quando elas desejarem e jamais ceder à pressão masculina.

O alongamento dos lábios vaginais ou a feitura das *inthunas*, as missangas que são colocadas nos quadris e as tatuagens no corpo, são elementos que, juntados aos movimentos corporais, do olhar, fazem parte de elementos do erotismo feminino, que podem ser interpretados como mecanismos de subordinação e coisificação da mulher, sob o viés patriarcal e ocidental, mas que, para elas, é o contrário. Elas têm orgulho dessas nuances, inclusive os homens com as quais elas se relacionam.

Vale ressaltar que as mulheres dessas comunidades mostraram que essas práticas corporais são feitas com o intuito de atrair o homem para perto delas para que engravidem, pois dessa forma garantem suas linhagens pela reprodução, pois os

filhos são delas. Mas claro, sem deixar de lado as questões de prazer, pois, segundo elas, gostam de “fazer sexo”. Daí a necessidade de se pensar em *sexual capacity building*.

Dessa forma, tem-se a importância de se pensar no feminismo em Moçambique, em África, não a partir de moldes das grandes vertentes Ocidentais, nas relações de homens iguais às mulheres e mulheres diferentes dos homens. Mas sim, pensar essas categorias dentro dos espaços que essas mulheres se realizam e se fazem – elas com todas as suas nuances que o Ocidente ou ocidentalizados não entenderão – permitindo uma reflexão sobre mulheres e homens dentro de suas relações, e não as mulheres face aos homens.

## LIDERANÇA FEMININA

Tendo a África algumas das civilizações mais antigas do mundo, não é difícil imaginar registros de líderes femininas, as quais, na atualidade, seriam chamadas de feministas, mesmo que não tenham substantivado tais ações em feminismo.

Assim como outras africanas, a exemplo da Okinka Pampa, a força e a liderança feminina em Moçambique, na pessoa da Rainha Bibi Acivaanjila, que ultrapassou paradigmas importantes em pleno século XIX, numa sociedade que achava (na teoria) que a força era masculina. Acivaanjila se destacou sob o viés sociopolítico, geográfico, econômico e demográfico no processo de engrandecimento do Estado de Mataka, conforme a narrativa de Manuel Vene (2018, p. 9) no prefácio do livro “A Liderança Feminina no Estado de Mataka: mitos e poderes da Rainha Bibi Acivaanjila”, escrito pelo professor Arlindo Chilundo.

As suas competências de orientar rituais tradicionais da “magia” africana, sobretudo moçambicanas, na preparação de

remédios que davam força aos guerreiros, na purificação das caravanas que seguiam ao Oceano Índico, na preparação de farinhas sagradas para períodos de chuvas aos antepassados e na função de conselheira principal dos líderes comunitários e da comunidade, mostram seu papel preponderante e de força feminina no âmbito sociopolítico, econômico e, até mesmo, ancestral, deixando bem evidente que “as mulheres, dentro da estrutura governativa do Estado Mataaka, tinham um papel importante na manutenção do poder” (VENE, 2018, p. 10).

A afirmação de que “nos territórios *yaawo*, o papel das mulheres na vida de um homem transcende a condição conjugal, a mulher desempenha o papel de guia espiritual do homem, os segredos de sucesso das campanhas de razias e de sacrifício são sempre atribuídos à mulher [...]” (VENE, 2018 p. 29), mostra claramente que aquilo que se aprende no *Unyago* vai muito além do que se diz e preconcebe sobre Ritos de Iniciação femininos do povo *yaawo*. Se desfaz a ideia de que a mulher aprende a ser boa esposa, cuidadora do lar e mantenedora da espécie humana. Mas sim, o oposto, verificando-se que acima de tudo, a mulher tem um papel importantíssimo na edificação da sociedade, em especial, do povo *Yaawoo*.

Fundamental salientar que, durante a penetração e dominação colonial portuguesa, Acivaanjila resistiu com bravura, a exemplo da Pampa, recusando-se a deixar que suas terras e seu povo fossem dominados, ocupados e explorados, pois preferia “morrer ao lado do seu povo” (VENE, 2018, p. 64). Recusou-se, ainda, a tecer parcerias ou pactos com as autoridades coloniais, o que, segundo Chilundo apud Vene (2018, p. 66-67), seria “um golpe duro aos interesses colonialistas que viam falhar mais uma tentativa de estabelecimento de pacto de “amizade” com uma das mais proeminentes figuras de resistência à ocupação colonial”.

Sua imponência continua ecoando até os dias atuais fazendo com que aqueles que passam por onde jazem seus restos mortais reduzam suas marchas, em sinal de respeito e reverência à mulher que marcou seu tempo e seu povo, observando-se a tradição oral, que continua sendo a força motriz daquela comunidade.

Até a atualidade, aquela comunidade continua tendo a Rainha Acivaanjila como força e divindade protetora de quem lhe dirige reverências, preces e orações para que interceda junto ao Deus supremo e demais ancestralidades. Acivaanjila, casada com o Mataka, não teve filhos nem filhas de seu ventre carnal que pudessem sucedê-la após sua morte. Sendo assim, os anciãos e líderes daquela comunidade, conhecidos como *Indunas*, decidiram que só poderia sucedê-la uma mulher que fosse detentora de características iguais às da antecessora: “[...] jovem, inteligente, ter capacidade para se dedicar a causas nobres, altruísmo e bondade. Ser capaz de dar a vida pela sua comunidade em tempos de crise” (VENE, 2018, p. 97-98). Verifica-se, assim, a não obediência da ideia de sucessão por linhagem, mas sim, por pertencimento à comunidade criada pela primeira rainha.

O Conselho dos *Indunas* fica com a missão de selecionar dez mulheres da comunidade da rainha para serem submetidas à análise de seus perfis. A escolhida, considerada semelhante à antecessora por possuir suas características próximas, é levada ao conselho dos *indunas* sem direito à recusa ou revogação, pois se acredita que é escolhida por força de suas ancestralidades, e que a antecessora assim quis.

Já que com o plano invisível não se discute, apenas se segue e cumpre, ainda que a escolhida seja uma mulher com sua família já constituída, casada e com filhas/os, deve ocupar o posto de rainha da comunidade. A eleita é encaminhada ao seu

novo lar, cabendo-a a missão de seguir os passos deixados pela *Acivaanjila*, razão pela qual herda também o nome Bibi *Acivaanjila*.

Empossada, cabe à rainha seguir todas as tarefas e preparar, inclusive, a bebida de mapira e milho para uma das grandes festas, conhecida como *Muundalaanga*, na qual todos que lá se fizerem presentes são livres, podendo as mulheres escolherem outros parceiros. Nesta festa, “os homens não deviam ter ciúmes de suas mulheres. Qualquer homem pode levar a mulher de outro, vice-versa, desde que regressem antes da festa acabar” (VENE, 2018, p. 99).

Na atualidade, não se verifica tal prática com as mesmas características, pois os portugueses a proibiram, alegando ver imundice na sua realização, verificando-se, assim, que o *viente* não entendeu a cultura do outro e quis impor a sua. Entretanto, ainda são evidentes a liberdade e a força das mulheres nos espaços em que se encontram. Assim foi também com o *kunyaza*, considerado imundo pelos missionários que lá se fizeram e, por conseguinte, incutiram suas formas ocidentais de ser e estar, a qual o sexo e os prazeres das mulheres deviam ser vistos como pecado e proibidos de serem sentidos e manifestados.

Visitar a figura de *Acivaanjila* nos fez lembrar vários estudos sobre feminismos mundo afora, inclusive no Brasil. Na comunidade negra brasileira, em particular nos quilombos, encontramos mulheres líderes, como bem demonstrado pela personagem da atriz Zezé Mota, na novela *Outro Lado do Paraíso* (Walcyr Carrasco, outubro de 2017 a maio de 2018). A Mãe do Quilombo do Jalapão é uma mulher negra, guerreira e que só quer o bem para seu povo; a ela foram confiados os segredos do seu povo, que atravessaram o Atlântico (ANDRÉ, 2019).



Elas nos remetem às origens africanas de organização matrilinear, bem corroborado por Cheikh Anta Diop (2014), quando menciona que a África foi, durante muito tempo, matrilinear. Por isso, temos exemplos de muitas rainhas à semelhança da Bibi *Acivaanjila*, como é o caso de Nzinga Mandi de Angola e de Okinka Mpampa da etnia Bijagó, da Guiné-Bissau.

Do ponto de vista da espiritualidade, mulher é sinônimo de força viva e ancestral. Essa inquestionável força feminina é retratada num musical sobre o Deus e a Deusa das Águas, que está sendo escrito pelo professor do Instituto Superior de Artes e Cultura de Moçambique, Rufus Maculuve, amigo e músico da banda *Kapa Dech*. No período das grandes navegações, grande contingente do povo *bantu* foi forçado a deixar sua vida, família e terra e cruzar o oceano em direção a terras estranhas, vítimas do tráfico e escravização de pessoas, pelo tráfico negroiro.

*Yemanja*, a Deusa das Águas, junto com seu esposo *Nzunzi*, o Deus das Águas, em meio ao dilema de verem seus filhos sendo separados pela crueldade humana, conversaram. *Nzunzi* reconheceu sua fragilidade, bem como a força de sua esposa, pedindo a *Yemanja* que acompanhasse suas filhas e seus filhos, as africanas e os africanos escravizados levados para além das fronteiras, e que com seu imenso manto protegesse a todas e a todos. Ele ficaria com os demais filhos em solo africano.

Reza a lenda, segundo Rufus, o autor, que na região do Cabo das Agulhas, África do Sul, na junção do Oceano Atlântico com o Índico, vários navios naufragavam devido às grandes ondas, as mais elevadas do mundo, nascidas do encontro de *Yemanja* com *Nzunzi*, para partilharem notícias dos seus filhos (dos além fronteiras, relatados por ela, e dos que ficaram, relatados por ele). Diz-se, ainda, que se as ondas

demoram para se acalmar, é porque estão namorando e matando saudades da distância que a condição materna e paterna os impusera.

A mulher é a única com capacidade de se comunicar e “unir a natureza e a transcendência, naturalmente, mensalmente”, como supracitado. A personagem do filme *MWANY* (2013) diz isso para mostrar a força da mulher e sua conexão com outras forças e cosmologias. Reza a tradição de alguns grupos étnicos de Moçambique, como os Chopis, Changanas, Rongas, entre outros, que a mulher menstruada não pode tocar em um bebê recém-nascido ainda com o cordão umbilical. Diz que, em linguagem comum, que ela está “quente”. O quente, por sua vez, se refere à sua conexão com outras energias, pelas quais ela está tendo, naquele momento, o elo dos dois mundos: o visível e invisível. Assim, ao carregar essas energias, pode afetar o bebê pelo cordão umbilical ainda em processo de cicatrização, estando propenso a descargas energéticas não desejáveis ao seu crescimento.

Com essas narrativas – da Rainha Bibi *Acivaanjila* e da Deusa *Yemanjá* e seu esposo *Nzunzi*, da menstruação, do *Kunyaza* – temos exemplos da força feminina jamais entendida pelo mundo ocidental ou pelo pensamento eurocêntrico. Isso nos faz refletir sobre os modelos de feminismo, de feminilidade e de mulher impostos pela condição de sexo e identidade, bem como pelo que o ocidente entende sobre essa categoria.

A natureza é feminina, por isso precisamos respeitá-la, disse o professor Meki Nzewi, em uma das conversas sobre as Artes musicais, na Universidade Federal de Alagoas, em 2011. Tomás Vieira Mário falara no X Festival Nacional de Cultura, realizado na província do Niassa, Moçambique, em 2018, que sempre entendeu e entende que se a natureza é feminina, a terra é feminina, pois tudo nela fecunda e dela brota, inclusive os

seres humanos. Nesse caso, segundo Mário, na passagem do Hino nacional de Moçambique em que aparece “Pátria”, deveria ser “Mátria”, significando a força feminina emanada em todos os seres da natureza e em todas as relações humanas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Momento de dizer: que os rituais, *inthunas*, o *kunyaza*, as missangas, as tatuagens e gestos corporais continuem e sejam entendidas a partir daqueles espaços e lentes. Trazer outras formas de entendimento do ser mulher é fazer uma provocação para narrativas múltiplas e entendimentos de ser e estar que não devem ser uniformizadas a partir de moldes e lugares tidos como hegemônicos, com rosto, cor e fala dignas de serem seguidas e respeitadas em relação às demais.

Entendemos que outra forma de ser e estar diferentes das importadas no Norte – norte ao modo de Boaventura de Sousa Santos (2010) de dizer – continuarão estranhas e marginalizadas, cabendo a nós, que não somos desse Norte, darmos lugar e rosto a essas epistemologias e saberes marginalizados, pois são dignas de suas resistências e existências.

Apesar de *Acivaanjila* querer ter sido reconhecida como uma simples mulher, é vista e venerada como a Grande Mulher de todos os tempos para o povo *Yaawo*, para Moçambique e para o mundo, ainda que este último não a conheça. É possível afirmar com certeza que em Moçambique ou na África temos o feminismo como um meio de luta de mulheres que buscam formas de suas existências, para além do que nos é colocado pelo sistema opressor masculino, que descoloniza nossos espaços, academias e demais espaços.

Com sabedoria, conhecimento, astúcia e liderança, a figura da *Acivaanjila* ultrapassa o paradigma de uma construção social de superioridade baseada em sexo. Ela, assim como tantas outras anteriormente mencionadas ou anônimas, vem mostrar, com sua história de vida e bravura, que as mulheres foram (e continuam sendo) capazes de erguer obras grandiosas para si e para suas comunidades mundo afora, com sua diversidade de conhecimento (alimentação, cura, proteção, orientação e estratégia) e sua capacidade de dirigir vastos territórios, organizando exércitos na luta contra o colonialismo português. Isso mostra sua grandiosidade.

Nomes como o da *Acivaanjila* são pouco sonantes e seu legado pouco difundido, fazendo com que façamos nossas análises, talvez equivocadas, sobre as bases de construção da mulher negra, africana e moçambicana. Assim sendo, pergunto: quem são as líderes e Rainhas negras africanas conhecidas em nossas escolas, sociedades e academias? Quais as bases para as construções identitárias, para as referências das mulheres negras, se não as alicerçadas em bases ocidentais? Qual o entendimento do ser mulher nessas sociedades, que não seja o ocidental?

## REFERÊNCIAS

AMADIUME, I. **Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society**. London: Zed Books, 1987.

ARNFRED, S. **Sexuality & gender politics in Mozambique: rethinking gender in Africa**. Suffolk: Boydell & Brewer; James Currey, 2011.

ARNFRED, S. Introduction. *In*: Arnfred, S. (Ed.). **Re-thinking Sexualities in Africa**. Sweden: Nordic Africa Institute, 2004.

ANDRÉ, S. **O Unyagona educação da menina/mulher entre o povo Yaawo da província do Niassa, Moçambique.** 2019. 166 f. Tese (Doutorado em Educação) – Centro de Educação, Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

ANDRÉ, S. (Produção e Atriz); VASCONCELOS (Direção), KU'UMBALA. Filme, Thandy Produções Culturais, Moçambique, 2019.

CHIZIANE, P. **Eu, mulher por uma visão do mundo.** 2. Ed. Belo Horizonte: Nandyala, 1994.

CHIZIANE, P. O ato de colonizar a mente. Entrevista na Revista Bastião, 31 de março de 2014.

DIOP, C. A. **Unidade Cultural da África Negra:** esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Lisboa: Editora Pedagogo, 2014.

GASPARETO, V. F. **Corredor de Saberes:** *vavasati vatinnhenha* (mulheres heroínas) e redes de mulheres e feministas em Moçambique. 2019. 466 f. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, 2019.

OYĚWÙMÍ, O. **The Invention of Women:** Making an African Sense of Western Gender Discourses. Minnesota, EUA: University of Minnesota Press, 1997.

OYĚWÙMÍ, O. **Conceptualizing Gender:** The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. Dakar: CODESRIA, 2004. (CODESRIA Gender Series, v. 1)

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *In*: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

ENE, M. **Liderança Feminina no Estado de Mataka**: mitos e poderes da Rainha Acivaanjila de Majuuni (sec XIX-XX). Lichinga: Instituto de Investigação Sócio-Cultural – ARPAC, 2018.

**CONFIGURAÇÕES RIZOMÁTICAS KEL  
TAMACHEQUE, SONGHOÏ E WADAABE:  
ENCONTROS INTERCOMUNITÁRIOS SAARIANOS**

Mahfouz Ag Adnane



## **SOBRE O CONTEXTO E APONTAMENTOS METODOLÓGICOS**

A história do Saara permanece, em grande medida, imersa em persistentes perspectivas exógenas da história com narrativas a lhe desenhar como territórios vazios, despidos de humanidade e, portanto, de historicidade. O vazio imaginário favoreceu, entre outras, a agressão colonial e neocolonial, a exploração econômica como a extração de urânio e gás, além de encobrir os testes nucleares franceses da década de 1960 com importante contaminação no Saara (BARRILLOT, 1996; CHANTON, 2006). No entanto, a intensidade e efervescência da cultura tamacheque (édeles/agna) possui rica história de mobilização cultural.

Neste texto, busco realçar essa rica e efervescente cultura tamacheque por meio de encontros intercomunitários saarianos, detendo-me especificamente, na região de Gao, no Mali. Nessas composições de cenários expressivos, a palavra e a língua, emanadas do Saara, conectam paisagem, pessoas, histórias de modo a construir a cada evento uma proposição forte, significativa e mobilizadora. Isso se organiza a partir de performances combinadas (paralelas ou conjugadas) de criação e de transmissão com música, dança, vestuário, mímica, poesia e discurso (BARBER, 2011). Creio que esta é uma importante indicação metodológica, também para o estudo de festivais saarianos aqui em análise. Karin Barber enfatizou a combinação coerente de elementos em muitas formas expressivas populares africanas:

Nestas formas, o significado não pode ser apenas extrapolado a partir das palavras, mas é transmitido por todos os elementos



em combinação. Existem muitas formas populares africanas de espetáculo que se assemelham ao music hall britânico, na medida em que são compostas de uma miscelânea de números distintos – uma canção, um sketch, um apontamento de comédia, um número de dança, mas que, apesar de tudo, patenteiam uma atitude coerente. Em casos extremos, o sentido é veiculado pelo simples fato de o espetáculo se conseguir realizar; em regimes muito repressivos, o fato de as pessoas continuarem a reunir-se para atuar e participar constitui uma afirmação de identidade e um desafio. Assim, interpretar o que as artes populares dizem não é linear. (BARBER, 2011, p. 2-3).

Tanto no período colonial como pós-colonial, os Kel Tamacheque fizeram sentir sua resistência por meio de luta armada e pela resistência cultural e identitária. Os difíceis tempos atravessados por muitas sociedades africanas, tanto no período colonial como pós-colonial, ganharam significados ao serem elaborados em poemas, sons, gestos e diferentes formas dramáticas, afirmando identidades e formas de se preservar no viver desses tempos. No caso da sociedade Kel Tamacheque, foco empírico diferencial da presente reflexão, a resistência se ergue duradouramente seja por meio de lutas armadas, seja por modos de expressividade cultural e identitária. Sua base fundamental tem sido o questionamento da fragmentação territorial e a despossessão de sua autoridade além do cerceamento da mobilidade.

Uma face relevante está na compreensão das combinações de modos de vida em espaços saelo-saarianos entre diferentes

sociedades como o caso do Kel Tamacheque, Songhoï e Wadaabe (Fula). Mas que espacialidade é esta, como se constrói? Quais são as inscrições que trançam movimentos e pertencimentos e, sobretudo, que significam os festivais, também chamados de encontros intercomunitários nas tessituras da coabitação e coexistência?

Esta reflexão tem base em pesquisa de campo realizada no Mali, entre novembro de 2016 e março de 2017, além de estudo documental. O foco aqui recai sobre os encontros intercomunitários sazonais tamacheque na região de Gao (Mali) e suas conexões mais significativas com os Songhoï e os Wadaabe.

A construção do *corpus* para análise considerou observação quando possível e entrevistas sobre os seguintes encontros intercomunitários considerados por diversos agentes locais como festival. A *takubelt* (reunião, encontro) é momento de conexão após período de nomadismo, espaço de diversão, mas igualmente de resolução de litígios, de mediação de conflitos entre pessoas e grupos e de discussão sobre gestão das terras de pastagens. São eventos de configuração diversificada, segundo interesses e dinâmicas contextuais, que ocorrem após o período de mobilidade para pastorícia. Eles se configuram como performances organizadoras de modos de vida em diferentes formatos de celebrações e de renovação de alianças. O professor Ahmed Ag Hamama, por exemplo, referindo-se à sua comunidade, explicou que, para eles, esse tipo de evento recebeu o nome de *talhadrat*:

À beira de lago de Faguibine, é de lá que surge a festa tradicional na nossa comunidade em Gundam, instituída desde o período colonial, chamada talhadrat. Este

termo era muito conhecido no meio nômade antigo. Talhadrat acontecia no lado norte de Faguibine. (Entrevista 3. Ahmed Ag Hamama, 2017).

Os encontros intercomunitários são explicados por Ahmed Ag Hamama na passagem que se segue:

Esses eventos festivos no meio tamacheque de maneira geral são tradicionais e acontecem após as chuvas, quando os rebanhos são levados aos lugares de pastagens. Neles há sempre o tambor que é posicionado num lugar central entre os acampamentos se reencontram. Sobretudo, os jovens distanciam-se de seus acampamentos para conduzir os rebanhos. Cada noite, após os trabalhos diários, os jovens, dos dois gêneros, se encontram em uma duna para se divertir. Levam tendé, guitarra, fazem canções, poemas e contos até muito tarde. Eles se separam porque de manhã os trabalhos de cuidado dos rebanhos recomeçam. Foi nesses reagrupamentos que nasceu essa forma de festa anual após a chegada das chuvas, quando os animais voltam para os poços, para a beira do rio ou lagos. (Entrevista 3. Ahmed Ag Hamama, 2017).

As narrativas em sociedades herdeiras de tradição oral são práticas históricas e performances ancoradas em corpos desafiando verdades estabelecidas (ANTONACCI, 2016), sendo que a música, a gestualidade, o cenário e a ritualidade, parcialmente revividas nos encontros intercomunitários,

encarnam suas formas de interação socioculturais a fim de desenhar laços e coesão.

Os encontros intercomunitários se expressam, ao mesmo tempo, em embates políticos e históricos, mas também carregam construções narrativas da luta tamacheque no tenso diálogo com os Estados-nação africanos, dentre estes, Mali e Níger, os quais demonstram dificuldade sem construir e se compor na pluralidade. Exemplo disso foram as proibições no Mali dos encontros anuais da *takulbet* (*talhadrat* ou *temakannit* conforme Ag Hamama).

Devido ao difícil processo que opôs, sobretudo, os Estados do Mali e do Níger à sociedade tamacheque, houve descontinuidade entre 1960 até janeiro de 1997, quando houve a *takubelt* de Djoun-Han. Depois dela, ocorreram outras em Alquasbat (2000), d’In-Amadjel (2001), Tessalit (2002), Abeibara (2003) e, no ano seguinte, em Essouk. Esta última ficou conhecida como FETE (Festival Tuaregue de Essouk).

Outras iniciativas deram impulso à redinamização social no final dos anos 1990 em meio, infelizmente, a conflitos e tensões que continuam até o presente sem solução. Contudo, esse “renascimento” dos encontros anuais tamacheque – *takubelt/temakannit*– foram os pilares dos novos festivais musicais internacionais que se organizam a partir do início dos anos 2000 em diversas regiões. Descrevo três situações, todas ocorridas em Azawad, a fim de desenhar suas particularidades em termos de motivação, composição e os elementos comuns. O primeiro foi realizado em Agdilinta (Tamaqqest de Anchawadj), o segundo em Bourem (Tamasonghoï), ambos na região de Gao, e o terceiro em Adarimboukar (Tamadacht), na região de Menaka.

## TAMOQQEST DE ANCHAWADJ

Anchawadj é um município, localizado a leste de Gao, que juntamente com Tilemsi, formavam o distrito administrativo (arrondissement) de Djébock até 1996. É preciso apreender que as dinâmicas políticas e sociais são vinculadas a lógicas comunitárias cuja unidade política se compõe de um conjunto de linhagens (*tivšaten*) chefirane. Desse modo, o município de Anchawadj reúne cerca de quarenta linhagens tamacheque chefirane conforme explicou Ahmed Ag Mohamed Ahmed, *amenokal* (chefe) cherifane. Em seus relatos históricos, conta que chegaram à região por migração que saiu de Tafilalte (antigo centro comercial caravaneiro no atual Marrocos) e atravessaram o deserto em diversas caravanas, passando por Timbuctu, onde permaneceu uma parte das linhagens, outras duas seguiram seu percurso, uma se estabelecendo na região da atual cidade de Gao e, a outra, para o vale do rio Anchawadj.

Essa foi base histórico-comunitária que mobilizou o Festival *Tamaqqest* de Anchawadj (Figura 1), organizado pelas pessoas estabelecidas em Agdilinta, núcleo habitacional do então prefeito de Anchawadj, localizado a 70 km de Gao. O primeiro festival ocorreu nos dias 30, 31 de dezembro de 2007, finalizando em 1º de janeiro de 2008. A organização do Festival Anachawadj informou, em sua página oficial, que receberam patrocínio dos ministérios da Cultura e do Artesanato e Turismo, da Associação Tilwat, além de apoio da prefeitura de Anchawadj e, de forma expressiva, da população das aldeias, vilas, acampamentos que compõem o município.

**Figura 1** – Panorama do festival *Tamoqqest* de Anchawadj, 2007-2008.



Fonte: <https://i.ytimg.com/vi/7hx4lpsJ2K8/hqdefault.jpg>.

Esse evento foi idealizado como festival circulante para beneficiar diferentes localidades, contou Boubakar Ag Mohamed Samaké, contudo, os outros ficaram prejudicados pela crescente insegurança devido à ação, na época, do crime organizado.

O município de Anchawadj havia se beneficiado de uma edição e que outro município vizinho, Tilemsi, do distrito de Djebok antes do sistema municipal, por isso pensamos em fazer lá. Mas, a crise política começou. Por isso não conseguimos fazer em Tilemsi e fizemos em Agdilinta a

segunda edição. A terceira edição foi prevista em Emnaghil, porém, jamais aconteceu devido à falta de segurança, rebelião, jihadismo que se emergiram, levando à interrupção do festival. (Entrevista 2. Boubacar Mohamed Samaké. 2016).

A grande pluralidade de festivaleiros, vindos de diversos horizontes, foi sinalizada como importante por Ahmed Ag Mohamed Ahmed.

Tiveram, além de Kel Tamacheque, Mouro, Songhoï e Fula, participantes da Europa, da América. Todos foram a este festival que se tornou um grande encontro. Esse foi, na realidade, o objetivo de sua organização, a fim de fortalecer laços culturais e, também, debater as questões da época ligadas à segurança, ao desenvolvimento, à cultura. (Entrevista 17. Ahmed Ag Mohamed Ahmed Ag Alhassane).

