

vol.
06

Fazeres de(s)coloniais, *literaturas viscerais e outras estéticas*

Organização: Stephaine Caroline Ferreira de Lima; Kevin Samuel Alves Batista
e José Maria Nogueira Neto

Revisão e finalização: Anderson Moraes Pires e Thaís Felix Cruz



Editora

parentes

realização:



Editora

parentes

apoio institucional:



II COLÓQUIO
LATINO-AMERICANO
SOBRE INSURGÊNCIAS
DECOLONIAIS,
PSICOLOGIA E OS
POVOS TRADICIONAIS

I COLOQUIO LATINOAMERICANO
DE INSURGENCIAS DECOLONIALES,
PSICOLOGIA Y PUEBLOS TRADICIONALES

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e
outras estéticas [livro eletrônico]. --
Fortaleza, CE : Editora Parentes, 2024.
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-83089-05-2

1. Decolonialidade 2. Educação 3. Ensaaios -
Coletâneas 4. Produção cultural.

24-220661

CDD-080

Índices para catálogo sistemático:

1. Ensaaios : Coletâneas 080

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415



sumário

RITOS INICIAIS	7
PREFÁCIO	13
ESTÉTICAS REVOLUCIONÁRIAS EM CONTEXTOS DE CRISE SOCIOPOLÍTICA NO BRASIL	14
RE_PARTO	16
NO QUE SUA FOLHA EM BRANCO SE TRANSFORMA? - PROCESSOS -	17
BLITZ CULTURAL: PARAR, PENSAR E REFLETIR ARTE - UM CELEIRO DE PRÁTICA DECOLONIAL NO BAIRRO BUGIO EM ARACAJU-CE.	18
LITERATURAS DO SERTÃO DE ONTEM E HOJE: VEREDAS DE IDENTIDADES	20
1. INTRODUÇÃO	21
2. REFERENCIAL TEÓRICO	22
3. PERCURSO METODOLÓGICO	24
4. RESULTADOS E DISCUSSÕES	25
4.1. Veredas de identidades	25
4.2. Redemoinho em Dia Quente ou um Sertão urbano	26
4.3. Torto Arado, o Sertão rural ou uma releitura do passado	27
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	29
REFERÊNCIAS	29
PALAVRA, FUTURO E TEMPO - UM ENSAIO CRÍTICO SOBRE OS FILHOS DO BARRO	32
1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO	33
2. PERCURSO METODOLÓGICO	34
3. 3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	35
3.1. A crise da modernidade em os filhos do barro	35
3.2. Border-brujo e a fragmentação temporal do chicano	42
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	44
REFERÊNCIAS	45



CONSTRUINDO NARRATIVAS NÃO-BINÁRIAS DE GÊNERO A PARTIR DO OLHAR DA (DE)COLONIALIDADE DO PODER	46
REFERÊNCIAS	56
O MITO DE MAHÍRA COMO LITERATURA DE RESISTÊNCIA DOS ASURINIS DO TOCANTINS	58
1. OS ASURINIS DO TOCANTINS	59
2. O ÍNDIO EM DOIS MOMENTOS DA HISTORIOGRAFIA LITERÁRIA BRASILEIRA – UMA VISÃO COLONIAL.	60
2.1. A Carta de Achamento	60
2.2. O índio do período romântico	62
2.3. Descolonização indígena	64
3. MAHÍRA E A RESISTÊNCIA ASURINI PRESENTE NO MITO	65
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	67
REFERÊNCIAS	68
PSICOLOGIA RUNILATERAL E PRÁTICAS COMUNITÁRIAS	69
1. APRESENTAÇÃO	70
2. PRÁTICAS COMUNITÁRIAS. PRÁTICAS DA COMUNIDADE. PRÁTICAS NA COMUNIDADE	72
2.1 Onde está a questão.	73
2.2 Os limites da psicologia ocidental.	74
2.3 Porque decolonizar.	77
REFERÊNCIAS	78
O PENSAMENTO DECOLONIAL NO CONTO DANDARA: A RAINHA GUERREIRA DE PALMARES DE NEWTON NITRO	80
1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS	81
2. O PENSAR DECOLONIAL	81
3. DANDARA DOS PALMARES	83
4. ANÁLISE TEXTUAL DA OBRA DANDARA: A RAINHA GUERREIRA DE PALMARES	84
4.1 Guerreira	85
4.2 Leoa	85
4.3 Amante	87
4.4 Mãe	88
4.5 Livre	89
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS	90



PELA MEMÓRIA E NARRATIVAS DAS CADEIRAS DAS/OS AVÓS/AVÔS APRENDEMOS A SER COMUNIDADE	92
1. INTRODUÇÃO E CAMINHOS METODOLÓGICOS SOBRE AS MEMÓRIAS DE QUE QUEREMOS CONTAR	93
2. MEMÓRIA, ORALIDADE: A TRADIÇÃO DE CONTAR-SE/EXISTIR	96
3. MEMÓRIA E ORALIDADE NAS COMUNIDADES	98
4. CONSIDERAÇÕES E PROBLEMATIZAÇÕES PARA CONTINUAR MOVIMENTANDO “AS CADEIRAS”	101
REFERÊNCIAS	102
 “QUEM NÃO TEM ECO, NEM SABE QUE JÁ DEIXOU DE EXISTIR”: A EXPERIÊNCIA CONTRACOLONIALISTA DO QUILOMBO CARRAPATOS DA TABATINGA	 103
1. INTRODUÇÃO	104
2. PERCURSO METODOLÓGICO	104
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	105
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS	114
 ENTRE PONTES, TRAVESSIAS E ENCRUZILHADAS: ZONA AGBARA COMO UM CAMPO DE POÉTICAS E INSURGÊNCIAS DE MULHERES NEGRAS E GORDAS NO TEATRO.	 115
1. INTRODUÇÃO: DE ONDE E COMO PARTI...	116
2. LINHAS DE INDIGNAÇÕES E INSURGÊNCIAS...	118
3. ZONA AGBARA: MOVÊNCIAS E INSURGÊNCIAS PARA ENGOLIR E REGURGITAR MUNDOS...	122
4. SAINDO... SEM ENCERRAR	128
REFERÊNCIAS	129
 AS PERGUNTAS CONTINUAM MAIS IMPORTANTES DO QUE AS RESPOSTAS	 131
REFERÊNCIAS	134



ritos iniciais

A necessidade de rupturas e enfrentamento do abismo: apresentação de um livro sobre insurgências Decoloniais, Psicologia e os Povos Tradicionais

Liberdade: Diz Durito que a liberdade é como a manhã. Alguns a esperam dormindo, porém alguns acordam e caminham à noite para alcançá-la. Eu digo que os Zapatistas somos os viciados em insônia que desesperam a história. Luta: O Velho Antonio dizia que a luta é como um círculo. Pode começar em qualquer ponto, mas nunca termina. História: A história não é mais que garatuja escrita por homens e mulheres no solo do tempo. O poder escreve sua garatua, a elogia como escrita sublime e a adora como se fosse a única verdade. O medíocre limita-se a ler as garatuja. O lutador passa o tempo todo preenchendo páginas. Os excluídos não sabem escrever... ainda. Aceite, senhora, estas três flores. As outras quatro chegarão logo... se é que chegarão.

As Três Flores da Esperança (Sub-comandante Insurgente Marcos)²

Receber o convite para escrever a apresentação de um livro que discute questões desde uma perspectiva decolonial, sobretudo tensionando a Psicologia e sua condição de lente para a leitura e mediação das ações no contexto dos Povos Tradicionais foi um presente. Primeiro, porque o convite permitiu que

1 As Três Flores da Esperança (Sub-comandante Insurgente Marcos). México, 18 de maio de 1996. A sociedade civil onde quer que se encontre. Desculpe, senhora sociedade civil, que a distraia de suas múltiplas ocupações e reiteradas angústias. Escrevo-lhe apenas para dizer que aqui estamos, que continuamos sendo nós mesmos, que a resistência é ainda nossa bandeira e que ainda acreditamos na senhora. Aconteça o que acontecer, continuaremos acreditando. Porque a esperança, senhora de rosto difuso e nome gigante, já é um vício entre nós. Vossa Excelência já sabe que o horizonte se cobre de um cinza que muda para o preto com a mesma celeridade com que andam vendendo nossa história. No entanto, fique sabendo que a liberdade continua estando à nossa frente, que continua sendo necessário lutar e que a história ainda está esperando quem complete suas páginas. Assim são as coisas, e receando que não nos vejamos de novo, aceite três definições muito apropriadas para dias tão nefastos como o que nos esperam: Liberdade: Diz Durito que a liberdade é como a manhã. Alguns a esperam dormindo, porém alguns acordam e caminham à noite para alcançá-la. Eu digo que os Zapatistas somos os viciados em insônia que desesperam a história. Luta: O Velho Antonio dizia que a luta é como um círculo. Pode começar em qualquer ponto, mas nunca termina. História: A história não é mais que garatuja escrita por homens e mulheres no solo do tempo. O poder escreve sua garatua, a elogia como escrita sublime e a adora como se fosse a única verdade. O medíocre limita-se a ler as garatuja. O lutador passa o tempo todo preenchendo páginas. Os excluídos não sabem escrever... ainda. Aceite, senhora, estas três flores. As outras quatro chegarão logo... se é que chegam. Tudo bem. Saúde e lembre-se que a sabedoria consiste na arte de descobrir, atrás da dor, a esperança. Das montanhas do sudoeste mexicano, Subcomandante insurgente Marcos.

2 P.S.: Estava esquecendo de recomendar, senhora, que não se deixe enganar por funcionários, colunistas etc. que fazem da mentira um eco infinito. Nada está resolvido, tudo está quebrado. E, no essencial, existe duas apostas: a deles, a da guerra, é de que a senhora continuará indiferente; a nossa, a da paz, que a senhora vai dançar um sapateado que fará tudo tremer, assim como treme o amor quando é verdadeiro.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

pudesse acessar, de modo privilegiado capítulos incríveis e conhecer autoras e autores sensíveis. Segundo, porque me convocou para discorrer sobre o desafio enfrentado pela Psicologia no que se refere ao desenvolvimento de uma práxis decolonial. A Psicologia, como sabemos, é estruturalmente colonial. A Psicologia, em sua contribuição na colonização do imaginário inventou pressuposições de ser humano e modos de existência. Ela surgiu, importante lembrar, como ciência no final do século XIX na Alemanha, a partir da inauguração do Laboratório de Leipzig e a contratação de Wilhelm M. Wundt como responsável pelo desenvolvimento da Psicologia experimental. Sabemos também que essa história não foi resultado de um processo cumulativo no campo da filosofia, mas a resposta do governo alemão para a crise gerada pelo Manifesto dos Filósofos alemães contra os psicólogos experimentais (ARAÚJO, 2013). Sabemos, ainda, que os desdobramentos desse laboratório provocaram uma revolução nesse campo recém-inaugurado, que ele se desenvolveu de forma vertiginosa e desigual, produzindo várias epistemologias e metodologias. Finalmente, sabemos que essas teorias, de forma hegemônica, tomaram como padrão e norma o homem branco, europeu, de classe privilegiada, cristão, hétero etc., e classificaram como anomalias e psicopatologias tudo e todas as pessoas que destoavam da régua tomada como ideal.

Desse modo, o conhecimento válido para a Psicologia Social, tal como para qualquer ciência, passou a ser aquilo que a comunidade de pesquisadores concordou em considerar como real, ou seja, “o conjunto das representações consideradas verdadeiras por serem produzidas segundo as regras que definem a produção da verdade” (BOURDIEU, 2008, p. 101). Essa busca pelo estatuto de verdade fez a Psicologia Social fechar-se sobre si mesma e produzir argumentos efetivos sobre as diversas dimensões da vida (sexualidade, afetividade, identidade etc.), justificando e legitimando diversas formas de violência e de produção/manutenção de estereótipos.

Não por acaso, a Psicologia no Brasil tenha entre seus primeiros teóricos intelectuais racistas e higienistas, tal como Nina Rodrigues e Arthur Ramos, e tenhamos produzido, antes de importar as teorias norte-americanas em meados da década de 1960, uma Psicologia e Psicanálise que procurava mostrar que o problema do Brasil eram os brasileiros, os negros, os povos originários, os mestiços e as mulheres. Odair Sass (2007), ao discorrer sobre o mérito dos estudos realizados pela Psicologia no Brasil, que lhe conferiram espaço de pesquisa e intervenção, escreve que este esteve relacionado ao fato de esta ser entendida desde o princípio como uma ciência capaz de servir de recurso para explicar as condições sociais, econômicas e políticas de “um país ‘atrasado’, bem como a compreensão de que esta poderia ser mobilizada para contribuir com a superação desse atraso, de sorte a convertê-lo em um país industrializado, próspero, habitado por um povo culto, educado!” (SASS, 2007, p. 21). Em geral, os primeiros estudos de Psicologia Social desenvolvidos no país, por exemplo, focaram a distinção das condutas individuais daquelas manifestadas coletivamente, os chamados comportamentos de massa e os “desvios” do desenvolvimento da personalidade, tendo como objetivo a adaptação de sujeitos e grupos³.

Nada que fosse algo isolado, considerando a apropriação e o grande desenvolvimento das teorias comtiana, galtoniana e lombrosiana pela Psicologia Latino-Americana nesse mesmo período. A coisa não melhorou muito a partir dos anos de 1970 e vivemos uma importação das teorias experimentais, em específico, as desenvolvidas nos Estados Unidos da América e que tentavam sustentar a possibilidade de neutralidade científica e apolítica no campo da Psicologia. Tendência que se tornou muito forte na academia e que se transformou na principal luta para as pessoas que estavam preocupadas em produzir e promover uma Psicologia que considerasse nossa realidade his-

3 Os discursos sobre a modelação e adaptação social dos sujeitos pelas vias da higiene e educação foram temas centrais entre os anos de 1920 e 1930, nos trabalhos de Leonídio Ribeiro, Ulysses Pernambucano, Helena Antipoff, Julio Porto-Carreiro, Artur Ramos entre outros.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

tórica, que pudesse oferecer subsídios para a reparação histórica e a superação das desigualdades.

A “guinada”, “curva” ou “resistência” frente a esse fechamento sobre si (mais ou menos total), característico das disciplinas que se submetem ao campo científico e que implica na criação e manutenção de um conjunto de pesquisadores e aplicadores que somente conversam, compreendem e criticam-se mutuamente somente foi possível devido a chamada “crise da Psicologia Social” (ou “crise de relevância”)⁴. Uma “crise” que para alguns teóricos foi apenas um mal passageiro necessário para o reajuste da Psicologia Social tradicional/*mainstream* (colonial=coisificadora, tal como Aimè Cèsaire (2020) brilhantemente sintetizou a lógica colonizadora), de tradição experimental e norte americana (RODRIGUES, 1989). Pois para eles a Psicologia *mainstream* nunca esteve preocupada com a interpelação do presente e sua articulação com o futuro. Seu foco deveria estar direcionado aos desajustes provocados por sujeitos indesejáveis e as possibilidades de construção de metodologias capazes de adaptar/ajustar as distorções. E para outros, foi um momento de guinada na história da Psicologia, devido à exigência e abertura para o questionamento sobre as características, o alcance, os limites e as condições de possibilidade de sua existência (LANE, 1989).

Nesse caso, uma “crise” necessária para esses profissionais e teóricos que atuavam no campo da Psicologia Social, que também eram militantes de diferentes movimentos sociais. Uma crise que não apenas deflagrou a importância de instauração da crítica à Psicologia *mainstream* distanciada dos problemas político-sociais, mas também para a reivindicação da deselitização e a criação de referenciais teórico-metodológicos que possibilitassem emancipação social. Tal como assinalai, juntamente com Antonio da Costa Ciampa e Juracy Armando Mariano de Almeida, uma “crise” que possibilitou a proposta de uma Psicologia Social Crítica, que, por sua vez,

inaugurava a ideia de indissociabilidade entre a teoria e a prática, conferindo ao pesquisador o papel de agente político, responsável pela transformação da realidade e promotor da emancipação. Sem isso, a Psicologia Social estaria “apenas reproduzindo as condições necessárias para impedir a emergência das contradições e a transformação social” (LANE, 1989a. p.15), em outras palavras, colaborando na para a reprodução da desigualdade, da opressão e no para o impedimento da emancipação. (LIMA, CIAMPA & ALMEIDA, 2009, p. 225)

Lembro dos olhos da professora Silvia Lane ao contar os vários embates e sua certeza de que precisávamos produzir uma Psicologia Social, crítica e voltada para a emancipação. Ela dizia que isso somente seria possível quando ultrapassássemos o fetiche pela ideia de ciência e de uma Psicologia neutra e passássemos a pensar e agir desde e com as pessoas diretamente ligadas às lutas sociais pela transformação do mundo. Era preciso fazer uma Psicologia Social Crítica local, mas articulada com outras Psicologias Latino-Americanas que estariam dispostas a pensar suas realidades sufocadas pelo militarismo e capitalismo. Precisávamos superar as fronteiras epistemológicas e colocar nossos estudos em diálogo crítico com outros saberes, tanto acadêmico-dissidentes, como os saberes considerados senso comum pela ciência. Era preciso parar para pensar e depois fazer.

E essa proposição se torna ainda mais evidente quando observamos o fato de que embora já tenhamos completado mais de seis décadas desde que a “crise” ocorreu, e, com ela, te-

4 A “crise da Psicologia Social” (ou “crise de relevância”) se refere a maneira como foram compreendidos os efeitos relacionados aos fatores externos que produziram fraturas sociais durante os anos de 1960 em todo o mundo (os movimentos sociais, a ‘crise de valores’, as transformações na estrutura produtiva mundial, os regimes ditatoriais etc.) e que reforçaram o debate sobre o papel das ciências sociais e criticaram os modelos dominantes de produção de conhecimento.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

nhamos recebido um “convite” para pensarmos e produzirmos desde as realidades existentes, muitos psicólogos e psicólogas, assim como pesquisadores e pesquisadoras de outras áreas de conhecimento, têm produzido conhecimentos apartados das questões éticas, políticas e sociais, em desconexão com o interesse pela solução das problemáticas nacionais, sobretudo, ficam ainda presos ao fetiche de reprodução das ideias e estudos dos problemas propostos pelos colonizadores.

No Brasil, mas também no Chile, Cuba, Argentina e Uruguai, é possível perceber o esforço de diferentes pesquisadoras/es e profissionais na produção das análises críticas e proposição de novas tecnologias de intervenção social, voltadas principalmente para a superação das desigualdades, injustiça social e promoção da emancipação social desde uma perspectiva decolonial, tal como a leitora/leitor poderá encontrar nesse livro. Mas, na Colômbia, Peru, Paraguai, Costa Rica, Bolívia e Guatemala, tal como observei nos trabalhos apresentados no XXXIII, XXXIV e XXXV Congreso Interamericano de Psicología, promovido pela Sociedade Interamericana de Psicologia (SIP), realizados em Medellín /Colômbia, em 2011, Lima/Peru, em 2015 e Mérida/México, em 2017, o efeito paralisante e coisificador se mostra evidente e assinala a persistência/permanência de elementos presentes na crise (que parece ter sido mistificada como se tivesse ocorrido como um momento histórico, já ultrapassado), a ponto de existir uma divisão específica entre Psicologia crítica (histórica/filosófica) e Psicologia (aplicada, experimental).

E a quem interessa a manutenção dessa pretensa Psicologia neutra? Ora, ela interessa às elites e aos dominadores, aos reprodutores da racionalidade patriarcal, colonial e capitalista. Pois é preciso muitos esforços para a manutenção de uma Psicologia capaz de sustentar a ideia de uma democracia racial ao custo da manutenção constante de grandes mentiras que só interessam para as classes privilegiadas. Conforme escrevi recentemente (LIMA, 2022, p. 86),

Essa manutenção só consegue funcionar pelo apagamento dos rastros e marcas que persistem ao longo da história. Como temos visto nesses tempos sombrios, o mito da democracia racial desmorona facilmente, todas as vezes em que os lugares de dominação naturalizados são questionados, porque nos damos conta da persistência do parasitismo imperialista. Como bem observou Abdias Nascimento, não percebemos esse parasitismo quando as condições de opressão, racismo, sexismo e tudo que temos de pior permanecem imóveis, mas basta que sejam apresentadas movimentações e sejam iniciadas as lutas para sua superação que os parasitas começam a aparecer. Precisamos, sim, superar o colonialismo que atravessa todas as dimensões de nossas vidas.

O patriarcalismo e o colonialismo são partes imprescindíveis do capitalismo, que por sua vez, conforme escreveu Eduardo Galeano, sustentam um mundo do avesso onde “se deprecia a honestidade, castiga o trabalho, recompensa a falta de escrúpulos e alimenta o canibalismo” (2010, p. 5). Costuma-se dizer que o capitalismo é um sistema sem pretensões ideológicas, como uma tentativa de invisibilizar e enfraquecer a análise necessária dos efeitos do patriarcalismo e colonialismo nas relações sociais. Enquanto forma hegemônica de dominação, o capitalismo, que necessitou da devastação de povos originários e escravização do povo negro para sua expansão, não tem nenhuma relação com a busca pela felicidade. Seu único critério de análise da sua eficiência é a produção infinita de lucro. A exploração, fragmentada por um sem-número de redes de extração de mais-valia, sendo a rentista a mais predadora da riqueza social.

Na atual democracia fragilizada, atravessada pelo sistema capitalista, os direitos são reduzidos a permissões mascaradas de direitos, uma vez que não mudam em nada a distribuição do poder. Nas relações



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

entre exploradores/colonizadores e sujeitos de direto/colonizados (pela economia, pelas teorias e enquadramentos), “só há espaço para o trabalho forçado, a intimação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseira, as elites descerebradas, as massas aviltadas” (CÉSAIRE, 2020, p. 24). Não sendo por acaso que a ilusão contemporânea é a de que um bom governo é aquele que consegue manter a ilusão de uma economia estável e de acesso irrestrito ao consumo, mesmo que no mundo da vida acompanhem os episódios de pessoas comento ossos, produtos com vencimento ultrapassados nos supermercados, isso quando não estão passando fome.

É mais fácil corroborar com a manutenção do padrão, pois como bem assinalou Ailton Krenak (2020, p. 57), “se a gente desestabilizar esse padrão, talvez nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos em um abismo”. As apresentações de trabalhos nos eventos convencionais da Psicologia e em tantos outros eventos científicos, confirmam isso, ao passo que ainda têm expressado um tipo de produção teórica e metodológica interessada e alinhada aos ditames do capital, sem conexão com a vida prática e despreocupada com a emancipação. Entenda-se aqui por emancipação a práxis crítica e criadora, onde o conhecimento produzido é capaz de evidenciar as determinações obscuras que insistem em repor a realidade como ela está, de desconstruir as razões interesseiras e identificar as brechas de um horizonte utópico ainda por vir.

A guisa de suspensão temporária de nossa conversa, retomo, finalmente, a frase de Saidiya Hartman que não sai de meu pensamento: “não importa quão grandes são os olhos do estrangeiro, eles não conseguem ver” (2021, p. 29). É disso que se trata quando falo dos limites das epistemologias coloniais, em especial as que sustentam as Psicologias convencionais/atuais. É preciso não apenas desconfiar dos olhos dos colonizadores, da Psicologia mainstream, de seus métodos e suas interpretações. É preciso apostar na ruptura, enfrentar o abismo, tomar posição. Para tanto, a perspectiva decolonial me parece um dos caminhos possíveis e potentes. Sobretudo, quando o foco está em tensionar as Psicologias em suas limitações para a compreensão de contextos como os de Povos Tradicionais. Que não deixemos cair ao esquecimento que “não existe separação entre vida e escrita” (2000, p. 233), como assinalou Glória Anzaldúa, assim como tomemos a tarefa de que em nossas produções também não deixemos existir separação entre a vida e o pensamento crítico. Ao que me parece, os textos resultantes das discussões realizadas no II Colóquio Latino-Americano sobre Insurgências Decoloniais, Psicologia e os Povos Tradicionais se apresentam como um ótimo exercício dessa proposta.

Aluísio Ferreira de Lima
Fortaleza, 22 de julho de 2022.



REFERÊNCIAS:

ANZALDÚA, G. Falandó em Falandó em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

ARAÚJO, S. de F. O Manifesto dos filósofos alemães contra a psicologia experimental: introdução, tradução e comentários. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*. Rio de Janeiro. v. 13, n. 1, 2013. p. 298-311.

BOURDIEU, P. Para uma Sociologia da Ciência. Lisboa, Edições 70, 2008.

CÉSAIRE, A. Discurso sobre o colonialismo. São Paulo: Veneta, 2020.

GALEANO, E. Patas arriba: la escuela del mundo al revés. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010.

HARTMAN, S. Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

KRENAK, A. Idéias para adiar o fim do mundo. 2ª. Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LANE, S. T. M. Uma Psicologia Social baseada no materialismo histórico e dialético. In, Cláudio S. Hutz. (Org.). *Anais do II Simpósio Brasileiro de Pesquisa e Intercâmbio Científico da ANPEPP*. Rio de Janeiro: Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia, 1989. p. 147-155.

LIMA, A. F. Sobre a imprescindível articulação entre Psicologia Social, Teoria Crítica, Interseccionalidade e Decolonialidade para a pesquisa da identidade-metamorfose. In, Cecília Pescatore Alves, Diane Portugais, Suélen Cristina Miranda & Clara Scaldelai do Nascimento (Orgs.). *Metamorfoses do mundo contemporâneo*. São Paulo: EDUC: PIPEq, 2021. pp. 61-88.

LIMA, A. F.; CIAMPA, A da C; ALMEIDA, J, A, M. *Psicologia Política*. Vol. 9. Nº 18. Jul.-Dez, 2009. P. 223-236.

RODRIGUES, A. A Psicologia Social às vésperas de seu primeiro centenário. In Cláudio S. Hutz. (Org.). *Anais do II Simpósio Brasileiro de Pesquisa e Intercâmbio Científico da ANPEPP*. Rio de Janeiro: Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia, 1989. p. 117-136.

SASS, O. Notas sobre a psicologia social e política no Brasil. In Mayorga, C. & Prado, M. A. M. (Orgs.). *Psicologia Social: articulando saberes e fazeres*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.



prefácio

Quando recebi o convite para fazer parte da organização deste livro, resultado da seleção das melhores produções submetidas ao II Colóquio Latino-Americano sobre Insurgências Decoloniais, Psicologia e os Povos Tradicionais, aceitei sem pestanejar. No ano passado e nesse, fiz parte da equipe de pareceristas do evento, com isso, pude ver a pluralidade das discussões proporcionadas. Por isso, eu não poderia deixar de dizer o quanto estou grata às pessoas que tornaram possível a sua realização. As condições adversas nas quais o livro que vocês têm em mãos, seja impresso ou no formato digital, foi produzido, tornam essa publicação ainda mais memorável. Foi durante o segundo ano de pandemia da Covid-19 no Brasil, em que as demandas de movimentos sociais antirracistas, decoloniais e feministas mostraram-se intensificadas por consequência do desinvestimento na ciência, da violência crescente e de tantos retrocessos nos direitos de grupos vulnerabilizados pelo projeto político nacional. Estamos sob efeito da exaustão, da precariedade e da tristeza pelas nossas perdas, mas jamais ficaremos inertes em meio à barbárie.

Como vocês podem imaginar, esse contexto social e político fez com que fosse necessário organizar a segunda edição do colóquio no formato online, ocorrida de 22 a 25 de junho de 2021, com o tema “*Como será o amanhã?*” *Perspectivas e horizontes para a América Latina*. Além de enfrentar os desafios operacionais para realizá-lo, contando com a parceria entre a Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e a Faculdade Luciano Feijão, a equipe organizadora manteve sua preocupação em acolher as propostas das/dos/de participantes da melhor forma possível. Ter visto “de perto” a sensibilidade e o compromisso ético de quem trabalhou para que tudo isso fosse realizado o torna ainda mais admirável. A programação teve rodas de conversa, oficinas, espetáculos, debates e mesas redondas. Complementares a isso, houve três modalidades de submissão de propostas escritas, a saber: 1) Cafuné com tapioca - para as produções artístico-estéticas; 2) Balaio, tarrafa e cantoria - para produções acadêmicas de trabalhos completos; e 3) Resumos expandidos. Assim, cada autor/a coautor/a direcionou sua produção para ser avaliada em uma das TABAS.

Entre os 13 grupos temáticos, fiquei responsável pela 7ª taba, intitulada *Aníbal Quijano, Eduardo Galeano e Dandara dos Palmares – Fazeres decoloniais, literaturas viscerais e outras estéticas*, onde se destaca uma coesão entre prática e teoria, ou seja, a práxis transformadora. Por isso, vocês encontrarão o entrelaçamento entre experiências e resistências, com produções cheias de criatividade metodológica e relações horizontalizadas para o fazer científico, que enfatizam o compromisso das/dos/de autoras/es e de coautoras/es com a autonomia dos sujeitos e a importância das reflexões que nos apresentam.

Como mencionei anteriormente, este livro foi publicado nos formatos impresso e digital, após passarem por um processo de avaliação. Na versão impressa, vocês encontrarão capítulos resultantes dos trabalhos completos, incluindo mais um que eu mesma escrevi. Na digital, além desses, adicionamos os resumos expandidos direcionados a essa taba. Esperamos que desfrutem da leitura como um convite ao diálogo conosco

Stephanie Caroline Ferreira de Lima
Fortaleza, 30 de novembro de 2021.



estéticas revolucionárias

em contextos de crise sociopolítica no Brasil

Apresentação/resumo ou sinopse: A proposta artística denominada “Estéticas Revolucionárias em Contextos de Crise Sociopolítica no Brasil” é resultado de um projeto construído entre duas mulheres cisgênero e brancas que integram a comunidade LGBTQIA+ com anseio de representar os ativismos sociais através das lentes da fotografia, ilustração e escrita. Dessa forma, a proposta apresentada assume um comprometimento com os movimentos sociais, grupos e sujeitos envolvidos na construção de formas de resistência social em meio a pandemia do novo coronavírus (SARS-CoV-2) e durante os contextos de crise política proporcionados pela gestão ineficiente da pandemia e dos recursos públicos pelos representantes políticos eleitos de forma democrática no Brasil. O propósito dessa manifestação artística é retratar o panorama brasileiro a partir das práticas populares de ocupação territorial, a fim de demonstrar as reivindicações populares ocorridas no dia 29 de maio de 2021 que foram construídas por meio da organização de diferentes movimentos sociais e grupos sociais que fizeram um levante popular contra a política de gestão da pandemia e crise econômica, política, social e ambiental no Brasil, vale salientar que o ato ocorreu no dia em que o país atingia mais de 460 mil mortes em detrimento da baixa compra de lotes de vacinas pelo atual governo. O dia 29 de maio de 2021 se tornou um marco do potencial das lideranças populares no Brasil, por demonstração do potencial de fundir diferentes pautas sociais como a luta pelo direito à vacinação, acesso à saúde, segurança alimentar, acesso à auxílio emergencial e também insatisfação contra os cortes orçamentários destinados às instituições de ensino superior público do país, que impactam o acesso às mesmas e instrumentalização de pesquisas nesse cenário. Além disso, o ato correspondeu a um descontentamento popular que ressoou em 26 estados do Brasil e que nessa proposta artística tenta assumir uma representação dos corpos que almejam ter como resposta uma participação nas decisões políticas que afetam diretamente suas vidas.

Palavras-chave: Manifestações sociais. Corpos políticos. Resistências territoriais.





re_parto

Apresentação/resumo ou sinopse: Pesquisa vídeo nutrição performance plantio experimentação sensório-política realizada numa dobra do tempo em que mora a presença dum agora que pulsa, (((((permanece)))))) não em solidez, mas efeito, provocação. Nas circunstâncias de suspensão, cenário de virtualidades, sobrecamadas imagéticas transcriando-se, vírus em expansões e variações, investigamos nas corpas a imunidade como potência criativa, inventiva, variante, multiplicativa, coletiva, p r a z e r o s a..., e eis que chegamos às bactérias da kombucha. Essa colônia de microrganismas, capaz de se regenerar e multiplicar a olhos nus em uma semana, reconfigura nossas camadas de compreensão do processo de criação artística, de autopoiesis e relação com imunidade e com prazer político da mulher. Sobre “parto”, não estamos falando do ato de ser mãe, apenas; estamos co-criando de onde se sai e o que se multiplica quando reparte, em uma realidade de confinamento (recipientes onde multiplicamo-nos), a cultura do nosso prazer e a reprodução exponencial midiática, fractal, comunicacional e partenogênica de nossas bactérias benéficas, que compõem o nosso nós. Não somos vivas, só. Estamos. Não somos mulheres, só. Estamos. Não estamos a sós. Estamos trans-parindo-nos comunidades de microrganismas em redes. Agora. Ousadia do prazer feminino ao criar e redescobrir nossas potências. Fazer nascer de si novos rebentos de realidades e poder oferecer a outras, inspirando coragem ao futuro – nós o parimos a cada agora. Agora. Bactérias que se multiplicam e nos impulsionam à nossa autodefesa. Insinuem ser CORAGEM a matéria viva do contágio que queremos. Agir. Juntas. Com-partir, co-parir futuro com prazer, e compartilhá-lo. Agora.

Palavras-chave:

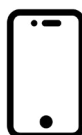
Prazer.

Imunidade.

Co-criação.

Ficha técnica/ pessoas participantes do processo: Cecília Suñé Novosat (Cecília Goëy Bertalha), Laís, Guedes, Marina Machado, Nicole Vigorena.

aponte a câmera
do seu celular para
poder acessar



no que sua folha em branco se transforma? - processos -

Lúcia Maria Pereira da Costa Leão⁵



aponte a câmera
do seu celular para
poder acessar



blitz cultural:

parar, pensar e refletir arte

- um celeiro de prática decolonial no bairro Bugio em Aracaju-CE.

Rogério Santos Alves

Apresentação/resumo ou sinopse: “Blitz Cultural” é um festival de arte com produção independente e que surge do desejo de movimentar e interferir na cena cultural do bairro Bugio (Grande Aracaju/SE), que teve uma enorme efervescência da produção artística na década de 80 (oitenta) e que no decorrer do tempo enfraqueceu, assim a opção de inspiração estética e acessibilidade artística ficou limitada ao habitual televisivo e a acontecimentos rarefeitos na comunidade. Através da “Blitz Cultural” provocamos/convidamos a comunidade a “parar”, “pensar” e “refletir” arte. O bairro Bugio é o ponto de encontro, de construção, de projetos, intercâmbio-diálogos e de sonhos. O grupo Boca de Cena, desde o ano de 2010, quando se instalou na comunidade, se consolida como agente social e artístico dentro do bairro, uma vez que desenvolve sua pesquisa de linguagem artística e reflete o lugar da arte enquanto transformação social. A partir da realização dos seus projetos na comunidade, num ato de cidadania coletiva, atrai e/ou convida os mais diversos públicos para o Bugio a partir de intervenções ou da propagação dos seus projetos realizados em praças públicas, em sua sede, em associação comunitária e nas escolas da rede pública. A primeira edição da Blitz Cultural foi em 2014, por conta do 9º aniversário do grupo Boca de Cena, teve o período de 5 (cinco) dias, com apresentações de espetáculos teatrais, shows musicais, dança e oficinas, totalmente gratuitas. Desde então (2015, 2019, 2020 – em edição on-line) vem promovendo em sua sede, nas praças e escolas da rede pública da comunidade. Uma ação desse porte marca uma etapa importante do movimento cultural do estado e revitaliza o turismo cultural e a identidade local – um fomento de sensibilização através das artes da cena. Ainda contribuir significativamente para o aquecimento do comércio e do turismo da região. Com o foco no intercâmbio de grupos e coletivos de artistas e técnicos, o Festival oferece espetáculos, oficinas e palestras desta forma sensibiliza a comunidade à um diálogo com o artista local e nacional. O Festival interfere nos espaços públicos da comunidade transformando-os em espaços de criação, expressão e encontro, como forma de promover a revitalização do saber, do poder, e do ser, sem perder de vista a perspectiva da fruição, da reflexão, do entretenimento, e do consumo artístico para além do descarte. O projeto é uma aposta no cultural e contribui para ampliar a cidadania de quem se relaciona com esses espaços da comunidade. Assim, o Grupo efetiva e expande sua intervenção sociocultural através do acesso das suas ações. O Boca de Cena não pauta, em seus trabalhos, a denúncia pela denúncia (descolonial), mas sim no processo de intervenção (decolonial) – propõe uma discussão do presente. Portanto, utiliza-se da cultura popular, erudita e de massa de maneira híbrida como ferramenta de intervenção e de diálogo com a comunidade, fazendo ecoar uma voz do Bugio para a cidade como um todo, não só voltado para a periferia, além de trazer espectadores de outros bairros, municípios, estados e países para Bugio.