A maior realização do Festival Anchawadj, para ele, deu-se nas suas trocas de performances com música, danças, jogos tradicionais, corridas de camelos, exposição de joias e objetos em couro para adornos de *ihiktan* (tendas) e animais domésticos, somados à incontornável tradição de declamação poética. O recurso à produção estética e à criatividade artística das comunidades foi reivindicado por Samaké, como forma de valorização das práticas ancestrais sempre em movimento.

Samaké, como intelectual de sua cultura, idealizador da *tamoqgest* de Anchawadj e mestre da palavra (agu em temacheque), tem apreço pelas palavras com sua etimologia.

Deteve-se na explicação da palavra tamacheque *tamoqqest*, que se colou recentemente ao termo exógeno, festival, remetendo à celebração conjunta das comunidades de Anchawadj, bem como suas motivações para a sociedade tamacheque:

Etimologicamente *tamoqqest* em tamacheque, significa encontro. Um encontro para debater todas as problemáticas dos Tuaregue hoje. Os problemas das caravanas, os problemas da transumância, os problemas das pastagens, dos casamentos, dos conflitos etc. (Entrevista 2. Boubacar Mohamed Samaké. 2016).

Anchawadj já foi importante área de pastagem, mas quando o rio secou, a pastorícia ficou prejudicada. Contudo, ele renasce vez por outra, em anos de boas chuvas, e alimenta, mais uma vez, o rio Niger. Uma preocupação exposta por Samaké diz respeito ao que considera ser um desvio cultural, observado em suas viagens acompanhando turistas a “eventos de perdição”, que desvalorizam ou negam as práticas culturais locais.

Tive a ideia de criar o Festival do Anchawadj durante a turnê que realizei com amigos franceses da região de Toulouse. Entre os lugares que visitamos, junto com o falecido prefeito Ahmed Mohamed Ag Alhassane, estava a vila de Agdilinta. Organizar um festival me veio em mente como um antídoto, uma forma de recusa da desqualificação que observava em outras regiões e para dizer ao Kel



tamacheque que é melhor guardar a tradição do que se afogar na modernidade e manter um pé na tradição e outro na modernidade. (Entrevista 2. Boubacar Mohamed Samaké. 2016).

Alhabib Ag Almouctafi, amenokal dos Icharamatane de Anchawadj (Zalab-labé), participou nas discussões da organização como conselheiro e falou sobre a participação intensa da sua *tawšit*: “nós fomos ao festival com ihiktan (tendas), eharé (rebanho), muitas pessoas e concretizamos o festival” (Entrevista 7. Alhabib Ag Almouctafi e Omar Ag Almoustakim, 2017).

O bem-estar social foi alvo de debate em diversos encontros intercomunitários, sendo estratégica a interlocução com o poder político, responsáveis de instituições e de ONGs. Omar Ag Almoustakim, originário de Zalab-labé, professor e diretor da escola de Emanghil e de Djébock, ressaltou que interessava, também, ao município ouvir as pessoas sobre projetos e apresentar organizações que atuassem na região. A educação foi tema recorrente nos fóruns do festival de Anchawadj onde discutiram sobre o desenvolvimento da região, sobretudo, a construção de escolas e salas de aula, a escolarização de meninas, a descentralização. Era preciso organizar um grande encontro para permitir às pessoas reunidas analisarem a realidade em que vivem. Boubakar Samaké idealizador do festival, contou que:

As novas temáticas políticas fazem com que as pessoas se dividam ou se aproximem. Entretanto, nós no festival, nos dissemos que cada um podia ter suas diferentes opções políticas, de modo individual, mas,

que na globalidade, era preciso reunir todo mundo. Cada um podia gerenciá-los segundo sua especificidade, segundo sua origem, segundo sua *tawšit*, segundo sua região, mas juntos, tínhamos um fio condutor para conseguir o desenvolvimento do conjunto de Anchawadj. (Entrevista 2. Boubacar Mohamed Samaké. 2016).

Para Boubakar, o festival impactou bastante a zona, economicamente. Segundo ele, “eu me lembro bem durante os sete dias que passamos no decorrer do festival, os artesões fizeram negócios, os comerciantes, as mulheres de restaurantes a mesma coisa, as tendas foram pagas e os camelos foram premiados” (Entrevista 2. Boubacar Mohamed Samaké. 2016). Chamou atenção nesse encontro a participação financeira das *tiwšaten* que compõem o município de Anchawadj para sua organização. Os nômades Kel Tamacheque gostam de desafios, pois são acostumados a eles enquanto habitantes do Saara, onde os desafios são cotidianos. Cada uma das *tiwšaten* veio com sua logística e recursos para compartilhar com as outras. Esse é o sentido pleno de um encontro comunitário, *tamoqqest*.

Seu diretor geral, Boubakar Samaké, declarou,

Nós não fizemos um festival esperando um financiamento exterior. Fomos com os nossos meios e recursos, partimos com as nossas possibilidades [...]. Era uma maneira de conscientizar as *tiwšaten*. Cada *tawšit* trouxe seus alimentos, suas tendas, seus camelos; assim a gente reuniu as coisas que tínhamos para fazer o evento para a grande injeja da região de Gao e do Mali, como um

todo. (Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké. 2016).

Desse modo, havia, também, o trabalho educativo, de retomada dos propósitos e de sentidos, uma ocasião de diálogos e conversas intensas sobre a conscientização das *tiwšaten* que ali vivem.

Porque a gente premiou os camelos? Foi para permitir às pessoas entender a importância dos camelos, uma mensagem para dizer que, na próxima edição, cada um deveria vir com seu camelo com a esperança de ser premiado. Então, foi uma maneira de cultivar a cultura do camelo nas mentes das pessoas, foi para cultivar a cultura do cavaleiro, foi para cultivar a cultura da tenda, do jumento. Em uma palavra, foi para cultivar as culturas tradicionais. (Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké. 2016).

Na programação musical, houve participação de artistas locais, regionais, nacionais e mesmo internacionais. Apresentaram-se na primeira edição,

[...] havia o grupo Amanar, o tradicional grupo Takamba, havia uma violinista (imzad) de Emnaghil, um flautista (taghanibt) da mesma vila e Moussa Sidi (de Tinaouker) que é um grande músico de Anchawadj. Partimos antes de tudo, com os nossos. O primeiro grupo tamacheque que tocou em Agdilinta, foi o de Moussa Sidi. Alassal de Anchawadj e o grupo de Ogazit

estavam lá também. (Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké. 2016).

Este último, Ogazit, segundo Samaké “é um grupo místico e foi muito admirado, porque os membros eram genuínos, autênticos”. Vale a pena explicar que essa é uma performance ligada a processos de cura. O fundador do grupo, Ogazit, é um terapeuta que criou essa arte para o bem-estar de seus próprios filhos. Samaké a compreende como “uma dança que permite curar as pessoas que foram embruxadas, enfeitiçadas ou afetadas por um mau que não se consegue curar. Assim, com essa forma mística, eles conseguem curar estas pessoas”.

Durante as atividades, (re)descobre-se uma dimensão da cultura e saberes locais, como os desses terapeutas que muitos nem sabiam de sua existência. Ogazit é um dos terapeutas que atua intensamente em Gao e região de Anchawadj, e por meio de sua música ajuda as pessoas com problemas de saúde. Importa observar a convergência de dois saberes que, muitas vezes, são considerados separadamente, mas que interagem em suas práticas.

Os grupos de dança e música dos inhadan estavam fortemente presentes no Festival *Tamoqqest* de Anchawadj, aliás, essa copresença de formas expressivas foi um dos objetivos dos organizadores. O diretor do festival nos disse que:

[...] a única música moderna foi a da guitarra elétrica – a guitarra dos Ichúmar. Senão, o restante eram músicas e danças tradicionais. Alassal de Anchawadj era puramente dança tradicional de nossa região, Ogazit era a mesma coisa e a flauta

era, também, a mesma coisa. (Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké. 2016).

Samaké explicou os tipos de música e dança da região de Anchawadj e Telamsi, com sua estética, espiritualidade e memórias sonoras. Ainda que divididas em regiões administrativas, essas *tiwšaten* são unidades políticas, social, cultural e espiritual inseparáveis.

[...] sobre a dança tradicional, há o que chamamos *tende* ou *iswat* dependendo da *tiwšaten*. *Tendé* é uma dança dos jovens Kel Tamacheque, notadamente de nossa região. São acrobacias, de grande técnica, de saber fazer, de saber se dar a ver, etc. A gente conseguiu recrutar jovens que sabiam dançar bem e que deslumbraram com o espetáculo de sua dança acrobática. [...] Agora, sobre violino em *zad*, é um instrumento místico também, pois, põe em contato o mundo visível e o mundo invisível, o mundo real e o mundo sobrenatural, o mundo natural e o mundo dos *aljain*. É isso que o *emzad* faz. A flauta *aghnaib* é mesma coisa, ela também é um instrumento místico. (Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké. 2016).

Alassal de Anchawadj é um dos grupos locais que mais defende sua ancoragem a suas práticas e saberes comuns. Fundado pelo próprio Boubakar Mohamed Samaké com a intenção de: “dar uma lição à Anchawadj, deseja me dirigir à minha própria gente (*inadanwin acharifen*). Foi para eles que sinalizei quando formei o grupo Alassal de Anchawadj”

(Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké. 2016). Declarou que desejava apresentar essa música em Bamako.

Foram eles que eu levei, em primeiro lugar, ao Centro Cultural Francês, aqui em Bamako, para apresentar à diretora que estava lá naquela época; chamava-se Nicole Sirate. Quando a encontrei, ela me disse que conhecia os Kel Tamacheque do Níger, do Mali, da Argélia. Falei para ela: “madame, posso lhe dizer que há um outro tipo de dança de Kel Tamacheque. Existe outra sociedade, outra cultura que a senhora jamais viu e vou lhe mostrar”. Assim, o desafio foi lançado. Juntos, ela e eu conseguimos recursos para trazer o grupo para cá, aqui em Bamako, para se apresentar no Centro Cultural Francês e na Pirâmide da Memória. A partir de lá, todos ficaram seguros, porque juro para você Mahfouz, que quando a gente fez o espetáculo no Centro Cultural Francês, as pessoas ficaram sedentas quando o espetáculo acabou. Não queriam sair. Todo mundo ali presente ficou satisfeito e emocionado. Isso foi em 2005, mas o grupo já tinha sido criado desde 2004.

A performance do grupo Alassal de Anchawadj se desenvolve a partir de cenário e técnicas dramáticas que exigem grande número de pessoas, sendo uma celebração grandiosa.

Alassal de Anchawadj é como Empire Bakuba, é um grupo de 30 a 40 pessoas. Pois, o espetáculo que eles fazem precisa de

muitas pessoas. Primeiro, as mulheres entram em cena, em seguida os homens. É um espetáculo que precisa ter gente suficiente para realizá-lo. As mulheres sentam-se em um semicírculo, uma toca o tendé, a cantora tem o amplificador [próximo], para o acompanhamento. Quando a banda se junta, faz uma sinfonia geral muito animada! Os homens ficam alinhados na frente e eles saltam, um a um para animar a tendé. Ao tocar uma canção, uma canção pode durar 20 minutos porque cada vez que os jovens querem animar, é non-stop. Porém, se os jovens dançarinos percebem que as mulheres perderam força, eles fazem uma demonstração para que ocorra uma interrupção, dar um tempinho para que as pessoas respirem um pouco e retomem. (Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké. 2016).

Aqui há claramente uma mobilização de saberes do corpo e ritmos inseparáveis e de construção dramática e estética em cenário muito cuidadoso que busca a intensidade e a maestria nos sentidos mais profundos da criação cultural.

As mulheres usam vestimentas e fazem as tranças tradicionais, tudo é tradição. Os homens, como as mulheres, apresentam-se com suas roupas tradicionais. Todos estão uniformemente vestidos com o duplo tom, bubus brancos, bubus pretos, juntamente com os turbantes brancos e pretos. Esse é um uniforme dos Kel Aïr antigo, usado desde o tempo do Reinado do Aïr. É um

uniforme tamacheque muito antigo que trazemos para a cena, assim visitamos história e tradição antigas. (Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké. 2016).

Os organizadores do Festival *Tamoqqest* de Anchawadj não se esqueceram das adivinhas e dos provérbios que, por sua vez, fazem parte do que se pode chamar de jogo em ambiente cultural tamacheque. Sobre as adivinhas e outras formas expressivas, Samaké nos ensina que

[...] as adivinhas existem, mas há também, tiffar (esconder-se). Tem ainda outro jogo que retomei, chamado tabatolt. Este é forma de lição de geografia, que permite aos jovens Kel Tamacheque conhecer seu meio ambiente. Por exemplo, aqui é tabatolt, o centro, alguém vai lhe dizer: “aqui tabatolt” você responde “emanghil”, indicando a direção. E assim segue: indica outro lugar, dizendo “aqui tabatolt”, ele responde Inlefis, etc. São coisas que permitem aprender geografia, a configuração de montanhas, as dunas que poderão orientá-los no futuro. (Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké. 2016).

As iniciações aos jogos tradicionais foram, igualmente, feitas no Festival *Tamoqqest* de Anchawadj, como o *isseghan*, *ebadjé* que Samaké explica:

[...] o jogo mais comum entre os Kel Tamacheque é *isseghan*, você o conhece. Agora como se joga? Vocês têm duas equipes, cada uma possui doze casas de



cada lado, nelas se colocam os peões. Agora para deslocar o peão, é como seis no lido. Existe no jogo, o cavalo que a gente chama ebadjé [ou tebadjawat], o cavalo permite o deslocamento do peão. Para iniciar é preciso que obtenham as varinhas na posição ebadjé, depois todos os outros números são válidos para continuar sua viagem até que termine a volta, capturando os peões do adversário. Estes são tipos de jogos que foram feitos durante o Festival de Anchawadj. (Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké. 2016).

*Tabatolt* é um jogo que eu praticava quando criança, mas que hoje está sendo abandonado. Contudo, essas atividades podem retornar ou se renovar, como foi o caso do jogo relatado por Samaké, “reiniciei, pois entendi que tem toda uma pedagogia para ensinar e conhecer o meio ambiente” e transitar em seu ambiente. A sua inovação no jogo de *tabatolt* foi, como ele contou, “esse jogo já existia, mas as pessoas praticavam de uma maneira intuitiva. Eu tirei dele um método pedagógico que permite às pessoas ampliarem seus repertórios, seguindo o deserto, seguindo suas viagens e, seguindo suas itinerâncias”.

A oralidade representada pela poesia, *tissaway*, fez presença no Festival *Tamoqqest* de Anchawadj. Boubakar nos esclareceu seu significa social, pois ela é diversificada.

Quem faz poesias, geralmente, são as mulheres, mas, hoje são interpretadas, também, pelos homens. O único poeta que estava no festival era de Emanghil e ele que fez algumas poesias durante o festival. Tem outro poeta que é o irmão do Rhissa, o atual

prefeito de Anchawadj que trabalha aqui na ORTM (Office de Radio et Television du Mali). Ele, também, fez alguns poemas no âmbito do encontro de Anchawadj. (Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké. 2016).

O Festival *Tamoqgest* permitiu, ainda, a expressão de contos em volta de fogo durante à noite. Os nômades do Saara têm hábito de se juntarem em volta de fogo, depois que terminaram de tirar leite e jantar, para que os mais velhos contem histórias e contos antigos.

Há toda uma série de histórias de Amamallan ou Aniguran, sempre muito contada, e diversas regiões criaram versões e variações de suas narrativas. Em um deles, um homem, chamado Emaressagh, foi informado que haveria um sobrinho de uma de suas irmãs que seria mais inteligente que ele. Para impedir que ele crescesse, cada vez que suas irmãs tinham um filho, ele o matava. Mas, quando Amamallan nasceu, uma mulher dos grupos dos ferreiros trocou com seu próprio filho que nascera na mesma noite que Amamallan. Dessa forma, Emaressagh (o tio) matou um menino awanhad (filho de inadan), achando que matava seu sobrinho. Na sociedade tamacheque, os inadan, como Samaké, são mestres da oralidade. Ele explicou que durante o festival,

[...] os contos aconteciam durante à noite quando todo mundo se reunia em volta do fogo. Tinha um narrador de Gao e, também, um jovem que iniciamos a partir da tehardant, a guitarra tradicional. Ele fazia o jogo tifar [esconder], acompanhado por sua tehardant. É assim que se faz: esconde-se

um objeto. Há duas melodias que toca durante o jogo em que uma pessoa tem os olhos vendados. [...] É o que fizemos no Centro Cultural Francês, os europeus que estavam presentes e ficaram impressionados, porque escondemos uma garrafa de água no público e o senhor que estava com olhos vendados no palco, andou no público até alcançar a garrafa pelo ritmo da guitarra. Quando você erra, a guitarra muda de ritmo, mas se está na boa direção, há uma melodia monótona que segue até que encontre o objeto. (Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké, 2016).

As identidades das *tiwašiten* são mosaicos trabalhados de diversos modos. Um deles, de acordo com Ahmed Ag Mohamed Ahmed, constrói-se por meio de debates sobre a história. Nesse festival, foi escolhida a história da formação do município de Djébock, hoje dividido em Anchawadj e Tilemsi. Djébock, contou,

[...] é um município que existe desde o período colonial. Na época era chamada de confederação Cherifane. Mas, esta tem sua história assim como todas as outras confederações tamacheque. Na realidade Anchawadj é nome de uma zona. Agora, os habitantes são os Cherifane. Quando digo Cherifane, falo de um conjunto de frações tamacheque. Há todo mundo, há muitas frações, é um conjunto de *tiwašiten*. No meio tamacheque, cada confederação constitui um conjunto. (Entrevista 17.

Ahmed Ag Mohamed Ahmed Ag Alhassane).

Na visão de Samaké, os Icharamatane são Acharifen, ou seja, descendentes de Alhassane e Alhussayni, filhos de Fátima que foi uma das filhas do profeta Muhammad. Disse ele que o nome Icharamatane “reúne Charifen e Kel Essouk” (Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké. 2016).

A preocupação do conjunto dos organizadores do Festival *Tamoqqest* de Anchawadj foi trabalhar no sentido de reatualizar seu compromisso ético e estético com sua cultura em relação a experiências compartilhadas durante o evento, reforçando a vontade de se manterem como comunidade de destino (MAFFESOLI, 2006). Afinal, a compreensão dos modos de vida exige uma percepção ética dos dramas cotidianos, e a compreensão de que existe “na ideia de estética uma ‘paixão de viver’” (MAFFESOLI, 2006, p. 274). Os encontros saarianos possuem diferentes modos de partilhar experiências culturais, além de serem promotores de coesão interna, sempre fugaz e instável, para viverem a complexidade de sua pluralidade.

## TAMASONGHOÏ

O Festival *Tamasonghoi* aconteceu entre 12 a 14 de janeiro de 2010 com o objetivo de permitir que as comunidades e culturas da mesma região, que são os Kel Tamacheque, Mouros e Songhoï, tivessem um espaço de trocas. Esse foi um festival de música e de convívio, segundo a publicação em sua página oficial (Figura 2).

**Figura 2** – Logo do Festival *Tamasonghoï*.



**Fonte:** Página do *Facebook* do Festival *Tamasonghoï* de Bourem.

A primeira edição do Festival *Tamasonghoï*, em 2009, registrou, segundo seus organizadores, mais de quatro mil festivaleiros e contou com cerca de cinquenta tendas e “cases” – de Songhoï, Árabe e Tamacheque – que compuseram a visita ética percorrida pelo então ministro da Cultura, Mohamed El Moctar, e sua delegação, além do representante do governador de Gao, Mme Haïdara Chatto Cissé, deputada eleita por Bourem e outros políticos locais (FESTIVAL TAMASONGHOÏ, 2010, p. 4). Entre um discurso e outro, foram realizados desfiles de tranças, paradas de cavalos, performances artísticas. No segundo dia, aconteceu uma corrida de canoas (pirogues) em percurso de 3 km sobre o Rio Níger.

O Festival *Tamasonghoï* foi criado por uma iniciativa de jovens de Bourem, segundo Mahamadou Alassane Maiga,

*Tamasonghoïé* uma iniciativa da Associação de Jovens de Bourem, cujo presidente se chama Abdou Zoula Touré, em colaboração com um jovem franco-belga [e com Wani Tour]. Eles tiveram a iniciativa, mas não tinham recursos. Por este motivo, saíram de

Bourem, vieram aqui em Bamako para buscar recursos para o Tama-Songhoï. [...]A gente tinha uma deputada, Mme Haidara Aissata Cissé, que aceitou apoiar e ajudar a realizar o Festival. (Entrevista 22. Mahamdou Alassane, 2017).

Um dos objetivos mais enfatizados foi a retomada da história dos Songhoï e com o Império dos Askias. Nesse contexto, Mahamadou Maiga levanta que Bourem se tornou

[...] o único cercle, além de Gao, que efetivamente registrou a História dos valorosos Songhoï. A maior parte da história Songhoï se encontra no cercle de Bourem, exceto as tumbas dos Askia que estão em Gao. Esta história, precisamos encontrar um meio de a apoiar, pois nós, contrariamente às pessoas do sul, que têm conservadores da língua, nós, infelizmente não temos conservadores de história. Mas, uma das mais bonitas histórias do Saara foi a do Império Songhoï que está morrendo porque não houve alguém para guardar sua história. Então, nós nos associamos a este festival para que o presidente fosse padrinho o fizesse emergir esta história. (Entrevista 22. Mahamdou Alassane, 2017).

Em 2010, apresentaram-se, no Festival *Tamasonghoï*, grupos musicais diversificados, tais como Tamikrest; Kanna; Amanar de Kidal; Douma; Abdoul Azize Abdourhamane Aka 'Atia', dois grandes mestres de Takamba (da Azawad-Mali); Etran Finatawa; Tarbiyat, (Azawagh e Aïr-Niger). Na segunda

edição, destaco a presença de Amanar de Kidal, Atia et Douma, One Pac, Zikhere, grupo franco-malinês, Mohamed Seyid, da Mauritânia.

Entendo a importância da introdução de uma discussão sobre o Festival *Tamasonghoï* neste estudo, pois além de ser um festival saariano, constitui uma atividade que reagrupa as três sociedades da região: Kel Tamacheque, Árabe e Songhoï. Isso permite ampliar a base empírica deste capítulo. A pesquisa documental foi complementada pelo encontro com Ousmane Maiga, produtor cultural, importante para obter informações e conhecer sua experiência em diversos festivais do norte do Mali. Ousmane foi o primeiro Songhoï com quem dialoguei a respeito de festivais da região. Ele abordou, ainda que de forma resumida, os festivais *Tamadacht* de Adarenboukar, *Tamasonghoïde* Bourem, *Ténééré* de Tinaouker, de Coïma. Maiga detalhou suas participações no Festival au Desert de Essakane.

Maiga apontou para as conexões entre festivais, para a possibilidade de que a experiência em um possa gerar conhecimentos para criar ou reformular outro, sobretudo criando conexão de artistas, de produtores e de apoiadores. Contou que foi no Festival Tamadacht que os organizadores do *Tamasonghoï* conheceram um jovem belga que, depois, colaborou, também, na concepção e promoção do evento de Bourem (Entrevista 22. Mahamdou Alassane, 2017).

Para Maiga, os árabes ou mouros da região não tiveram uma representação efetiva, porém a participação do ministro da Cultura da época, que era dessa mesma comunidade, foi significativa. Além disso, “as mulheres árabes participaram. De lado cultural, houve uma representação árabe, mas não teve um grupo musical árabe”. Abdou Zoula Touré, diretor do festival, é da família Moudakan, parente do Chilo Touré, bonkoyno de

Bourem. Os temas tratados nos debates foram sobre questões consideradas relevantes, naqueles dias, para a coesão social.

Naquela época a insegurança já era crescente, então estava na ordem do dia, mas, também, o desenvolvimento, pois a gente organiza os festivais para permitir um contexto para as trocas entre as comunidades. Porque geralmente, você tem o chefe religioso, o chefe tradicional, o prefeito e as responsáveis administrativas. Quer dizer que você tem o país inteiro representado no festival. (Entrevista 8. Ousmane Amadou Maiga. Gao, 21 janeiro de 2017).

Durante sua entrevista, Ousmane Maiga, mostrou-se otimista no que diz respeito à realização dos objetivos principais do Festival *Tamasonghoi*.

Eu acho que mesmo os festivais que não conseguiram nenhum sucesso, realizaram seu objetivo, pois organizar um festival já é uma realização. Isto porque a organização de um festival é muito difícil. Quando se encontram centenas de pessoas já é um sucesso, pois é um intercâmbio cultural, além de outras personalidades ou pessoas que saíram de seus países para chegarem em sua terra, já há uma troca. No limite, houve pessoas que colaboraram no plano musical e cultural, houve pessoas que vieram para expor seus produtos e artesanatos. Houve músicos estrangeiros que descobriram novas músicas e novas



coisas no festival, mas nossos músicos, também, aprenderam algo no festival. De todo modo, houve intercâmbios artísticos, por exemplo, quanto ao artesanato conheço uma mulher que conseguiu ter apoio de pessoas de Escandinávia.

## TAMADACHT

O encontro intercomunitário conhecido como festival *Tamadacht* foi uma iniciativa do então prefeito de Adéramboukar, Aroudeini Ag Hamatou, a fim de revitalizar as iniciativas culturais da região de Menaka. Esse festival, além da música tamacheque de Menaka, realizada pelos Imuchagh Iwillimiden Kel Ataram, e de outras regiões tamacheque, valorizou o Diverso pela confluência de interações com os Wadaabe, que marcam cada edição com suas performances de dança e música, além das diferentes confederações Kel Tamacheque que se reúnem para manifestações culturais em Adéramboukar, grupos de Wadaabe, Songhoï, Djema e Arabes vindos do Mali, do Níger ou da Argélia. Nesses eventos, além de compartilhar musicalidades, ritmos e danças, existem outras modalidades de interação como as corridas de camelos e de jumentos, os jogos particulares da região, como o caray, espécie de hockey sobre areia.

Ousmane Amadou Maiga, agente cultural originário de Ansongo, residente em Gao, participou como produtor de Mossa Sidi Ag Ikkna, conhecido como Agna (cultura), e seu grupo formado de seis membros de músicos tamacheque, de Tinaouker (Gao) e Tagharust Rharous (Timbuctu). Ele retratou os momentos da primeira edição de Tamadacht, dizendo que:

[...] havia lá uma coloração e vibração que nós não temos em Bourem, em Gao e nem mesmo no Festival de Essakane. Tamadacht teve sua particularidade, visto se tratar de região fronteira entre o Mali, Níger e Burkina Faso. Então, eles têm muita diversidade. Eles fizeram pequenos círculos de transe. De onde a gente estava você os escutava e observava, sobretudo, os homens com seus olhos brancos. É uma decoração excepcional. É cultura e arte dos Imuchagh da região e de outras expressões culturais tamacheque. Então, realmente foi um festival extraordinário. Sem esquecer seus parentes Songhoï que, também, participaram com sua cultura. Então, você tem três grandes expressões culturais juntas: Wadaabe, Tamacheque e Songhoï. (Entrevista 8. Ousmane Amadou Maiga. Gao, 21 janeiro de 2017).

Além de descrever a forma de coreografar o encontro das performances dos Wadaabe e das artes Kel Tamacheque dos grandes turbantes, espadas e a preparação de camelos e cavalos, Ousmane precisou ainda que “culturalmente, posso lhe dizer que a própria composição da região de Menaka é excepcional. Voilà! Em Meneka a gente tem Kel Tamacheque, Hauça, Wadaabe e Idaksahak” (Entrevista 8. Ousmane Amadou Maiga. 2017).

Vários artistas da guitarra ichúmar foram convidados, como Abdoullahi Touré, um Songhoï engajado que tocou, segundo Ousmane Maiga, tanto na primeira como na segunda edição de *Tamadacht*. O grupo local Azawad de Meneka, também, tocou nas duas edições desse festival

intercomunitário, organizado pela família dos líderes dos Iwillimiden Kel Atram, uma das linhagens mais conhecidas dos Imuchagh. Eles lideraram, desde século XVIII, a *tawšit* (confederação) Iwillimiden Kel Atram, que foi a maior entre as confederações até a guerra e a perseguição das forças coloniais francesas.

O líder do grupo musical Agna (termo que significa cultura), Moussa Sidi Ag Ikna, descreveu sua primeira experiência em festival durante o Festival *Tamadacht*. Foi entre 2002 e 2003, logo após a criação de seu grupo composto por ele, Mossa Sidi (de Gao) e Kanna (de Tagharust, Timbuctu) com a associação de vários jovens, originários, em sua maioria, de Gao.

Entre os membros da associação havia motoristas, mecânicos, eletricitas, criadores de animais e músicos. A maioria de seus membros eram jovens daqui de Gao. Por sorte ou por coincidência, na mesma semana que criamos a associação e conseguimos seu reconhecimento oficial, recebemos o convite do prefeito de Aderamboukar – naquela época, Sr. Aroudeyni Ag Hamatou que Allah lhe perdoe [significa que a pessoa é falecida] –, para participar ao Festival *Tamadacht*, na sua primeira edição. Foi ele pessoalmente que me convidou, ele estava aqui em Gao, ao meu ver, disse: “lhe convido para o meu festival, organizo um festival que se chama *Tamadacht*. Gostaria que você e seu grupo participassem, todo seu grupo, homens e mulheres”. (Entrevista 5. Moussa Sidi Ag Ikna, Gao 21 janeiro de 2017).

*Tamadacht* e *Tamasonghoi* configuram, portanto, experiências de manifestações que reafirmam aliança e pertencimento a um território em que coabitam experiências societárias distintas, mas entrelaçadas, constituindo sua vitalidade social. A corrida de dromedários dos Tamacheque e as danças dos homens Wabaabe são muito famosas e importantes.

## PARA CONCLUIR

Finalmente, entendo que os encontros intercomunitários e festivais buscaram construir, no mundo tamacheque, um espaço de entrelaçamentos de experiências e de trocas, possibilitando aos tamacheque se inscreverem numa espacialidade com conexões amplas a partir de sua própria cultura. São importantes momentos em que a voz tamacheque se expressa e suas mensagens escapam ao controle do Estado, trincando o discurso hegemônico que fez desaparecer da história e da geografia a antiga civilização amazir, à qual pertencem os Kel tamacheque.

Além disso, nessas ocasiões muitos jovens, de diferentes origens, vivem os horizontes amplos do deserto e aprendem sobre sua diversidade ecológica e social, sinalizando a flexibilidade de identidades coletivas (RACHIK, 2016), que permitem composições e variações contextuais. São formas e expressão de identidade-rizoma (GLISSANT, 1996), distanciada da concepção de identidade como raiz (metáfora de origem).

As identidades são, também, partilhadas, conformando poéticas das relações (GLISSANT, 1981), configuradas pelas sociedades humanas, “totalidade dos povos e das comunidades”, conforme Glissant (1981, p, 191). Por serem

manifestações heterogêneas, sua direção é o Diverso, estabelecida em relações transversais. O Diverso é teimoso, não há como se fechar em formulações redutivas e imobilizantes. Os encontros intercomunitários, portanto, modificam-se nas relações com o Diverso, assumindo diferentes propósitos e formas organizativas e, sobretudo, abrindo-se a novos campos relacionais como ocorreu em suas transformações para o diálogo político com instituições do Estado ou para acomodar o turismo.

Os encontros intercomunitários traduzem nas artes desdobramentos criativos e fecundos do nomadismo nos horizontes do Saara. São espaços de trocas por excelência entre os Kel Tamacheque, desenhando amplo campo educacional e formativo entre eles e as culturas com as quais partilham histórias, territorialidades, destinos e desafios.

Tanto os encontros intercomunitários, como os festivais saarianos mais famosos, como o Festival au Desert no Mali (AG ADNANE, 2019), viram-se interrompidos em 2012, devido à emergência da guerra. Samaké considera que “o futuro da música tuaregue – como de toda música – está hipotecada – por essas correntes religiosas que não querem nada de música, nada de distração. Tudo que é música é, na alegação deles, proibida”. No horizonte das expressões culturais e dos esforços conjugados dos encontros intercomunitários e dos festivais, restam muitas interrogações. Contudo, “nenhuma religião no mundo interdita a música” (Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké, 2016), as pessoas se movem e não abandonam sua esperança. Assim, buscam-se alternativas que possam servir de travessia em tempos tão difíceis.

Nas configurações rizomáticas das sociedades moventes e compósitas, como a Kel Tamacheque, as raízes se compõem no encontro com outras raízes (GLISSANT, 1996). Os encontros

intercomunitários são rizomas em sua constante atualização do campo relacional, tanto entre confederações (*tiwšaten*) como entre sociedades próximas, saarianas e saelianas, ou distanciadas em forma de redes de conexões complexas, complementares ou concorrentes.

## REFERÊNCIAS

AG ADNANE, Mahfouz. **Movências tamacheque além-fronteiras:** conexões, performances em narrativas insurgentes em festivais culturais saarianos (2001-2017). 2019. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros.** 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Educ, 2016.

BARBER, Karin. As Artes Populares em África. **ArtAfrica**, s.l. 2011 (online).

BARRILLOT, Bruno. **Les Essais nucléaires français 1960-1996:** conséquences sur l'environnement et la santé. Édition. Lyon: CDPRC, 1996.

CHANTON, Christine. **Les vétérans des essais nucléaires français au Sahara.** Paris: L'Harmattan, 2006.

DOMINGOS, Nuno. Cultura Popular urbana e configurações imperiais. In: JERÓNIMO, Miguel Bandeira (Org.). **O Império colonial em questão (sécs. XIX-XX):** poderes, saberes e instituições. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 391-421. Disponível em: <http://www.humanas.ufpr.br/portal/historiapos/files/2015/05/Cultura-Popular-Urbana-2-Nuno-Domingos.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2019.

FESTIVAL TAMASONGHOÏ. **Festival Musique news of Bourem.** S.l., 2010. Disponível em: <http://festivaltamasonghoibourem.unblog.fr/author/festivaltamasonghoibourem/page/4>. Acesso em: 11 jun. 2020.

GLISSANT, Édouard. O Mesmo e o Diverso. Tradução Normélia Parise. In: GLISSANT, Édouard. **Le discours antillais**. Paris: Seuil, 1981.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 1996.

MAFFESOLI, Michel. Comunidade de destino. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 273-283, jan./jun. 2006.

RACHIK, Hassan. **Éloge des identités moles**. Casablanca: Le Croisé des Chemins, 2016.

#### Entrevistas referidas

Entrevista 2. Boubakar Mohamed Samaké. Bamako, 26 de dezembro de 2016. Tamacheque e Francês. Gravação em áudio, Áudio1 M2U00327- Áudio M2U00332. Duração: 88min.

Entrevista 3. Ahmed Ag Hamama. Bamako, 4 de fevereiro de 2017. Tamacheque e Francês. Áudio WS\_30040. Duração: 45min.

Entrevista 5. Moussa Sidi Ag Ikna. Gao, 21 de janeiro de 2017. Tamacheque. Áudio WS\_30028. Duração: 18min22s.

Entrevista 7. Alhabib Ag Almouctafi e Omar Ag Almoustakim. Bamako, 5 de fevereiro de 2017. Tamacheque. Audiovisual M2U00485-M2U00492. Duração: 24min30seg.

Entrevista 8. Ousmane Amadou Maiga. Gao, 21 janeiro de 2017. Francês. ÁudioWS\_30027. Duração: 43min28s.

Entrevista 17. Ahmed Ag Hamad Ahmed. Bamako, 29 de janeiro de 2017, áudios WS\_30034 e WS\_30035. Francês. Duração 44min10s.

Entrevista 22. Mahamane Alassane Maiga Bamako, 2 de fevereiro de 2017. Áudio WS\_30033. Francês. Duração33min55seg.





# A MODERNIDADE COMPÓSITA<sup>45</sup>, CIÊNCIA E CULTURA: (ENTRE)VIDÊNCIAS DO PENSAMENTO PÓS E DECOLONIAL NO DIÁLOGO COM A ÁFRICA

Joaquim Paka Massanga



---

<sup>45</sup> Uma palavra que significa: mesclado, heterogêneo; que tem diversas utilidades; de acordo ao dicionário online.

## INTRODUÇÃO

As condições de um verdadeiro diálogo científico não existem ainda no domínio tão delicado das Ciências Humanas, entre a África e a Europa. Entretanto, os especialistas africanos devem tomar medidas conservativas. Trata-se de estar preparado para descobrir uma verdade científica pelos seus próprios meios passando-se da aprovação de outrem, de saber conservar a sua autonomia intelectual, até ao que os ideólogos que se cobrem com o manto da ciência se apercebem de que a era fraude, da vigarice intelectual está definitivamente terminada, que uma página foi voltada na história das relações intelectuais entre povos e que eles são forçados a uma discussão científica séria, sem rodeios, desde início (SAKHO, 2010, p. 403).

O texto que apresento em forma de capítulo teve como base a nossa intervenção e fala no I Encontro Pós-colonial e Decolonial realizado pelo AYA<sup>46</sup> (2019), e que agradeço profundamente às organizadoras e toda sua equipe de apoio. Parto da epígrafe acima apresentada para juntos refletirmos sobre o tema a que me proponho abordar. Pois, entendo que escrever e pensar as narrativas diversas e a escrita da história da África é sempre um tema caro, particularmente, para mim, embora entenda sua pertinência, urgência e necessidade ao

---

<sup>46</sup> Laboratório de Estudos Pós-coloniais e Decoloniais da Faed/UEDESC  
Disponível em: <https://ayalaboratorio.com>.

trazer outros *locus* de enunciação – corroborando aqui com o que a professora Cláudia Mortari sempre evidencia em suas aulas, reforçar o óbvio, é preciso “escrever/narrar a história não mais de e/ou sobre, mas “com e/ou juntos com...”. Esta mudança de percepção e de entendimento permite emergir “sujeitos outros” e transforma as maneiras de atuação, inova e molda todo um discurso enunciativo para fazer “desabrochar” novos (desconhecidos) autores e sujeitos da e para a História.

É sobre esses autores “outros”, especificamente africanos, que vou me debruçar, ainda que breve e, deste *locus* de enunciação do qual eu também sou e faço parte, a África. Nos propomos dialogar com intelectuais africanos e seus enunciados, assim como as diferentes teses que estes do chamado mundo periférico nos apresentam numa perspectiva de compreender seus legados e os alertas estabelecidos em relação a produção de conhecimento sobre a(s) África(s) e de como africanos podem e devem construir suas próprias narrativas, o que não pressupõe um isolamento ou afastamento em relação ao Ocidente e ao mundo.

De princípio, ocorre-me alguns questionamentos (e também provocações) que talvez em minha escrita, não contemple uma resposta ou nem ouse responder, porém, permitirá ao leitor, refletir *a posteriori*.

É necessário *remoer* o passado já que desejamos ser donos do nosso destino, dominar o presente e construir o futuro, já que os sinais precursores de uma recolonização de África se manifestam nas nossas relações actuais com a Europa [...]. O passado tem de ser *remoído* porque o homem não é uma gota de água que cai do céu; é preciso proteger a raiz para que as

flores sejam mais belas, os frutos abundantes (GASSAMA, 2010, p. 11).

O primeiro questionamento que sempre nos ocorre é sobre quantas universidades brasileiras com curso de licenciatura em História oferecem na graduação a disciplina sobre História de África? Imagino que quase todas, ainda mais estando ancoradas ao dispositivo legal das leis n° 10.639/03 e n° 11.645/08. Mas, quantos cursos já ousaram convidar/permitir professores negros trabalharem na disciplina? E se já há essa abertura, quantos destes cursos, ousaram convidar um professor negro-africano para leccionar a disciplina em uma universidade brasileira?

Entendo e creio que as respostas a estes questionamentos exigem estatísticas e um levantamento minucioso, mas também que são do tipo muito diversos e que cada um tem ou terá para si uma explicação ou uma apologia, ou ainda um argumento tendo em conta a sua realidade.

Não se trata aqui de engessar o “lugar de fala”, mas unicamente de fazer implodir incômodos sobre os nossos “status quo”, para refletirmos sobre a estrutura e a ideologia que se esconde intramuros da universidade porque esta é colonial e colonizante. O que um professor negro-africano<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Conceito que tem por base as discussões apresentadas por Bono (2015) e que me fazem sustentar a ideia do “SER” oriundo e/ou habitante da considerada África subsaariana onde o ser negro/preto é ser comum a todos; e, que contempla um ser de inteligência, oprimido das amarras epistemológicas ocidentais e da qual busca sua constante libertação através da comunicação com os seus semelhantes, capaz de transformação e de se apropriar da sua agência enquanto sujeito da sua história.

teria a ensinar? O que poderíamos aprender da e com África e o que estas Áfricas poderiam ensinar ao mundo moderno, portando, ocidental? Pode realmente a África e os africanos equilibrarem a balança e serem um contrapeso para a compreensão do desenvolvimento da humanidade?

É um perigo iminente da ciência, da academia e da história em particular, que em vez de olhar o homem africano como um *vir a ser*, um diferente e um igual, preferem se agarrar e permanecer fascinados “pelo negro de Mostesquieu, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), de Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), de Lucien Lévy-Brunhl (1857-1939), de Renan, de Romains [...]” (GASSAMA, 2010, p. 43). E ainda se pode acrescentar os clichés, preconceitos e estereótipos de Leo Frobeniu (1873-1938); Placide Tempels (1906-1977) (NGALASSO, 2010, p. 299).

## PENSAMENTO EMERGENTE DE E NA ÁFRICA

Independentemente de sua resposta e do lado que te posiciona, pois digo, é preciso parar de olhar, e fazer crer que a África representa o “primo pobre” da história da humanidade e que, decididamente, os africanos ainda não entraram na História; outrossim, “a história da África é necessária à compreensão da História Universal” (KI-ZERBO, 2010, p. LVI).

---

- Ainda, nos baseamos na expressão “homem negro-africano”, cujo uso, desempenha em sua obra “A África e a profecia autorrealizável: A dimensão psicológica da crise do homem negro-africano”, o papel de delimitação do objeto do seu estudo, a África Subsaariana com as suas populações, cuja história é homogênea, nomeadamente no que diz respeito à escravatura e à colonização. É a África negra [...] (LUEMBA, 2017, p. 14).

Não estamos a querer dar lições e nem tentar defender que a África já se tenha superado ou que já esteja bastante avançada em termos de pesquisas e da escrita da história, seria um ledro engano nosso. O que queremos dizer aqui é que podemos sempre crescer juntos e com paridade. Não precisamos nos mostrar que somos os melhores e que temos as melhores condições para a ciência, para a pesquisa apequenando ou subalternizando o outro.

Os intelectuais de África e da diáspora, a partir da primeira metade do século XX, tinham sabido medir as consequências das relações interculturais mais facilmente visto que a colonização, sobretudo a francesa, tinha feito tábua rasa aos valores culturais de África (GASSAMA, 2010, p. 43-44).

Embora consabido, numa matriz disciplinar, como da História, em que assenta a “ditadura” do eurocentrismo, sinto cada vez mais a necessidade de romper com esta centralidade – de se afirmar os argumentos apenas através dos clássicos ocidentais que se universalizaram e os universalizamos. Para reverter esta lógica, trago em minha escrita e minhas reflexões autores de pensamento africano, seus argumentos e seus pontos de vista que fazem eco e que poucos chegam a ser conhecidos nas grandes universidades “universais” ocidentalizadas e, particularmente, nas academias brasileiras. Escrever sobre este prisma, assumir tal postura e enfrentamento junto aos “ditos” pares que sempre escrevemos – os quais, muitas vezes, colocam-se no lugar de juízes e decisores que ditam o que deve ou não ser a academia, acredito e sei que me é muito caro. É chegada a hora de assumirmos e deter os desafios, não de uma nova racionalidade que se possa procurar na crise atual para se

romper com a herança da ciência clássica, mas reencontrar novas convergências que partam das sensibilidades e que se firmem numa “nova aliança da ciência e da cultura” (ELA, 2016, p. 131).

Preocupo-me sempre quando minha presença é ignorada embora tolerada, como se o nosso existir “dentro da academia” dependesse da aceitação dos ideais hegemônicos ocidentais onde eles falam por mim, falam de mim, mas nunca querem que eu seja o sujeito de minha fala ou de minha história. Por isso, apresento nesta escrita e nesse diálogo proposições baseadas neste(s) “pensamento(s) africano(s)” e das visões a partir do que pensadores/intelectuais africanos, da periferia e de sua maioria negro-africanos que pensam e produzem sobre suas cosmogonias, seus *mundi vivendi e operandi*.

Convido também a outras atitudes, como bem nos fala Ki-Zerbo (2006), “é preciso ver para ver”, ou seja, novas *epistemes* devem surgir a partir de leituras concisas e despidas de eurocentrismo já que a ciência deve corresponder àquilo que os seres humanos fazem enquanto atores sociais (ELA, 2016). Desta feita, trago e apresento aqui um olhar a partir dos “conhecimentos endógenos que os sistemas de ensino não podem ignorar na África subsaariana” (ELA, 2016, p. 121), por serem realidades arraigadas nas formas de ser e estar, nas vivências e nos cotidianos das sociedades negro-africanas.

Não distante da nossa abordagem e muito próximas das de muitos pensadores e intelectuais latino-americanos, para e nesse diálogo sul-sul, assim como avança Ki-Zerbo (2006), há uma necessidade de se pensar a África como uma parceira e não como uma subalternizada de povos e entes a serem guiados e conduzidos. Importa uma imagem do mundo onde há lugar para a liberdade do homem, onde não se fixa somente na

concepção do SER de Heidegger<sup>48</sup> como aponta Ela (2016), mas no ser ontológico da pessoa humana negro-africana. Cremos, porém, ser imperioso questionar o modelo de mundialização dos conhecimentos que nos permitam estabelecer pontes para podermos dar lugar aos atores da ciência situados em diferentes contextos culturais. Jean-Marc Ela (20016, p. 127) faz uma pergunta fundamental: “que conhecimentos e para quem?” Esta questão me faz (re)pensar que ainda não estamos à altura ou que ainda não a entendemos em sua essência.

Se somos explorados, pobres, miseráveis, cheios de farrapos em minas de ouro, é porque o permitimos. Se continuamos a ser crianças aos olhos de um mundo superior, ambicioso e desumano, é porque o desejamos. Se pensamos que a mendicância constitui a melhor ferramenta para desenvolver um país, é porque escolhemos a caminho da facilidade e renunciamos a qualquer sentimento de dignidade. Se pensamos, como os nossos <guias iluminados>, que só os cérebros, as mãos e os capitais estrangeiros podem desenvolver os nossos países, é porque quisemos iludir-nos. Se pensamos governar os nossos países com lisonjas da mediocridade, afastando de nós o espantinho das competências nacionais, é porque escolhemos

---

<sup>48</sup> Aqui realizamos pontualmente a crítica ao conceito do “SER” assumido pelo ocidente como o único válido, pois esta “verdade” está carregada de preconceitos e deve ser rechaçada. Devemos acabar com a ideia do negro como “NÃO-SER”, desprovido de qualquer humanidade (FANON, 2008, p. 26).



deliberadamente não desenvolver os nossos países [...] (GASSAMA, 2010, p. 52-53).

Não queremos aceitar as propostas de um pronto-a-pensar, que reforça a ideia de uma África sem referências, o que nos levaria a uma colonialidade apresentada pelos países do norte, onde a solidão segrega o tédio e a angústia de morte (ELA, 2016, p. 132), pois se trata de um “mundo construído pela ciência e a técnica” que espera sempre “um suplemento de alma” por se esquecerem do “Ser”. É nessa falta que a África se coloca, estes invisibilizados podem/devem trazer para o mundo este “suplemento de alma”.

Faz-se necessário encontrar uma “ciência aberta” e de “complementaridade dos conhecimentos” que rechace “toda ou qualquer racionalidade dominante e truncada” (ELA, 2016). Se apresenta aqui um pensamento e uma atitude que insta aos intelectuais africanos e a África para uma espécie de vigilância epistemológica, onde é imperioso se estabelecer novas relações. São dessas relações e amiúde que aqui trazemos e por isso, nesses diálogos contemporâneos, estão sendo oportunizadas narrativas históricas outras. Sankara dizia em 1984, quando se dirigiu a uma multidão na Escola Harriet Tubman: “Nossa luta é uma chamada para a construção. Mas, a nossa demanda não é para construir um mundo para os negros viverem sozinhos e contra outros homens. Queremos ensinar outras pessoas a amar uns aos outros” (BINEY, 2019, s.p.).

A África deve preocupar-se em examinar o seu próprio *stock de conhecimentos* e escolher aqueles que podem ser melhorados e aplicados, e aqueles que se devem articular com os conhecimentos provenientes de outro lado. A análise destes recursos

*“científicos endógenos”* bem como das suas potencialidades no que concerne à promoção do desenvolvimento socioeconómico [...] é parte integrante das tarefas da investigação nas universidades africanas (ELA, 2016, p. 137, grifo nosso).

Acredito que as comunidades marginalizadas e subalternizadas, como as de África, têm a possibilidade de inovar a ciência e a humanidade pelo seu “stock de conhecimentos”, mantendo uma articulação com os conhecimentos provenientes e postulados pelo ocidente. O seu “stock de conhecimentos” é o que se denomina de “recursos científicos endógenos”, e de acordo com a tese advinda de Poulin Hountondji: “Trata-se de inscrever estes conhecimentos na dinâmica de uma investigação viva” (ELA, 2016, p. 137) se considerar a universidade, o centro privilegiado para se levantar este desafio.

No entanto, “[...] há uma outra história do continente, a transmitida em especial pelas tradições orais, ainda muito vivas e ativas nas culturas africanas, mesmo até ao início do século XX, ao ponto de suscitar inquietude por parte dos colonizadores” (BOUCHENTOUF-SIAGH, 2010, p. 69). Deveras, “quando um povo, uma nação, um Estado perde parcial ou totalmente a sua memória cultural, o seu sentido histórico, a consciência da sua civilização, então ele perde, não menos drasticamente, o sentido do dever na História da humanidade” (OBENGA, 2010, p. 353).

Nas nossas tradições africanas essencialmente orais, em que narrativas não eram, de modo algum, fixadas pela escrita de forma objetiva, clara e objetivamente

comunicável, o mito, a narrativa mítica, consistia forçosamente em discurso alicerçado nos sentidos, nos sentimentos e nas imagens que continuamente o alimentam, discurso que incessantemente expõe na intersubjetividade necessária” (ELUNGU, 2014, p. 26).

Assim, somos chamados a dar cada vez mais valor e centralizar nossas atuações e nossas produções para um fundamento movido pela sensibilidade de ouvir, tocar e sentir que conformam a intersubjetividade negro-africana.

## **EPISTEMOLOGIA DA TRANSGRESSÃO**

Jean-Marc Ela (2016) nos propõe uma “epistemologia da transgressão” que se baseia numa identidade intelectual do investigador africano, cuja capacidade deve colocar ao serviço de uma predisposição capaz de o libertar dos campos discursivos definidos pelo Ocidente (ELA, 2016, p. 138). Por isso, “não estamos senão no início do grande desabafo” (NIANE, 2010, p. 342). “Dever e responsabilidade são duas exigências de civilização. A irresponsabilidade é barbárie, ausência de dever. A civilização é a expressão do dever” (OBENGA, 2010, p. 353).

Pensamos ser necessário que se possa romper com a “alienação cultural”, já que para o Ocidente o desenvolvimento científico racional se tornou o próprio discurso deste desenvolvimento, ou seja, o progresso bruto não se distingue do progresso real. A formulação do conhecimento se confunde com o conhecimento em si. Já para o africano, não é a mesma coisa, ainda que decidíssemos adotar definitivamente a linguagem ocidental.

Foi organizada uma verdadeira caça aos feiteiros, aos antigos, para recolher, gravar em banda magnética, as cosmogonias, as narrações históricas, as lendas e sabedoria... A arte da fala e a conservação pela memória das coisas do passado [...] (NIANE, 2010, p. 339).

A assumpção dessa linguagem ocidental é um perigo que até agora tem caracterizado a academia africana e também, em muitos casos, a brasileira, onde muitos dos seus intelectuais preferem “adotar um perfil servil e enveredar por uma postura seguidista” (ELA, 2016, p. 139). Urge, nesta perspectiva, uma “emancipação intelectual” com um novo questionamento aos pressupostos até então vigentes, para isso, propõe atentarmos a três constatações: a) contexto cultural e social; b) as teorias que caracterizam a ciência; c) emergência das escolas de pensamentos. Ou seja, “para romper urgentemente com o africanismo eurocentrista, causa principal dos nossos males psicológicos e políticos, é preciso obrigatoriamente intensificar a comunicação cultural em África, do norte ao sul, do este ao oeste, por todo continente” (OBENGA, 2010, p. 363), entendendo-a como um paradigma que alicerça e sustenta o “devir”<sup>49</sup> de novas realidades, novos entes e novas *epistemes* sócio-históricas e culturais.