Link de Acesso⁶: <https://www.youtube.com/watch?v=0zZ6XXfMYUk>

⁶ Acesse também através do QR CODE.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Duração: 10:40 min.

Palavras-chave: Cultura Popular. Blitz Cultural. Decolonial.

Ficha técnica/ pessoas participantes do processo: Realização: Grupo Teatral Boca de Cena.



literaturas do sertão de ontem e hoje: veredas de identidades

Luan Silva Medeiros⁷

Margarida Mayara Moura Miranda⁸

Fernanda Fernandes Gurgel⁹

Resumo: Ainda é perceptível a constante estereotipização das pessoas que habitam o Sertão nordestino em produções literárias, artísticas e afins. Essas representações rudimentares e preconceituosas, de homens e mulheres embrutecidas pela seca, ignorantes, ou ‘fortes’ que sobrevivem à qualquer intempérie, podem fomentar políticas de identidade regulatórias que dificultam a busca por emancipação do ser humano, tornando esta uma temática relevante para a Psicologia. Nesta perspectiva, este trabalho tem por objetivo refletir acerca do papel da obra literária no debate sobre identidade, e, mais especificamente, pautar essa discussão através de obras que possuem como temática central a trajetória de pessoas que vivem no Sertão nordestino, seja na zona rural ou na zona urbana. Em uma breve investigação acerca das origens dos estereótipos ligados ao sertanejo, foi possível estabelecer uma forte relação com a representação dessas personagens feita pela literatura regionalista. Apesar disso, algumas obras nos permitem conhecer representações mais humanizadas e complexas. Os contemporâneos Torto Arado, do Itamar Vieira Júnior, e Redemoinho em Dia Quente, escrito por Jarid Arraes, trazem representações assim, onde as identidades sertânicas são diversas, não se limitando à estereotipia. Na obra de Jarid Arraes, assuntos como o patriarcalismo, a violência, a pobreza, e o racismo dividem lugar com o amor, o riso e as artes num sertão urbano onde o tradicional e o moderno se misturam. No romance de Itamar Vieira Junior, vemos os homens e as mulheres do campo lutando contra a violência instituída pelo latifúndio, pela falta de políticas públicas e pela perpetuidade da lógica escravocrata. Esta pesquisa bibliográfica, busca então, a partir dessas obras, discutir aspectos sobre o conceito de identidade partindo do aporte teórico da Psicologia Social brasileira, no qual a identidade é entendida como metamorfose. Em suma, enquanto um material representativo de enorme poder transformador, algumas obras possuem o potencial de romper com as regulações, suscitando políticas de identidade emancipatórias, que podem ser utilizadas pelo indivíduo na busca pela identidade humana no sentido de metamorfose.

Palavras-chave:

Literatura.

Identidade.

Sertão.

⁷ Graduando do curso de Psicologia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: luansilvame@gmail.com

⁸ Graduanda do curso de Psicologia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

E-mail: margarida_mayara@hotmail.com

⁹ Doutora em Psicologia Social. Docente do curso de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

E-mail: fernandafgurgel@hotmail.com



1. INTRODUÇÃO

Durante a produção do que conhecemos hoje como Sertão, diversas narrativas serviram como aporte para o seu surgimento, seja para pensar essa regionalização como uma categoria geográfica, seja para concebê-la como um lugar cultural e simbólico. Muito embora, dentre essas narrativas, ou, mais especificamente, das narrativas que compõem o campo das artes, expressões como os tradicionais cordéis e as cantorias populares se façam presentes concomitantemente ou até anteriormente aos romances que retratam o Semiárido nordestino, esses se destacam pela notoriedade e pelo alcance adquiridos nacionalmente. Obras como *Vidas Secas*, publicada por Graciliano Ramos em 1938, *O Quinze*, que Rachel de Queiroz publicara no ano de 1930, e *Os Sertões*, publicado em 1902 por Euclides da Cunha são considerados clássicos da literatura brasileira.

Muitas vezes as representações das pessoas que moram no Sertão aparecem de forma estereotipada na mídia, seja por meio de fontes advindas de outras regiões do país, ou até mesmo por meio de reproduções feitas por nordestinos. O estereótipo é uma caracterização grosseira sobre o outro, que faz desaparecer as diferenças, suas singularidades e contradições. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011). Ainda segundo Albuquerque Júnior (2001), citado por Vasconcelos (2006, p. 7), “o discurso da estereotipia é um discurso assertivo, repetitivo, é uma fala arrogante, uma linguagem que leva a estabilidade acrítica, é fruto de uma voz segura e auto-suficiente que se arroga o direito de dizer o que é o outro em poucas palavras”. Apesar disso, algumas obras nos permitem conhecer representações não estereotipadas e, consequentemente, mais humanizadas e complexas. Os contemporâneos *Torto Arado*, do Itamar Vieira Júnior, e *Redemoinho em Dia Quente*, escrito por Jarid Arraes, podem ser interpretados como exemplos disso.

O objetivo central deste trabalho consiste numa reflexão acerca do papel da obra literária, ou, mais especificamente, daquelas obras que têm como temática as pessoas que habitam o Sertão nordestino, na zona rural ou na zona urbana, na discussão sobre a identidade. Assim como, são objetivos específicos: 1) apresentar brevemente como se deu a construção de uma suposta identidade sertaneja na literatura, bem como buscar compreender quais problemáticas cercam essas representações; 2) discutir aspectos do conceito de identidade a partir de obras literárias sobre o Sertão. A concepção deste trabalho se justifica perante o fato da estereotipização das pessoas que vivem no semiárido nordestino ainda ser muito constante, assim como a reprodução e a propagação desses estereótipos não só na literatura, mas nas mais diversas mídias. Levando em consideração que tais representações rudimentares e preconceituosas contribuem para o impedimento na continuidade da busca por emancipação do ser humano, este tema se mostra relevante para a Psicologia. A escolha pelas obras fictícias como ponto de partida para esta pesquisa se explica pela função que a experiência literária pode ter como uma ferramenta ilustrativa no estudo da Psicologia, e, principalmente, pelo papel que ela tem como formadora de subjetividades.

O trabalho se estrutura em quatro seções. Na primeira delas, Introdução e Referencial Teórico, temos uma breve explanação a respeito do tema trabalhado, trazendo também um apanhado sobre as teorias utilizadas para a discussão. Em Percurso Metodológico, é elucidado como desenvolvemos a pesquisa, apontando os materiais dos quais nos servimos para basear esse estudo. Em Resultados e Discussões, os conceitos e as ideias abordadas no referencial teórico são utilizadas para tecer reflexões sobre a literatura contemporânea e sua relação com a discussão sobre identidade. Esta seção foi dividida em três subtítulos: *Veredas de identidades*; *Redemoinho em Dia Quente* ou o Sertão urbano; e *Torto Arado*, o Sertão rural ou uma releitura do passado. A quarta seção, denominada *Considerações Finais*, traz um apanhado geral sobre o texto e apresenta as contribuições do trabalho.



2. REFERENCIAL TEÓRICO

Em 1902, apesar do Sertão ter sido palco de outros livros, tal como *O Cabelleira*, de Franklin Távora, lançado no ano de 1876, a publicação do carioca Euclides da Cunha, *Os Sertões*, foi um grande marco para a discussão acerca do povo brasileiro (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011). Além disso, o Sertão passa a ser encarado nacionalmente como uma categoria, e se tornará essencial para o pensamento social brasileiro (ALENCAR, 2012).

Todavia, Euclides da Cunha partia de concepções racistas para discutir o povo sertanejo. Para ele, a mestiçagem inferiorizava o indivíduo. Acreditava que a mistura de raças era prejudicial, que o mestiço apresentava revivescência dos atributos primitivos das raças inferiores, que era um intruso, instável, desequilibrado, anômalo, e que procurava cruzar-se com a raça superior, para apagar na descendência os sinais de sua inferioridade (LEITE, 2007). No entanto, como explica Dante Moreira Leite (2007, p. 273), “observa que no sertanejo do Norte isso não ocorre. E a explicação que encontra é a seguinte: enquanto no litoral o mestiço está submetido a uma civilização superior, que não pode acompanhar ou absorver, os homens dos sertões, longe da civilização, não precisavam adaptar-se ‘a um estádio social superior’”. O famoso raciocínio de Euclides da Cunha (2003, p. 105), “O sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral”, acaba sendo interpretado de forma romaneada, corroborando a ideia de que este é um povo brutalizado, que sobrevive a qualquer intempérie, seja pela suposta falta de recursos naturais no semiárido, seja pelo abandono do Estado. Mas isso também vai fomentar um dos maiores estereótipos: o Sertão como um ambiente atrasado em relação ao litoral. Contudo, o escritor acaba desenvolvendo uma simpatia pelos sertanejos e pelas sertanejas, se voltando contra as instituições que promoveram o massacre na Guerra de Canudos, “acusa o exército, a igreja, a civilização e o governo da República de extermínio” (ALENCAR, 2012, p. 98), o que torna o seu relato, em contrapartida, também uma espécie de denúncia. Apesar de não ser classificado como regionalista, Euclides da Cunha tanto foi influenciado pelo movimento como influenciou o que viria a ser produzido depois (ALENCAR, 2012).

Segundo Albuquerque Júnior (2003), citado por Vasconcelos (2006, p.8), a imagem do nordestino criada pelo Regionalismo é “de costumes conservadores, rústicos, ásperos, masculinos; um macho capaz de resgatar aquele patriarcalismo em crise; um ser viril, capaz de retirar a sua região da situação de passividade e subserviência em que se encontrava.”

Desta forma, o homem que melhor representaria o Nordeste, segundo o movimento regionalista, seria o sertanejo, aquele homem rude, embrutecido pela natureza, descrito tão bem por Euclides da Cunha como um herói, guerreiro, e resistente, capaz de enfrentar todo tipo de dificuldade e de sobreviver a elas (VASCONCELOS, 2006, p. 8).

É dessa narrativa que vai surgir parte dos estereótipos que são difundidos até hoje. Além da representação do nordestino em geral, quase sempre como um sertanejo, esta é majoritariamente masculina. Essa “sertanejidade”, aliás, só é concebida como rural, que seria uma espécie de estágio anterior ao urbano, uma região atrasada e primitiva. Ainda por cima, segundo Cândido (1965), citado por Leite (2007, p. 281), a literatura regionalista “tratou o homem rural do ângulo pitoresco, sentimental e jocoso, favorecendo a seu respeito ideias feitas, perigosas tanto do ponto de vista social quanto, sobretudo, estético”. O Sertão “passa a ser o coração do Nordeste, terra da seca, do cangaço, do coronel e do profeta.” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 134). Os conglomerados urbanos que estão inseridos na região do Sertão nordestino, só vão aparecer no imaginário popular relacionados com a palavra “semiárido”,



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

por meio do paradigma da convivência com a seca, “suplantando os territórios rurais que sempre foram traços característicos da elaboração de memórias sobre o Sertão e lidando com uma nova dizibilidade que envolve também as cidades e centros urbanos que se inserem no Semiárido” (FORTUNATO; MOREIRA NETO, 2010, p. 52). “Embora muito antigo, o fenômeno urbano e metropolitano no Nordeste é praticamente ignorado por sua produção artística e literária” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 132).

Um novo regionalismo surge no chamado Romance de 30, com obras como *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos, e *O Quinze*, de Rachel de Queiroz. Para Cândido (2010), citado por França (2015, p. 11), “a etiqueta ‘regionalismo’ se deve em parte ao fato de as avaliações literárias terem como base o Rio de Janeiro, ainda então o grande centro intelectual do país”, “por estar afastada geograficamente do centro cultural e político do Brasil, toda obra que retratasse outra região era denominada de regionalista” (FRANÇA, 2015, p. 11).

No Romance de 30, temas comuns são: “a decadência da sociedade açucareira; o beatismo contraposto ao cangaço; o coronelismo com seu complemento: o jagunço e a seca como a epopeia da retirada” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 137). Para o autor (p. 137), “esses temas folclóricos, tradicionais, foram resgatados para participarem de uma estratégia política de denúncia das condições regionais”. Comentando sobre estes aspectos, Godói (2018, p. 3), diz que surgem “temáticas que irão representar e elucidar as mazelas sofridas pelo povo nordestino, como o tema da seca, da fome, do cangaço, do messianismo, mas também outros pontos, como a corrupção e o paternalismo”. É importante destacar que o estereótipo não é necessariamente uma mentira, e que a redução das complexas relações que formam a realidade a uma única verdade também constituem um estereótipo. Para França (2015, p. 18):

[...] a forma como os escritores iam abordando a linguagem, as temáticas e costumes, além dos aspectos físicos do homem e do espaço geográfico em que viviam, incrustou na sociedade brasileira uma imagem que até hoje resiste sobre a identidade do nordestino. Uma imagem muitas vezes estereotipada. Talvez esse não fosse o objetivo dos escritores, na época em que escreveram, mas o anseio de engajar sua obra aos problemas sociais e fazer com que o leitor refletisse, corroborou muito para isso.

Albuquerque Júnior (2011) diz que a maior parte do público leitor dos romances de 30 compunha a classe média e urbana no eixo Rio de Janeiro-São Paulo, e estes compartilhavam um ânsia de conhecer os problemas do país. “Aquela camada, considerando-se ‘moderna, culta, urbanizada, civilizada’, tem enorme curiosidade em relação ‘ao exótico, ao rústico’, até como forma de marcar sua diferença” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 125).

Para Ciampa (1994), a diferença e a igualdade representam uma primeira noção de identidade: “Sucessivamente, vamos nos diferenciando e nos igualando conforme os vários grupos sociais de que fazemos parte” (CIAMPA, 1994, p. 63). A apropriação, assim como a reprodução desses estereótipos sobre o povo que vive no Sertão nordestino, surge então, também como uma forma de outra região marcar sua diferença. Segundo Lima (2010), citado por Lara Júnior e Lara (2017, p. 3), o conceito de identidade na psicologia social “poderia ajudar a explicar tanto como se dava a construção das desigualdades e dos problemas sociais quanto entender como se formavam as resistências individuais aos processos de massificação e as buscas emancipatórias”.

A identidade nunca é fixa ou totalmente cristalizada, está sempre em mudança. Lara Júnior e Lara (2017, p. 3), dizem que “a identidade se constitui como metamorfose e dessa maneira atribui certa



dinamicidade a esse conceito demonstrando que a pessoa não pode ser reduzida aos estereótipos que lhe são atribuídos”. No entanto, existe sempre uma pressuposição em relação à identidade de um sujeito, e isto se trata da forma como a sociedade espera que ele seja. O sujeito pode agir de acordo com essa pressuposição, reproduzindo-a ou modificando-a, mas a forma como ele é reconhecido pelo outro afeta isso diretamente. Lara Júnior e Lara (2017, p. 4), explicam que quando esse reconhecimento não existe ou é desumano, “os indivíduos vivenciam a experiência do aprisionamento à “mesmice”, ao fetiche de uma personagem que impede a concretização do sentido emancipatório da identidade”.

Segundo Ciampa (2002), citado por Lima (2007, p. 12), quando nos aludimos a uma identidade coletiva, isto é, uma identidade formada a partir da relação dos membros de um grupo, esta “identidade coletiva é quase sempre referida a uma personagem: nos exemplos, fala-se no singular de ‘negro’, ‘trabalhador’, ‘mulher’, ‘sem-terra’, ‘gay’ etc., cada um correspondendo a um ou mais movimentos”. E é a partir disso que vão ser criados os conceitos de políticas de identidade e identidades políticas:

Nesse sentido, as políticas de identidade servem à formação e manutenção dessas identidades singulares, e podem ser tanto emancipatórias quanto regulatórias; emancipatórias quando ampliam a possibilidade de existência na sociedade, garantindo direitos para os indivíduos, ou regulatórias, quando criam regras normativas que muitas vezes impedem que o indivíduo consiga sua diferenciação. Ao passo que as identidades políticas surgiriam quando os indivíduos desenvolvessem uma concepção de identidade para si mesmos e passassem a se diferenciar do grande número (LIMA, 2007, p. 12).

Para Ciampa, devido ao caráter social e histórico do indivíduo, o estudo da identidade não pode ser dissociado do estudo da sociedade (LARA JÚNIOR; LARA, 2017). “As identidades, no seu conjunto, refletem a estrutura social ao mesmo tempo que reagem sobre ela conservando-a e transformando-a” (CIAMPA, 1994, p. 67), de modo que, devido o papel e o lugar que a literatura ocupa na sociedade, esta também afeta diretamente as produções das identidades. Segundo Paz (1983), citado por Velloso (1988, p. 240), a literatura “enquanto tal exprime a sociedade, não *ipsis litteris* mas modificando-a e até mesmo negando-a”. Para Oliveira (1984), citado por Velloso (1988, p. 240), “a produção literária é um fenômeno social, na medida em que resulta de convicções, crenças, códigos e costumes sociais”

3. PERCURSO METODOLÓGICO

Esta é uma pesquisa desenvolvida a partir de fontes bibliográficas. A escolha por este tipo de investigação se deu em congruência com as recomendações referentes à restrição na circulação de pessoas em função da pandemia de Covid-19 (SARS-CoV-2) no Brasil. Ainda, “a principal vantagem da pesquisa bibliográfica reside no fato de permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente” (GIL, 2002, p. 45). É, também, uma pesquisa de cunho exploratório, cujos objetivos principais são o aprimoramento de ideias ou a descoberta de intuições (Gil, 2002). Esse caráter faz com que o método de uma pesquisa desse tipo seja bastante flexível.

A pesquisa bibliográfica pode ter suas fontes classificadas em dois grupos definidos a partir de suas formas de utilização: as obras de leitura corrente, que são referentes aos vários gêneros literários, como por exemplo, o romance e a poesia, ou mesmo obras de divulgação científica; e, as obras



de referência, também chamadas de livros de consulta, que têm o objetivo de possibilitar a obtenção das informações demandadas (GIL, 2002). No caso deste trabalho, as fontes de referência foram livros e artigos publicados em periódicos, os quais foram escolhidos mediante um levantamento bibliográfico preliminar. Os livros de leitura corrente escolhidos para compor a pesquisa foram romances que, de maneira geral, trouxessem representações atuais de pessoas que vivem no Sertão nordestino.

Partindo das obras literárias contemporâneas *Torto Arado*, escrita por Itamar Vieira Júnior, e *Redemoinho em Dia Quente*, escrita por Jarid Arraes, discutimos aspectos sobre o conceito de identidade. As duas obras foram escolhidas levando em consideração a repercussão que tiveram recentemente no mercado editorial brasileiro e por apresentarem identidades sertânicas diversas, não limitadas ao tradicional apresentado na literatura regionalista. Com base nessas leituras foi possível fazer uma breve revisão bibliográfica sobre a representação do sertanejo nordestino na literatura brasileira.

4. RESULTADOS E DISCUSSÕES

4.1. Veredas de identidades

Muito embora o Sertão não seja uma nação, para pensarmos uma suposta identidade regional podemos fazer um exercício se utilizando das proposições de Ciampa apontadas por Lima (2009, p. 150), de que as identidades nacionais são “uma clausura, que subestima o potencial inovador do presente; são apenas os resultados de reivindicações das tradições que pretendem renovar o passado, cujo sentido é o problema da não criação autônoma e livre”.

Lima (2009, p. 150) diz ainda que:

quando trabalhamos as políticas de identidade como instrumento de regulação, estamos nos referindo às situações onde essas políticas são utilizadas de forma ideológica para a manutenção de uma determinada realidade instituída, não possibilitando a expressão da subjetividade individual.

A concepção de uma suposta identidade sertaneja poderia ser então uma dessas políticas regulatórias? Para Albuquerque Júnior (2011, p. 351):

O que se chama hoje de “cultura nordestina” é um complexo cultural, historicamente datável. É fruto de uma criação político-cultural, que tende a diluir as próprias diversidades e heterogeneidades existentes neste espaço, em nome da defesa ‘de seus interesses e de sua cultura’ regionais, contra o processo de diluição no nacional ou no internacional.

Considerando que a cultura relacionada ao Sertão é não só um fragmento, mas um dos pilares desta “cultura nordestina”, essa hipótese poderia ser levada em consideração como uma crucial. Além disso, há ainda o que pensarmos sobre como é formada, no imaginário popular, a ideia de Sertanejo: uma produção extremamente amparada em interpretações exteriores. O Sertão nasce, dessa forma, como um lugar outro. Posteriormente, como vimos em Albuquerque Júnior (2011), mesmo com boa parte da produção literária sendo feita por nordestinos, existia uma espécie de validação por parte da elite intelectual do centro do país para que essas obras circulassem. Dantas (2017), vai destacar que é comum as políticas de identidade regulatórias terem origem em um grupo externo que prende aquelas pessoas num rótulo do qual elas não podem se distanciar, impossibilitando-as de exercer a busca pela emancipação.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Por outro lado, como explica Dantas (2017, p. 3), “há as políticas de identidade definidas pelo próprio grupo que, em geral, são orientadas à busca por autonomia”, no sentido de que elas possibilitam um empenho em relação à luta por emancipação. Este aspecto das políticas de identidade também pode ser encontrado em relação à ideia de Sertão ou sertanejo/sertaneja, como são os casos dos movimentos feministas ligados à condição da mulher do campo no Sertão (SOARES, 2019). O protagonismo feminino por si só já rompe com a figura rude e estereotipada do sertanejo masculino. No livro *Referências Técnicas Para Atuação de Psicólogas/os com Povos Tradicionais*, do Conselho Federal de Psicologia (2019), a expressão “sertanejo/vaqueiro” é usada para designar um dos povos tradicionais não indígenas do Brasil. Levando em consideração os critérios referentes à relação com a terra e a natureza para classificar um povo como “tradicional”, fica evidente que esta designação trata apenas da população rural da região. No entanto, não só pela divisão geográfica, mas também enquanto território simbólico, o Sertão parece extrapolar também para as áreas urbanas. No texto *Sertão Que Em Mim Habita: a mulher como um símbolo de resistência em meio ao pensamento colonial*, as autoras dizem:

É a partir desse lugar de fala em que traz essa representação de ser mulher no sertão é que as autoras desse texto se reconhecem como sertanejas, não apenas pelo fato de uma delas ter nascido no sertão e a outra na cidade da região Nordeste, porém existe um sentimento de pertencimento por este lugar, um reconhecimento da identidade, entendendo que não necessariamente precisamos nascer no sertão para pertencer a Ele, o sertão em nós mora, o sertão somos nós! (SOUSA; RAMOS; NOGUEIRA NETO, 2020, p. 256).

O habitante do Sertão, a pessoa que se identifica como sertaneja, se vê então no meio dessa disputa, onde não há somente um único caminho, uma única vereda, a seguir. Em torno do símbolo do sertão, do sertanejo e da sertaneja, existem políticas de identidade tanto regulatórias quanto emancipatórias. Representações do habitante do Sertão estereotipadas que parecem reproduzir o jagunço sertanejo que Euclides da Cunha expôs no início do século XX, só contribuem para que essas políticas de identidade sejam mais opressoras, assim como o reconhecimento instituído a partir delas. Por outro lado, existem também representações que reconhecem a diversidade humana, que nos mostram personagens do Sertão nordestino nas mais distintas formas, que não se submetem à uma idealização ou fetichização imposta. No caso das representações literárias, levando em consideração o caráter transformador que essas narrativas podem ter, histórias assim podem contribuir para uma política de identidade emancipatória. Elas podem agir não só na forma como os outros veem o grupo em questão, como o reconhecem, mas também oferecendo novas possibilidades de identificação coletiva para o próprio grupo.

4.2. Redemoinho em Dia Quente ou um Sertão urbano

A obra *Redemoinho em Dia Quente* escrita pela autora Jarid Arraes (2019) é composta por 30 contos que relatam histórias de mulheres que vivem na região do Cariri cearense. Antes desse livro de contos, que foi finalista do Prêmio Jabuti, Arraes já tinha publicações em formato de cordéis e poesia. No livro, a autora, mulher, apresenta diversas personagens femininas de variadas características sociodemográficas, e vivências. Suas protagonistas passam por episódios que vão do drama à comédia, nos conduzindo a refletir sobre a representação das mulheres na sociedade patriarcal, bem como nos mostrando o enfrentamento diário de toda opressão e violência vivida por elas. São histórias que retratam o cotidiano público e privado das mulheres nordestinas, e unem o realismo, a fantasia e a crítica social para discutir temáticas relevantes na atualidade.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Em nenhum conto a palavra “sertão” é mencionada. Apesar disso, numa entrevista concedida por Jarid Arraes para o jornal O Estadão, Rodrigues (2019) comenta sobre o processo de escrita da autora: “neste momento, já tinha mais clara essa ideia de escrever sobre as mulheres do sertão, de um sertão sem aquela imagem do chão rachado e da carcaça da vaca, ela explica.” Ainda, comentando sobre o aspecto da pobreza retratado em alguns contos, Jarid diz:

Foi muito marcante e, se eu não colocasse isso que testemunhei, e que foi poderoso, no livro, eu não retrataria o Cariri que eu queria retratar, não tiraria essa ideia do sertão que é só uma coisa e que não pode se transformar, onde as pessoas não podem melhorar de vida, onde as pessoas não podem ser mais do que pobreza. (RODRIGUES, 2019).

A fala anterior coaduna com o que foi discutido anteriormente sobre o papel regulatório das políticas de identidade, que mostra, acima de tudo, uma recusa ao papel fetichizado em que a sociedade pode colocar os personagens que habitam o Sertão. Nos contos de Redemoinho em Dia Quente, a pobreza é retratada como um aspecto social e cotidiano, mas não como uma questão natural, ou uma fatalidade, que reflete somente o problema da falta de chuvas na região, como aparece em retratações mais estereotipadas. No conto “Telhado quebrado com gente morando dentro”, por exemplo, “parte da responsabilidade por tudo de ruim que aconteceu era da nossa pobreza. Me convenci disso” (ARRAES, 2019, p. 40).

Em “Sacola” vemos a forte presença do catolicismo popular na vida das personagens, com o poder da figura do Padre Cícero, ou “Padim”, como é dito no conto. Acompanhamos um episódio de uma idosa que tem a religião como centralidade em sua vida. O clímax do conto se inicia a partir do envolvimento acidental e inesperado da protagonista com o tráfico de drogas que existe na região, deixando-a amedrontada. O medo que a protagonista sente não é de um bando de cangaceiros, mas de que a violência que ela vê nos noticiários que embalam “o pânico familiar da hora do almoço” (ARRAES, 2019, p. 12), chegue até ela.

A imagem da “lata d’água na cabeça” no conto “Cinco Mil Litros” não é de uma flagelada da seca, mas de uma mulher que, precisando se sustentar, preferiu “lavar roupa pra fora” do que trabalhar como doméstica para patrões abusivos. O trabalho, aliás, é um tema recorrente nos contos. Em “Moto de Mulher” acompanhamos a saga de uma mototaxista iniciante, que tem que enfrentar não só as dificuldades dos caminhos físicos, mas também o machismo das pessoas que não esperavam uma mulher mototaxista, mostrando que também há expectativas regulatórias sobre as profissões que podem ser assumidas por mulheres.

Outros temas hodiernos também aparecem nos demais contos do livro. O machismo, o patriarcalismo, a violência, a precariedade do trabalho, a pobreza, o racismo, a homofobia e a transfobia dividem nessa obra lugar com o amor, o riso, as artes e com as espiritualidades, num cenário formado por uma mistura entre o tradicional e o moderno. O Sertão de Jarid Arraes é um sertão urbano, uma paisagem feita de igrejas, de ruas onde as personagens podem “assistir aos carros, às pessoas, aos jumentos passando”, de casas, de quintais, de bares, mas acima de tudo, da diversidade que é a vida humana.

4.3. Torto Arado, o Sertão rural ou uma releitura do passado

O romance Torto Arado, do autor Itamar Vieira Junior, foi publicado primeiramente em Portugal, no ano de 2018, por meio do prêmio LeYa de Romance. No Brasil, a publicação ocorre em 2019, sendo, no que lhe concerne, um total sucesso de vendas e crítica no país. Vencedor dos prêmios Jabuti e Oceanos no ano de 2020, Torto Arado



impactou a literatura brasileira contemporânea com as histórias das personagens Bibiana e Belonísia.

A narrativa não tem uma delimitação específica no tempo, mas podemos ter uma noção sobre o momento no qual ela se situa a partir de alguns marcadores, como o surgimento das motocicletas no final da trama. O livro aborda questões como o racismo e o trabalho análogo ao escravo em um cenário rural no sertão da Bahia, mais especificamente na Chapada Diamantina, numa fazenda chamada Água Negra. O romance traz por meio da ficção a história de trabalhadores/as rurais explorados/as pelos latifundiários e destaca a história de uma família descendente de escravizados que trabalha arduamente em troca do direito de construir uma casa de barro na propriedade e de uma pequena porção da produção. Sales (2020, p.4) destaca que “pelos suas páginas vicejam denúncias de desigualdades sociais, das violências de gênero, do projeto genocida sempre presente, do peso da fome, do abandono e do desrespeito sofrido pelos trabalhadores rurais”. O livro é dividido em três partes: Fio de corte, Torto Arado e Rio de Sangue. A narrativa fica por conta das irmãs Bibiana e Belonísia e de uma entidade do Jarê, religião de matriz africana, chamada Santa Rita Pescadeira.

O que vemos durante a narrativa é também uma história de busca por emancipação. “No romance, vemos a ressignificação da existência pela tomada de consciência de um pertencimento à terra e pela percepção da força da ancestralidade negra” (SALES, 2020, p. 4). Bibiana, que virara professora, se casou com um primo chamado Severo, pessoa ativa nos movimentos sindicais que se formavam na região. Sem o apoio dos pais, os dois fogem de Água Negra, retornando muitos anos depois. Bibiana percebe que a opressão causada pela continuidade da quase escravidão não é uma questão exclusiva do Sertão: “percebeu que a vida além da Água Negra não era muito diferente no que se referia à exploração” (VIEIRA JÚNIOR, 2019, p. 214). Além disso, há no romance uma luta dura pelo reconhecimento daquela comunidade como quilombola: “a nossa história de sofrimento e luta diz que nós somos quilombolas” (VIEIRA JÚNIOR, 2019, p. 256).

Voltando para o apontamento de Lima (2007, p. 12), de que políticas de identidade emancipatórias “ampliam a possibilidade de existência na sociedade, garantindo direitos para os indivíduos”, é possível caracterizar os movimentos coletivos relacionados à terra e à ancestralidade negra ou à própria condição quilombola apontados no livro como políticas do tipo. Itamar, contudo, não constrói uma trama ingênua ou idealista, onde todos as personagens se identificam automaticamente nesse lado da história. O pai de Belonísia e Bibiana, o líder espiritual Zeca Chapéu Grande, e outros pioneiros da comunidade eram contrários às ideias relacionadas com “história de sindicato, de direitos, de lei” (VIEIRA JÚNIOR, 2019, p. 186):

Os pioneiros não pensavam assim, ou seus pensamentos eram abafados pela urgência de se manter a paz entre os trabalhadores e seus senhores. Ou porque havia uma gratidão pela acolhida que as gerações seguintes já não tinham, talvez por terem nascido e crescido neste lugar (VIEIRA JÚNIOR, 2019, p. 186).

A seca aparece algumas vezes como uma problemática em Torto Arado, mas apesar das dificuldades trazidas pela falta de chuvas, ela não é responsabilizada por todos os conflitos sociais da região. O latifúndio, o patriarcalismo, o racismo estrutural, a continuidade da lógica escravocrata, é que são tomados pelas personagens como os causadores da miséria vivida por elas. Num discurso, Bibiana diz: “Quando deram a liberdade aos negros, nosso abandono continuou. O povo vagou de terra em terra pedindo abrigo, passando fome, se sujeitando a trabalhar por nada. A mesma escravidão de antes fantasiada de liberdade. Mas que liberdade?” (VIEIRA JUNIOR, 2019, p. 220). É possível perceber que o romance rompe, também, com o estereótipo do homem e da mulher do campo como ignorantes e resignados.



Apesar de Torto Arado provavelmente começar algumas décadas no passado, termina em um tempo muito próximo do presente. As questões discutidas nesta trama seguem existindo no Sertão. O homem e a mulher do campo ainda são vítimas da violência instituída pelo latifúndio, pela falta de políticas públicas, pela escravidão. Muitas comunidades ainda lutam pelo direito de serem reconhecidas como quilombolas. Itamar Vieira Júnior oferece uma história capaz de nos fazer relacionar o passado desse Sertão com o presente, embora não haja uma reprodução integral dos eventos pretéritos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio deste trabalho foi possível compreender o papel da literatura na formação da ideia de Sertão. Algumas publicações, reproduzindo a ciência hegemônica da época ou denunciando as mazelas sociais que assolavam a região, acabaram por ajudar a criar, no imaginário popular nacional, a figura da pessoa que habita o Sertão como um indivíduo miserável, embrutecido pela aridez do solo seco daquela região semiárida e resignado fatalisticamente (MARTIN-BARÓ, 2017) com seu “destino”. Em muitas representações, a seca foi responsabilizada como causa natural para os conflitos sociais que se deram ali, por isso deveria ser combatida, em oposição ao atual paradigma de convivência com o Semiárido. Estereótipos desse tipo impedem que as pessoas do Sertão sejam reconhecidas em suas humanidades. Funcionam como uma espécie de política de identidade, como normativas regulatórias nas quais os indivíduos são impedidos de alcançarem suas diferenciações, de serem outros que não meros personagens fetichizados. Por outro lado, também existem políticas de identidade emancipatórias, que agem ampliando as possibilidades de existências daqueles indivíduos na sociedade. E a literatura é parte do processo, visto que por meio de suas personagens e enredos passa a narrar a amplitude dos Sertões possíveis, dinâmicos e até mesmo contraditórios.

Muito embora a literatura tenha contribuído, muitas vezes indiretamente e de forma não intencional, na criação de estereótipos que sustentariam uma identidade pressuposta para as pessoas que vivem no Sertão, esse poder de comunicação também pode criar símbolos capazes de percorrer o caminho inverso. Algumas obras têm o potencial de romper com as regulações, suscitando políticas de identidade emancipatórias, que podem ser utilizadas pelo indivíduo na busca pela identidade humana no sentido de metamorfose. Redemoinho em Dia Quente e Torto Arado são exemplos de literaturas que trazem consigo esse potencial transformador.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. A Invenção do Nordeste e outras artes. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

ALENCAR, Maria Amélia Garcia. A identidade sertaneja na literatura regionalista: Euclides, Hugo de Carvalho Ramos e Guimarães Rosa. Revista de História Regional, Ponta Grossa, v. 17, n. 1, p. 89-111, 2012.

ARRAES, Jarid. Redemoinho em dia quente. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2019.

BRASIL, Conselho Federal de Psicologia. Referências técnicas para atuação de psicólogos/os com povos tradicionais. Brasília: CFP, 2019.