Embora vivenciamos realidades que exijam, para qualquer trabalho acadêmico e científico, uma e sempre imposição das “matrizes disciplinares” para se referenciar a

---

<sup>49</sup> Se pode ler e aprofundar sobre este pensamento na obra de Achille Mbembe e/ou ainda na entrevista cedida pelo autor. Disponível em: <https://outraspalavras.net/desigualdades-mundo/achille-mbembe-o-devir-negro-do-mundo/>. Acesso em: 30 set. 2020.

literatura ocidental como o suporte “válido” no panteão das ciências, não é de todo necessário abandonar estas práticas que nos amordaçam, mas conciliá-las, pois é como nos adverte Elungu: “Não negligenciámos nem minimizámos o ponto de vista que provém [...] da ciência ocidental” (2014, p. 9). Mas para quem é africano e pretenda escrever sobre a África e sobre sua história deve, necessariamente, ir além das concepções e abstrações ocidentais – ou seja, “aquém dos seus pressupostos e preocupações” fazendo valer outras idiosincrasias: “fazendo-se valer sobretudo da [nossa] experiência pessoal enquanto homem que nasceu e cresceu no seio dessa tradição clânica viva; homem que, apesar da enorme distância que possa ter interposto, nunca saiu dela verdadeiramente” (ELUNGU, 2014, p. 9).

O homem negro tradicional experimenta a vida como a união contínua do corpo e dos sentidos, das emoções e dos sentimentos, dos pensamentos e da imaginação, e, enquanto marca concreta de união, experimenta a vida como um ser cósmico através do qual, fundamentalmente, não existem limitações do espaço ou existem apenas num plano abstracto do corpo só, do pensamento isolado ou mesmo da imaginação que funcionaria no vazio, sem o apoio constante do corpo, dos sentidos e dos sentimentos. O espaço não se define apenas pelo corpo, e tão-pouco é pensado enquanto conceito, ou mesmo imaginado independentemente do homem e da vida vivida (ELUNGU, 2014, p. 27).

## AGENCIAMENTO AFRICANO

Que não se cometam equívocos de falar da África com argumentos ocidentais e para que isso não aconteça, precisa-se inverter esta lógica, devemos buscar e “tornar inteligível o(s) nosso(s) objeto(s) de saberes e/ou a saber” e também “abrir o terreno a sábios”, elevando os africanos ao nível de detentor de conhecimento (ELA, 2016, p. 141), e convidando-os a instruir a investigação ocidental. “Hoje em dia, os africanos prestam-se a escrever uma outra história, através dos arquivos e dos museus da Europa, os arquivos orais dos povos, e sobre o que ainda resta, sob os escombros de séculos de ocupação e destruição” (BOUCHENTOUF-SIAGH, 2010, p. 70).

Estar atento e em alerta é preciso, pois os discursos eruditos escondem, em boa parte das vezes, preconceitos racistas. Faço menção a Hampaté Bâ, que nos adverte:

Doravante, cabe aos africanos falar da África aos estrangeiros, e não aos estrangeiros, por muito eruditos que sejam, falar da África aos africanos. De modo demasiado frequente, de facto, são-nos imputadas intenções que não nos pertencem, interpretam-se os nossos costumes e as nossas tradições em função de uma lógica que, não deixando de ser lógica, não o é para nós (ELA, 2016, p. 141).

O certo é que não podemos impor ao estrangeiro que se cale acerca da África sem esquecer que se trata aqui de um objeto único que se apresenta sob olhares plurais e com isto, acreditamos que a ciência representa um espaço que exige um nós, onde há lugar para uma discussão harmônica e com

possibilidades de formar consensos. Para isso, entender que a ciência implica a emergência de sujeitos outros para que da **“África também devem surgir os conhecimentos de que o mundo atual necessita”** (ELA, 2016, p. 142, grifo do autor).

E também, precisamos evitar a insignificância dos discursos que não ensinam nada a ninguém, como sempre foi feito na “voz de um sujeito incapaz de se libertar da idolatria de si e das pressões da sua cultura para assumir o choque das realidades, cujo encontro perturbador provoca o espanto e abre caminho para a descoberta” (ELA, 2016, p. 142). Ou seja, nada justifica o direito do indígena (negro-africano) ou a sua aptidão para não falar com autoridade e competência enquanto indígena (negro-africano). “Ora, o Ocidente, para salvaguardar os seus interesses, está obstinado, há séculos, a apagar qualquer sentimento de dever e de responsabilidade humana no negro de África” (OBENGA, 2010, p. 353).

É importante no contexto atual, e este encontro demonstrou e evidencia de que “não deveremos pôr à prova as nossas capacidades para participar nos debates em curso, a fim de contribuir para a inteligência do fator humano nas perturbações do mundo”:

Trata-se para a África [...], voltar a pôr em causa as categorias veiculadas pelos trabalhos de investigação, os documentos, os textos, as omissões ou as reportagens que se baseiam nas categorias inaptas para analisar o conjunto das realidades africanas atuais nas suas dinâmicas simbólicas e nas suas configurações demográficas, políticas, económicas e internacionais (ELA, 2016, p. 144).

Há, porém, uma tentação a evitar-se, de se querer ser arauto da(s) realidade(s) negro-africano sem no entanto valorizar as idiossincrasias, as sensibilidades e as agências manifestes por estes sujeitos, como o citado exemplo de Catherine Coquery-Vidrovitch, da qual se pode ler: “aprendeu pouco acerca da África por parte dos historiadores franceses de África” (ELA, 2016, p. 145). Pois, pelo contrário, o que importa é que se exerça a ciência sem o apagar das memórias “as feridas da África pré-colonial, assim erroneamente chamada, mas que pode também designar-se, África pré-sequestro ou pré-invasão ocidental”<sup>50</sup>; memórias que devem ser mantidas, valorizadas como sujeitos/objetos de análise na historiografia contemporânea.

Estamos nessa senda, nos distanciando de uma posição “revisionista africanista” que acham que esta África só saiu do seu isolamento graças “a não-africanos”. Estes tentam anestesiar qualquer potencial crítica – pois pretendem afastar da história as lutas e as (re)xistências que se encontram na memória a ser transmitida para os jovens africanos e que foi “representado, retratado pelas figuras de Thomas Sankara, Nkwame Nkrumah, Patrice Lumumba, Amílcar Cabral, António Agostinho Neto, Aimé Césaire, Frantz Fanon ou a das Cheikh Anta Diop” (ELA, 2016, p. 146-147).

Na verdade, a colonização foi essencialmente um projeto de destruição a todos os níveis. Foi esta destruição que esvaiu África, colocou um obstáculo à evolução natural de sociedades outrora

---

<sup>50</sup> “É indiscutível que a intrusão dos europeus nessa paisagem mudou profundamente o sistema africano, transformando-o em <<escravismo colonial>>” (LIENHARD, 2005, p. 79).



emergentes e que, em muitos aspectos, tinham um grande avanço sobre a Europa, sobretudo enquanto esta se entregava à barbárie da Idade Média, que durou mil anos. Os impérios africanos, como o Gana, o Mali era referências, não só a nível económico, mas também ao nível científico, técnico e cultural. A cidade de Tombouctou, no Mali, era um cruzamento económico e intelectual de reputação internacional” (DIOP apud DEMBÉLÉ, 2010, p. 84-85).

Para a escrita da história em realidades africanas ou em qualquer outra sociedade com a mesma dinâmica, se precisa ter em conta o poder da oralidade<sup>51</sup> enquanto sua base histórica. E não se cair em negativismos por se achar, como escrito em Asmann (2011, p. 165) que aponta a recomendação a salmos 139: “[...] o que ele registra de próprio punho no papiro tem poder de decisão sobre o ser e o não ser. Só é real o que está registrado em seu livro; o que se apaga desses anais é como se nunca houvesse existido”. Porém, adversamente, apresentam-se outras dimensões que apontam para outras sensibilidades do ser, como os que se desponta em Leopold Senghor, quando afirma que “os africanos são homens da dança e do ritmo que salvam um mundo desumanizado pela técnica e pela ciência”. É preciso também entender que a “África é um mundo invertido, a outra vertente da civilização ocidental” (ELA, 2016, p. 19-20).

---

<sup>51</sup> Ainda assim, devemos lembrar que: “A comunicação oral permite, portanto, a transgressão dos tabus que impõe a correspondência diplomática” (LIENHARD, 2005, p. 94).

A nossa salvação depende de nós mesmos, do que nós somos, da nossa cultura, da nossa mentalidade, das nossas crenças, da nossa solidariedade e da forma como conseguimos integrá-los no mundo à nossa volta, a enriquecê-los ao confrontá-los com outras realidades (MARS, 2010, p. 264).

É altura de fazer uma outra leitura da História. Devemos às gerações futuras uma ou várias narrativas e possibilidades que os permita saber que os africanos produzem, escrevem e fazem história(s) a partir de seus lugares de enunciação. Devemos à África a nossa verdade. E é precisamente porque esta História foi deformada pelos vencedores e sabiamente salpicada por eles de lapsos de memória que é vital, para África e para a sua diáspora, reescrevê-la, remoê-la, [... por muito que Sarkozy não goste...], para transmitir verdades, entendendo aqui como realidades, essenciais às gerações futuras (MARS, 2010, p. 266). “Devemos compreender, claramente, uma vez por todas, que o paradigma cultural é uma das grandes chaves da solução para os nossos problemas, porque este paradigma diz respeito ao ser humano na sua própria essência” (OBENGA, 2010, p. 362). Para Elungo, filósofo negro-africano da RDC<sup>52</sup>, “a dimensão do passado é essencial e determinante para o tempo da tradição africana”. Ou seja,

voltado para o passado, o africano não encontra a justificação e o sentido da sua ação no futuro, mas no tempo já decorrido. Desse ponto de vista, o seu raciocínio é do tipo <regressivo>: <faço algo porque os

---

<sup>52</sup> República Democrática do Congo.

meus pais o fizeram também>. Estes últimos, por sua vez, também o fizeram à semelhança dos seus antepassados. Assim se estabelece a relação profunda e necessária entre o presente e o passado. Este modo de pensamento revela, por um lado, o papel que a tradição assume na cultura africana e, por outro, o significado que é atribuído à ação (ELUNGU, 2014, p. 29, grifo do autor).

Em vez de trazermos e nos agarramos somente à perspectiva de passado em Koselleck<sup>53</sup>, pretendemos ampliá-lo e/ou completá-lo para também pensá-lo na visão de Elungo (2014), na qual se pode compreender que “o **passado** não é apreendido de forma abstracta e independente do homem vivido que relaciona o corpo e a alma”, pois, afirma que “esse **passado** não é de modo algum definido; não é simplesmente pensado, mas verdadeiramente pensado, vivido e imaginado como se emanando realmente do passado” (ELUNGU, 2014, p. 29).

Contudo, é preciso sabermos que “o autóctone fala, é certo, mas não tem qualquer autoridade sobre a forma como a sua mensagem é transmitida nem qualquer direito de resposta” (LIENHARD, 2005, p. 18). Aqui temos uma afirmação que pode ser também traduzida em uma interrogação sempre presente e que (re)existe às intempéries, e que de igual modo, nos impele e nos condiciona na nossa escrita. Pois é também um desafio que deve ser assumido pelas novas gerações de africanos que pensam, pesquisam e escrevem sobre a história da África. Se faz

---

<sup>53</sup> Defende a ideia de que se aprende o passado, o presente e o futuro como uma totalidade dotada de sentido (KOSELLECK, 2012).

necessário “a partir de uma atitude descolonizadora, tentar (re)introduzir a oralidade na literatura moderna escrita”, isto é para se permitir ouvir e escutar a “àqueles cujas vozes foram sufocadas, decodificando aquilo que se esconde atrás dos restos de palavras que sobreviveram(em) ao genocídio cultural” (LIENHARD, 2005, p. 18).

## **EM GUIA DE CONCLUSÃO**

Nesses diálogos contemporâneos, precisamos pensar a nossa produção acadêmica, o nosso “dever-fazer” (ELA, 2016, p. 130) no âmbito de uma abertura à universalidade e à totalidade dos conhecimentos e, ter sempre em atenção a “biblioteca colonial”<sup>54</sup> apontada por Mudimbe (2013) e que nos vende chavões de argumentos da literatura ocidental. Por isso, Ki-Zerbo, chama atenção: “Não desenvolvemos, desenvolvemo-nos” (2006, p. 89), ou seja, a cooperação sul-sul e os diálogos decoloniais serão, portanto, uma realidade e uma efetiva (ou um efetivo) – espaço alternativo – se pensarmos em incorporar, valorizar e dialogar na equiparidade com os “saberes outros” – “Saber-estar” (ELA, 2016, p. 130).

---

<sup>54</sup> Apontado como um modelo e um perigo que o autor enquanto filósofo negro-africano demonstra e que considera ser de suma importância para os intelectuais africanos que ao pensarem e escreverem sobre a África devem buscar se sobrepor às ideologias construídas pelo Ocidente como centros epistêmicos, ou seja, devemos trabalhar para nos escaparmos e reduzir a dominação desenfreada da ciência eurocêntrica que só visibiliza um olhar sobre a diversidade humana, dando azo à ideia da monocultura em detrimento das visões intercultural e/ou pluricultural, pluriversalista e plurilocal.

[...] A África fez recordar a todos os povos da terra que eles tinham partilhado a mesma infância. A África despertou para as alegrias simples, as felicidades efêmeras e esta necessidade, [...], esta necessidade de acreditar em vez de compreender, esta necessidade de sentir em vez de raciocinar, esta necessidade de estar em harmonia em vez de conquistar” (NGALASSO, 2010, p. 300).

Não nos podemos esquecer de Thomas Sankara (1984) que nos conclama: “Nunca tenha vergonha de ser africano!”. Está claramente nos dizendo hoje, mais do que nunca, que não devemos ter vergonha de sermos homens e mulheres negros-africanos, afro-brasileiros, indígenas, afro-indígenas, sul-americanos, ou qualquer outra forma de identificação étnica ou não, colocada à margem, subjugada e subalternizada, e mais ainda, invisibilizada na História da humanidade. A consciencialização africana deve ser feita “a partir das tradições culturais africanas” (OBENGA, 2010, p. 363). “A esperança africana não pode resultar senão dos próprios africanos, do seu suor, do seu trabalho” (OBENGA, 2010, p. 372).

Para se entender o indivíduo e as sociedades africanas, cito Raymond Verdier, segundo o qual: “Na mentalidade negro-africana, o indivíduo não é pensado de forma isolada, mas sim consubstanciada no grupo, o que não lhe retira a sua individualidade, antes funda a sua personalidade” (ELUNGU, 2014, p. 36). Ou seja, “[...] a ligação através da qual os membros vivos se unem concretamente aos seus ascendentes é também a ligação através da qual a sociedade se constitui, se estrutura e se hierarquiza” (ELUNGU, 2014, p. 37).

A história atual, a ciência e a escrita da história hoje não se pode colocar, mais do que nunca, como representante dos “destruidores da memória colectiva” (ELA, 2016, p. 148), que procuram controlar para confiscar o passado. Para isso, na ciência histórica se deve criar uma dinâmica que lhe é própria e que permita ao investigador africano exercer a sua profissão de historiador que abre a África para o futuro da ciência, o incite a dar provas de maior audácia de modo a produzir conhecimentos de que o mundo necessita para compreender aquilo que se vive em África.

Não é em vão que para Elungu (2014, p. 56), “a cultura é, assim, aquilo por que se exprime a vida”. Ou seja, “se constitui de todos os gestos, emoções, sentimentos, pensamentos, essas imaginações ou mitos que são a expressão dessa experiência comunitária da cultura destes povos”. E para isso, se queremos compreender a África, sua história e sua gente, precisamos acolher a réplica segundo a qual somos convidados a outras maneiras de atuar enquanto historiadores e/ou intelectuais: “Dêem uma volta por África, encontrem as pessoas simples e verões” e nos prestamos a compreender que “o que a África espera é o fim da ocultação dos factos históricos, porque o trabalho de memória que ela encetou há muito tempo, para que atinja a verdade histórica que reconstrói e que reconcilia com o passado [...]” (RAHARIMANANA, 2010, p. 387).

Corroboro a ideia de que às vezes, nas nossas pesquisas, somos desafiados a pensar como escreve Lienhard (2005, p. 31) sobre a “arqueologia do discurso” que deve nos levar “a explorar também os silêncios” – o “não dito” - dos textos. Muitos desses, contidos na memória enquanto expressão privilegiada de um grupo [...], na qual esboçam uma cosmologia: a imagem de um “mundo” completo. À primeira

vista, esta cosmologia parece atemporal, imóvel, desvinculada da história (LIENHARD, 2005, p. 46).

Já para Sakho,

Os sistemas educativos estão deturpados de raiz pelo próprio uso das línguas estrangeiras como únicos meios de ensino na maior parte dos países africanos e igualmente pela ausência de uma visão avançada de desenvolvimento da educação que integra, coerentemente, as realidades sociais, históricas e económicas do continente (SAKHO, 2010, p. 402).

A tudo isto, nos resta afirmar que “[...] a África renascente será feita pelos africanos e para os africanos, e mesmo para toda humanidade, na terra africana, berço da humanidade” (SAKHO, 2010, p. 404). Porém, deve-se sempre partir de África para e em diálogo com os outros para (re)fazer e (re)escrever sua história e (re)afirmar sua agência enquanto sujeitos iguais e vozes que importam.

## REFERÊNCIAS

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: A África na filosofia cultural**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BINEY, Ama. Revisitar Thomas Sankara 26 anos depois: ousar inventar o futuro. Tradução de Alyxandra Gomes Nunes. **Thomas Sankara**, 29 out. 2019. Disponível em: [http://www.thomassankara.net/revisitar-thomas-sankara-26-anos-depois-ousar-inventar-o-futuro/?lang=es&fbclid=IwAR31WIGBMC9C4mZjW0Woi4SwrPauOSAgUke40tx15UCCS0QSE9\\_sqiKBRs](http://www.thomassankara.net/revisitar-thomas-sankara-26-anos-depois-ousar-inventar-o-futuro/?lang=es&fbclid=IwAR31WIGBMC9C4mZjW0Woi4SwrPauOSAgUke40tx15UCCS0QSE9_sqiKBRs). Acesso em: 20 out. 2019.

BOUCHENTOUF-SIAGH, Zohra. Duplicidade Tráfico da História, In: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy – Contra o discurso de Dakar**. Luanda (Angola): Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), 2010. p. 55-78.

DEMBÉLÉ, Demba Moussa. Deconhecimento ou Provocação propositada? In: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy – Contra o discurso de Dakar**. Luanda (Angola): Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), 2010. p. 79-109.

ELA, Jean-Marc. **As Culturas africanas no âmbito da racionalidade Científica, Livro II**. Luanda (Angola): Edições Mulemba e Edições Pedagogo, 2016.

ELUNGU, P.E.A. **Tradição Africana e Racionalidade Moderna**, (coleção Reler África). Luanda (Angola): Edições Mulemba; Edições Pedagogo, 2014.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy – Contra o discurso de Dakar**. Luanda (Angola): Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), 2010.

KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

LIENHARD, Martin. **O Mar e o Mato: Histórias da escravidão**. Luanda (Angola): Editorial Kilombelombe, 2005.

LUEMBA, José Francisco. **A África e a profecia auto-realizável: A dimensão psicológica da crise do homem negro-africano**. Paris (França): Les Imliqués Éditeur, 2017.

MARS, Kettly. Ressonâncias Ultra-atlânticas. In: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy – Contra o discurso de Dakar**. Luanda (Angola): Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), 2010. p. 258-269.



MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África**: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Mangualde (Portugal), Luanda (Angola): Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

NGALASSO, Mwatha Musanji. Eu vim dizer-vos... Anatomia de um discurso neocolonial em linguagem elástico. *In*: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy – Contra o discurso de Dakar**. Luanda (Angola): Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), 2010. p. 271-309.

NIANE, Djibril Tamsir. O Homem Negro Culpabilizado. *In*: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy – Contra o discurso de Dakar**. Luanda (Angola): Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), 2010. p. 325-348.

OBENGA, Théophile. Africanismos Eurocentristas: Fonte principal dos Males em África. *In*: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy – Contra o discurso de Dakar**. Luanda (Angola): Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), 2010. p. 349-372.

RAHARIMANANA, O Silêncio Francês. *In*: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy – Contra o discurso de Dakar**. Luanda (Angola): Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), 2010. p. 373-387.

SAKHO, Bamba. Entre astúcia e arcaísmo. *In*: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy – Contra o discurso de Dakar**. Luanda (Angola): Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), 2010. p. 389-404.



# NARRATIVAS HISTÓRICAS E CILADAS COLONIAIS

Adriano Denovac



*“E logo adiante da fronteira entre nós e os outros está o perigoso território do não-pertencer” (Edward Said)<sup>55</sup>*

Histórias sobrevivem porque são narradas, são contadas e ditas através da imensidão do espaço-tempo, muito antes de sermos o que somos: sociedades mergulhadas no vazio de si e no descentramento dos sujeitos(as) (HALL, 2002), para dizer o mínimo dos malefícios da modernidade, dos quais nosso campo não está isento. A História enquanto campo disciplinar também é colonizada, tem seus centros de poder e saber arraigados no Norte.

Esse texto que agora teus olhos leem quer te contar algo, narrar, dar conta de uma experiência a partir de um ponto de vista, de quem viveu e sentiu uma dada situação no tempo, essa vivência que agora é passado, mas rompe o tempo através da memória, e se faz novamente experiência no presente. Sendo assim, o passado talvez nunca possa passar? E se o passado não passar teríamos futuro? Estaríamos condenados ao eterno presente? Guarde essas questões.

Quero agora contar sobre o EPD, 1º Encontro de Estudos Pós-coloniais e Decoloniais, que aconteceu na UDESC/FAED em Florianópolis entre os dias 23 e 25 de outubro de 2019. Evento ao qual este livro se dedica a guardar memórias e ampliar os debates que foram propostos naqueles dias lindos de outubro de 2019. Construído coletivamente e buscando ouvir diversas vozes, não só da academia, como por exemplo: o

---

<sup>55</sup> SAID, Edward. Reconsiderando a teoria itinerante. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.) **Deslocalizar a Europa**: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade. Lisboa: Edições cotovia, 2005. p. 25-42.

movimento de mulheres negras, das camponesas, indígenas, quilombolas, artistas de diversas áreas, tornando o espaço comum de nossa universidade menos gélido, mais pulsante, colorido, um espaço vivo. Ainda posso sentir o cheiro absolutamente divino e ancestral do acarajé e a atmosfera daqueles dias.

Além dessa experiência externa superiormente interessante, houve as rodas de conversa, que aconteceram em auditório e nas comunicações orais que ocorreram em algumas salas de aula. Foi uma profusão de ideias, de movimentos concretos, de falas e pessoas emblemáticas que disseram coisas que me atravessaram, provocaram, pude ouvir sujeitas, sujeitos e sujeitos e tudo mais o que se possa querer ser. Tivemos o impacto de ouvir a Professora Doutora e Cineasta Moçambicana Sónia André, que disse não ser isso tudo, mas sim Sónia André<sup>56</sup>, filha de sua cultura. Ouvimos as mulheres camponesas, suas lutas, resultados e resistências. Conhecemos os reflexos brutais do colonialismo e as artes entre o povo Tuaregue. Refletimos com o intelectual indígena Gersem Baniwa<sup>57</sup> a nos convidar a superar a epistemologia colonial. Ouvimos Katu Mirim<sup>58</sup> e seu Rap como uma arma e Ale Mujica<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Sonia Andre é moçambicana, doutora em Educação pela Universidade Federal de Alagoa e cineasta.

<sup>57</sup> Gersem Baniwa, doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB), Baniwa, nascido na aldeia Yaquirana, no Alto Rio Negro, Amazonas. Professor indígena, integrou o Conselho Nacional de Educação (CNE) e esteve à frente da Coordenação da Educação Escolar Indígena, no Ministério da Educação (Secad/MEC).

<sup>58</sup> Katu Mirim, Indígena do povo Boe Bororo, é rapper, cantora, compositora, atriz, ativista e fundadora do coletivo Tibira.

<sup>59</sup> Ale Mujica possui graduação em Medicina pela Universidad Autónoma de Bucaramanga (Colômbia), onde também já atuou em

que trouxe reflexões sobre transexualidades, travestilidades e transgeneridades, isso para citar o mínimo, entre tantas outras pessoas que não citei aqui. Estar entre essas pessoas e compartilhar conhecimentos e propostas efetivas de mudanças foi uma oportunidade importante.

Conquistamos vez e voz de verdade, e, portanto, desta feita não fiquei lá atrás, lavando copos, ainda que lavar copos tenha ajudado a minha mãe a me criar e educar. Não, dessa vez fui convidado para mediar uma roda de conversa na primeira noite do evento, na companhia de duas pessoas generosas e que me ensinaram muito e ainda me ensinam. Então, agradeço logo aqui, no começo desse texto, por tudo isso e muito mais, sou grato ao Laboratório AYA, as pessoas que fazem tudo isso acontecer, sou grato às minhas ancestrais, sou grato a *Sângô: Kaô Kabecile!*

Agora voltemos àqueles dias, mas sem sair do agora. Nessa construção colaborativa coube ao AYA – Laboratório de Estudos Pós-coloniais e Decoloniais, coordenado pelas Profs. Claudia Mortari e Luisa T. Wittmann, organizar e executar as ações demandadas para a construção dessa experiência tão importante na vida de muitas pessoas, inclusive a minha, mas também sobremaneira ao nosso espaço acadêmico, a UDESC/FAED.

Uma das questões importantes no processo de organização foi se o evento deveria ser realizado na universidade ou fora de seu espaço, já que para os campos de estudos que sustentam o pensamento teórico-prático do evento, também é descolonizar o conhecimento, romper com o

---

ensino e pesquisa na área de saúde; especialização em Docência Universitária pela Universidad Industrial de Santander (Colômbia); mestrado e doutorado em Saúde Coletiva, ambos pela UFSC.

epistemicídio, promover alguns deslocamentos, permitindo o diálogo entre diferentes sujeitos(as), mas notadamente com as populações subalternizadas. Como já sugeri, o evento foi construído coletivamente e durante esse processo consideramos que talvez deveríamos propor essa discussão em espaços outros com pessoas outras, normalmente excluídas do espaço acadêmico ou que não se sentem convidadas a estar ou ocupar esse espaço. Entretanto, apostamos na ideia de trazer essas pessoas para o espaço acadêmico, uma vez que é neste espaço que se elaboram discursos, que chamamos de conhecimento, sobre essas populações, como se seus saberes não fossem conhecimento também. Considero esse movimento importante, trazer essas pessoas e suas insígnias para a universidade; isso na academia quase nunca é feito com e a partir delas, pois essas pessoas ainda são pensadas como objetos de estudos.

A presença física de indígenas, africanos/as, negros e negras, homens, mulheres, trans, não binários, entre tantas outras possibilidades políticas de ser na universidade já causa um deslocamento, entretanto, é ainda mais potente quando, reunidas em prol de discutir e elaborar críticas propositivas instigando o espaço acadêmico a repensar suas práticas, métodos, espaço físico e a forma como se relaciona com o mundo exterior, já que notadamente vivemos em uma bolha. Durante aqueles três dias trouxemos outros sons, cores, ares e sabores para aquele espaço. Foram momentos mágicos de compartilhamento, de dificuldades, angústias, sonhos, lutas e de retomar a discussão sobre a força das ações coletivas, em um momento histórico em que vários países, inclusive o Brasil, têm no poder governos abertamente fascistas, pessoas comprometidas com a manutenção da exploração e da subalternização da massa preta, pobre e indígena.