CIAMPA, Antonio da Costa. Identidade. In: LANE, Silvia T. M.; CODO, Wanderley. Psi-



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

- ciologia Social: o homem em movimento. 13. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 58-75.
- CUNHA, Euclides da. Os Sertões: campanha de canudos. São Paulo: Ática, 2003.
- DANTAS, Sérgio Silva. Identidade Política e Projetos de Vida: uma contribuição à teoria de Ciampa. Psicologia & Sociedade. v. 29, 2017.
- FORTUNATO, Maria Lucinete; MOREIRA NETO, Mariana. De como lembrar o Semiárido e esquecer o Sertão. Sæculum – Revista de História, n. 23, 2010.
- FRANÇA, Mírian Souza Medeiros de. A representação da identidade do nordestino na obra Vidas Secas de Graciliano Ramos. 2015. 45 f. Monografia (Especialização) - Curso de Fundamentos da Educação: Práticas Pedagógicas Interdisciplinares, Universidade Estadual da Paraíba, João Pessoa, 2014.
- GIL, Antonio Carlos. Como Elaborar Projetos de Pesquisa. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.
- GODÓI, Bianca Rezende. O Regionalismo na Obra “O Quinze” de Rachel de Queiroz e a Crítica ao Papel da Mulher Nordestina em Seu Tempo e Espaço. Revista de Ciências Humanas, vol. 18, n. 2, jul./dez. 2018
- LARA JUNIOR, Nadir; LARA, Andrea Paula Santos. Identidade: colonização do mundo da vida e os desafios para a emancipação. Psicologia & Sociedade, São Paulo, n. 29, 2017.
- LIMA, Aluísio Ferreira de. Para uma reconstrução dos conceitos de massa e identidade. Psicologia Política, São Paulo, v. 7, n. 14, dez. 2007.
- LIMA, Aluísio Ferreira de. Sofrimento de indeterminação e reconhecimento perverso: um estudo da construção da personagem doente mental a partir do sintagma identidade-metamorfose-emancipação. 2009. 285 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
- LEITE, Dante Moreira. O caráter nacional brasileiro: uma história de uma ideologia. 7. ed. São Paulo: Unesp, 2007.
- MARTIN-BARÓ, I. O latino indolente: Caráter ideológico do fatalismo latino-americano. In
- LACERDAJUNIOR, Fernando (Org.). Crítica e Libertação na Psicologia. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 173-203.
- RODRIGUES, Maria Fernanda. Jarid Arraes faz as pazes com o seu sertão em ‘Redemoinho em Dia Quente’. O Estadão. São Paulo, jul. 2019. Disponível em: <https://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,jarid-arraes-faz-as-pazes-com-o-seu-sertao-em-redemoinho-em-dia-quente,70002920304>. Acesso em: 28 maio 2021.
- SALES, Karina Lima. Torto Arado: ancestralidade negra costurada ao tempo e à terra. Missangas: estudos em literatura e linguística, Teixeira de Freitas, v. 1, n. 1, p. 186-189, dez. 2020.
- SOARES, Suamy Rafaely. Feminismo no Sertão: as particularidades da Frente de Mulheres no Cariri cearense. 2019. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

SOUZA, Roberta de Fátima Rocha; RAMOS, Vitória Rocha; NOGUEIRA NETO, José Maria. Sertão Que em Mim Habita: a mulher como um símbolo de resistência em meio ao pensamento colonial. In: NOGUEIRA NETO, José Maria; FERNANDES, Saulo Lunders (org.). Colonialidade, Psicologia e Povos Tradicionais. Curitiba: Crv, 2020. p. 245-283.

VASCONCELOS, Cláudia Pereira. A construção da imagem do nordestino/sertanejo na constituição da identidade nacional. Anais do II ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 2006.

VELLOSO, Mônica Pimenta. A Literatura como Espelho da Nação. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 2, p. 239-263, 1988.
VIEIRA JÚNIOR, Itamar. Torto Arado. São Paulo: Todavia, 2019.



palavra, futuro e tempo

um ensaio crítico sobre

os Filhos do Barro

Eduardo Neves Camargo¹⁰
Giovana Domingues Vespa¹¹

Resumo: O seguinte texto é uma resenha de alguns conceitos apresentados pelo autor mexicano Octavio Paz no livro *Os Filhos do Barro*. O intuito é traçar as principais ideias do livro, produzindo um breve comentário sobre cada capítulo, e reapropriando essas ideias para o contexto contemporâneo, pensando nas suas aplicações a partir de trabalhos artísticos de latinos, com ênfase na obra multimidiática do artista chicano Guillermo Gomez-Péña. Paz apresenta uma visão de diálogo entre cultura e história, restituindo à palavra e a à criação um forte caráter temporal, profético e histórico. A sua leitura sobre a Modernidade aponta para uma abertura epistemológica no meio artístico, e um momento ímpar no desenvolvimento das cronopolíticas. Pensaremos, situando as devidas distâncias, como o pensamento de Paz pode nos informar sobre a produção contemporânea. Convivendo com as urgências da falência do neoliberalismo e das estratégias políticas através do controle pelas redes virtuais, consideramos que a postura do autor pode servir como uma espécie de tradição, da forma que o escritor propõe: a vinda de um saber “passado” que nega a suposta atualidade do presente, reconfigurando-o. Na elaboração de uma escrita crítica voltada para o presente, consideramos a escrita de Paz como fundamental para a formação da crítica contemporânea pensada a partir de referenciais latinos. Para situar a discussão estético-histórica do crítico, outros autores que pensam o pertencimento latino-americano serão utilizados, tal como Édouard Glissant e Gloria Anzaldúa. A pesquisa foi feita através de reuniões semanais e quinzenais de Zoom, nas quais os autores discutiram o conteúdo de *Os Filhos do Barro*, mapearam produções artísticas latino-americanas que se relacionavam com as questões dos livros, trocavam anotações e comentários acerca de material complementar e produziam materiais juntos, através de mapas conceituais e fluxogramas. Futuramente, os autores pretendem, partindo do aporte teórico deste projeto, organizar um glossário em plataforma virtual para a divulgação de conceitos e outros termos pensados a partir da produção teórica latino-americana.

Palavras-chave: Octavio Paz. Crítica latino-americana. Cronopolíticas.

¹⁰ UNESPAR - EMBAP; eduardoncamargo@gmail.com

¹¹ Residente técnica em especialização, UEPG, gijavespa93@gmail.com



1. INTRODUÇÃO E REFERENCIAL TEÓRICO

O poema é um objeto feito da linguagem, dos ritmos, das crenças e das obsessões deste ou daquele poeta, desta ou daquela sociedade. É o produto de uma história e de uma sociedade, mas o seu modo de ser histórico é contraditório. O poema é uma máquina que produz anti-história, ainda que o poeta não tenha essa intenção. A operação poética consiste em uma inversão ou conversão do fluir temporal; o poema não detém o tempo: o contradiz e o transfigura. Mesmo em um soneto barroco, em uma epopéia popular ou em uma fábula o tempo passa diferente da história ou do que chamamos de vida real. A contradição entre história e poesia pertence a todas as sociedades, porém somente na idade moderna manifesta-se de um modo explícito. O sentimento e a consciência da discórdia entre sociedade e poesia converteram-se, a partir do romantismo, no tema central, muitas vezes secreto, de nossa poesia. (PAZ, 1984, p. 11)

A seguinte citação é parte do prefácio de *Os Filhos do Barro*, de Octavio Paz. O livro é uma transcrição e uma adaptação de uma série de conferências que o autor mexicano fez no primeiro semestre de 1972 em Harvard. Nestetrecho, podemos traçar quicá a problemática principal do autor nessa série de textos-conferências: a relação entre o tempo e a poesia, ou mais precisamente, entre história e poesia. Para Paz, a contradição entre a operação da poesia - a qual neste estudo estendemos para compreender como operação artística, independente de campos específicos - e uma certa perspectiva de tempo evidencia-se durante o Romantismo.

Partindo de um estudo de caso que se inicia com o Romantismo e parte para o que o autor compreende como Vanguarda (a poesia contemporânea), Paz lança uma série de conceitos e de leituras que providenciam uma fortuna crítica para pensar Arte e História hoje. Diferente de pensamentos historicistas que reduzem a expressão cultural como mero espelhamento das condições materiais, e distante do pensamento teleológico que organiza a orientação do tempo a partir de uma evolução e de um fim específico, Paz apresenta uma concepção histórica em que Arte e História estão sempre em um movimento de diálogo e tensão. Consideramos que as operações críticas de Paz são valiosas para pensar uma crítica estético-política contemporânea, resgatando Paz então como uma tradição da nossa crítica a qual pode auxiliar na leitura e análise de problemas do nosso tempo.

O escritor e poeta faz, de início, o Romantismo Alemão e Inglês como seu estudo de caso, e parte de comentários acerca das vanguardas europeias. Veremos, contudo, que em muitos dos textos ele não só produz conceitos os quais têm uma utilidade para além do contexto europeu, Paz também irá se referir à formação da poesia na América Latina, e na Espanha, traçando relações entre produção cultural e colonização. As ideias apresentadas por Paz serão situadas e ampliadas por outros autores que nortearam os encontros dos pesquisadores e permitiram o estabelecimento de um imaginário latino-americano. Mesmo com suas diferenças de país e contexto, ainda existe uma convergência de ideias e posturas.

Acreditamos que para a realização de uma crítica efetiva sobre a produção artística contemporânea, e para uma análise histórica dos desdobramentos dos efeitos do processo colonizatório, um resgate histórico da produção crítica é necessário. Como muito se discute no contexto das Ar-



tes Visuais¹², o circuito de arte hoje está interessado na commodificação das pautas decoloniais. Enquanto acreditamos em um diálogo com a produção teórica europeia e norte-americana, muitas chaves da arte contemporânea hoje estão completamente embasadas por autores franceses, norte-americanos e alemães. Nos piores dos casos, curadores e pesquisadores importam interesses e conceitos de grandes eventos, como Bienais internacionais, buscando pensar a questão da crítica decolonial sempre a partir desse viés. Para evitar um simples interesse de *commodity* intelectual, a revisão crítica de autores *chicanos*, brasileiros, cubanos e caribenhos é necessária para que essa produção intelectual não realize uma mera manobra de recuperação¹³ e resulte no esvaziamento dessas pautas.

O texto, enquanto resenha, será construído a partir de trechos de capítulos, um breve resumo feito pelos autores e a discussão teórica a partir do que foi traçado por Paz. Algumas das suas ideias serão pensadas em contato com outros pensadores, buscando abrangê-las dentro de um esquema conceitual maior, e produções artísticas serão trazidas para diálogo com suas ideias, mostrando a pertinência do seu olhar crítico. O artista principal e que tem sido norteado esta pesquisa tanto quanto Paz é Guillermo Gómez-Peña (1955), mexicano que mora desde os anos 1970 nos Estados Unidos e que tem pensado performances e ações que problematizam a imagem e identidade do *chicano*, muitas vezes partindo do estereótipo, do humor e de um teor ritualístico.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Essa resenha é uma condensação de uma pesquisa em andamento do grupo Episteme Brasilis. Episteme Brasilis foi fundado no fim do ano passado por Eduardo Camargo e Giovana Vespa, pensado a partir da intercessão de suas pesquisas. Notando um interesse mútuo em se aprofundar na discussão acerca da decolonialidade e cibernética para a formação de um arcabouço teórico para futuros projetos críticos e curatoriais, foi decidido estabelecer o grupo enquanto espaço de encontro e troca. Desde o fim do ano passado, os pesquisadores se encontram com uma frequência que varia de semanal para quinzenal. Nos encontros, discutem-se as percepções sobre os textos lidos e material visual e textual é criado coletivamente. No fim das reuniões, estabelecem-se novos materiais a serem acessados e que passam a orientar as futuras discussões.

Octavio Paz foi o percurso inicial dessa troca de leituras, debates, conversas e análises de trabalhos artísticos. Encontramos uma acessibilidade na sua obra, um tom no texto que o aproxima muito da literatura - afinal, Paz também era poeta - e uma chave de compreensão histórica que é dinâmica, não

12 Conferir Cocotle (2019) e Mombaça (2019). Ambos trabalhos fazem parte da coleção Afterall do MASP. A partir de perspectivas diferentes, os textos falam da commodificação das pautas da decolonização. Os textos também apontam a tardia recepção dessa discussão nos espaços institucionais, e como o interesse dos museus é o de levantar bandeiras progressistas sem realmente tratar dos aspectos estruturais das condições de exploração.

13 No primeiro volume da revista Malasartes, Ronaldo Brito publica um texto chamado Análise do circuito. Neste trabalho, o crítico carioca aponta para duas estratégias do mercado em relação à produção artística experimental. O primeiro seria uma tática de bloqueio, na qual os curadores e colecionadores simplesmente não adquiririam ou promoveriam certos trabalhos e artistas. A segunda é uma manobra de recuperação, na qual a influência curatorial - seja na escrita do texto ou pela expografia - acabaria por neutralizar o sentido mais radical de alguns trabalhos. Enquanto Brito estava se referindo a arte de outro período, mais precisamente os experimentos neoconcretos dos anos 70, a sua leitura ajuda a compreender a forma que museus e outras instituições tem se utilizado da questão da identidade, da racialidade e da crítica queer. Ao contrário do bloqueio, a pauta decolonial hoje está em alta, mas por um viés neoliberal: por ideias de representatividade ligadas ao consumo, por ganhos simbólicos os quais têm pouco impacto fora da esfera da Arte e por uma reafirmação da identidade como singularização, e não em seu potencial coletivo.



restritiva e que permite um olhar preciso para a historicidade da arte e os efeitos da cultura na História. Paz também celebra a tarefa da crítica como um exercício necessário da América Latina, como uma tarefa de memória, e foi muito deste espírito que norteou e norteia os projetos que Episteme Brasilis tem articulado. O escritor fala sobretudo da poesia, porém, e aqui resgatando uma tradição de trocas intelectuais entre poetas e pintores, buscamos aplicar suas considerações sobre poesia na criação artística como um todo. Há uma preocupação específica de Paz com o poder da palavra, mas suas reflexões podem ser aplicadas com tranquilidade a outras linguagens, e o último capítulo de *Os Filhos do Barro* traça uma série de comparações através de figuras seminais das artes visuais, como Duchamp e Picasso.

A seguinte resenha, então fará uma descrição dos capítulos de Paz, comentando suas passagens e ideias estruturantes. Os principais conceitos (de analogia e ironia) serão apresentados em consonância com um aporte teórico de outros pensadores latinos. O projeto apontará como Paz trouxe discussões sobre a relação de Memória, Tempo, História e Arte. Tais questões e conceitos serão utilizados, então, em uma leitura crítica da performance “Border Brujo” de Guillermo Gómez-Peña.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

3.1 A crise da modernidade em os filhos do barro

Para iniciar o debate acerca da contribuição crítica de Octavio Paz, é interessante um breve olhar sobre sua trajetória para que possamos contextualizá-la. Segundo Rezende (2000) “Octavio Paz é, sobretudo, um poeta”. O texto de Rezende, muito voltado para situar não só o Paz-poeta, mas também o Paz-diplomata, o Paz-editor e seus outros ofícios criativos, aponta para este caráter específico da sua escrita. E mesmo dentro dessa perspectiva de poeta, Paz está comprometido a pensar e situar o mundo ao seu redor. O diferencial que o mexicano sublinha é o caráter mítico que sobrevive na Modernidade. Paz parece sempre lidar com o contraditório, com a oposição, e é em um jogo sutil de linguagem e contradições tece algumas das suas considerações mais interessantes. Esse jogo de contradições do escritor se dará através de uma dimensão temporal, a qual é o eixo central de *Os Filhos do Barro*.

Esse jogo dialético faz parte de sua argumentação, mas também de sua estética. O texto de Paz é sempre sedutor, atraente, mesmo que discordemos das suas “verdades”. Dá importância à forma, à cartografia das palavras. É importante frisar, porém, que a contradição para o autor é um dado da realidade histórica e também da construção do imaginário social. Essa facilidade de criação de linguagens, de explorar os aspectos lúdicos do texto, é bastante celebrada pelos estudiosos da obra de Paz. Quando formula seu conceito de modernidade, ele usa um desses pares, aparentemente inconciliáveis, tradição e ruptura, de maneira singular. Afirma Paz que “La modernidad es una tradición polemica y que desaloja a la tradición imperante, cualquiera que ésta sea; pero la desaloja sólo para, un instante después, ceder el sitio a manifestación otra tradición que, a su vez, es otra manifestación momentánea de la actualidad” É permanente, no autor, essa preocupação em mostrar que nas oposições se escondem possibilidades de complementaridade (REZENDE, 2000, p. 226)

Octavio Paz nasceu em 31 de março de 1914. O seu pai, Octavio Paz Solorzano, havia integrado o exército zapatista há poucos meses e atuaria como advogado de Emiliano Zapata. Iniciou a sua educação em Los Angeles, nos EUA. Ainda criança retorna ao México. No fim da década de 20 passa a se articular com os movimentos estudantis mexicanos que estavam surgindo, e torna-se familiarizado com a literatura anarquista. Paz se envolve na publicação de revistas pelos anos 30. Sua



primeira publicação de poesias foi em 1937 com o livro *Raiz del Hombre*. Em 1943 começa os seus estudos em Berkeley, e em dois anos começa a trabalhar como diplomata. Esse ofício o permitiu trabalhar na França, na Índia e no Japão durante os anos 40 e 50. No fim dos anos 60 Paz se afasta do governo mexicano, trabalhando alguns anos nos Estados Unidos e retornando ao país por volta de 1976. Em uma vida atravessada pela própria história do México, Paz faz suas reflexões de *Os Filhos do Barro* no início de sua fase tardia, enquanto leciona em universidades norte-americanas.

Fala-se de uma preocupação de Paz com a identidade enquanto máscara, com um movimento dialético, com a presença do outro. Mas nesse breve relato simples de sua vida, é possível ver que a própria formação pessoal de Paz é marcada por uma relação de alteridade, de deslocamento, da sua vida através de uma função - diplomacia - que é justamente pensada com o estrangeiro, uma das percepções mais radicais do que é o “outro”. Presente em conferências internacionais de escritores, como no “II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura” com Rafael Alberti e Pablo Neruda, Paz está sempre em um movimento de troca, de estudo, contato e vivência cultural em outros lugares. Um caso como o de Paz é comum, e uma anedota talvez possa compreender um ponto que será retomado quando a multiplicidade de identidades for posta, que é a seguinte: Paz relata que no seu primeiro dia na escola, que foi nos Estados Unidos, o garoto sentiu-se profundamente frustrado. Ele não sabia inglês, e acabou se envolvendo em uma briga, chegando em casa machucado. Dois anos depois, voltando ao México, ele se encontra na mesma situação - ele é o outro, é quem veio de fora, não pertencente àquela categoria. O pessoal e o universal estão, então, em um jogo constante assim como História e Arte, “Ao ser ele mesmo, termina por universalizar-se, eis o cerne da dialética de Paz” (REZENDE, 2000).

O prefácio de *Os Filhos do Barro* é uma das peças importantes para a compreensão do objetivo do livro. Citando *O arco e a lira*, talvez a obra mais lida de Paz no Brasil devido a sua difusão em graduações e programas de Letras, como um antecedente de *Os Filhos do Barro*, o poeta fala que o texto tratará da forma que os poemas se comunicam. Como evidenciado na citação que abre esse projeto, o estudo de caso de Paz é aquele da Modernidade, iniciando no Romantismo. Contudo, o livro está longe de ser qualquer apologia do projeto Moderno¹⁴. Paz está buscando demonstrar justamente a inadequação entre a produção artística moderna e a ideologia progressista-tecnocrata da Modernidade. Ele ainda ressalta estar falando da perspectiva de um “poeta hispano-americano”, e suas considerações sobre o Modernismo também se estendem a uma produção moderna latino-americana.

Desde sua origem, a poesia moderna tem sido uma reação diante, para e contra a modernidade: a Ilustração, a razão crítica, o liberalismo, o positivismo e o marxismo. Daí a ambigüidade de suas relações — quase sempre iniciadas com uma adesão entusiasta, seguida de um brusco rompimento — com os movi-

14 “Em vários casos, o modernismo cultural, em vez de ser desnacionalizador, deu o impulso e o repertório de símbolos para a construção da identidade nacional. A preocupação mais intensa com a ‘brasilianidade’ começa com as vanguardas dos anos 20. ‘Só seremos modernos se formos nacionais’, parece seu slogan, diz Renato Ortiz. De Oswald de Andrade à construção de Brasília, a luta pela modernização foi um momento para construir criticamente uma nação oposta ao que queriam as forças oligárquicas e conservadoras e os dominadores externos. ‘O modernismo é uma idéia fora de lugar que se expressa como projeto’” (CANCLINI, 1990, p. 81). O sociólogo argentino Canclini aponta para a complexidade da discussão da modernidade e do modernismo dentro da América Latina. Para o autor, o projeto de modernização são as adequações tecnológicas e estruturais que os países subdesenvolvidos precisam alcançar. O modernismo, diferente do caso Europeu, nasce em países os quais ainda funcionam em uma profunda lógica colonial e paternalista. O resultado é uma situação híbrida, complexa, o qual não tem saldo necessariamente “positivo” ou “negativo”, mas que instaura um momento em que a identidade nacional passa a ser problematizada dentro da América Latina, mesmo que através da ótica das elites progressistas.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

mentos revolucionários da modernidade, da Revolução francesa à russa. Em sua disputa com o racionalismo moderno, os poetas redescobrem uma tradição tão antiga como o próprio homem, a qual, transmitida pelo neoplatonismo renascentista, além das seitas e correntes herméticas e ocultistas dos séculos XVI e XVII, atravessa o século XVIII, penetra no século XIX e chega aos nossos dias. Refiro-me à analogia, à visão do universo como um sistema de correspondências e à visão da linguagem como o dobre do universo (PAZ, 1984, p. 12)

O outro lado da analogia é a ironia. A ironia será um tipo de consciência crítica da Modernidade frente às suas próprias instituições e mitos. Paz traça então essas duas forças, essas duas pulsões, os dois lados de um jogo como a força motriz da poesia desse período. Continuando em seus pares de oposição, Paz compreende a poesia moderna como também um tipo de síntese de duas tradições que ele discutirá ao longo dos textos: a românica e a germânica. Paz já dá nomes aos bois: o classicismo, o lado da ordem, do discurso e da retórica é associado às línguas românicas. As línguas germânicas seriam o lugar da tradição de uma oralidade, das narrativas populares, e da onde surge um espírito romântico. Finalizando o prefácio, ele assinala que o que está em jogo não é uma discussão sobre arte agora, pensando nas criações poéticas do seu tempo como desdobramentos dessas duas pulsões, mas uma certa noção de modernidade. Veremos, com o seguinte texto, como essa perspectiva de tempo está firmemente arraigada em um pensamento e modelo temporal.

Seguindo sua lógica dinâmica de opostos, o primeiro capítulo é intitulado de “A tradição da ruptura”. O empreendimento aqui é justamente mostrar como essas duas forças opostas, tanto a tradição¹⁵ como a ideia de modernidade convivem como lógica que dá vida para os movimentos modernistas do início do século 20. O escritor sintetiza bem a lógica através da seguinte frase: “A modernidade nunca é ela mesma, é sempre outra” (PAZ, 1984, p. 18). A ruptura que está no título refere-se então à ruptura com o presente, com a forma atual de se pensar o mundo, e que promove um resgate consciente de algo que a antecede. Esse tipo de relação que os artistas modernos passam a ter com a tradição, para Paz, anuncia um tempo em que se perde a unicidade de compreensão do passado: não existe A tradição, existem tradições que são atualizadas no momento em que alguém as traz para o presente. Essa é uma das principais ideias legadas por Paz: o ato de criação contemporâneo não é pura atualidade. Ele pode, contudo, propor-se a ser uma negação do que existe hoje, das ideias que vigoram hoje, dos modelos que pedem sistematização e homogeneidade. Isso não implica em um tipo de reabilitação do regime moderno, mas na marcação como um antecedente histórico que centraliza uma “sede de inovação” através da reabilitação do passado.

Em primeira instância, essa proposta do autor demonstra como a escrita de uma História é sempre justamente isso - uma escrita, uma narração, uma ficção organizada através de fatos e acontecimentos. Assim como a proliferação e variedade estética dos movimentos Modernos, o ensaio aponta para a heterogeneidade da história. O segundo ponto aponta para o gesto de criação como capaz de romper com essa lógica, de resgatar um certo tipo de memória que possa vir a desestabilizar o presente. Esse movimento complexo temporal começa a levar, subsequentemente, a uma abertura para a crítica de um tempo retilíneo. Se o que existe agora se atualiza através do contato com o pas-

15 A tradição é um dos temas constitutivos para os modernismos. Percebe-se a sua importância em textos tais como *The Tradition* (1917) de Ezra Pound e *Tradition and the Individual Talent* (1919) de T. S. Eliot, nos quais ambos os autores falam da importância da tradição para a lógica moderna. Para Pound, que trabalha com a concepção de paideuma, a tradição é sempre uma reescrita, uma escolha a seleção de um cânone. A mesma lógica foi adotada pelo grupo Noigandres formado pelos irmãos Campos e Décio Pignatari, o qual utilizou da criação de um cânone próprio para pensar na sua formação como poetas. Tanto Pound como Eliot falam da tradição como uma força que é re-atualizada pela prática do presente, e não como um modelo a ser seguido. Paz, com intenções parecidas e dentro dos seus próprios termos, propõe uma leitura que permite entender a existência de uma “tradição da ruptura”.



sado, traz a tradição de maneira renovada, então como estabelecer, de maneira tão distinta, causa-efeito? O passado tem um tipo de permanência, uma espécie de virtualidade que de fato complexifica essa questão temporal. Essa concepção de Paz permite uma leitura de como a criação artística é capaz de contrariar a ordem temporal vigente, e que o faz através de uma relação ativa com o passado.

Em seguida, o autor promove um breve olhar para a questão da novidade dentro do barroco espanhol, mencionando as obras de Gracián e Góngora. Dentro desse período, já existe um certo apreço pelo novo, pelo surpreendente e pelo inesperado. As diferenças estariam na questão para modernidade, existe um tipo paixão crítica, quase um viés de negatividade, como era a negatividade pessimista de Baudelaire que abre o capítulo, uma “força autodestruidora”¹⁶. A modernidade se compreende, então, como capaz de romper com o que veio anteriormente. A paixão crítica é um tipo de sentimento de agonia pelo qual a sensibilidade moderna passa. A própria crítica e sua lógica de “decompor” algo, seu viés auto reflexivo, assim como um tipo de afetividade demasiada do objeto que trata. Esse sentimento ambíguo tão peculiar à modernidade cai em um “amor pela atualidade”.

É neste momento que o texto do mexicano faz um movimento importante: esse fetiche da atualidade, o viés da negação crítica é peculiar ao modelo temporal ao qual a modernidade se inscreve. Esse é um tipo de viés antropológico que Paz traz, compreendendo que a sensibilidade moderna é uma crise interna de um modelo de tempo, ou de uma cronopolítica¹⁷. A cronopolítica é, de acordo com Eliana De Souza Ávila (2015), a forma que o Projeto Moderno se organiza frente a outras formas de organização: sociedades são lidas como datadas por não se adequarem à ideia de normatividade pensada pelos países modernos.

O texto prossegue apontando para uma sensação de aceleração e envelhecimento prematuro. De certa maneira, Paz parece prever o funcionamento do consumo e produção de imagens na internet: fala-se de como tudo envelhece muito rápido, não porque as coisas acontecem mais rápido, mas porque mais coisas acontecem ao longo dos dias, de formas muito diferentes. Ele aponta para um excesso, para uma eliminação da distância do passado e do futuro que conflui em um frenesi.

O autor então passa a descrever como as noções de passado, presente e futuro tem conotações diferentes. Ele começa pelo o que categoriza como “povos primitivos”. No caso dessas sociedades, o passado é arquetípico e imutável, contudo sempre atua no presente, pois é revivido através de ritos, festividades e outras atividades culturais. Em seguida, Paz descreve o tempo espiralado, o qual tem uma pertinência específica ao nosso contexto pois é a concepção temporal de alguns grupos étnicos da América pré-Colombiana. Os indianos tentariam, para dissolver o problema do tempo, em negá-lo, torná-lo em sonho. Contudo,

16 Paz estabelece um correlato entre um fator de estranheza, da diferença, que se encontra nesse tipo de produção. Não seria apenas a ideia de novidade, que como ele argumenta, é uma constante de outros períodos, mas a noção de que há uma relação de alteridade. “Não é apenas o diferente, mas o que se opõe aos gostos tradicionais: estranheza polêmica, oposição ativa. O novo nos seduz não pela novidade, mas sim por ser diferente; e o diferente é a negação, a faca que divide o tempo em dois: o antes e o agora” (PAZ, 1974, p. 20). Veremos ao longo do texto como a questão da diferença, da polêmica e dos tempos distintos é tratada na obra de Guillermo Gómez-Peña.

17 Eliana De Souza Ávila utiliza-se do termo para pensar em como algumas manifestações chicanas contradizem o tempo linear ocidental, pois não posicionam em oposição passado e futuro. Os mitos políticos envisioned pelos latino-americanos propõe uma coexistência entre passado e futuro, tecnologia e “arcaísmo”. Estão preocupados em acabar com certas lógicas dualistas pensando na hibridação e na diferença. Perspectivas como a de Eliana, pensando a tecnologia em relação a um movimento pós-identitário latino, permitem abordagens menos fatalistas do que as de Paz, as quais, como os seus críticos lembram, por vezes acabam com um certo tom de niilismo.



do, o Cristianismo seria a peça fundamental para pensar na compreensão Moderna do tempo. Seguindo o movimento oposto ao do Hinduísmo, na teleologia cristã tudo acontece uma única vez. Pois com a vinda de Cristo, o mundo acaba e só permanecem os planos espirituais, nos quais o tempo é a eternidade. A partir de Adão, a história começa a ser pensada como uma queda, uma corrupção, a cisão com um estado original.

Passado intemporal do primitivo, tempo cíclico, vazio budista, anulação dos contrários no brâmane ou na eternidade cristã: o leque das concepções do tempo é imenso, mas toda essa prodigiosa variedade pode ser reduzida a um princípio único. Todos esses arquétipos, por mais diversos que sejam, têm em comum o seguinte: são tentativas de anular, ou pelo menos minimizar, as mudanças. A pluralidade do tempo real opõe-se à unidade de um tempo ideal ou arquétípico: à heterogeneidade em que se manifesta a sucessão temporal, a identidade de um tempo mais além do tempo, sempre igual a si mesmo. [...] A época moderna — esse período que se inicia no século XVIII e que talvez chegue agora a seu ocaso — é a primeira época que exalta a mudança e a transforma em seu fundamento. Diferença, separação, heterogeneidade, pluralidade, novidade, evolução, desenvolvimento, revolução, história — todos esses nomes condensam-se em um: Futuro. Não o passado nem a eternidade, não o tempo que é, mas o tempo que ainda não é que sempre está a ponto de ser. (PAZ, 1984, pp. 33-34)

No fim do primeiro capítulo, Paz então evidencia a verdadeira preocupação moderna: o futuro. O capítulo seguinte chama-se “A Revolta do Futuro”. Se no texto anterior Paz situa uma crítica que nasce no interior dos círculos burgueses europeus, pensando-a como o sintoma de uma temporalidade que está entrando em crise, aqui ele demonstra como o Projeto Moderno foi articulado por nações europeias e pela América do Norte como um programa de atualização das categorias de “bárbaro” ou “primitivo”. Os países do Sul global são pensados como atrasados, como não desenvolvidos o suficiente. A ideia do subdesenvolvimento aqui é claramente uma contradição, uma tentativa de rebaixamento de civilizações devido a sua não adequação a concepções lineares, concepções de progresso e abundância tecnológica. O tipo de crítica empreendida na modernidade é cíclica - enamora-se por si mesma, ao mesmo tempo que se anula, que se autodestrói. Paz critica severamente a ideia de progresso¹⁸, colocando-o como o fator ideológico para a busca do novo, por uma ideia europeia de aventura, mas que em prol do desenvolvimento passa por uma série de contradições.

O terceiro e final trecho deste capítulo, após uma elaboração sobre as ligações do sujeito europeu moderno e seus pensamentos quase religiosos sobre o futuro, em que Paz aponta para as elaborações teóricas de Immanuel Kant e para as contradições do pensamento de Hegel, que tenta conciliar a cisão entre “razão e religião”, Paz descreve seu posicionamento crítico: a da crítica parcial, retomando Baudelaire. O poeta fala abertamente que esses estudos de casos dos europeus são tentativas de “auto-definição” de um poeta hispano-americano. A consciência moderna estaria sujeita às duas forças, as quais vão se contradizer: a força da história, que pede pela revolução, pelo estabelecimento de uma

18 “[...] nos buscamos na alteridade, nela nos encontramos e, depois de confundirmo-nos com esse outro que inventamos e que nada mais é que nosso reflexo, nos apressamos em separar-nos desse fantasma, deixamo-lo para trás e corremos outra vez à procura de nós mesmos, no rastro da nossa sombra. Contínuo ir para além, sempre para além — não sabemos para onde. É a isto chamamos progresso” (PAZ, 1974, p. 49). A crítica do autor aproxima-se muito da noção de “anjo da história” trabalhada por Benjamin em suas “Teses sobre o conceito da história”. A busca pelo progresso é uma imagem assustadora, resultante de um constante mal-estar. A diferença é que para Paz, o anjo da história é claramente um sujeito histórico, ele é o europeu moderno que torna a sua apreensão do tempo universal, que passa a se alimentar de uma lógica religiosa ao projetar um futuro que é além do tempo.



nova organização social, e uma força religiosa, que busca suprir a cisão do sujeito, restaurar uma inocência perdida pela modernidade. Apesar de não estar posto aqui, talvez há uma solução dessas contradições através do mito político ¹⁹, da articulação de um movimento que anseia pela revolução sem negar as tradições. No capítulo final o escritor descreve essa polaridade através também do binômio “arte” e “vida”, uma das grandes obsessões do fim do Modernismo.

Após desenhar no capítulo anterior um jogo de forças entre razão revolucionária e busca quase utópica de um momento pré-modernidade, em “Os Filhos do Barro” Paz apresenta, através de algumas produções poéticas, como essa distinção se manifestava. É pertinente lembrar que durante os dias de movimento político de Paz, esse era um debate passional entre os escritores. Rafael Alberti, poeta espanhol que chega no México em 1934, teria apontado essa contradição dentro das posturas poéticas e políticas do próprio jovem Octavio. Alberti escreveu em seu tempo uma poesia militante, e dentro dos círculos de leituras apontou um dia para como Paz tinha um “tipo de escrita” que ele chamava de “intimista”, o contrário do que poderia caracterizar como revolucionário.

Uma das leituras interessantes de Paz é situar o Romantismo não só em oposição ao sentimento revolucionário, mas uma certa volta da concepção de poeta que está além do seu sentido secular²⁰. Hölderlin em *Hyperion* seria o seu exemplo para uma restituição da dimensão mítica na criação poética. Essa “possibilidade outra” da poesia, pensada como oráculo ou História, é uma das dimensões que tem sido retomada dentro do pensamento e da produção da arte contemporânea. O artista como um bruxo, ou como um xamã, uma forma de resgate da função do artista em organizações sociais precedentes. Inclusive, esse tipo de figura retorna muitas vezes no tom do deboche, como uma forma de evidenciar o olhar fetichizador que sempre vê o outro como místico, esotérico ou selvagem.

A palavra poética é mediação entre o sagrado e os homens e, assim, é o verdadeiro fundamento da comunidade. Poesia e história, linguagem e sociedade, a poesia como o ponto de interseção entre o poder divino e a liberdade humana,

19 O mito tem um papel fundamental no que Anzaldúa chama de “consciência mestiça”, uma forma de compreensão de indivíduos chicanos o qual não suprimiria seu caráter mítico, mas elaboraria a sua política em conjunção com ele. “Esse passo representa uma ruptura consciente com todas as tradições opressivas de todas as culturas e religiões. Ela comunica essa ruptura, documenta a luta. Reinterpreta a história e, usando novos símbolos, dá forma a novos mitos. Adota novas perspectivas sobre as mulheres de pele escura, mulheres e queers. Fortalece sua tolerância (e intolerância) à ambigüidade. Ela está disposta a compartilhar, a se tornar vulnerável às formas estrangeiras de ver e de pensar. Abre mão de todas as noções de segurança, do familiar. Desconstrói, constrói. Torna-se uma nahual, capaz de se transformar em uma árvore, em um coioote, em uma outra pessoa. Aprende a transformar o pequeno “eu” no “eu” total. Se hace moldeadora de su alma. Según la concepción que tiene de si misma, así será” (ANZALDÚA, 2005, pp. 6-7).

20 Sobre as relações entre Épico e Mito, analisando alguns casos do Ocidente, o caribenho Glissant afirma: “No mundo Ocidental a causa secreta (escondida) tanto do Mito como da Poesia Épica é a filiação, o seu trabalho estabelecendo a linearidade fixa do tempo, sempre em direção de uma projeção, de um projeto. Nós podemos supor que a energia circulada pelas filosofias do Uno no Ocidente revigoraram esses imperativos de filiação. Em qualquer lugar em que o tempo não foi concebido como linear - Índia, por exemplo - ou onde os filósofos não contemplaram o Uno mas o Todo, os mitos fundacionais não geraram esse processo de filiação. Concepções da origem do mundo (sua criação) não foram corroboradas pela sequência genealógica que teria enraizado a espécie (raça ou povo) nesse primeiro ato. Recontar (certifica) a ‘a criação do mundo’ através da filiação garante que essa mesma filiação - ou legitimidade - rigorosamente se suceda ao simplesmente descrever em ordem reversa a trajetória de uma comunidade, do seu presente ao seu ato de criação. Essa perspectiva não está na origem de todo mito Ocidental, mas é a perspectiva que prevaleceu, determinando a evolução dessas culturas. Em toda instância, e necessidade, a comunidade mítica precede qualquer pensamento do indivíduo, o qual a dimensão mais explícita é a ligação nessa corrente de filiação” (GLISSANT, 2010, p.47)



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

o poeta como guardião da palavra que nos preserva do caos original: todas essas oposições antecipam os temas centrais da poesia moderna. (PAZ, 1984, p. 62)

Esse tipo de subjetivismo também teria uma postura nostálgica com um passado perdido. O texto passa a ser pensado através de algumas figuras seminais do Romantismo literário, como Samuel Taylor Coleridge, Peter Shelley e William Wordsworth. Na sua valorização da imaginação, Wordsworth passa a observar o banal ao seu redor, e acaba encontrando novos sentidos para isso. Para o autor, tanto a poesia como os movimentos revolucionários buscam a instauração de um outro tempo, e como tal, tem uma semelhança na sua crítica ao tempo do agora, mas a revolução pensa a utopia, enquanto a poesia - neste viés - é um tempo de suspensão, um tempo sem datas.