## DIÁLOGOS SENSÍVEIS E LUTAS INCANSÁVEIS

Na noite do dia 23 aconteceu o Diálogos Contemporâneos, em que tive a oportunidade de mediar uma conversa absolutamente instigante e propositiva com o Professor Angolano Joaquim Paka Massanga<sup>60</sup> e com o Professor Colombiano Gerson Galo Ledezma Meneses<sup>61</sup>. O assunto proposto para a nossa conversa com as pessoas que lotaram o auditório naquela noite foi narrativas históricas, que evocava os seguintes pressupostos como subsídio para a discussão:

Sabemos que a história, do ponto de vista da produção de conhecimentos, é um campo em disputa, e diversas foram as suas características e seus usos pois, o passado é também marcado por questões centrais na construção de identidades e alteridades. Nesse sentido, a crítica a colonialidade perpassa, pela crítica as narrativas históricas produzidas por populações subalternizadas pela violência da colonialidade, no passado e presente, em diversos espaços geopolíticos. Na atualidade, intelectuais, pesquisadores (as), artistas, ativistas sociais indígenas, afro-

---

<sup>60</sup> Docente da Universidade Onze de Novembro (UON/Angola), com trabalhos na área de Educação, História e Ciências jurídicas, com ênfase em Ensino de História e Direito.

<sup>61</sup> Professor efetivo associado da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), no curso História-América Latina e no Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea de América Latina.



brasileiros (as) e africanos (as) têm tomado para si o direito de narrar histórias outras, mas também, o que narrar e como narrar. Nossa intenção nesta mesa de diálogo é, portanto, discutir a construção de narrativas históricas em uma perspectiva pós-colonial e/ou decolonial. (I EPD, 2019).

## QUANDO ELES FALARAM DE SI E DOS SEUS

O primeiro movimento após essa proposição foi que cada um estabelecesse uma narrativa sobre si, onde importa como quero ser visto, o que quero dar a conhecer sobre mim e do mundo do qual provenho. Contar, narrar, é algo primevo em nossa espécie, somos seres que se comunicam por histórias, nós as engendramos ao longo do tempo em diferentes formas e suportes para narrar histórias, para dizer quem se é, dos seus, de como vejo o mundo e como gostaria que fosse, para ser porta voz dos antepassados no presente, para trazer antigas formas de ser e as potencializar a partir de processos educativos e de uma militância social ativa. Uma mudança profunda pode ocorrer a partir de narrativas plurais, efetuando um corte no sistema, uma revolução.

Paka Massanga ao narrar sobre si mesmo, disse que o nome Joaquim não o representa, pois antes disso ele é Angolano, Cabinda, Bakongo, Mossorongo, evocando várias identidades que são acionadas em diferentes contextos, e ser essa multiplicidade de possibilidades constrói um ser que não tem uma identidade fixa, mas que se move em sua cultura, transita por outras identificações. Aqui no Brasil ele é visto somente como um africano, como ele disse, ou seja, um ser essencializado, quase desprovido de suas identidades. Mas o

que é ser um africano? O que significa isso para nossa sociedade colonizada no tempo presente, quais os signos são acionados para compor a figura de ser africano em Santa Catarina, no Brasil do começo do século XXI? Seguramente, não vou responder a essa pergunta, mas ela está aqui para você se questionar também. Qual a imagem carregada de conceitos e sentimentos veio na sua mente? É parte importante se desejamos ouvir narrativas plurais, saber de mundos outros, começar a construir essas imagens sobre, com e a partir da interlocução com essas pessoas, não como mundos de culturas exóticas e inferiores, mas de experiências possíveis de ser no mundo, porque podem nos ajudar a entender o nosso espaço de experiência, a lutarmos juntos de forma concreta e organizada contra o colonialismo/capitalismo<sup>62</sup>.

O Professor Paka Massanga começa fazendo uma crítica às narrativas históricas ocidentais ao dizer que “a narrativa histórica deve estar atrelada a possibilidade de se compreender e se fazer compreender no mundo” (42:49)<sup>63</sup>, ao contrário da narrativa colonial que busca desumanizar. Nessa chave, ele diz que é preciso olhar para as Áfricas como um vir a ser, no sentido da construção de uma narrativa sobre as múltiplas histórias do

---

<sup>62</sup> Questão que no tempo presente se faz nítida no cenário das forças políticas brasileiras em especial: um setor da esquerda que não aceita narrativas outras, que só compreende formas fixas de luta no tempo. Não compreende que se vamos à luta, vamos lutar contra o sistema opressor por todas as possibilidades de ser, com todas as vozes, guardadas as suas demandas, com união na diversidade e não uma massa pasteurizada, homogênea e branca, em que eu e uma parcela importante de tantas outras pessoas não se reconhecem.

<sup>63</sup> Todos os vídeos do I EPD estão disponíveis no canal do AYA no YouTube: [https://www.youtube.com/watch?v=rkH5MSDg5qY&ab\\_channel=AYALaborat%C3%B3rioUDESC](https://www.youtube.com/watch?v=rkH5MSDg5qY&ab_channel=AYALaborat%C3%B3rioUDESC).

continente africano, extrapolando o exotismo das narrativas ocidentais.

Ele se define como um militante na luta contra a ditadura da academia ocidental (43:45)<sup>64</sup>. Evoca o seu lugar de batalha dentro da academia, que é colaborar com a descolonização dos espaços de saber, o que implica em ocupá-los o que significa de forma respeitosa ou mais veemente quando necessário criticar, reclamar, denunciar e contribuir com uma produção que ajude possibilitar transformações, apesar do clássico chavão que volta e meia aparece em algumas discussões: “você reclamam, mas estão aqui na academia”. Essa frase é sempre repetida quando as críticas são muito contundentes, e me causa graça.

Gerson Galo se apresenta como alguém em desconstrução, no que toca a narrativa sobre si e os seus e nessa perspectiva se autodenomina um ex-colombiano, ex-homem, ex-historiador, colocando-se dessa forma como um ser em desconstrução. Gerson critica a narrativa hegemônica da história eurocêntrica e a classifica de narrativa adulterada, formatada no campo das ciências sociais, na chave do capitalismo patriarcal e que nesse jogo a historiografia “tem um papel de graves consequências pois legitimou a colonização e legitima o capitalismo” (47:50)<sup>65</sup>, pois essas narrativas são produzidas com conceitos, teorias e metodologias eurocêntricas. O professor Gerson nos provoca no sentido de pensar que boa parte do que narramos sobre nós mesmos é uma construção falseada, e que tem uma origem notadamente marcada: a colonialidade do ser.

---

<sup>64</sup> Idem.

<sup>65</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=rkH5MSDg5qY&ab\\_channel=AYALaborat%C3%B3rioUDESC](https://www.youtube.com/watch?v=rkH5MSDg5qY&ab_channel=AYALaborat%C3%B3rioUDESC).

A conversa avança e fica ainda mais interessante após essas primeiras observações com um caráter de denúncia muito forte: o Professor Paka reforça isso ao dizer que o sistema acadêmico de seu país, por exemplo, também reproduz a lógica eurocentrada. Ele elenca alguns elementos que podemos observar como estruturas também no processo de colonização no Brasil, como por exemplo, a violência da extinção das línguas locais e a imposição da língua colonial, através de um espaço escolar castrador e violento com quem ousa usar sua língua local.

Segundo Paka, já não pode ser a Europa, ou os outros, exclusivamente a narrar as histórias do continente africano, pois essa é uma narrativa racista, e o racismo é a chave para entender o capitalismo e suas formas de dominação. Entendo que, no movimento contrário, tomar a narrativa para si é uma forma de romper com o poder colonial. Podemos irromper nas cidades proibidas do conhecimento com nossos corpos, com nossas culturas e outras narrativas. Nossa presença e a não aceitação de narrativas excludentes são também nossas armas; já que a história é em atos, como diz Frantz Fanon, que o próximo ato seja narrado pela massa subalternizada e excluída, respeitada sua diversidade, então não teremos narrativas únicas!

A violência que presidiu o arranjo do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais indígenas, demoliu sem restrições os sistemas de referência da economia, os modos de aparência, indumentária, será reivindicada e assumida pelo colonizado no momento em que, decidindo ser a história em atos, a massa colonial irromperá nas cidades proibidas. (FANON, 2005, p. 57).

Ainda inspirado no pensamento dos convidados, parece importante refletir a maneira como a academia, pensando o Brasil pontualmente<sup>66</sup>, ainda aceita essas formas eurocentradas de narrar a nós mesmos historicamente. Concluí minha graduação em História em 2014, e seguramente por volta de 90% das leituras sugeridas no curso eram de autores homens, brancos e europeus. Não é mais possível aceitar essa imposição, pois é fundamental que a produção do conhecimento seja diversa, o que não implica em excluir a historiografia europeia, mas sem hierarquias em um diálogo aberto com outras leituras processos e vivências, como uma forma de comunicação das realidades históricas múltiplas. Narrativas históricas de fato. Projetos pluriversais de fato.

Algo que penso ter ficado muito nítido no evento que aqui narro e reflito, é que a mudança de paradigma é que os movimentos internos são tão importantes quanto os externos, precisamos nos deslocar e desconstruir essas estruturas. Se você que está lendo esse texto, principalmente se for uma pessoa branca, entenda que se você não promover um deslocamento interno de verdade, não adianta elaborar e utilizar um discurso afetivo pelo diferentes.

Militância social/identitária e o trabalho acadêmico se organizam a partir de espaços diferentes, mas são coisas correlatas, o que não implica que devamos pensar a academia

---

<sup>66</sup> Nunca esqueçamos que o projeto é global, mas percebemos que há nuances dependo do espaço geopolítico em que se ocupa, ainda que tenha um escopo e práticas gerais de dominação como racismo por exemplo, a colonialidade/capitalismo, adapta-se e coopta características das populações exploradas, mas também por outro lado revela falhas e resistências. Reforçando, a opção de narrar a história de outro lugar e aprender com experiências de lutas outras.

isenta de uma prática efetiva e pontual na vida das pessoas, sobremaneira as que ocupam esse espaço. Também não se trata do binômio inútil acadêmico/militante ou militante/acadêmico o ponto, mas de que forma essas duas esferas articuladas com outras possam contribuir com a descolonização.

Notadamente não há possibilidade de mudança sem a crítica às disciplinas acadêmicas, mas sobretudo, repensar e propor do ponto de vista concreto outras matrizes curriculares, portanto, narrativas históricas plurais. Lembremo-nos da violência da extinção das línguas locais em Angola, como nos contou o Professor Paka Massanga; essa violência não está circunscrita ao passado colonial de Angola, nem do Brasil, essa violência ainda acontece também por parte da academia com sua estrutura de ensino eurocêntrica que dá seguimento ao processo de colonização e extermínio de mundos plurais, construindo o outro como um não ser, reduzindo conhecimentos à superstição, só reconhecendo como válidos os cânones da civilização ocidental branca e racista. Epstemicídio é o nome desse processo, como já nos mostrou Sueli Carneiro (CARNEIRO, 2005).

O colonialismo eurocêntrico estabeleceu as bases epistemológicas da História a partir dos saberes e da história dos europeus, e esses saberes foram tomados como projetos globais criando um sistema dominante (MIGNOLO, 2003, p. 79-130). A provocação feita pelo professor Gerson Galo, para as pessoas que se autodeclaram “decoloniais”<sup>67</sup> é muito boa, pois ele coloca em “cheque” até que ponto os debates decoloniais não se converteram em moda na academia, e podem subsumir no falso discurso inclusivo? Se sabemos que o sistema capitalista hegemônico utiliza suportes de memória para

---

<sup>67</sup> Decolonialidade não é uma teoria, é um campo de estudos.

reforçar a colonialidade do ser, isto é, a consciência colonizada, portanto se seguimos a produzir narrativas históricas a partir desse modelo, fatalmente colegas historiadores(as), não só estaremos reforçando a violência da colonização, mas promovendo exatamente o que Frantz Fanon alerta: assimilação do pensamento do colonizador pelo colonizado (FANON, 2005).

## DAS VIOLÊNCIAS

Essa foi uma constante em todas as rodas de conversas e comunicações, sem dúvida, uma das palavras mais pronunciadas: violência! Um dos métodos colonial/capitalista para docilizar, reprimir ou eliminar os corpos, culturas e populações subalternizadas destituídas de humanidade. E sigo perguntando<sup>68</sup>, qual a minha ou a sua relação com isso, nós que ocupamos o espaço acadêmico? Fiquei me perguntando isso não somente na conversa com os professores Paka e Gerson, mas durante todo o evento, e confesso que até hoje a angústia que experimento é a mesma.

Vejo-me de maneira pontual nessa dinâmica dos espaços colonizados, onde a insígnia da cor é um dos fatores que define o indivíduo e o desumaniza, pois essa violência do mundo colonial, a que tantas pessoas se referiram durante o I EPD e que vivemos cotidianamente, que conheço desde sempre, não só no espaço intelectual, fez-me pensar em quão colonizado meu ser é, o quanto assimilei do colonizador. Estar no espaço acadêmico é possibilidade de libertação? Ou um sério risco de repetir a

---

<sup>68</sup> Penso que o ofício de historiador(a) não deve ser centrado em dar respostas, mas sim fazer boas perguntas ao presente em movimento, na tentativa de pensar e construir coletivamente possíveis caminhos.

mentalidade branca? Evidentemente, essas questões estão postas para mim e também para você; é urgente que façamos uma reflexão séria, entre nós, pessoas que estão na academia e realmente preocupadas com o quê e como estamos produzindo conhecimento. A mudança concreta não passa só pela minha crítica ao professor ou professora na academia que ainda receita teoria, mas qual possam ser nossas ações concretas para ruir a estrutura, para corromper a Matrix<sup>69</sup>. Para isso, algumas questões são pontuais, e mais uma vez Frantz Fanon nos ajuda.

Esse mundo compartimentado esse mundo cortado em dois é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial é as realidades econômicas, a desigualdade, as enormes diferenças no modo de vida não conseguem nunca mascarar as realidades humanas. Quando se percebe na imediatez o contexto colonial é patente que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie a tal raça. (FANON, 2005, p. 56).

---

<sup>69</sup> Referência ao filme *Matrix* (1999), feito por duas diretoras trans e irmãs: Lana e Lilly Wachowski, conhecidas hoje como as irmãs Wachowski. À época do filme, elas ainda não haviam feito a transição. *Matrix* narra um mundo virtual onde nossa humanidade é sugada por máquinas, em que o sistema é o inimigo que rouba sua percepção da realidade, simula e desumaniza. O filme é também uma crítica ao capitalismo e à criação de um mundo simulado, de uma falsa ideia de liberdade e realidade que necessitamos destruir, para que possamos alcançar novamente nossa humanidade.



As demandas estão colocadas em todos os espaços de luta possíveis e resistimos, isso é fato. A quantidade de violências narradas naqueles dias foi algo terrível, mas na mesma medida, as narrativas de luta e superação dentro desse cenário absolutamente opressivo é algo fantástico e inspirador. Precisamos articular e ampliar as “epistemologias da transgressão”, como quer Paka Massanga, pela construção de uma história viva e vivida. E como demanda Gerson Galo, reclamando o assassinato de nossas porções animais, pois quanto mais assumirmos a natureza como parte de nós, mais exotizados seremos. Os povos originários são a prova disso, exotizados estão em luta para não se separarem da natureza, mas também poderem transitar entre mundos.

## TEMPO E NARRATIVA

As narrativas históricas eurocêntricas interferem totalmente na nossa apreensão do mundo, o debate no I EPD explicitou isso de acordo com algumas experiências e reflexões compartilhadas comigo e com as pessoas que lá estiverem e que agora conto desde minha perspectiva, meu “locus de enunciação”.

Afirmar o locus de enunciação significa ir na contramão dos paradigmas eurocêntricos hegemônicos que, mesmo falando de uma localização particular, assumiram-se como universais, desinteressados e não situados. O locus de enunciação não é marcado unicamente por nossa localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas é também marcado pelas hierarquias raciais,

de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre o corpo. (COSTA; GROSFOGUEL, 2016).

Assim como nossa ideia de localização geopolítica e pessoal é construída a partir de referenciais oriundos de narrativas pautadas em produções intelectuais ancoradas nas perspectivas dos países dominantes, que estão ao norte do planeta<sup>70</sup>, nossa percepção do tempo também é alvo desses processos. Por exemplo, narrativas históricas que estão nos livros escolares nos incluem em um calendário único para quase toda a humanidade, evidência de que o cristianismo teve um papel fatal na colonização, alterando o tempo próprio de cada grupo social, dominado por ideias temporais limitantes: o tempo do rezar, de trabalhar, aceitar todas as dores dessa vida, e no tempo certo: se fizer por merecer herdar o céu. Nenhum problema com essa perspectiva para quem desejar experimentá-la, a questão é, quando ela é usada como parte de um projeto global de dominação, para massacrar outras culturas e experiências, tratá-las como misticismo, bruxaria, seitas demoníacas etc. Sabemos o impacto disso na cultura e na vida dos povos originários, dos povos das Áfricas e outras populações subalternizadas planeta afora. O racismo sempre como chave de dominação.

Tais ciladas narrativas deturpam nossa percepção de tempo e espaço produzindo um enquadramento mental que só concebe formas únicas de pensar e perceber tempo e espaço. Lembra de como o tempo e o espaço apareciam em seus livros

---

<sup>70</sup> Referência as Epistemologias do Sul (Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (Org.). 2009. Para saber mais: [http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1645-72502009000100012](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-72502009000100012).

de história na escola? Quantos trabalhos você conhece no campo da história que se preocupam com o futuro, que não seja o futuro do passado? A ideia de História no tempo presente, guardadas algumas mudanças, no senso comum e mesmo dentro do campo de estudos, ainda carrega em si a ideia de que o conhecimento do passado serve para orientar o futuro!

Lembra daquelas questões propostas quando iniciei essa narrativa?<sup>71</sup> Então, elas são uma provocação para as nossas percepções sobre essa ideia de tempo tripartite, esse tempo nos é dado, volto dizer, através das narrativas sobre ele. Certamente, uma discussão sobre tempo e narrativa demandaria mais páginas, entretanto, essas questões estiveram presente no debate que fizemos naquela noite e em muitas outras conversas.

A modernidade e as ciências humanas narram e estruturam os tempos dentro de um enquadramento mental fixo, alterando e nos deslocando do ritmo cósmico. A colonialidade nos rouba essa dança, ela é um movimento de supressão de outras realidades, “a modernidade vê o tempo presente como o único espaço de realidade de certeza” (VAZQUEZ, 2016, p. 81). É um presente vazio de outras conexões temporais, que não conhece a experiência do tempo ancestral, por exemplo. Esse presente falseado, contém os passados só como referenciais de memória, não como estruturas ativas no presente, gerando múltiplos presentes, evitando a ideia de presente único e futuro difuso.

Rolando Vazquez, que desde de 2010 coordena a Escola Decolonial de Verão em Middelburg junto com Walter Mignolo, e desenvolve uma discussão sobre estética ou

---

<sup>71</sup> O passado talvez nunca possa passar? E se o passado não passar teríamos futuro? Estaríamos condenados ao eterno presente?

aesthesis decolonial, propõe repensar o tempo fora da chave narrativa colonial/modernidade, das percepções de tempo linear e circular, mas sim um tempo relacional.

el tiempo no está sujeto solo a su apariencia en el espacio de la presencia sino que el tiempo contiene la pluralidad de todo lo vivido, que es una pluralidad abierta de experiencias vividas, de memorias ancestrales, relaciones al mundo, a los mundos. Las experiencias múltiples de lo vivido no necesariamente se expresan en todos los presentes, no se expresan necesariamente en el espacio porque no están contenidas en el presente de la presencia, lo desbordan. (VAZQUEZ, 2016).

Há muito o que mudar para sairmos desses enquadramentos coloniais, nos desprendermos da noção de tempo/espço em que a realidade é simulação, em que o passado é um quadro fixo; isso retira da história seu poder no tempo presente. O que a colonialidade promove é uma prisão no passado, uma invenção do futuro; talvez o futuro e o passado não existam, mas sejam relacionais a presentes múltiplos. Narrativas que acabam por constituir sociedades afastadas das experiências temporais ancestrais, angustiadadas com um futuro que nunca chega, por um tempo que você nunca tem, mas que vale dinheiro. O tempo vivido na modernidade nos é cobrado.

É urgente que ampliemos as discussões e ações sobre o tempo, é uma demanda para a sociedade como um todo, mas notadamente nossa, profissionais do campo da história, pois temos o tempo como substrato do nosso ofício, precisamos

impedir que ao apresentarmos a noção de tempo histórico nas escolas estejamos ao mesmo tempo desconectando as crianças do tempo natureza e as inserindo no tempo do capital, como se essa fosse a única estrutura temporal possível.

O advento da pandemia causada pelo Coronavírus abalou nossa estrutura falaciosa sobre o tempo; de um momento para o outro todas as certezas se foram, a morte, tão presente, obriga a sociedade a (re)pensar o tempo, o seu lugar no mundo. Esse evento global teria condições de alterar o quadro geral do sistema? Penso que não, mas ao mesmo tempo provocou algumas questões, de alguma forma o modo de vida ocidentalizado, capitalista está na berlinda. Talvez seja importante que a partir desse evento possamos em nossos espaços de ofícios provocar mais essas questões, trazer exemplos de sociedades que experimentam temporalidades diferentes das nossas; lembrarmos que o tempo é cósmico e não humano, que o tempo tripartite é uma ilusão. Para os Munduruku não existe futuro.

não temos em nosso repertório linguístico a palavra futuro. Em nossa compreensão de tempo temos apenas o passado – o tempo da memória – e o presente, o tempo do agora. A palavra "futuro" não foi inventada por nós porque, vocês sabem, o "futuro" não existe. Ele é pura especulação da mente humana, que o criou com o objetivo de nos iludir e nos fazer aceitar a condição de eternos dependentes do tempo. Para os povos indígenas a língua manifesta a realidade conhecida, experimentada, compartilhada e isso tudo só é possível quando vivemos o presente. Sim, meu avô,

quando desejava nos lembrar desta verdade, nos dizia: se o momento atual não fosse bom, não se chamaria presente. Ele nos fazia pensar que o momento vivido era um presente que recebíamos do universo para que pudéssemos ser plenamente felizes. Ao amanhecer o dia éramos sempre lembrados que aquele era um momento único, uma roupa que nos era oferecida para ser usada única e exclusivamente naquele dia. Tudo o que já havíamos vivido antes deveria ser guardado em nossa memória para que nada nos distraísse e nos tirasse da vida vivida. (MUNDURUKU, 2013).

Daniel Munduruku, que é um “brasileiro nascido Munduruku”, nos mostra de forma prática como é possível outras experiências no espaço/tempo em que vivemos e que as ideias únicas sobre tempo são perigosas, estão articuladas com mecanismo opressivos; saber isso desde cedo na vida é absolutamente urgente, essa possibilidade podemos promover a partir dos nossos lugares. Essa pequena passagem traz um profundo e poderoso ensinamento em direção a outros tempos. Ele está nos dizendo que o nosso tempo somos nós quem fazemos.

Muitas questões surgem a partir de uma conversa tão rica quanto essa que me propus a narrar e refletir. Tentei trazer aqui mais perguntas de forma simples para contribuir com o objetivo do I EPD e com todas as pessoas que desejam o fim das formas de opressão que nos afastam de nossa humanidade.

Agradeço mais uma vez a *Sãngo* que me apresentou o tempo, às pessoas que constroem o AYA, aos professores

Gerson Galo e Paka Massanga, e todas as pessoas que participaram do I EPD. Que venha o segundo!

## REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

COSTA, Bernardino Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, P. 15-24, jan./abr. 2016.

FANON, Frantz. Sobre a violência. *In*: FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra.** Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio:** e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

MIGNOLO, Walter. Pensamento liminar e diferença colonial. *In*: MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/Projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 79-130.

MUNDURUKU, Daniel. Tempo, Tempo, Tempo. *In*: **Educação e Diferenças e...** n. 1, p. 1-7, jun. 2018.

VAZQUES, Rolando. Aesthesis decolonial y los tiempos relacionales. **Calle14**, v. 11, n. 18, p. 76-94, jan./abr. 2016.





# CAMINHOS PARA UMA EDUCAÇÃO AMBIENTAL DESDE EL SUR

Celso Sánchez



Neste texto pretendo refletir brevemente sobre o que estamos chamando de *Educação Ambiental desde el Sur* e qual a importância dos aportes dos estudos em decolonialidade para o campo da educação ambiental. Para tal, apresento uma proposta que vem sendo desenvolvida a partir de 2013 pelo Grupo de Estudos em Educação Ambiental desde el Sur (GEASUR)<sup>72</sup>, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Primeiramente, portanto, precisamos responder algumas questões iniciais: por que falamos em uma abordagem Desde El Sur? O que isso significa? Qual a importância de se pensar Desde El Sur, em particular, para a educação ambiental?

Ao assumirmos um posicionamento *Desde El Sur* fazemos uma provocação que nos situa num lugar geográfico para falar a partir dele, nesse caso a América Latina explicitamente, mas não apenas. O sul global se espalha ao Alasca e seus *Inuítes*<sup>73</sup>; as periferias de New Orleans e do bairro do Harlem em Nova Iorque; as favelas de Dharavi em Mumbai na Ásia; a África; Indonésia; as colônias de pescadores tradicionais japoneses e do Timor Leste; chega na Carolina do Norte e se mistura à luta contra os caubóis do Petróleo a partir do povo Lakota Hunkpapa, descendentes do cacique Touro Sentado, representante do Sul Global em terras do norte. Enfim, vai além desse continente sulamericano, centro-americano e caribenho, envolve todos os lugares, territórios e seus sujeitos e sujeitas que sofrem os efeitos que se constituíram a partir de geopolíticas de desigualdades que se refletem nas estruturas de poder, nas possibilidades do ser, no conhecimento e na

---

<sup>72</sup> Site do Grupo de Estudos em Educação Ambiental Desde El Sur (GEASUR-UNIRIO). Disponível em: <https://geasur.wordpress.com/>.

<sup>73</sup> Nação indígena de esquimós.

natureza. Territórios que expressam o que Quijano (2010) chamou de efeitos de colonialidade, que possuem impactos sobre as estruturas de poder, de saber e da própria condição de existência dos indivíduos em sociedades que passaram pelos processos de colonização. Sobre esta perspectiva Quijano (2010, p. 84) destaca que:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América.