Será Sonho um poema de Jean Paul Richter escrito pela primeira vez em 1789 como precursor para as elaborações do Romantismo. *O Sonho* de Jean Paul é sobre Cristo que lamenta a ausência de Deus. A ausência de Deus é representada através da desordem e do caos. A temática dessa orfandade, dessa perda do poder religiosa é ecoada em outros trabalhos de poesia. Sem a cosmologia cristã, o artista passa a construir a sua própria cosmologia. Para o autor, esse tipo de sentimento religioso - mesmo que direcionado contra a religião - está profundamente ligado com o poder de metáfora da poesia, que no passado foi a responsável pela criação dos mitos. A modernidade restitui, então, o papel da imaginação como força poética fundamental. Após sua descrição do trabalho de William Blake, o poeta e crítico situa então a noção de analogia²¹. Analogia seria o tema central da poesia moderna, em que se buscariam equivalências e correspondências entre todos os seres e coisas. O próximo capítulo “Analogia e ironia”, irá aprofundar as dimensões do caráter mítico e profético da poesia, seguindo uma leitura a partir de alguns exemplos apresentados aqui.

O poema não é apenas uma realidade verbal: é também um ato. O poeta diz e, ao dizer, faz. Este fazer é sobretudo um fazer-se a si mesmo: a poesia não é só auto-conhecimento, mas também autocriação. O leitor, por sua vez, repete a experiência da autocriação do poeta e assim a poesia encarna-se na história. No fundo desta idéia vive ainda a antiga crença no poder das palavras: a poesia pensada e vivida como uma operação mágica, destinada a transmutar a realidade. (PAZ, 1984, p. 86)

Neste capítulo, Paz faz um apontamento para o surgimento de uma “mudança de crenças” que ocorre a partir do Romantismo. O descobrimento da analogia como um recurso da poesia estaria profundamente interligado com a questão da oralidade, a atenção para a poesia nacional. Paz comenta sobre as diferenças dos sistemas de versificação para línguas românicas e línguas germânicas, e como no segundo caso há uma maior proximidade com o som e a fala cotidiana. Ao falar da importância temática do erotismo para esse período, o autor pontua a influência do socialista utópico Charles Fourier, e sua proximidade com o pensamento de André Breton. O texto segue pela análise da presença da analogia em Baudelaire e Mallarmé, e como essa noção analógica de criação descentra tanto o leitor/espectador como o artista-criador: a obra é o que acontece no momento de encontro entre os dois. A linguagem fala através dos artistas, e não o contrário.

21 “O poema é uma seqüência em espiral e que volta sem cessar, sem jamais voltar inteiramente a seu começo. Se a analogia faz do universo um poema, um texto feito de oposições que se resolvem em consonâncias também faz do poema um dobre do universo. Dupla consequência: podemos ler o universo, podemos viver o poema. No primeiro, a poesia é conhecimento; no segundo, ação. De outro modo limita-se — mas somente para contradizê-las — com a filosofia e com a religião. A imagem poética configura uma realidade rival da visão do revolucionário e da visão do religioso. A poesia é a outra coerência, não constituída de razões, mas de ritmos”. (PAZ, 1984, 79).



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Neste capítulo delinea-se, então, as duas forças dentro da poesia moderna: analogia e ironia. A primeira retoma a criação artística a dimensão do tempo mítico, cria a relação de suspensão do tempo linear e progressivo em prol de outra lógica, retoma o lugar da profecia, a ironia é um tipo de dispositivo ácido, é a consciência histórica que aponta para o grotesco, para o oposto, para a cisão da modernidade.

O capítulo seguinte é “Tradução e Metáfora”, e fala de como o Romantismo toma suas diferentes faces, tanto na Espanha como na América Espanhola. O interessante neste trecho é que essa análise da influência do Romantismo torna-se um ponto de partida para uma reflexão histórica mais abrangente e profunda. Aqui, Paz pontua a importância de uma radicalidade crítica dentro do contexto latino-americano “Se há uma tarefa urgente na América Espanhola, essa tarefa é a crítica de nossas mitologias históricas e políticas” (PAZ, 1984. p. 115). Dentro do nosso contexto, essa crítica se apresenta através, primeiramente, do modernismo literário, muito distinto do modernismo europeu visto as distâncias entre os projetos modernizadores. Há uma distinção importante para o autor. Ele cita o termo “pós-moderno”, ao falar da poesia contemporânea hispano-americana, mas mostra sua filiação com a ideia de vanguarda.

O próximo e último capítulo (“O ocaso da vanguarda”) explora como a ideia de vanguarda acentua uma “estética da surpresa” romântica. A vanguarda é também o fim da modernidade, o fechamento da “tradição da ruptura”. Desenvolvendo as ligações com os poetas anteriormente apresentados e figuras como Duchamp e Picasso, Paz finaliza o livro apontando para esse caráter ambíguo e complexo da poesia. Diz, como bom crítico parcial, que toda leitura é histórica, e que todo texto, claramente, tem uma história. Mas a ação da palavra, o próprio funcionamento da arte é trans-histórico: atravessa o tempo e chega para novos leitores, que produzirão outras leituras. O movimento do tempo na poesia (e na Arte) vive pela sua contradição, e é através dessa contradição que ele se atualiza. Um dos pontos importantes da conclusão do livro é a aceitação de Paz “do fim da arte moderna”. Apontando para a aceleração do tempo, para uma dificuldade para viver além do presente - e a verdadeira experiência do presente se torna, para ele, o retorno à origem - o crítico não fala de um fim da arte, que continua ocorrendo, mas da sensibilidade moderna. E com o fim da sensibilidade moderna, expõe-se uma das críticas mais pertinentes de Os Filhos do Barro: a falência do modelo linear e progressivo, aquele que justifica a tradição da ruptura, que pressupõe a negação do passado. A colonização do futuro através do projeto colonizador não é mais possível. Ou melhor, a ocupação do futuro agora vive em eterna disputa no presente.

3.2 Border-brujo e a fragmentação temporal do chicano

Fim da arte e da poesia? Não, fim da ‘era moderna’ e com ela a ideia de ‘arte moderna’. A crítica do objeto prepara a ressurreição da obra de arte, não como uma coisa que se possui, mas como uma presença que se contempla. A obra não é um fim em si nem tem existência própria: a obra é uma ponta, uma mediação. A crítica do sujeito tampouco é equivalente à destruição do poeta e do artista, mas à noção burguesa de autor. Para os românticos, a voz do poeta era a voz de todos, para nós é rigorosamente a de ninguém. O poeta não é “um pequeno deus”, como queria Huidobro. O poeta desaparece atrás de sua voz, uma voz que é sua porque é a voz da linguagem, a voz de ninguém e de todos. Qual quer que seja o nome que demos a essa voz — inspiração, inconsciente, acaso, acidente, revelação —, é sempre a voz da outridade. (PAZ, 1984, pp. 200-201)

Talvez poucas palavras poderiam descrever com tanta exatidão o trabalho de Guillermo Gómez-Peña (1955). Artista *chicano*, performer, poeta, escritor, a obra de Gómez-Peña assenta na ideia da



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

fronteira como constitutiva para a sua compreensão da “identidade” latina. Identidade essa que é constantemente acessada através do deboche, do uso do estereótipo da cultura de massa como forma de complexificar uma identidade fronteiriça, de marcar os absurdos e o ridículo da relação do norte-americano com o outro. Desde o fim dos anos 70, Gómez-Peña pensa através das suas ações, da sua escrita e de trabalhos em teatro coletivo como problematizar e expor as falhas, as contradições de uma “identidade chicana”.

Gómez-Peña tem uma quantidade extensa de trabalhos, mas a seguinte análise será focada na performance (também videoperformance) com o título de “Border Brujo” (1988-1989). A partir de trechos e comentários de “Border Brujo”, entenderemos como algumas categorias e leituras lançadas por Paz são de grande pertinência para a análise da arte contemporânea produzida por latinos. A questão de um tempo fragmentado, da tentativa de borrar passado e futuro, ou de apresentá-los em uma relação mais complexa, em uma elaboração de contestação política, são preocupações constantes da produção contemporânea. As concepções do crítico mexicano de “analogia” e “ironia” aparecem aqui em tensão: o tempo não é o tempo linear progressivo, mas é outro, das entidades míticas (analogia) e o deboche, paródia e uso do estereótipo (ironia) são elementos constitutivos do trabalho. “Border Brujo” é um trabalho complexo de linguagem, onde a dimensão profética (e cibernética) pula entre diferentes avatares, onde Gómez-Peña é dissolvido por uma miríade de personas para apresentar uma identidade que é cindida, para uma polifonia de vozes que não é capaz de ser capturada por uma identidade única. O clichê é matéria de composição para um poema-performance que viaja entre tempos diferentes. O outro aqui é sempre uma sombra, sempre uma relação problemática, marcado pela colonização, e em um viés mais geográfico, marcado sobretudo pela fronteira.

“Border Brujo” alterna em seu monólogo através de 15 personas. Na apresentação do trabalho em seu formato de texto, Gómez-Peña afirma que há a mistura do épico e do popular, nesse caso o épico sendo responsável por tratar da experiência daqueles que atravessam a fronteira. O tolo, o mendigo, o xamã, o comerciante de bens contrabandeados, o artista intelectual, o *chicano* cyberpunk e outras imagens são todos traços constitutivos de indivíduos que vivem e são definidos através da relação com o outro.

IV

[Ele começa a andar em círculos e uivar como um lobo, mantendo o ritmo com os seus pés]

crisis

craises

a crise que morde

a crise que late

[Ele late]

a crise de um cão

que nos ladra desde o norte

a crise é um Chrysler le Baron com 4 portas

[Ele late mais.]

sou filho da crise fronteiriça

sou filho de uma bruxa hermafrodita

produto de uma cesárea cultural

punkraca heavy-mierda all the way

o chuco finkahudtl desertor de 2 países

raio tardio da corrente democrática

venho do sul



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

o único de 10 que se pintou
[Ele se transforma em um merolico (Artista de rua da Cidade do México).]
nasci entre épocas e culturas e viceversa
nasci de uma ferida infectada
ferida em chamas
ferida que uuuuuuuuiva
[Ele uiva]
Eu sou a criança da crise da fronteira. (GÓMEZ-PEÑA, 1991, p. 51)

As rubricas do texto vão informando as diferentes identidades que o performata toma, e as ações que realiza. O segmento seguinte “V” demarca novamente através da linguagem a questão da diferença - o ato de falar deflagra a relação de ódio com o outro (“I speak Spanish therefore you hate me” e “I speak in English therefore I hate you”), destaca uma questão de desejo que surge dos conflitos étnicos, sugere formas de afeto que surgem através da linguagem. Entrecruzam-se sem respostas simples. Além disso, rubricas informam os sotaques diferentes que Gómez-Peña adota. Nesse caso, o texto nos informa que ele está falando em um sotaque mexicano pesado, e que as frases são acompanhadas do apontamento de membros do audiência. A leitura do poema, que estabelece esse outro tempo, o tempo da fronteira, permite um jogo de personas pelo autor enquanto o sotaque e a presença de uma audiência são formas de evidenciar a contradição política. Em alguns momentos, o humor do artista é escancarado, em outros, quando fala em Inglês ou em Espanhol com sotaques diferentes, a sua crítica é mais sutil e imbricada na própria disseminação da linguagem.

A dinâmica temporal do texto, contudo, se assenta também no uso da sua simbologia. Gómez-Peña fala com Cyber-Bwana, com um senhor-cibernético, com uma entidade de caráter mítico e tecnológico. No segmento VII, o performer fala de um futuro, mas esse futuro está ligado por um cordão umbilical. Esse indivíduo não sofre somente com a face invisível do futuro, ele é indissociável do seu passado (“from Homo Punk to Homo Pre-Hispanic / from high-tech to Aztec without missing a beat”). O poeta chicano fala em línguas, porque ele “tem o futuro na garganta”. A palavra cibernética multilinguística do artista é a palavra de base, a palavra do oráculo, a palavra do mito. A subjetividade do chicano, e possivelmente de parte considerável dos povos ao Sul, está sempre atravessada por uma relação complexa temporal, pelas consequências da colonização, por uma cultura híbrida que vive no presente o passado e o futuro. A analogia e a ironia se misturam, falam do banal e do sagrado com a mesma intensidade, a escrita é tanto do mito como da consciência histórica, as duas pulsões coexistindo no mesmo ato criativo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *Os Filhos do Barro*, o autor mexicano Octavio Paz se propõe a um longo debate estético-cultural-histórico sobre como a “poesia se comunica”. Dentro dessa empreitada, Octavio Paz estabelece uma relação de “outro” com o Romantismo Alemão e Inglês que estuda: ele busca uma espécie de genealogia, uma compreensão que parte de uma consciência ativa ao pensar na questão da tradição. Paz é muito consciente da sua posição como poeta hispano-americano, e em vários trechos a questão da mera imitação dogmática é pontuada como uma herança colonial. O que o escritor busca evidenciar é uma certa lógica inerente à poesia (neste trabalho estendida para todo ato criativo). Através da analogia, e acompanhados de uma série de críticas ao pensamento homogeneo do positivismo, a poesia dita aqui do Romantismo, Modernismo e da Vanguarda todas apontam para uma mesma condição: a falência do modelo linear-progressivo para a compreensão temporal.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Desde o seu prefácio, e com muita ênfase no seu primeiro capítulo, Paz explicita que a noção Moderna de tempo tem origem e país, e que é um modelo diretamente derivado da perspectiva temporal cristã. A análise do autor nos permite compreender a História como um tipo de ficção, e sendo fictícia, a possibilidade de reescrevê-la, ou de buscar “outras tradições”. O desenvolvimento do tipo de espírito crítico que Paz faz (a qual ele nomeia como “ironia”) nasce de uma compreensão da própria poesia popular de cada país. A sua escrita não é prescritiva, mas sua leitura permite que possamos atualizar tradições que não sejam pertinentes aos modelos europeus, que possam desestabilizar a sua lógica, e que assim são reinscritas no futuro.

A perspectiva do trabalho de arte como um complexo evento cultural, o qual é sempre recodificado pelo leitor e público, e que possui um caráter de reatualização ao fazê-lo encontra ecos na produção *chicana* contemporânea. As categorias de analogia e de ironia são amplas o suficiente para que possam ser aplicadas em trabalhos atuais, além de carregarem uma leitura histórica genealógica que as relaciona com os seus antecedentes. “Border Brujo” é um dos muitos trabalhos que partindo de um imaginário da fronteira - uma questão muito forte na arte *chicana* - apresenta uma ideia de um mito político, uma relação temporal que escapa da lógica do estereótipo, que demonstra o seu caráter redutivo e risível. A produção artística latino-americana constantemente busca a voz da outridade, porque é uma voz coletiva, polifônica e em estado de morfogênese, capaz de mutação, surpresa e atemporalidade.

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência. Revista Estudos Feministas. Florianópolis, v. 13, n.03, p.704-719, setembro-dezembro 2005.

ÁVILA, Eliana de Souza. “Do high-tech à Azteca”: Descolonização cronoqueer na ciberarte chicana. Revista Estudos Feministas. Florianópolis, v. 32, n.01, p.191-206, jan-abril 2015.

CANCLINI, Nestor Garcia. Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade. 4ª edição. São Paulo: Edusp, 2019.

COCOTLE, Brenda Caro. Nós prometemos descolonizar o museu: uma revisão crítica da política museal contemporânea. São Paulo: MASP Afterall, 2019.

DIVERSOS AUTORES. Malasartes vol. 1. Rio de Janeiro: Publicação independente, 1975.

GLISSANT, Édouard. Poetics of Relation. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2010.

GÓMEZ-PEÑA, Guillermo. Border Brujo: A Performance Poem. The Drama Review - MIT PRESS. Cambridge, v. 35, n. 3, p. 49-66, 1991.

MOMBAÇA, Jota. A plantação cognitiva. São Paulo: MASP Afterall, 2019.

PAZ, Octavio. Os Filhos do Barro. 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1984.

REZENDE, Antonio Paulo. Octavio Paz: as trilhas do Labirinto. Revista Brasileira de História, São Paulo, v.20, n. 39, p.223-248, 2000.



construindo narrativas não-binárias

de gênero a partir do olhar da (de)colonialidade do poder

Joana Schlösser Camões Orlando²²
João Batista de Oliveira Ferreira²³

Resumo: O presente trabalho consiste em uma carta direcionada à Paul Preciado, filósofo estudioso das políticas de gênero e de sexualidade, e deriva do meu trabalho de conclusão de curso de Psicologia, ainda em andamento. Pretendo discutir as dissidências de gênero que fogem à binaridade, fruto da herança colonial, a partir da noção de colonialidade do poder de Aníbal Quijano e das contribuições de María Lugones. O debate se faz necessário tendo em vista a imposição da racionalidade e moral europeia e suas consequências na América Latina ainda nos dias de hoje, dentre elas as categorizações e os dualismos, que excluem as existências que não se enquadram nessa lógica, como as existências não-binárias de gênero. Buscarei articular esses modos de existência com a potência da escrita, que busca afirmar existências dissidentes da norma. É fundamental investigar modos de existência de outros gêneros, para que esses se façam cada vez mais possíveis no tecido social e não sejam condenados à exclusão. Para a elaboração desta pesquisa conto com o trabalho de autoras importantes no cenário decolonial como Glória Anzaldúa e Grada Kilomba e também com relatos do meu percurso de entendimento como pessoa não-binária, os quais utilizo para dialogar com Paul Preciado e como aposta da escrita como ato de criação de modos de existência e do próprio pesquisar. Trata-se, portanto, de uma pesquisa-criação que se encontra ainda em andamento e que vem apontando como a escrita se faz importante para registrar as narrativas não-binárias de gênero, que são muito invisibilizadas, e a partir desse movimento instaurar essas existências. A escrita é uma ferramenta que possibilita tornar uma existência mais real, criar possibilidades de vida para além das limitadas categorias de herança colonial e a não-binaridade de gênero é uma das possibilidades de afirmação de vida em ruptura com o projeto da colonialidade.