O *Sul Geopolítico* do conhecimento, por exemplo, é território de desigualdades distributivas dos valores dados aos distintos conhecimentos em função de sua origem e de sua produção a partir desta origem. Para a educação, compreender esse fenômeno significa fazê-la dar o conhecido *giro decolonial*, proposto por autores como Quijano, Escobar, Walsh, Mignolo, entre outros. Este *giro* nos obriga assumir que a prevalência de uma determinada localização geopolítica conforma a produção do ser, do poder, do saber etc. E nos leva a entender a carga política, condicionada histórica e geograficamente no tempo e no espaço, do conhecimento acadêmico em si. Algo que nos leva a questionar essa lógica torpe que nega a diversidade de saberes dos povos do Sul e assume que apenas homens brancos do Norte podem produzir conhecimentos dignos de serem citados

e referidos nos textos, discursos e espaços universitários (GROSFÓGUEL, 2016). É nessa dimensão espaço-temporal da denúncia das desigualdades distributivas dos valores dos diferentes modos de existir, mas também do anúncio das possibilidades de superar os preconceitos advindos que se situa um olhar *desde el sur*.

Com isso, partimos de uma ideia de que o mundo visto por essa perspectiva, incluindo a América Latina, funda-se num conflito ambiental (SALGADO; MENEZES; SÁNCHEZ, 2019), numa disputa de territórios baseada num etno-geno-ecocídio (ARBOLEDA, 2015). Essa ideia, por sua vez, fundamenta-se nos estudos do professor Santiago Arboleda (2015), da Universidad Andina Simon Bolívar, que nos lembra que esse ecocídio, esse genocídio e esse etnocídio caminham juntos na construção dessa fantasia que é a América Latina. Essa percepção é importante visto que a colonialidade se apresenta nos nossos discursos e este é também um campo de batalha (CÈSAIRE, 1978). O nome América, por exemplo, faz referência a Américo Vespúcio, o navegador, usurpador, sequestrador, genocida, que até hoje dá nome a esse continente. Seus descendentes têm orgulho dessa história e em algumas praças deste território, ainda erguem estátuas de bronze extraído de minas bolivianas às custas da exploração de trabalhadores, provavelmente indígenas, para homenageá-lo e para dizer que a violência colonial ainda está acontecendo, ainda está em curso, como se as malditas caravelas ainda aportassem por estas praias, caravelas de efeitos de colonialidade que pintam de história única todo um continente.

Por isso é tão importante lembrar que entre 1492 com a chegada de Colombo e 1500 com a chegada de Pedro Alvares Cabral no Brasil houve a invenção desse território através de um processo que está em curso nesse momento (DUSSEL, 1993).

Como nos lembra Ramon Grosfóguel, o processo de dominação do continente Americano é fruto da imposição de um modelo societário edificado em torno da figura do “homem/ heterossexual/ branco/ patriarcal/ cristão/ militar/ capitalista/ europeu” (GROSFÓGUEL, 2008, p. 113). Trata-se de um projeto de domínio, de usurpação, de exploração, de destruição e colonização e, por isso, evocamos uma abordagem *Desde El Sur*, no sentido da descolonização, de resistir a esta imposição do Norte. O debate da Decolonialidade vem justamente por conta dessa data, pois em alguns países da América Latina se comemora a chegada de Cristóvão Colombo, sendo isso ainda motivo de festa, e em alguns casos inclusive referido como “*el día de la raza*”. Nesse dia, continente afora, escolas obrigam suas crianças a encenarem a conquista e a “venderem” o discurso da “miscigenação” que é, na verdade, o regozijo de um massacre, de um genocídio acompanhado de sequestro e morte em vida, pois não há dor maior que a dor da escravidão. E é como se dia 12 de Outubro fosse uma celebração da formação de uma civilização nova, fruto da união harmônica entre as raças que fundaram esse imenso território, que produziu a falácia do mito da “democracia racial” – fato aproveitado pelas elites dominantes e intelectuais para manterem sob jugo e dominação seus subalternos hipnotizados, alienados como os seguidores do falso messias diante do discurso de 7 de setembro. O que se vê no fundo é que essa história encobre muitas outras, e encobre inclusive esse etno-eco-genocídio, esse direito supra-colonial de matar, que está em curso de 1492 na América Hispânica, e desde 1500 nas terras pindorâmicas, que a gente chama de Brasil, mas que os primeiros habitantes daqui chamavam de *Pindorama*<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> O termo Pindorama vem da língua Tupi e significa “*Terra das Palmeiras*”.

Também é relevante fazer referência ao nome *Abya Yala*, que é o nome dado pelo povo Kuna do Panamá a todo este continente; ou ainda Améfrica Ladina, como nos lembra a professora Lélia Gonzalez (1988). Ela sinaliza que esse debate de Decolonialidade não é inventado sob o signo modernidade-colonialidade, ele é também desenvolvido ali (GONZALEZ, 1988). Há um acúmulo gigantesco e histórico de diferentes correntes de pensamento pós-colonial, descolonial, contra-colonial etc., na América Latina, na África, na Ásia, na Oceania e mundo afora, porque o problema da colonização deixou seus rastros e esses rastros ainda permanecem visíveis nas costas lanhadas de quem ainda sofre os efeitos da colonialidade.

Então, é imprescindível estarmos atentos ao vocabulário e discursos que reproduzimos (CÈSAIRE, 1978), visto a existência de outros nomes para esta terra. Em Améfrica Ladina, categoria muito importante porque Lélia Gonzalez (1988) nos leva a refletir sobre a necessidade de olhar para a desconstrução diaspórica deste território, deste lugar, inclusive da própria língua, e neste sentido ela também nos introduz a ideia do *pretoquês*, mostrando como o preconceito linguístico, o modo de falar, e a própria língua portuguesa ainda reverberam esse projeto cristianizador-colonizador de 1492. Isso se justifica a partir do trabalho de Todorov (1999), o historiador húngaro que em "*A Conquista da América: a Questão do Outro*" nos faz refletir sobre o nome de Cristóvão Colombo, que segundo ele ninguém saberia o nome verdadeiro desse navegador genovês, e que esse nome *Cristobal Colom* seria uma referência ao projeto do qual ele estava imbuído de fazer, que era de cristianizar e colonizar essa terra-continente, em nome da cruz e da espada.

Esse projeto cristianizador-colonizador perdura até hoje e se manifesta durante a pandemia através da ausência total de apoio do estado às comunidades indígenas como uma forma de

vantagem para deixar “passar as boiadas”, como disse um certo *ministro* do Meio Ambiente de um certo país que hoje vive sob ameaça da bandeira do fascismo. Também é evidenciada na postura de alguns líderes religiosos que encaram este momento trágico como uma oportunidade para chegar com cestas básicas onde o Estado não chega, em aldeias, por exemplo, vinculando assim a “ajuda” da evangelização em plena pandemia, algo que se acentuou com o apoio e incentivo de uma certa *ministra* de um certo governo de um certo país que hoje vive sob a ameaça da bandeira do fascismo – alimentando *pastores vorazes* de ovelhas famintas de perspectiva, de sonhos e também de arroz e feijão.

A Educação Ambiental Desde El Sur, segundo pensamos no GEASur, seria uma abordagem possível para a decolonialidade. Ela parte de um diálogo com o pensamento decolonial; e, por isso, reconhece a pluralidade de saberes, incluindo aqueles para além dos muros e torres de marfim das universidades, entendendo que também encontramos nossos referenciais nas aldeias, nos terreiros, nas praças, em encruzilhadas, rodas de capoeiras, nos sertões, nos becos das favelas, em ocupações, dentre tantos outros territórios de conhecimentos; estabelece uma referência com essa geopolítica latinoamericana e do Sul Global, não apenas da região Sulamericana; faz um aporte das lutas e dos acúmulos da Educação Popular Latinoamericana, em diálogo com Paulo Freire; da Ecologia Política de referencial Latinoamericano, a partir das obras de professores como Hector Alimonda, Carlos Walter Porto-Gonçalves, Arturo Escobar e tantos e tantas outras; e do imprescindível acúmulo do Referencial da Educação Ambiental Crítica. Portanto, a Educação Ambiental Desde El Sur se posiciona como uma vertente da Educação Ambiental Crítica em suas múltiplas identidades e

possibilidades, entendendo que aqui há um diálogo forte com o campo do Ecosocialismo, sem dúvida nenhuma, e aponta-se com isso uma perspectiva de diálogo com os referenciais críticos. Resumindo essa concepção de Educação defendida pelo GEASur, Camargo (2017) assume que a perspectiva deste grupo leva em conta:

O contexto geopolítico latino-americano [e do Sul global como um todo]; 2) o Legado das lutas sociais da América Latina como base político-teórico-metodológica para pensar uma Educação Ambiental não-norte-eurocêntrica; 3) Histórias de vida, memória oral, cultura popular e saberes locais como elementos estruturantes das propostas educativas, bem como a visão de uma educação ambiental capaz de auxiliar na proteção do patrimônio imaterial das comunidades; 4) as perspectivas da Decolonialidade, Interculturalidade e Ecologia de Saberes como eixos estruturantes; 5) uma concepção de Educação Ambiental Crítica articulada à Educação Popular, por meio do uso de metodologias participativas; 6) a visão da Educação Ambiental enquanto uma ferramenta de gestão popular dos recursos naturais; 7) Paulo Freire como referencial teórico-metodológico-político para a práxis da Educação Ambiental; 8) Educação Ambiental para a Justiça Socioambiental; 9) Pesquisa Sentipensante, investigação comprometida com a realidade local; 10) uma proposta Educativa que articula concepções de Educação Não Formal,



Educação Formal e Educação Informal; 11) a dimensão Humana-cultural-política-dinâmica do Meio Ambiente, ou seja, entendendo o Meio Ambiente como um processo, uma elaboração constante, produto das relações entre o ser humano e seu meio; 12) Importância da Dimensão Imaterial das relações entre Humanos e a Natureza, com destaque à espiritualidade e à transcendência como elementos dialogantes com o campo da educação ambiental (CAMARGO, 2017, p. 88-89).

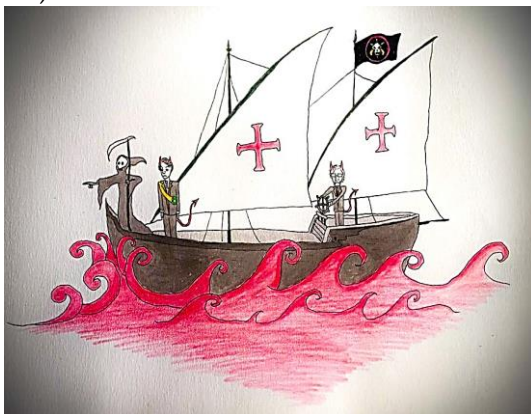
Neste caminho *Desde El Sur*, precisamos pensar com quem nós queremos dialogar e como devemos estabelecer estes diálogos. E por isso temos um especial interesse em uma reelaboração do mundo, uma re-tradução desse mundo, porque entendemos a urgência de nos conectar e encontrar, em especial nas periferias, os elementos, as referências e os diálogos possíveis para o que nós estamos pensando que pode ser um giro decolonial, ou, como preferimos chamar, a *Gira* Descolonial. Essa ideia de *Gira* Descolonial que convocamos nos aproxima dos referenciais da Pedagogia das Encruzilhadas de Luiz Rufino (2017) – que vão nos trazer o que ele chama de *Xirê Epistêmico*, de *Ebó Epistêmico*, para que reencontremos nossa possibilidade de conexão com os saberes outros, sobretudo afrodiaspóricos, uma oportunidade de não apenas promover um Giro, mas também uma *Gira*. Portanto, nos referimos não apenas ao decolonial, mas também ao descolonial no sentido de reconhecer o desafio de descartar determinados elementos, de superar o que Rufino (2017) chama de *trauma colonial*, pontos de vista e referências que o sistema insiste em reforçar e reproduzir, e no caso da Educação Ambiental se nota o quanto

esse campo é utilizado para reafirmar determinados valores, entre eles o de que apenas mudanças de hábitos, atitudes e conhecimentos é suficiente para mudar o sistema capitalista, há portanto, uma educação ambiental muito útil à hegemonia e contra ela está a perspectiva *desde el sur*.

E com isso, o que procuramos é caminhar no sentido do enfrentamento das diferentes faces desses efeitos de colonialidade, em particular da colonialidade da Mãe Natureza ou Colonialidade-Cosmogônica (WALSH, 2009), que nos impede de enxergar as diferentes possibilidades de ser e estar com a natureza, de nos produzirmos no que chamo de Terexistência, que é a possibilidade de existir em comunhão e em harmonia com a Terra, com o planeta, com os ecossistemas, e uns com os outros. Significa experimentar e produzir a existência a partir da conexão profunda entre o Ser e a natureza, algo que compreende uma biorrítmica que aporte o tempo da natureza em conexão com o tempo do corpo, como vemos com frequência nas sociedades ditas tradicionais – que por isso, muitas vezes, são encaradas como “menos civilizadas”. Isso nos conduz a pensar em termos de uma ecossistêmica social, em outras palavras, reconhecer a urgência de repensarmos o modelo civilizatório ocidental nos moldes de *sociedades com a natureza* e não *contra a natureza* como nos diria Serge Moscovici (1975) – um clássico da Ecologia Política Francesa dos anos 1970 – e aqui recorro a Moscovici propositalmente para vocês verem que o Pós-colonial, o Decolonial, o Descolonial, não precisa negar a Europa, não exclui de forma alguma o pensamento europeu, pois toda produção intelectual nos interessa, claro, pois estamos aqui para pensarmos juntos e para fazermos o pensamento ser útil para a emancipação dos povos. Portanto, não é a nacionalidade dos autores que define o que é decolonial, nem é isso que vai restringir nosso arsenal teórico, pelo

contrário, queremos ajuda de todos aqueles que podem nos auxiliar no enfrentamento dessas malditas caravelas que insistem em chegar, e suas malditas elites lacaias, submissas, que insistem em repetir o projeto necrófilo e necropolítico (MBEMBE, 2016) de necropoder, de necroeconomia, que produzem uma necrocapacitação: que é um tipo de treinamento que nos ensina a matar e a morrer docilmente, um treinamento e uma capacitação presentes nas propagandas, na comunicação de massa e nas propostas educativas das grandes corporações e multinacionais, que investem em projetos des-educativos voltados ao des-envolvimento.

**Figura 1** – Ilustração “As caravelas de Sangue” de Daniel Renaud (2020)<sup>75</sup>.



Portanto, a necrocapacitação ou necrotreinamento seria toda ação que ensina as pessoas a acharem que as coisas são naturais do jeito que estão, que atuam no sentido da

---

<sup>75</sup> Ilustração gentilmente cedida pelo artista Daniel Renaud para esta publicação, a quem agradeço muito e recomendo seu trabalho disponível em: [https://www.instagram.com/danielrenaud\\_22/?hl=pt](https://www.instagram.com/danielrenaud_22/?hl=pt).

normalização dos mais perversos absurdos, como por exemplo a bandeira preta usada por muitas polícias mundo afora como está ilustrada na imagem acima. Desse modo, sinalizamos que não podemos aceitar a morte de crianças quando elas são vítimas de balas supostamente perdidas pelas costas, como 15 crianças já foram vítimas esse ano aqui no Rio de Janeiro, pela política desse estado que é notoriamente cruel. No Rio de Janeiro de 2020, temos a polícia que mais mata em todo o mundo e que, supostamente também, a que mais morre, e também uma das que mais se suicida no mundo. É uma polícia submetida, criada e constituída a partir da violência, para a violência – desde seu início em 1808, no caso do Rio – e tudo isso em nome da manutenção das propriedades privadas.

E diante de tudo isso que penso qual é o papel da Educação Ambiental frente a esse cenário necrófilo, necropolítico, de necropoder, de necroeconomia, onde necroengenharias produzem máquinas de matar, como empresas que transformam crianças em vítimas, mães em órfãs de seus filhos, indígenas desencantados de seus mundos, que convertem rios em lama tóxica. E como é que nós da Educação Ambiental vamos nos posicionar diante disso? Como é que nós da Educação Ambiental podemos colaborar para afundar essas malditas caravelas que não pararam de chegar?

Então, para isso, apresentamos aqui algumas produções do GEASur em uma proposta de Educação Ambiental Comprometida com as lutas, uma busca por aprender a resistir e resistir para aprender – como chamou Marcelo Aranda em sua tese (STORTTI, 2019). Marcelo é um militante do fórum dos atingidos pela indústria do petróleo aqui na baixada fluminense (FAPP)<sup>76</sup>, no Rio de Janeiro, o FAPP, e sua tese foi construída

---

<sup>76</sup> Site do FAPP: <http://www.fapp-bg.org/>.

em diálogo com os atingidos e atingidas pela indústria do petróleo e a partir desses diálogos refletimos a respeito de uma Educação Ambiental que emerge dessa luta, com essas pessoas. A ideia síntese aqui é aprender a resistir e resistir para aprender.

Com a tese de Anne Kassiadou (2020), procuramos as potencialidades pedagógicas dos conflitos ambientais, buscando entender como e o que podemos aprender com os conflitos ambientais e construir a partir dessa aprendizagem uma relação com a Educação Ambiental, que seja crítica, e que caminhe no sentido de compreender a Ecologia Política que coloca os atingidos e atingidas diante de situações limites, como nos reiteraria Paulo Freire, que os leva a atos limites, mas é também aí que entendemos que não se trata apenas de denúncias, mas também do anúncio de Inéditos Viáveis, como também nos diria Freire, que são oriundos dessas populações, desses conflitos, dessas comunidades de resistências, que são comunidades de aprendizagem, que são comunidades de luta, e que aprendemos com elas.

Para dar um exemplo desse aprendizado das lutas travadas por comunidades em torno de conflitos trago o caso da dissertação de mestrado do Julio Vitor (SILVA, 2016), que estudou o morro da Formiga, na zona norte do Rio de Janeiro, onde ele nos apresenta uma experiência de resistência e de aprendizados com o ecossistema, pois estamos falando em uma favela contígua com a Floresta da Tijuca, onde os moradores fazem o manejo das águas das nascentes, realizando o que entendemos como uma gestão ambiental de base comunitária que aporta em uma educação ambiental de base comunitária para esta comunidade ter água – estamos falando de um sistema único, que também acontece em outras favelas, mas que, neste caso, chama-se Sociedades de Água e que já existe desde a década de 1940. Tal iniciativa, que emerge das lutas

pela sobrevivência onde o Estado não chega, nos proporciona muitos aprendizados a partir dos diálogos com as lideranças locais, no sentido da compreensão desses processos de gestão popular da água.

Outro exemplo é o do trabalho do Daniel Renaud (CAMARGO, 2017) que vai buscar as lendas, as rezas, as garrafadas entre outros elementos da cultura do sertão mineiro para entender os saberes locais do Vale do Jequitinhonha como elementos para a Educação Ambiental. Então, pensando a partir dos Saberes locais como reservatórios e verdadeiras bibliotecas de saberes ancestrais e de saberes da terra, de saberes da natureza, com os quais a gente tem muito a aprender. Ou seja, não estamos falando de uma Educação Ambiental que vai na comunidade levar o que aprendeu dos livros e manuais da UNESCO, levar o que aprendeu e desenvolveu dentro dos gabinetes; ao contrário, estamos apontando para uma Educação Ambiental que vai buscar conhecer, reconhecer, dialogar, encharcar-se de povo, de gente, de território, para com essa alma encharcada de povo e de território criar um diálogo possível para a compreensão, superação e transformação das realidades locais e, portanto, das problemáticas ambientais e suas injustiças socioambientais.

Também nesse sentido, vimos que os povos de terreiros são comunidades de aprendizado onde há verdadeiras bibliotecas de conhecimentos sobre a natureza, e o trabalho de mestrado da Alessandra Nzinga (PEREIRA, 2019), nos revelou uma Educação Ambiental de Base Comunitária que emerge dos Povos de Terreiro. E, assim, a gente começa a pensar uma descolonização desse campo ambiental, por meio dessa *gira* e ou desse *xirê epistêmico* também através dos diversos saberes que resistem nos diversos territórios e comunidades do Sul global.

Isso obviamente também foi nos levando, por meio de nossas pesquisas, incluindo a da doutoranda Carolina Alves, a um encontro com os Ecofeminismos, porque na base das lutas pelo território via de regra estão mulheres, seja nas lutas indígenas, seja no movimento dos atingidos por barragens, nas lutas de pescadoras da baía de Guanabara, enfim, os ecofeminismos de base comunitária tem muito a nos ensinar como educadores, sobre como caminhar na defesa dos territórios e na transformação da vida.

Outra luta que também nos inspira é justamente a luta por moradias, que também é muito importante para a construção de uma ideia de Educação Ambiental de Base Comunitária; neste caso, temos o trabalho do João Paulo Rangel que vem discutindo a Educação Ambiental nos movimentos sociais pelo direito à cidade no Movimento Nacional de Luta por Moradia (MNLN) a partir de uma perspectiva pedagógica decolonial. O que estamos entendendo é que essa luta pela moradia nos revela que uma pessoa que vive numa ocupação se não aprender a economizar água ou luz não é possível sobreviver, logo a vida passa por uma compreensão sistêmica da falta, daquilo que falta.

Temos aprendido muito com essas experiências de resistência, e outro caso semelhante é o que nos foi apontado pelo trabalho de mestrado da Bárbara Fortes (CAMPOS, 2019), que estudou as estratégias do Museu das Remoções como uma forma de aprendizagem de registros de pedagogias de luta. O Museu das Remoções é fruto de uma comunidade que foi removida no contexto dos Megaeventos da cidade do Rio de Janeiro, como a Copa do Mundo e, sobretudo, as Olimpíadas, e foi aí que a Vila Autódromo, como ficou conhecida, foi uma comunidade que resistiu e para isso criou o Museu das

Remoções para não deixar que essa história se repita e para que haja resistência e se entenda o direito das pessoas por moradia.

Nesse sentido também que fomos construindo metodologias participativas e tentando descolonizar as metodologias que aportamos na pesquisa de mestrado da Bárbara Pelacani (2018), uma investigação que se desenrolou a partir de um diálogo entre o movimento dos atingidos pela Barragem do Guapiaçu e a Luta pela água na Colômbia, demonstrando como as lutas aqui no Brasil em muito se assemelham daquilo que vimos na Colômbia, o que reforça a tese de que o Sul Global, na verdade, enfrenta uma mesma destinação, um mesmo processo colonizador-cristóvão-colombianizador que está em curso até os dias atuais.

Outra iniciativa nossa é o projeto Cine-GEASur que é coordenado pelo professor Leonardo Castro em parceria com o pesquisador, cineasta e doutorando Clementino Junior. O Cine-GEASur é um curso no qual o cinema é o professor, e é um curso que pretende também descolonizar práticas pedagógicas e criar interfaces com ações possíveis com outras possibilidades de ser e estar na produção do conhecimento.

Nesta mesma linha, temos também uma cooperação com o professor Rafael Nogueira Costa, do NUPEM-UFRJ, que coordena o Curso de Cinema Ambiental (CUCA)<sup>77</sup> e a partir daí temos pensado produções fílmicas e em particular esse conceito que estamos chamando de IMAGINAMUNDOS<sup>78</sup>, baseado na ideia de PalavraMundo de Paulo Freire, onde a gente vai

---

<sup>77</sup> Site do CUCA: <https://www.cuca.bio.br/>.

<sup>78</sup> Este conceito será melhor elaborado em livro de mesmo nome que está no prelo e deverá ser publicado ainda no ano de 2020 pela editora NUPEM-UFRJ.



encontrando nos territórios as possibilidades de imaginar outros mundos possíveis.

Com isso, a mestranda Gabriela Trindade vem pensando que Mundos há para imaginar para populações de periferias e favelas como o caso do Complexo do Salgueiro, onde ela vem refletindo sobre qual educação é possível e existente nesse território e como podemos pensar a prática pedagógica no EJA a partir desses aportes revelados pela própria comunidade.

O trabalho da Stephanie (2020), recém defendido, parte de uma parceria com o Grupo Reconsiderare, e vai pensar a Educação Democrática e a Decolonialidade a partir de uma experiência sobre a Escola Democrática de Huamachuco, no Peru. Neste trabalho, Stephanie articulou Educação Democrática, a discussão decolonial e educação popular.

Agora, para fechar essas ponderações gostaria de lhes apresentar uma poesia, na qual tento dizer algo sobre essa abordagem que estamos trabalhando, e sobre o que tentei comentar neste texto:

**Figura 2** – Imagem de Tainá Figueroa na Obra Vídeo-Poesia América.



*Do lado de cá  
Desse muro sufocante  
Ouço dores e rangidos gritantes, dos que apenas  
520 anos  
De verdades e histórias únicas e Legislações  
aberrantes  
Pingadas de sangue  
Herdeiros sucessórios desses “podres poderes”  
da morte  
Na tua cadeia alimentar de voracidade e  
ganância  
Dos que apagam histórias e soterram memórias  
Em suas malditas caravelas que continuam a  
chegar  
Feitas de verdades únicas, manchadas de sangue  
tingidas desse pau vermelho:  
brasil acima de todos  
Teu Deus de morte acima de todos  
Brasil... Em chamas, em brasa, sufoco  
Em lágrimas e negro dramas  
Mas...  
É de baixo do alto das favelas-quilombo, aldeias  
pajés e pretas velhas  
Que sopra um suave hálito com aroma de  
esperança  
É das gretas, brechas e frestas por trás dos panos  
Que ouço a música e dança  
Minas e manos  
Em ritmo de tambores  
Num pulsar de coração  
Construindo sonhos de revolta  
Um grito de alerta que abre a garganta parindo  
uma nova nação  
É essa gente, Marias, MARIELLE PRESENTE,  
Feitas de reinvenção*

*Estilo Carolina e Conceição  
De re-existência e de humanidade sincera  
De criatividade cultura e tesão  
Isso vocês não nos tiram  
Porque vocês não sabem sambar  
Sou caipora, caipira, guarani, timbira  
Sou porque somos. Ubuntu e poesia*

## REFERÊNCIAS

- ARBOLEDA, Santiago. Etnoeducación ambiental en el Pacífico sur colombiano: políticas de vida en contextos de muerte. *In*: LOUREIRO, Carlos Frederico; SÁNCHEZ, Celso; ACCIOLY, Inny Bello; COSTA, Rafael Nogueira (Org.). **Pensamento ambientalista numa sociedade em crise**. Rio de Janeiro, Nupem/UFRJ, 2015. Disponível em: <https://geasur.files.wordpress.com/2016/03/pensamento-ambientalista-numa-sociedade-em-crise.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2020.
- CAMARGO, Daniel Renaud. **Lendas, Rezas e Garrafadas**: Educação Ambiental de Base Comunitária e os Saberes Locais no Vale do Jequitinhonha. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.
- CAMPOS, Bárbara Fortes. **O Direito de ficar e de existir**: a Educação Ambiental, Luta por moradia e o direito à cidade na Vila Autódromo. (Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- DUSSEL, Enrique. **1492: O Encobrimento do Outro** – A origem do Mito da Modernidade. Petrópolis, RJ. Vozes, 1993.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GROSFÓGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008.

GROSFÓGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizada: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

KASSIADOU, Anne Menezes. **Potencialidades e desafios pedagógicos dos conflitos ambientais**: tecendo relações entre educação ambiental e ecologia política. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política da Morte. **Arte e Ensaios**: Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, dez. 2016.

MOSCOVICI, Serge. **Sociedade contra a natureza**. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

PELACANI, Bárbara. **As lutas que educam na América Latina**: A Educação Ambiental que emerge do conflito pela água em Cachoeiras de Macacu com um olhar desde a Colômbia. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

PEREIRA, Alessandra. **A Dimensão Pedagógica dos Terreiros e o Racismo Ambiental**: Aportes das Lutas Antirracistas à Educação Ambiental Crítica. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do Poder e Classificação Social*. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Org.).

**Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

SALGADO, Stephanie Di Chiara. **[Re]Considerando a Educação Ambiental e a Educação Democrática a partir da Decolonialidade**: um estudo sobre a Escola Democrática de Huamachuco (Peru). Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

SALGADO, Stephanie Di Chiara; MENEZES, Anne Kassiadou; SÁNCHEZ, Celso. A colonialidade como projeto estruturante da crise ecológica e a Educação Ambiental Desde El Sur como possível caminho para a Decolonialidade. **Revista Pedagógica**, v. 21, p. 597-622, 2019.

SILVA, Julio Vitor Costa da. **Sociedades de Água do morro da Formiga**: Subsídios para Educação Ambiental de Base Comunitária e Ecologia de Saberes em Favela Carioca Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

STORTTI, Marcelo Aranda. **Aprender a resistir e resistir para aprender**: um estudo sobre a Educação Ambiental que emergem das lutas de atingidos pela indústria do petróleo no Rio de Janeiro. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista das Américas**: a questão do outro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: In-surgir, Re-surgir e Re-Viver. In: CANDAU, Vera

(Org.). **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**, 2009.

**OS HOMENS DA COR DE GIZ OU DO POVO DA  
MERCADORIA: DIÁLOGO SOBRE HISTÓRIAS COM  
CHINUA ACHEBE E DAVI KOPENAWA**

Claudia Mortari

Luisa Tombini Wittmann



A intelectual<sup>79</sup>, socióloga, historiadora e feminista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, que se autoidentifica a partir da ideia aymara *ch'ixi*<sup>80</sup>, é categórica ao afirmar que “não pode haver um discurso de descolonização, uma teoria da descolonização, sem uma prática descolonizadora” (CUSICANQUI, 2010, p. 62). Por sua vez, para o intelectual camaronês Achille Mbembe, descolonizar implica, também, num “trabalho epistemológico e estético”. (2014a, p. 50).

São, sem dúvida, alertas incontestáveis ao uso de conceitos esvaziados de uma prática política e pensados fora de seus contextos de formulação e lugares de enunciação. É imprescindível ressaltar que os campos pós e decolonial, e seus intelectuais, são heterogêneos, não oferecendo modelos teóricos e metodológicos a serem replicados, mas propondo a

---

<sup>79</sup> O conceito de intelectual que será utilizada ao longo deste texto se refere ao proposto por Filho e Nascimento: “(...) um indivíduo que reflete, teoriza, projeta e produz sobre as sociedades, imaginando novas formações sociais, econômicas, políticas e ideológicas. (...) não é apenas o que possui uma produção estritamente escrita, mas também todo aquele que exerça práticas intelectuais em outras áreas de cultura e poder” (2018, p. 18). São criadores e mediadores culturais, envolvidos com o seu papel público e político na luta por direitos. (Ibidem, p. 20-21)

<sup>80</sup> Ao reconhecer sua origem dupla - aymara e europeia - Cusicanqui considera adequada essa tradução para os chamados mestiços/as, pois “*ch'ixi conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él*”, rechaçando, portanto, a metáfora genética e estéril contida na noção de hibridismo. Trata-se de “*coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa*” (CUSICANQUI, 2010, p. 70).



construção de práxis críticas às violências coloniais estabelecidas com base na circulação de ideias e diálogos transnacionais na relação entre o sul global<sup>81</sup>. É por essa razão, inclusive, que o I Encontro Pós-colonial e Decolonial (I EPD), que originou este livro, teve como pergunta suleadora “Como, a partir de lugares diversos e saberes plurais, construímos diálogos e projetos alternativos?”.

Evidentemente, não há respostas prontas, mas reflexões-coletivas que têm em comum o combate à colonialidade do poder, do saber, do ser, do gênero e da natureza, expressos em projetos plurais (MIGNOLO, 2003; QUIJANO, 2010; GROSGUÉL, 2008, 2016; LUGONES, 2014; GONZÁLEZ, 1988; CASTRO-GÓMEZ, 2007). Nesse sentido, este texto tece algumas reflexões/provocações pontuais sobre histórias plurais e possibilidades de construções epistemológicas no ensino superior, especificamente no campo da História.

Importante dizer que nós falamos de um determinado lócus de enunciação<sup>82</sup>. Somos mulheres, brancas, advindas de classes sociais distintas, com experiências e histórias familiares e afetivas diversas, que ocupamos um espaço institucionalizado como docentes vinculadas ao Departamento de História da Universidade do Estado de Santa Catarina e coordenadoras do AYA - Laboratório de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais (FAED-UDESC). Desse lugar, ao fazermos parte de um coletivo

---

<sup>81</sup> Não se refere a um recorte geográfico, mas sim a saberes, viveres, ideias de sujeitos subalternizados pelo pensamento eurocêntrico/colonial/moderno (MIGNOLO, 2003).

<sup>82</sup> Lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala, marcado pelo lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, de forma que nossas experiências e impressões acerca de tudo o que temos contato são demarcadas através dele (GROSGUÉL, 2008).

composto por pessoas plurais, compartilhamos sonhos e projetos diversos e comuns<sup>83</sup> e assumimos a

---

<sup>83</sup> Entre eles, a organização deste livro e do evento I EPD. No AYA, trabalhamos na perspectiva da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão. Planejamos e executamos no coletivo seis projetos de extensão e dois de pesquisa, articulados entre si e com as disciplinas ministradas na graduação e na pós-graduação em História da UDESC (Programa de Pós-Graduação em História do Tempo Presente e Mestrado Profissional em Ensino de História). Entre as ações de extensão, destacamos os cursos de formação continuada e a elaboração de materiais didáticos para professores/as da Educação Básica (oficinas e *podcast*) e o *site* [ayalaboratorio.com](http://ayalaboratorio.com) que hospeda uma biblioteca virtual com materiais relacionados aos nossos campos e temáticas de estudo. Aqui, é preciso nominar pontualmente as pessoas que fazem o AYA: Adriano Denovac (Doutorando/PPGH/UDESC), Andreza de Oliveira Andrade (Doutoranda/PPGH/UDESC), Cadíja Assis Pinto (Mestranda/PPGH/UDESC), Carol Carvalho (Doutoranda/PPGH/UDESC), Emílio Ranieri Migliorini (Mestrando/PPGH/UDESC), Fernanda Lucas Santiago (Mestra em História/PPGH/UDESC e Pesquisadora Associada ao AYA), Helena Fediuk Gohl (Graduanda em História/UDESC), Kally Cassiani Costa Trevisan (Graduanda em História/UDESC), Katarina Kristie Martins Lopes Gabilan (Graduada em História/UDESC e Pesquisadora Associada ao AYA), Maria Cristina Martins Calixto Coelho Cardoso (Graduanda em História/UDESC), Luiza Ferreira da Silva (Graduanda em História/UDESC), Marina de Moraes dos Santos (Graduanda em Artes Visuais/UDESC), Mariane Schmitz (Graduanda em História/UDESC), Rodrigo Ferreira dos Reis (Mestre em História PPGH/UDESC e Pesquisador Associado ao AYA), Siméia de Mello Araújo (Doutoranda PPGH/UDESC), Tathiana Cristina da Silva Anízio Cassiano (Mestra em Ensino de História ProfHistória/UDESC e Pesquisadora Associada ao AYA), Vinícius Pinto Gomes (Mestre em

corresponsabilidade e o compromisso com a construção de ações em diálogo, em especial, com intelectuais indígenas, africanos e afrodiáspóricos que propõem o descentramento do eurocentrismo e a construção da práxis da inter-relação como base para pensar o mundo e agir no mundo.

Nosso objetivo é contribuir com o movimento prático, político e epistêmico de decolonização da universidade (CASTRO-GÓMEZ, 2007, 87). Nessa perspectiva, nosso fazer/sentir/pensar/aprender, em diálogo e na relação com discentes de graduação e de pós-graduação e com diversos intelectuais de distintos lócus de enunciação e campos de atuação, tem contribuído para nos repensarmos e analisarmos assuntos históricos a partir de experiências e de interpretações cujas raízes são profundamente impactadas pela colonialidade que violenta seus modos de ser e de estar no mundo.

## **SOBRE VIOLÊNCIAS: RACISMOS, EPISTEMICÍDIOS E COLONIALIDADES**

Revela-se fundamental refletir sobre o passado que não passa, ou seja, sobre as marcas indeléveis de uma história brutal de devastação empreendida por colonialismos históricos e pelas colonialidades vigentes, mas, também, de histórias de resistências a esses processos. Por exemplo, o mundo indígena, atesta Cusicanqui, no que se refere à concepção de tempo, não concebe a história de maneira linear, afinal, o passado-futuro está contido no presente.

*La experiencia de la contemporaneidad nos*

---

História PPGH/UDESC e Pesquisador Associado ao AYA), William Felipe M. Costa (Mestrando/PPGH/UDESC).

*compromete en el presente – aka pacha – y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado – qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani. El presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadores del status quo y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo: el pachakuti. El mundo al revés del colonialismo, volverá sobre sus pies realizándose como historia sólo si se puede derrotar a aquellos que se empeñan en conservar el pasado, con todo su lastre de privilegios mal habidos. Pero si ellos triunfan, “ni el pasado podrá librarse de la furia del enemigo”, parafraseando a Walter Benjamin. (CUSICANQUI, 2010, p. 55)*

No caso do Brasil, o antigo e falacioso discurso de um país do futuro e de democracia racial vem escamoteando a prática política de manutenção de um passado/presente que privilegia poucos, por um lado, e oprime a maioria, por outro. Esse futuro prometido, mas que nunca chega, é providencial para sustentar as estruturas coloniais e os privilégios da branquitude<sup>84</sup>. A hecatombe causada a partir da invasão europeia em Abya Yala ceifou e/ou explorou milhões de vidas de pessoas pertencentes a inúmeros povos originários, africanos e afro-diaspóricos.

---

<sup>84</sup> A branquitude é entendida como um lugar de privilégio de uma pessoa no que se refere ao acesso a recursos materiais e simbólicos historicamente situados. O entendimento da branquitude perpassa pela compreensão das formas como “se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram. Por isso, é necessário entender as formas de poder da branquitude, onde ela realmente produz efeitos e materialidades” (SCHUCMAN, 2012, p. 23).

Nesse sentido, não se constrói equidade sem encarar e combater as mazelas presentes, resultantes de um passado colonial, e sem reconhecer e valorizar o pertencimento e o conhecimento ancestral desses povos, onde reside a força e a luta pela vida (FANON, 2008). De fato, como lembrou Cusicanqui, ao parafrasear Benjamin, “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 1987, p. 225). Portanto, pensamos que o combate às violências da colonialidade deve e pode ocorrer também através de produção historiográfica situada politicamente, construída em diálogo com conhecimentos plurais, em especial, os marginalizados pela modernidade. Aqui, necessariamente, a proposta consiste em, consoante com Mbembe, construir um “pensamento horizontal do mundo que privilegia a ética da mutualidade ou, como sugere Gilroy, da convivência do ser-com-outros” (2014a, p. 61).

A batalha, portanto, é também contra o epistemicídio que segue eficaz na manutenção da hierarquização e da dominação racial através da desvalorização dos conhecimentos próprios de indivíduos e grupos subalternizados e, mais do que isso, pela própria negação dos sujeitos racializados como portadores e produtores de conhecimento. Nesse sentido, a intelectual, filósofa, escritora e ativista antirracista Sueli Carneiro aponta a questão da desqualificação histórica dos negros/as como sujeitos cognoscentes, destituindo-lhes de racionalidade própria e de capacidade de aprendizagem e o quanto essa discriminação e o racismo impactam, entre outras questões, no acesso à educação de qualidade e à permanência/conclusão escolar de milhares de jovens brasileiros.

A negação da plena humanidade do Outro, a sua apropriação em categorias que lhe são estranhas, a demonstração de sua incapacidade inata para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano, a sua destituição da capacidade de produzir cultura e civilização prestam-se a afirmar uma razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade europeia. O Não-ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. (CARNEIRO, 2005, p. 99)

Historicamente, a ideia da ausência de alma (acionada no período colonial) ou de razão (sobretudo, no pós-abolição) serviu a um projeto de exclusão, pois “(...) o controle e distribuição das oportunidades educacionais vêm instituindo uma ordem social racialmente hierárquica” (CARNEIRO, 2005, p. 113). Há um padrão de desigualdade educacional entre estudantes negros e brancos, denúncia presente na luta dos movimentos negros, que levou a conquistas históricas em busca da diminuição e da erradicação desse quadro excludente.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Lei 10.639/03, que torna obrigatório o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira (ampliada pela lei 11.645/08, que inclui a temática indígena); lei 12.711/2012, mais conhecida como lei de cotas raciais, que garante que as vagas nas universidades correspondam ao menos o mínimo de pessoas autodeclaradas negras em cada região do País, e Plano Nacional de Educação (2014-2024), que pretende igualar a escolaridade média entre negros e não-negros. Vale também destacar, na esteira das leis 10.639 e 11.645, as Diretrizes Curriculares

No caso específico do campo da História, devemos evidenciar quais são as razões pelas quais se ignora conhecimentos históricos advindos de grupos subalternizados. O final do século XV é marco inicial do violento processo de construção da modernidade que produziu colonialidades distintas vigentes no tempo presente, inclusive, a epistemológica, abarcando intérpretes ocidentais, mas, também, africanos que “têm vindo a usar categorias de análise e sistemas conceptuais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental”, como nos alerta o intelectual e filósofo Valentin Yves Mudimbe, da República Democrática do Congo (2013, p. 10).

Nessa perspectiva, a invasão de Abya Ayla - com consequências nefastas para a história de centenas de povos originários, africanos e afrodiaspóricos -, se transforma, numa interpretação eurocêntrica e supostamente universal, em descoberta da América. Trata-se de uma história de genocídio e de etnocídio contada, de forma hegemônica, sob a ótica do colonizador. A colonialidade do poder, portanto, está imbricada com a colonialidade do saber (e do ser, do gênero, da natureza). Aliás, na contemporaneidade, o racismo se mantém como estrutural e estruturante das relações sociais, sendo o genocídio das populações negras e indígenas neste País uma de suas mais cruéis facetas.

---

Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, de 2004, o Plano Nacional para implementação dessas diretrizes e as Diretrizes Operacionais para a Implementação da História e das Culturas dos Povos Indígenas na Educação Básica, em decorrência da lei n. 11.645/2008.

Assim como dizia nosso querido mestre sobre o racismo, o prof. Kabengele Munanga: o racismo se oculta na epiderme, está abaixo da pele aparente. A colonialidade se despista de uma maneira tão incrível que parece que ela já foi. Assim como o racismo, a reprodução da prática colonial do vírus colonialista é resistente e está presente em tudo, no nosso cotidiano, na sala de aula, em qualquer relação. (KRENAK, 2020, s.p.)

A racialização é fenômeno constitutivo da fundação da modernidade, do sistema econômico capitalista, controlado pelos europeus a partir da colonização de Abya Yala, ampliada pelos imperialismos em Ásia e África durante o século XIX (MBEMBE, 2014b). Contudo, o que queremos ressaltar aqui é que, apesar das violências e dos silenciamentos, narrativas históricas plurais sempre foram e continuam a ser contadas a partir de perspectivas indígenas, africanas e afrodiáspóricas, corpos políticos do conhecimento que desafiam historicamente as poderosas narrativas hegemônicas da colonialidade/modernidade.

Como bem nos lembra Chinua Achebe, intelectual e escritor nigeriano igbo, no contexto das décadas de 1960 e 1970, nas Áfricas, marcadas entre outras questões pelos processos de lutas por independência do colonialismo e constituição do estados nacionais, ele e outros/as escritores/as estavam preocupados em contar as suas histórias. Em suas palavras,

Nós estávamos apenas contando nossa história. Mas a maior delas, em que todas as outras se encontraram, só agora se tornou



perceptível. Nós percebemos e reconhecemos que não foram só os colonizados que tiveram suas histórias suprimidas, mas pessoas em alcance global não têm se manifestado. Não é porque eles não têm algo a dizer, simplesmente tem a ver com divisão de poder, porque o contar a história tem a ver com estar no poder. Aqueles que ganharam narram a história; aqueles que são derrotados não são ouvidos. Mas isso há de mudar. Não é do interesse de todos, incluindo os ganhadores, o conhecimento de que há outra história. Se você ouve somente um lado, você não tem nenhum entendimento. (ACHEBE, 2000, s.p.)

Em consonância com Achebe, de que se você só ouve um lado da história não tem nenhum entendimento desta, pensamos ser preciso ampliar nossos diálogos com intelectuais de diversos espaços geopolíticos que, historicamente, têm colocado em evidência narrativas que expressam dinâmicas, histórias, lutas e memórias de grupos subalternizados. Ouvir suas vozes possibilita ampliar e pluriversalizar os conhecimentos e, portanto, constituir a possibilidade da partilha e da dignidade humana. Nesse sentido, a decolonialidade se reveste de um projeto político-acadêmico, o que pressupõe a intervenção sobre a realidade. Caso contrário, ela só se constitui em mais uma moda (BERNARDINO COSTA; MALDONADO TORRES; GROSGOUEL, 2019, p. 10).

## NARRATIVAS, HISTÓRIAS E PLURIVERSALISMO

“Nós não podemos ficar olhando essa história do contato como se fosse um evento português”, sentencia Ailton Krenak: “A ideia mais comum que existe é que o desenvolvimento e o progresso chegaram naquelas canoas que aportaram no litoral e que aqui estava a natureza e a selva, e naturalmente os selvagens” (KRENAK, 1999, p. 28). No entanto, provoca o intelectual indígena, o (des)encontro entre culturas originárias, e entre estas e os forasteiros, transcende o marco de 1492 (ou 1500) e continua a acontecer cotidianamente. Nesse sentido, hoje em dia, grupos isolados estabelecem contatos perigosos com não-indígenas em busca de sobrevivência. Para os Yanomamis, por sua vez, o marco histórico é a entrada do Estado brasileiro e de missionários estadunidenses em suas terras na metade do século passado. O intelectual e xamã Davi Kopenawa<sup>86</sup> reflete sobre essa história que testemunhou com cerca de 3 anos de idade, quando viu chegarem, na sua comunidade, homens assustadoramente brancos e violentos.

Em 1958, os agentes estatais do Serviço de Proteção aos Índios aportaram a Marakana<sup>87</sup> em canoas a motor carregadas de alimentos e de mercadorias. As mães já haviam alertado os filhos: era preciso se esconder para não serem raptados pelos

---

<sup>86</sup> Davi Kopenawa é presidente fundador da associação Hutukara, que representa a maioria dos Yanomami no Brasil. Em 2008, recebeu uma menção de honra especial do prestigioso prêmio Bartolomé de las Casas, concedido pelo governo espanhol pela defesa dos direitos indígenas e, em 2009, foi condecorado com a Ordem do Mérito do Ministério da Cultura Brasileiro.

<sup>87</sup> Grande casa comunal situada na floresta tropical de piemonte do alto rio Toototobi, no norte do Estado do Amazonas, próximo à fronteira com a Venezuela.

*napë*<sup>88</sup>, como acontecera com outras crianças yanomamis no rio Mapulaú. Algumas crianças se abrigaram na floresta. O pequeno Davi, apavorado, permaneceu agachado coberto por um grande cesto de cipó, observando através das frestas aqueles que pareciam “seres maléficos da floresta! Tinham uma aparência horrível. Eram feios e peludos. Alguns eram de uma brancura assustadora”. Ele se esforçou para entender algo daquelas estranhas palavras, mas “pareciam barulhos soltos. Além do mais, eles manipulavam sem parar vários tipos de coisas que pareciam tão estranhas e assustadoras quanto eles próprios” (KOPENAWA, 2015, p. 244). O pequeno Davi havia testemunhado a chegada do povo da mercadoria, como ele mesmo definiu posteriormente de forma precisa aqueles que deixaram de sonhar com outro, para sonhar com o ouro.

Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. (...) Sonham com seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos seus outros bens - os que já possuem e os que desejam possuir. (...) Só penso nas mercadorias para distribuí-las. (...) Temo que sua excitação pela mercadoria não tenha fim e eles acabem enredados nela até o caos. (KOPENAWA, 2015, p. 407-419)

---

<sup>88</sup> Termo pelo qual os Yanomami se referem aos brancos que, antes do contato, já significava inimigo, forasteiro.

A publicação do livro *A Queda do Céu: as palavras de um xamã yanomami* se tornou, nas palavras do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, um “acontecimento científico incontestável”, além de político e espiritual. O xamã Davi Kopenawa Yanomami decidiu compartilhar com o mundo em formato escrito, porém com a força da oralidade, sua forma (coletiva) de ver e viver o mundo. Kopenawa deixa explícito seu intento: que os brancos se tornem menos ignorantes acerca dos yanomamis e, no geral, dos povos originários. Quem sabe, assim, consigamos frear a destruição da natureza pelo consumo desenfreado, evitando o fim da humanidade. A mensagem é forte, ancestral, e para todos nós. Aqui, cabe nos centrarmos na perspectiva de Kopenawa sobre a história, que desloca a perspectiva eurocêntrica e colonial da descoberta que, além de ignorar a presença indígena milenar e homogeneizar sua pluralidade através da nomeação “índio”, abafa as singularidades históricas dos contatos entre os invasores e povos originários diversos.

Os ancestrais que os brancos chamam de portugueses eram mesmo filhos de Yoasi<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Segundo a mitologia Yanomami, Yoasi é o irmão mau de *Omama*, o demiurgo criador, que tinha a pele coberta de manchas esbranquiçadas e agia muito mal. O primeiro nome dado de forma impositiva pelos brancos a Davi foi Yossi (diminutivo de Joseph), que ele rejeitou, pois soava parecido demais com Yoasi. Davi, mesmo tendo também significado bíblico, não soava como um nome ruim para um yanomami. Posteriormente, Davi incorporou também em sua autoidentificação o nome de guerreiro Kopenawa, recebido em ritual xamânico dos espíritos das poderosas vespas *kopena*, e “por fim, acrescentei Yanomami, que é palavra sólida que não pode desaparecer, pois é o nome do meu povo. Eu não nasci numa terra

Mal haviam chegado, já começaram a mentir aos habitantes da floresta. (...) Puseram-se a amarrar e a açoitar as gentes da floresta que não seguiam suas palavras. Fizeram-nas morrer de fome e cansaço, forçando-as a trabalhar para eles. Expulsaram-nas de suas casas para se apoderar de suas terras. Envenenaram sua comida, contaminaram-nas com suas epidemias. (...) Contam os brancos que um português disse ter descoberto o Brasil há muito tempo. Mas esse é um pensamento cheio de esquecimento. (...) Nasci na floresta e sempre vivi nela. No entanto, não digo que a descobri e que, por isso, quero possuí-la. (...) Seus antepassados não descobriram esta terra, não! Chegaram como visitantes! Porém, logo depois de terem chegado, não pararam mais de devastá-la e de retalhar sua imagem em pedaços, que começaram a repartir entre si. Alegaram que estava vazia para se apoderar dela, e a mesma mentira persiste até hoje. Esta terra nunca foi vazia no passado e não está vazia agora! Muito antes de os brancos chegarem, nossos ancestrais e os de todos os habitantes da floresta já viviam aqui. Esta é, desde o

---

sem árvores. Minha carne não vem do esperma de um branco. Sou filho dos habitantes das terras altas das florestas e caí no solo da vagina de uma mulher yanomami. Sou filho da gente à qual *Omama* deu a existência no primeiro tempo. Nasci nesta floresta e sempre vivi nela. Hoje, meus filhos e netos, por sua vez, nela crescem. Por isso meus dizeres são os de um verdadeiro yanomami” (KOPENAWA, 2015, p. 73).

primeiro tempo, a terra de *Omama*. (KOPENAWA, 2015, p. 252-253).

Davi Kopenawa relata uma série de violências nas terras yanomamis desencadeadas pela presença, de um lado, dos agentes governamentais que chegaram para demarcar fronteiras do Brasil e, de outro, dos missionários que queriam roubar as suas almas. Os sons de aviões, rádios e espingardas perturbavam, assim como os fortes cheiros de cigarros, metais e gasolina. Uma após a outra, epidemias se espalharam atingindo aldeias inteiras e matando a maioria dos anciãos. Davi quase morreu, perdeu a mãe e não pôde honrá-la de acordo com a sua cultura, o que o marca profundamente até hoje, conforme sua narrativa oral publicada em conjunto com o antropólogo Bruce Albert. Os brancos a sepultaram junto com outros corpos sem consentimento e sem revelar o local, ou seja, em absoluto desrespeito aos rituais funerários yanomamis. O mundo que conhecia se transformou, ou melhor, desabou rapidamente. Hoje, o ecocídio nos aproxima perigosamente da definitiva queda do céu.

A “gente de *Teosi*” (New Tribes Mission) impulsionou o medo, eram homens que ameaçavam constantemente os indígenas yanomamis com o fogo do inferno, caso não abandonassem seus costumes e práticas xamânicas. Os xamãs se perguntavam “quem poderia ser *Teosi* para querer maltratá-los daquele modo. *Omama* [demiurgo da mitologia yanomami] nunca tinha dito coisas assim. Nossos maiores só conheciam a beleza e a força dos *xapiri* [espíritos] e preferiam seus cantos” (KOPENAWA, 2015, p. 257). Depois de tempos ouvindo as palavras bíblicas, que por vezes não condiziam com as práticas dos cristãos, “jogamos fora todas aquelas palavras de mentira e medo” (ibidem, p. 271).

As ameaças do mundo branco não cessaram, pelo contrário, hoje se exacerbam nas terras yanomamis com a presença ilegal de milhares de garimpeiros, a pandemia mundial de COVID-19<sup>90</sup> e um governo federal que intenta solapar os direitos indígenas garantidos pela Constituição Federal de 1988.<sup>91</sup> Mas quem sabe com as páginas escritas do livro *A queda do Céu*, as “peles de imagens” como diz Kopenawa, os brancos “finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito” (Idem, p. 66). O xamã yanomami optou por publicar suas palavras, advindas de uma cultura baseada na oralidade, para que “se espalhem bem longe, para serem realmente ouvidas” (p. 64).

A partir de outro lócus de enunciação, o intelectual e escritor nigeriano igbo Chinua Achebe (1930-2013) afirma que tomar para si o protagonismo da escrita da história implica em ter obrigação moral não na forma de escrever, mas ao lado de quem se posicionar. Para ele, “há a obrigação moral, eu acho, de não se aliar com o poder contra os oprimidos. (...) Mas eu acho que a decência e civilidade insistiram que você tomasse o partido do oprimido” (ACHEBE, 2000, s.p.).

Nascido na década de 1930, na aldeia de Ogidi, em Igboland, trinta anos antes de a Nigéria se tornar independente

---

<sup>90</sup> Ver textos da 1ª edição sobre povos indígenas, coleção Pandemia Crítica, especialmente o “Documento Final do XVI Acampamento Terra Livre”, escrito por indígenas de diversos povos, e “Yanomami: mortos sem sepultura”, de Bruce Albert.

<sup>91</sup> Art. 231 da Constituição Federal de 1988: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. (BRASIL, 1988).

do domínio colonial britânico, Achebe<sup>92</sup> estudou Teologia, História e Língua e Literatura Inglesas na University College of Ibadan. Viveu entre a Nigéria e Estados Unidos, onde foi professor catedrático de Estudos Africanos na Universidade estadunidense de Connecticut. Faleceu em 2013, e produziu, ao longo de sua carreira, cerca de trinta livros, entre romances, contos, ensaios e poesia (MORTARI, GABILAN, 2017, p. 60). Enquanto um corpo político do conhecimento circunscrito a um lócus de enunciação, (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2019), tem sua escrita constituída “por suas visões e sentidos da história”, expressando demandas de seu tempo e contexto (MORTARI, GABILAN, 2017, p. 60). Para o autor, a sua narrativa literária possui a função de promover o “equilíbrio das histórias” - categoria por ele formulada, - pois todos possuímos o direito de contar nossas próprias histórias a partir das vivências e experiências em contraponto à existência de uma história única.

Em suas palavras:

se alguém conta uma história sobre algo que você não gosta, conte outra história sobre você mesmo que você gosta, que também é verdade e contrapõe a que lhe foi contada – não vamos entrar no mérito da deslegitimação da outra história, especialmente se esta é verdadeira, mas criar uma situação em que existe uniformidade. Nós temos que fazer esse tipo de coisa em larga escala – para mudar

---

<sup>92</sup> Seu nome britânico era Albert Chinualumogu Achebe. Recebeu o título de doutor *Honoris Causa* de várias universidades de todo o mundo e, ao longo da vida.



a imagem dominante de África que vem sido formada há centenas de anos. (ACHEBE, 2018, s.p.)

Enquanto parte de uma geração de escritores nigerianos do contexto das independências, seus escritos são constituídos de questões comuns à sua época, como, por exemplo, o colonialismo e a emancipação dos povos africanos, o que nos possibilita entender porque, para o autor, narrar e contar histórias implica num posicionamento moral na aliança com o oprimido e, principalmente, na possibilidade de equilibrar as narrativas, deslocalizar uma única perspectiva de explicação das histórias. Aqui, para nós, sua escrita literária adquire uma qualidade para além de fonte histórica, cara ao campo da historiografia, mas se constitui como espaço de *enunciação* e *teorização*.

É no contexto das independências que Achebe escreve seu primeiro livro *Things fall apart* (em português, *O mundo se despedaça*), publicado em 1958<sup>93</sup>, cuja narrativa se concentra na personagem de Okonkwo, homem igbo, morador na aldeia fictícia de Umuófia, na Costa Oeste Africana. Nas palavras escritas, carregadas de oralidade com vocábulos e provérbios Igbo da região onde nasceu, acompanhamos as cenas que se desenrolam no cotidiano de Okonkwo, a relação com as suas

---

<sup>93</sup> Traduzida para mais de 50 línguas desde que foi inicialmente lançada, a obra é considerada referência na literatura africana. Para esta discussão, estaremos utilizando a versão traduzida e publicada recentemente: ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. A obra está inserida no campo das chamadas literaturas pós-coloniais marcadas pela reinterpretção do discurso colonial e a crítica aos efeitos culturais da colonização. (LEITE, 2012, p. 130).

esposas, com os filhos e parentes, os conflitos na comunidade e suas hierarquias e formas de governança, seus esforços para ser reconhecido com um homem de *status*, diferente do seu pai, os costumes e tradições ancestrais da comunidade. E, evidentemente, a percepção dos igbos, na perspectiva do autor, acerca do homem branco, representado no papel do governo inglês, com seus agentes coloniais, os missionários e os comerciantes cujas presenças alteraram a vida da aldeia. Dessa forma, a obra representa, também, a percepção de um africano, e de Achebe, acerca do contato entre a sociedade Igbo e o homem da cor de giz.

- O mundo é grande – acrescentou Okonkwo. – Já ouvi contar até mesmo que, em algumas nações, os filhos de um homem pertencem à sua mulher e à família dela. [...]
- Ou, então, como aquela dos homens brancos que, segundo se diz, seriam tão brancos quanto este pedaço de giz – disse Obierika. E mostrou, na mão erguida, um pedaço de giz, o giz que todo homem costuma ter em seu *obi* para que os convidados desenhem com eles linhas no chão antes de comerem nozes de cola. – Dizem ainda – acrescentou – que estes homens brancos não têm os dedos do pé.
- Você já os viu alguma vez? – perguntou Machi.
- E você, já viu? – inquiriu Obierika.
- Um deles sempre passa por aqui – respondeu Machi. – O nome dele é Amadi. Todos os que conheciam Amadi caíram na risada. Amadi era um leproso, e a expressão

polida para lepra era “pele branca”.  
(ACHEBE, 2009, p. 93)

A cena narrada é um exemplo pontual e emblemático para a compreensão de que mergulhar na narrativa situada de Achebe, como em *O mundo se despedaça*, nos possibilita acessar uma perspectiva africana acerca de processos históricos e construir uma história *sobre, com e a partir* da interlocução com o escritor, descentralizando uma dada interpretação histórica colonial e eurocentrada que acabou por construir uma invenção (MUDIMBE, 2013) de África marcada por estereótipos e preconceitos. Quando em entrevista lhe foi perguntado porque escolheu escrever, Achebe respondeu:

Escrever é uma forma pela qual se podem fazer questões e tentar encontrar respostas. (...) Eu não sei o que era, mas sempre pareceu para mim que histórias são terrivelmente importantes. (...) uma história é, de fato, onde você descobre quem você é, onde uma cultura descobre o que é. (...) E quando este jovem estudante tornou-se ciente de que essas histórias tinham sido usadas para colocar um povo contra o outro, e que a representação de si mesmo, sua cor, seu povo e sua raça tem sido menos do que justa, ele então percebeu que tinha uma tarefa. Não necessariamente de confrontar outras pessoas, mas salvar a si mesmo, porque estava ciente de que havia uma história, de que havia uma outra história sobre si mesmo que não estava sendo dita. E assim, tudo o que ele estava fazendo era

realmente trazer essa outra história que não estava sendo dita, trazê-la à existência, colocá-la entre as histórias e deixá-la interagir. (ACHEBE, 2018, s.p)

## ATO DE QUALIFICAÇÃO EPISTÊMICA: O AYACAST

Ao finalizar este capítulo, não podemos deixar de apontar outra possibilidade de uma prática decolonial no campo da História, em diálogo com os autores deste livro. Trata-se da experiência de construção do AYAcast, uma proposta de *podcast* que tem como objetivo divulgar e valorizar narrativas históricas plurais na busca por descentralizar a perspectiva eurocêntrica, ampliando concepções múltiplas e pluriversais de conhecimento.

A ação, vinculada ao Programa de Extensão universitária “Olhares, vozes e memórias: narrativas africanas e indígenas”, em sua primeira série, intitulada “Narrativas e Histórias Plurais”, resulta dos ricos diálogos desenvolvidos no I Encontro Pós-Colonial e Decolonial (I EPD), e busca, a partir da interlocução com pesquisadores/as, docentes, intelectuais e militantes sociais, difundir histórias e culturas de populações africanas e indígenas.

“Sobre Histórias” é o título do primeiro episódio dessa série, no qual estabelecemos interlocução com pessoas diversas, valorizando, para além da existência de narrativas históricas plurais, suas formas de contá-las em atenção ao que a autora nigeriana Chimamanda Adichie, influenciada por Achebe, alerta em seu ilustre discurso sobre os “Perigos de uma única História”. Portanto, já neste primeiro episódio, disponível no *site* do AYA Laboratório e em outras plataformas de

streaming<sup>94</sup>, ecoam críticas incisivas à modernidade/colonialidade e perspectivas históricas singulares, inclusive de alguns dos autores deste livro, que se entrelaçam a músicas de Fela Kuti, Gil Scott Heron, Quilapayún e Miriam Makeba.

Ao final do primeiro episódio, o narrador nos convida a seguir num exercício de escuta atenta, afinal, Adichie diz que quando rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso. Nessa perspectiva, o narrador, em diálogo com vozes múltiplas, nos lembra que talvez o paraíso ao qual fala Chimamanda seja o nosso encontro com o humano, “não mais entrecortado por quem pode ou não outorgar para si o poder da palavra, da história, mas o humano como algo inquestionável, irrevogável a nós e a toda a existência humana” (AYAcast, episódio 1).

Escutar e fazer ecoar essas vozes, a partir de um posicionamento político e epistêmico, é imprescindível para a construção de propostas e projetos pluriversais como a vida. Esta é a busca constante do nosso trabalho, dos diálogos e das redes que procuramos estabelecer. Como nos ensina Achebe,

Se o encontro das histórias separadas terá lugar em um grande e harmonioso espaço ou se será eivada de amargura e hostilidade, tudo vai depender de aprendermos a reconhecer a presença de um e de outro e de estarmos prontos para conceber respeito humano a todos os

---

<sup>94</sup> Disponível no site do AYA Laboratório e no Spotify: <https://ayalaboratorio.com/2020/11/04/lancamento-do-ayacast-podcast-do-aya-episodio-01-sobre-historias/>

povos. (ACHEBE, 2012, p. 125)

## REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. **A Educação de uma Criança sob o Protetorado Britânico**: Ensaios. Tradução Isa Maria Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ACHEBE, Chinua. Entrevista concedida ao The Atlantic online. **An African Voice**, 2 agosto, 2000. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/past/docs/unbound/interviews/ba2000-08-02.htm>. Acessado em: 07 out. 2016.

ACHEBE, Chinua. **Entrevista concedida ao Holger Ehling**, 10 dezembro, 2010. Disponível em: <http://www.ehlingmedia.com/blog/?p=48>. Acessado em: 16 mar. 2018.

ACHEBE, Chinua. **Entrevista concedida ao Theafricareport**. 22 março, 2013. Disponível em: <https://www.theafricareport.com/5912/an-interview-with-late-nigerian-author-chinua-achebe-by-helon-habila/>. Acessado em: 16 mar. 2018.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1940].

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2005.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FILHO, Silvio de Almeida Carvalho; NASCIMENTO, Washington Santos. Intelectuais das Áfricas: aproximações. In: FILHO, Silvio de Almeida Carvalho; NASCIMENTO, Washington Santos (org.).

**Intelectuais das Áfricas**. Campinas: Pontes Editores, 2018, p. 17-35.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade.

**Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun./ 1988.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.

**Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizada: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016.

HARTOG, François. **Regime de Historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto. **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KRENAK, Ailton. **Do tempo**. São Paulo: n1 Edições, 2020. Texto pertencente à coleção Pandemia Crítica. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/71> Acesso em: 10 set. 2020.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades e escritas pós-coloniais: estudos sobre literaturas africanas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, se-dez/2014.

MBEMBE, Achille. Sair da grande noite: ensaios sobre a África descolonizada. Angola; Portugal: Edições Mulemba; Edições Pedagogo, 2014a.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Portugal: Antígona Editores, 2014b.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 33-49.

MORTARI, Claudia; GABOLAN, Katarina Kristie Martins Lopes. "Concordo, claro, que uma boa arte muda as coisas". A escrita literária de Chinua Achebe e a crítica à colonialidade. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, ano X, n. XX, p. 56-73, dez/2017.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Portugal: Edições Pedagogo, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. 1a. ed. Editora Cortez, 2010.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.



## SOBRE A PREFACIADORA

### KARINE DE SOUZA SILVA

Professora dos Programas de Pós-graduação stricto sensu em Relações Internacionais e em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisadora Produtividade em Pesquisa PQ CNPq. Realizou Pós-Doutorado na Katholieke Universiteit Leuven e na Université Libre de Bruxelles, Bélgica. Doutora e Mestre em Direito Internacional (com concentração em Relações Internacionais) pela Universidade Federal de Santa Catarina; Fez Estágio Doutoral na Universidad de Sevilla /Espanha. Fez Pós-graduação lato sensu na Universidad Internacional de Andalucía, Espanha. Realizou visita-estágio no Tribunal de Justiça da União Européia, em Luxemburgo e no Parlamento Europeu, em Bruxelas. Professora visitante da Universidade Técnica de Moçambique, da Middlebery University, nos Estados Unidos, Universidade do Minho, em Portugal, da Universidade de Pisa, na Itália, da Université Libre de Bruxelles, na Bélgica, e da Universidad de Valladolid, Espanha. Consultora ad hoc do CNPq, da CAPES, da FAPESC, do MEC e da União Europeia. Participou como observadora da Missão das Nações Unidas para estabilização do Haiti (MINUSTAH). É coordenadora do "EIRENÈ - Centro de Pesquisas e práticas Decoloniais e Pós-coloniais aplicadas às Relações Internacionais e ao Direito Internacional", do Núcleo de Estudos Críticos de Raça e Interseccionalidades nas Relações Internacionais e no Direito Internacional (NEGRIs), e do projeto de extensão "Apoio a Imigrantes e Refugiados" (NAIR/Eirenè/UFSC). Titular da Cátedra Jean Monnet da União Europeia e membro da Cátedra Sérgio Vieira de Mello da Agência das Nações Unidas para Refugiados. É vice-coordenadora do Curso de Graduação em Relações Internacionais. Tem experiência na área de Epistemologias do Sul, estudos Pós-coloniais, Decoloniais e afro-diapóricos aplicadas ao Direito Internacional e às Relações Internacionais, com ênfase em:

1) Raça, branquitude e a descolonização do Direito Internacional e das Relações Internacionais; 2) Feminismos negros e as Interseccionalidades de raça e gênero no Direito Internacional e nas Relações Internacionais; 3) Diáspora africana, raça, migrações e refúgios; 4) Escravidão, Colonialismo, África e as Relações Internacionais; 5) Revolução Haitiana e Direitos Humanos; 6) A Missão das Nações Unidas para estabilização do Haiti (MINUSTAH); Homepage: <http://irene.ufsc.br/>

## SOBRE AS ORGANIZADORAS

### **CLAUDIA MORTARI**

Possui graduação em Licenciatura e Bacharelado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (1995), mestrado (2000) e doutorado (2007) em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. É professora associada de História da África do Curso de Graduação em História e docente nos programas de Pós-Graduação em História (PPGH) e em Ensino de História (ProfHistória) da Universidade do Estado de Santa Catarina, nas linhas de pesquisa Políticas de Memória e Narrativas Históricas e Saberes Históricos no Espaço Escolar, respectivamente. Atualmente, é vice-coordenadora do AYA - Laboratório de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais (FAED/UDESC), Chefe do Departamento de História, Membro na Comissão de Políticas de Ações Afirmativas e Diversidades (UDESC) e coordena projetos de extensão e pesquisa no campo dos Estudos Africanos. Atua principalmente nos seguintes temas: história de África, literaturas africanas pós-coloniais, ensino de história de África, diáspora africana.

### **LUISA TOMBINI WITTMANN**

Professora Adjunta do Curso de Graduação e de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), é licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (2000), bacharel em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (2002), mestre e doutora em História Social pela Universidade Estadual de Campinas (2005). Atualmente, coordena o AYA - Laboratório de Estudos Pós-coloniais e Decoloniais (FAED/UDESC) e o Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória/UDESC), além de projetos de extensão e de pesquisa no campo da História Indígena. Membro na Comissão de Políticas de Ações Afirmativas e Diversidades (UDESC). Atua principalmente nos

seguintes temas: Ensino de História Indígena, História do Brasil Indígena, Missões Jesuíticas, História Laklãnõ-Xokleng, Cinema Indígena.

## SOBRE AUTORES E AUTORAS

### **ANA RITA SANTIAGO**

Professora Associada da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Integrante do GT Mulher e Literatura da Associação Nacional de Pós-graduação em Linguística e Literatura (ANPOLL). Pós-doutorado (2016-2017), com estágio pós-doutoral (2017) na *Université René Paris Descartes, Paris V, Sorbonne, Paris-França*, supervisionado pelos professores Michel Maffesoli e Ana Maria Peçanha, quando desenvolveu a pesquisa “A Literatura de Autoria Afro-feminina em Moçambique e na Bahia-Brasil”. Possui doutorado em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia (2010). Mestre em Educação e Contemporaneidade pela UNEB. Especialista em Língua e Literatura (UFBA) e Metodologia do Ensino, Pesquisa e Extensão (UNEB). Graduada em Letras Vernáculas pela Universidade Católica do Salvador (UCSAL). É autora dos livros *Vozes Literárias Negras* (EDUFRB, 2012) e *Cartografias em Construção – Algumas Escritoras de Moçambique* (EDUFRB, 2019 (e-book); e (co) organizadora de diversas obras, tais como *Tranças e Redes - Tessituras sobre África e Brasil* (EDUFRB, 2014); *Entre Narrativas e Metáforas: direitos, educação e populações negras no Brasil*. (UFRB/UNEB/SEPROMI, 2014); *Descolonização do Conhecimento no contexto Afro-brasileiro* (EDUFRB, 2017 (e-book); 2019 (2 ed, impresso)). *Entre o pensamento de Lélia Gonzalez e a palavra poética* (2014).

### **ADRIANO DENOVA**

Venho da tradição dos meus ancestrais, sou filho de Geni e de Sango, doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da UDESC, orientando pela Profa. Dra. Claudia Mortari e pesquisador vinculado ao AYA Laboratório de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais.

## **CAROLYNE LAURIE BENÍCIA DOS SANTOS**

Bolsista de Iniciação Científica da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP, processo número 2019/11023-8. Graduanda do curso de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Brasil. Integrante do Laboratório de Ensino e Pesquisa em Psicologia da Saúde – LEPPS-FFCLRP-USP-CNPq. Graduanda em psicologia pela Universidade de São Paulo de Ribeirão Preto, estuda racismo e sofrimento psíquico em filhos e filhas de famílias inter-raciais. Pensa o cuidado com a saúde mental da população negra como uma das formas de avanço e autonomia para o seu povo. Acredita no retorno aos conhecimentos ancestrais como tecnologia de cura e transformação. Ama fotografia e a potência de retomada de controle sobre nossa imagem. E-mail: carolynelaurie@gmail.com

## **CELSO SÁNCHEZ**

Poeta, ativista ambiental e em direitos humanos. É biólogo, licenciado em Ciências Biológicas com mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social e doutorado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. É professor da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), pesquisa educação ambiental no contexto do sul global, decolonialidade e ecologia política. Coordena o Grupo de Estudos em Educação Ambiental desde el Sur, GEASur/UNIRIO é conselheiro do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena do Estado do Rio de Janeiro, diretor da ADUNIRIO, seção sindical Andes.

## **FILIFE TCHINENE CALUEIO**

Nascido no Lobito, município de Benguela, Angola, possui curso superior livre em teologia pelo Instituto batista catarinense; Tecnologia em Segurança do Trabalho pela Universidade Leonardo D’Vinci, e Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pós-graduação lato sensu em segurança do trabalho e meio ambiente e mestrando em Desenvolvimento Regional pela fundação

universitária de Blumenau. Bolsista Capes e membro do núcleo de pesquisa em desenvolvimento regional-FURB.

### **GERSON GALO LEDEZMA MENESES**

É professor da Universidade Federal da Integração Latino Americana, UNILA. Nascido no Macizo Colombiano, região andina, município de La Sierra, vereda La Cuchilla. Licenciado em Educação-História (Universidad del Cauca, Popayán). Mestre em História Andina (Universidad del Valle, Cali) e Doutor em História Social, pela Universidade de Brasília, UNB.

### **JAIDER ESBELL MAKUXI**

Artista, escritor e produtor cultural indígena da etnia Makuxi. Nasceu em Normandia, estado de Roraima, e viveu, até aos 18 anos, onde hoje é a Terra Indígena Raposa – Serra do Sol (TI Raposa – Serra do Sol). Antes de ser artista, habilidade descoberta na infância, Esbell percorreu diversos caminhos, acreditava, levariam à plena condição de manifestar suas habilidades. Deixou a casa dos pais e chegou na capital Boa Vista com o Ensino Médio concluído. Como todo adolescente indígena, fez contatos pares com vilas, cidades e aldeias. Site: <http://www.jaideresbell.com.br/site/>

### **JEAN SAMUEL ROSIER**

Haitiano-brasileiro, casado, morando em Santa Catarina (Florianópolis/São José) há mais de 9 anos. Bacharel e mestre em economia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente, é educador social na Caritas Brasileira Regional Santa Catarina desde fevereiro de 2020 em projetos sociais voltados para acolher e apoiar os imigrantes em Santa Catarina. Foi assistente administrativo e agente de proteção do Centro de Referência e Atendimento ao Imigrante de Santa Catarina (CRAI-SC) entre março de 2018 e setembro de 2019.

## **HÉLDER PIRES AMÂNCIO**

Antropólogo moçambicano com Doutorado e Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), graduado em Antropologia pela Universidade Eduardo Mondlane (UEM). Pesquisador vinculado ao Núcleo de Estudos de Populações Indígenas (NEPI) da UFSC, ao Laboratório de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais (AYA) da Universidade Estadual de Santa Catarina (UDESC) e ao Departamento de Arqueologia e Antropologia (DAA) da UEM. Possui experiências de ensino e pesquisa no nível básico e superior em instituições de educação moçambicanas. Seus temas de interesse e de pesquisa giram, atualmente, em torno das Histórias das Antropologias Mundiais, com particular atenção às Antropologias africanas; Teorias Sociais Críticas, Pós-coloniais e Decoloniais e Antropologia da Educação. Contato: hpamancio@gmail.com

## **JOAQUIM PAKA MASSANGA**

Homem Mu(ba)kongo negro africano de Cabinda, com a nacionalidade angolana. Doutorando em História Cultural no Programa de Pós-Graduação em História do CFH/UFSC. Bolsista do Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação - PEC-PG/CAPES. Docente na categoria de Professor Auxiliar do Departamento de Ensino e Investigação em História no Instituto Superior de Ciências da Educação de Cabinda da Universidade Onze de Novembro (ISCED-Cabinda/UON/Angola). Jurista e Advogado-Estagiário inscrito na Ordem dos Advogados de Angola. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0443265427453346>  
Contato: j.pakamassanga@gmail.com

## **LÚCIA ISABEL DA CONCEIÇÃO SILVA**

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Pará (1991) e Doutorado em Teoria e Pesquisa o Comportamento pela Universidade Federal do Pará (2006). Atualmente, é professora Associada II do quadro efetivo do Instituto de Ciências da Educação da Universidade Federal do Pará, atuando como professora da



Faculdade de Educação e do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Pará. Militante e ativista de direitos humanos. Realiza pesquisas sobre desenvolvimento humano de adolescentes e jovens, violências, risco e proteção na juventude, sobretudo jovens negros e negras e periférica, racismo e relações raciais, gênero e feminismos.

Contato: [luciaisabel@ufpa.br](mailto:luciaisabel@ufpa.br)

### **MAHFOUZ AG ADNANE**

Doutor e mestre em História, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e mestre em História da África Contemporânea, pela Universidade do Cairo. Concluiu especialização em História Africana Contemporânea no Instituto de Pesquisa e Estudos Africanos da Universidade do Cairo. Graduou-se em História, pela Universidade Al-Azhar, Egito, em 2010. Dedica-se aos estudos sobre a história das regiões e culturas do Saara e do Sael, com ênfase na sociedade Tamacheque (Tuaregue), tanto no período colonial como após as independências dos países africanos. Interessa-se, igualmente, pelas relações entre música, festivais culturais e história política. É pesquisador do Cecafo-PUC, da Casa das Áfricas Amanar e do grupo CNPQ “África do século XX e tempo presente – História contemporânea”. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1875-4292>

Contato: [tidjefene@gmail.com](mailto:tidjefene@gmail.com)

### **MANOEL ANTÔNIO DOS SANTOS**

Professor Titular do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Brasil. Coordenador do Laboratório de Ensino e Pesquisa em Psicologia da Saúde – LEPPS-FFCLRP-USP-CNPq. E-mail: [masantos@ffclrp.usp.br](mailto:masantos@ffclrp.usp.br)

### **SIMÉIA DE MELLO ARAÚJO**

Feminista negra, doutoranda em História no PPGH-UDESC (Universidade do Estado de Santa Catarina), e mestra em Língua Portuguesa (PUC-SP). Educadora, revisora, roteirista, articulista e

ativista pelos direitos humanos; possui experiência com formação de professores e também como consultora na área de diversidade e inclusão. Cofundadora e diretora do Instituto Ella Criações Educativas, empresa voltada à produção de projetos educacionais na área de direitos humanos, com foco nas relações étnico-raciais e de gênero. Atualmente, está vinculada como pesquisadora-associada ao Laboratório de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais – AYA da UDESC. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2588-7798>

Contato: [simeiamello@institutoellaeduca.com.br](mailto:simeiamello@institutoellaeduca.com.br)

### **SÓNIA ANDRÉ**

Doutora em Educação Pela Universidade Federal de Alagoas, Mestra em Educação, Pós-Graduada (Especialização) em Ensino da Arte – Música, Licenciada em Música, Atriz, Produtora e Cineasta. Grupos de Estudos e Pesquisa em Adolescência, Juventude, Fatores de Vulnerabilidades e Proteção – GEPJUV/UFPA; Processos Educativos: Filosofia e Educação – UFAL; Meninas em estado de vulnerabilidade; Feminismos, com enfoque à mulher moçambicana. Contato: [soniatrix.musica@gmail.com](mailto:soniatrix.musica@gmail.com)

A decolonialidade que pulsa nesta obra parte de uma desobediência, de uma autêntica insubmissão contra a dominação colonial ainda vigente em sua tridimensionalidade, nomeadamente nos campos do ser, do saber, e do poder. Parte-se aqui, sobretudo, da assunção de responsabilidades históricas de desmantelamento de lugares de privilégio que geram opressão. Os trabalhos aqui reunidos denunciam esta ordem genocida que estratifica corpos em função dos parâmetros estabelecidos de raça, classe, gênero e sexualidades; e, ao fazê-lo, produzem narrativas insurgentes e acolhedoras, a partir do acesso a arquivos não-ocidentais que contemplam cosmovisões outras, e múltiplas formas de entender e transformar o mundo.

Karine de Souza Silva



**REALIZAÇÃO**



**UDESC**  
UNIVERSIDADE  
DO ESTADO DE  
SANTA CATARINA



**fapesc**  
Fundação de Amparo à  
Pesquisa e Inovação do  
Estado de Santa Catarina



**rocha**  
soluções gráficas