Palavras-chave: colonialidade do poder. não-binaridade de gênero. escrita.

“em toda a multiplicidade, o que está circulando

22 Estudante de Graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro; joana.jscorlando@gmail.com

23 Professor e Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Psicologia e da Graduação em Psicologia da UFRJ; ferreira.jb@gmail.com



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

nessas cenas disparatadas, são saberes trans. a
arte trans de se curar y se defender.”
(LEAL, 2020, p.66, 67)

Querido Paul Preciado,

Na carta que segue gostaria de lhe contar sobre minhas aventuras infanto-juvenis neste sistema de sexo-gênero no qual estamos inseridos, o qual opera a partir do que é chamado de “estética da diferença sexual (e racial)”, um sistema de oposições que estabelece uma “hierarquia político-anatômica entre os sexos (masculino e feminino)” (PRECIADO, 2018, p. 81). Porém, antes, farei um passeio pelas elaborações de Aníbal Quijano e as complementações que María Lugones fez às suas proposições, uma vez que a mudança nas relações de poder trouxe impactos profundos nos modos de se relacionar com os nossos corpos e os corpos outros. Sabe, Paul, por melhor que sejam nossas intenções, às vezes não conseguimos enxergar o que está embaixo do nosso nariz. As estruturas de poder sempre nos capturam em algum nível. Considero importante que você, grande filósofo e estudioso de gênero, se aproxime mais dos modos de organização social dos países que têm na sua história forte herança colonial. Digo isso, pois para falar sobre uma universalidade é preciso muita cautela. E mesmo assim essa afirmação ainda é uma grande cilada. Não concordo que “Cinquenta anos após a invenção da Pílula, todos os corpos sexuais são produzidos e se tornam inteligíveis de acordo com uma epistemologia farmacopornográfica comum.” (PRECIADO, 2018, p. 135 – grifo nosso). Me parece uma visão bastante eurocêntrica de ver o mundo, que exclui qualquer dissidência que não esteja capturada pelo próprio olhar. No sistema moderno colonial (LUGONES, 2020), nós, latino-americanos, estamos embaixo do nariz de vocês, europeus. Carregamos essa pesada herança colonial, que apesar dos esforços de transformação da subjugação em potência, estamos longe de estancar as feridas. Portanto, fazer um percurso pelos padrões de poder da colonialidade em suas interseções com raça e gênero se mostra de extrema relevância para imaginarmos possibilidades de organização social dissidentes.

Como já compartilhei com você, venho trabalhando a respeito da temática da não binaridade de gênero como parte do meu trabalho de conclusão de curso da Graduação em Psicologia, e por isso venho lhe escrevendo cartas tão vastas fazendo articulações entre o pensamento decolonial e as existências não-binárias. Como você se mostrou entusiasmado com as primeiras cartas, estou eu também me empolgando na escrita de mais algumas. Espero que esta lhe agrade. Pretendo fazer um panorama sobre a colonialidade do poder em Aníbal Quijano, articulando-o às proposições de gênero de María Lugones e em seguida trazer contribuições de Gloria Anzaldúa para pensar a encruzilhada de saberes que se produzem no fazer de gênero que ultrapassa as fronteiras rígidas homem-mulher. Meu objetivo é apostar na escrita como uma ferramenta de enviver das narrativas trans, me sustentando em autoras muito importantes no cenário atual como Grada Kilomba e Abigail Campos Leal, assim como meus próprios relatos como dissidente desse sistema sexo-gênero.

O território que hoje entendemos por América Latina passou a ser assim denominado como resultado do processo de colonização iniciado no século XV. Abya Yala, que hoje conhecemos por América, foi soterrada pelo olhar europeu quando da sua chegada aqui. É preciso, portanto, constantemente resgatar esse aspecto da história, pois quantos de nós fingimos esquecer? O mesmo processo faz parte de um projeto de dominação e exploração pautado em uma nova estrutura de poder sobre povos considerados inferiores e primitivos segundo um modelo cognitivo de divisão do mundo. A fundação da América Latina como identidade histórica, foi o primeiro evento do que se entende por modernidade (QUIJANO, 2005). Concomitante a sua dominação a partir da colonialidade do poder, se criava a noção



de Europa Ocidental, que precisou ser fundada em paralelo à noção de América Latina, para confirmar “superioridade natural” e “estatuto de raça inferior” aos povos originários da última. (QUIJANO, 2005).

A noção de raça, segundo Aníbal Quijano, foi “a primeira classificação social global da história” (2005, p. 18) e marcou a modernidade. Trata-se de um sistema de dominação social, correspondente a um novo padrão de poder, a colonialidade do poder, e que ilustra um novo padrão de conflito no cenário em questão, que posteriormente vai se expandir para outros continentes. A classificação segundo identidades e categorizações a partir da segregação de grupos, foi um marco da modernidade e transformou as sociedades colonizadas e europeias dali pra frente. Como não havia nada que desse materialidade à lógica racial proposta, fundamentou-se a operação na racionalidade de um povo que se julgava intelectualmente superior, o que resultou no apagamento de infinitas histórias, identidades e memórias de povos latinos, que foram reduzidos a uma única categoria, “índios” (QUIJANO, 2005). Essa imposição é um ato que Quijano denomina colonialidade do poder. Esse conceito mostra como o movimento de tomada da América Latina pelos europeus, para fins de dominação e exploração, modificou as relações subjetivas e intersubjetivas, assim como definiu quem é mais primitivo/civilizado, inferior/superior, irracional/racional. (LUGONES, 2020).

A composição do colonialismo – que já vinha sendo praticado há séculos, porém sem as relações racistas de poder, sendo nisso que se distingue da colonialidade – com a colonialidade em suas diversas facetas, para Quijano, compreende o que chamamos de modernidade, que é também um eixo do capitalismo eurocêntrico global. Para o autor, esse modelo econômico se baseia no controle das formas de trabalho segundo uma relação capital-salário (LUGONES, p. 58) e aponta algumas necessidades cognitivas do capitalismo, entre elas: medição, quantificação e objetificação de tudo que pode ser conhecido (QUIJANO, 2000b apud LUGONES, 2020). Seguindo o achismo europeu à época, o pensamento racional, linear, dicotômico seria superior aos demais modos de ser no mundo. Absorvemos isso tão profundamente, que hoje o padrão mundial é um universo de dicotomias, binarismos, categorias, ou isso ou aquilo, sempre. “A denominação categorial constrói o que nomeia.” (LUGONES, 2020, p. 59)

As contribuições de Quijano a respeito da colonialidade nos dão ótimas referências para compreender a dinâmica de poder na América Latina que resultou na organização social de raça e gênero como temos hoje. Quijano chegou a fazer reflexões acerca das questões de gênero, muito embora tenha se perdido no próprio dilema que se propôs a criticar. María Lugones esmiuça a questão entre gênero e colonialidade e pontua onde Quijano não alcançou seu objetivo. O gênero, na perspectiva em que estamos trabalhando, é formado pela colonialidade do poder, ao mesmo tempo que a constitui. Isso significa, que se a noção de raça foi o pilar de constituição da colonialidade, então gênero e raça não têm como caminhar separados. Entretanto, gênero não se reduz apenas à colonialidade. Quijano o definiu como “sexo, seus recursos e produtos” (LUGONES, p. 60), o que reforça a lógica binária da divisão em sexos, além de ser uma lógica hiperbiologizante. (QUIJANO apud LUGONES, 2020). Compreender o sistema de gênero como uma imposição colonial é importante para se alcançar a profundidade da colonialidade do poder e o quanto ela está embrenhada no sistema de gênero. Ademais, Lugones nos incita a refletir sobre como a “organização social do sexo pré colonial inscreveu a diferenciação sexual em todos os âmbitos da vida, inclusive no saber e nas práticas rituais (...)” (2020, p.73).

O capitalismo não existiria sem a colonialidade do poder e de gênero, que capturam nossos modos de sentir, pensar e agir. Não é possível pensar um mundo sem a colonialidade. Ela está aqui, mais viva do que nunca. O que é possível fazer diante disso? Como transgredir um mundo definido por categorias limitantes e binárias que excluem mais sujeitos do que incluem? Proponho ao longo desta carta discutir alguns modos outros de ser-estar no mundo que



recusam a lógica binária imposta pela colonialidade do poder. Coabitam o mundo, mas paralelamente; não jogam o jogo do capitalismo. Buscam formas de afirmar a vida digna acima de tudo.

Algumas cenas da nossa infância dificilmente descolam, seja porque marcaram a memória dos que estavam conosco ou a nossa própria, que ainda as lembramos com frequência. Não deve ter sido fácil ser “lésbica, sapatona, mulher-macho”, um garoto que sua mãe nem percebeu, Paul (PRECIADO, 2018 p. 101). Suas palavras sobre a vida de dissidente de sexo-gênero no ambiente escolar me fizeram lembrar de uma cena na qual já não sei onde minhas imagens se misturam com as de outres: Eu, corpo designado mulher ao nascer, e ele, corpo designado homem ao nascer, corríamos pelo jardim de infância ao som de gritinhos infantis “beija, beija!”. Então nos beijávamos e continuávamos a correr. Minha memória não tem registro de mais nada dali em diante. Há quem diga que era um “beijo de língua” e que nos trancávamos no banheiro. O que ficou de lembrança foi ele como meu par na festa junina – disso tenho umas dez fotos no álbum de infância – e quando alguém da família dele contou que havia uma foto nossa, aquele projeto de casal, em cima do piano da casa dele. Tínhamos 5 anos e já formávamos um casal de faz de conta.

Como você bem sabe, Paul, a escola é uma “fábrica de subjetivação” (PRECIADO, 2020, p.196), na qual a criança é introduzida formalmente à binaridade de gênero. “O aprendizado mais crucial que se exige da criança na escola, sobre o qual se assenta e do qual depende qualquer outro adestramento, é o de gênero.” (PRECIADO, 2020, p. 196) Com certeza não tem alguém nesses moldes de sociedade que passe incólume da socialização cisheterossexual. Há, entretanto, os que escapam pelas brechas e não engolem o roteiro que lhes é dado.

Dois ou três anos mais tarde, já no ensino fundamental, me vi engajado numa brincadeira denominada “menina pega menino”. Um “pega-pega” generificado em que meninas corriam atrás de meninos. O que eu gostava nessa dinâmica é que eu sempre me sentia em uma espécie de entrelugar. Nunca com(o) eles, porém nunca com(o) elas também. Algo como o que li num livro uma vez: “Entrelugar é mais complexo, há mais fios entrelaçados, mais camadas do que no meio. (...) O entrelugar entre um príncipe e uma fada da noite tem coisas de um e de outro e de ambos, mas não é nem um, nem outro. Percebe? Algo novo. Algo a mais.” (FRANKEL, 2019, p. 349 e 350). Eu corria muito, como se minha vida dependesse daquilo. Alcançar os meninos era como uma voz gritando em mim “eu tô aqui, eu tô aqui!”. Me aproximava de um lugar sem nunca o alcançar. O lugar expresso pelo braço e pela mãozinha ainda de criança esticados enquanto corria, na iminência de alcançar o alvo, no limite da velocidade do corpo. E nem sempre ele era alcançado.

Eu que por muito tempo consegui habitar um mundo de fronteira e transitar livremente por esse *entrelugar*, me vi ficando para trás dos meninos, em metros e em velocidade. Nas corridas de 50m rasos na escola sempre disputei metro a metro com eles. Adorava a possibilidade de dividir aquele lugar na pista. Sabia que o espaço que me separava da pessoa que estava ao meu lado e era lida como menino, era mínimo. Até que... os hormônios explodiram. Minhas curvas apareceram, meu corpo pesou, e eles? Cresceram, ganharam massa muscular. Por mais que eu corresse e fosse atleta na época, não houve jeito de me manter lado a lado. Não era mais como eles. Virei objeto de desejo. Motivo de vergonha. Entranhados no jogo da cisheteronormatividade, você e eu, Paul, e todos outros na verdade, cada um agarra o recurso que é possível para si. Você enfrentou sua mãe. Reafirmou sua condição de menino, ou não-menina, negando todas as escolhas que ela havia feito para você. O corte de cabelo, as roupas, como se casar, como brincar, como lhe tratar, etc. Você rasgou o contrato de reiteiração das normas cisheteronormativas e ateou fogo, abrindo espaços para a inventividade. Incorporando uma “condição sapatona-transgênero” (PRECIADO, 2018, p. 102), como você traz, sem se delimitar em identidades rígidas, mas transitando por espaços que são simultaneamen-



te “centros de produção de discursos dominantes e periferias culturais” (PRECIADO, 2018, p. 102).

Quando comecei a sobrar nos espaços escolares, passei a buscar estratégias de fuga, literais ou não, para sobreviver melhor aos recreios. Banheiros, jardim de infância, sala da coordenação e bibliotecas. Qualquer lugar onde não fossem me encontrar ou onde estivesse alguém com quem pudesse conversar, estava ótimo. Abigail Campos Leal em *Me curo y me armo estudando* (2020) relata que também passava esses momentos do dia na biblioteca, com o intuito de “fugir da socialização cishétero y do seu terrorismo” (p.67). Abigail conta que foi passando o tempo ali que adquiriu o gosto pela leitura, e mais tarde teve essa como instrumento de cura de suas feridas e de proteção contra violências causadas pelas políticas de morte cisheterossexuais na história de saberes transviados. Pensando na potência da leitura e do conhecimento como arma contra as linhas de captura, que nos ampara para traçarmos linhas de fuga, fugindo da disciplinarização dos corpos em favor da apropriação de existências singulares e dissidentes, vejo a biblioteca como espaço comum de construção de saberes. Espaço de encontro dos dissidentes da norma. Como se na imensidão de estantes enfileiradas repletas de livros, houvesse um abismo de conexão de universos virtuais que levasse a outras bibliotecas, num fazer infinito de produção de mundos e produção de sentidos. Que possibilita por meio da leitura, e também da escrita, o encontro com mundos infinitos, com a multiplicidade que se deseja encontrar. E isso é resistência. É rasgar a fissura no instituído e abrir espaço para formas de vida que são lidas como desviantes.

Na chamada pré-adolescência encontrei realidades ficcionais nas quais me refugiei e criei uma versão de mim mesmo confortável a mim e *apenas uma brincadeira infantil* para adultos. E foi assim que o Menino Maluquinho, personagem de Ziraldo, entrou na minha vida. Criado como personagem de livro, chegou à televisão brasileira na forma de curtos episódios de série. Muito criativo, se envolvia sempre em aventuras com os colegas e tirava boas gargalhadas daqueles que conviviam com ele. Todo dia quando eu chegava da escola um episódio estava para começar. Já sentava no sofá pra assistir cantando a música inicial do programa e repetindo as falas na cabeça. O personagem de 10 anos era com quem eu mais me identificava, afinal, tínhamos por volta da mesma idade. Como Maluquinho, eu também usava uma panela na cabeça. Tentava falar como ele, imitar seus gestos corporais, fazer alguma de suas engenhocas e até tive uma *quedinha* por Julieta, a menina por quem ele é apaixonado na trama. Eu tinha certeza que era o menino Maluquinho.

Usar a panela na cabeça naquele momento era meu modo de autoafirmação, de buscar legitimar minha própria existência. Quando se coloca uma panela sobre a cabeça com a naturalidade de um chapéu, tem-se a atenção convocada pra cena por quem passa. Uma criança com panela na cabeça, gestos corporais *femininos* e roupas *masculinas* - conforme leitura feita pelo social - conduz ao pensamento: “parece o menino Maluquinho!”. Menino, a panela me confere uma leitura social de menino (seja lá o que isso signifique para cada um). Acredito que esse foi o modo que encontrei de expressar e materializar o desejo pelo masculino. Na época eu nem sonhava que poderia transgredir as fronteiras rígidas dos gêneros binários, ainda que ser menina ou ser menino não me contemplasse. Eu não sabia que gênero não passava de uma ficção elaborada e sedimentada pelos atos de fazer gênero repetidamente. Sob o título de *Teatro do mundo* você disse, Paul, “que a identidade são ficções que ganham realidade na cena graças a um exercício constante de teatralização coletiva.” (PRECIADO, 2020, p.201) Isso abre um campo de possíveis para se imaginar além dessas identidades, num universo que por vezes escapa das elaborações do campo das significações.

Nesse sentido, podemos caminhar um pouco com a noção de errância e como ela pode nos ajudar a pensar os percursos de gênero que escapam da binaridade. O sujeito errante percorre o espaço sem ir de um ponto ao outro pré-estabelecidos, se deixando levar pelo movimento. É um sujeito de fronteira, está sempre tangenciando as bordas dos universos aos quais pertence, no limite do não per-



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

tencimento. Para alguns, a errância é uma escolha, já para outros uma condição imposta pelas mesmas categorias que cristalizam as existências. Logo, enquanto se carrega o sofrimento do não pertencimento no peso dessa errância, faz-se dela também potência de existir. Faz parte do movimento de errância se apropriar de uma experiência de transformação, se permitindo transitar por diferentes territórios, se perdendo por diversos caminhos e se identificando com alguns, mas sem se preocupar em se cristalizar num território único (JACQUES, 2012 apud SILVA e ALVIM, 2020). Aqui estamos pensando em como se deixar percorrer por diferentes mundos, outras possibilidades corporais e discursivas, embarcar em uma movimentação que faça sentido e se mostre afirmar a vida, de modo a ir construindo aos poucos outros modos de fazer gênero que não homem ou mulher, ou nem sempre um ou outro.

A seguir compartilho o trecho de uma música que faz sentido pra mim nessa caminhada e também um trecho do que escrevi neste último ano a respeito desse período de trânsito:

“Eu não me vejo na palavra
Fêmea: Alvo de caça
Conformada vítima
Prefiro queimar o mapa
Traçar de novo a estrada
Ver cores nas cinzas
E a vida reinventar”
(Hombre, 2016)

Enquanto nego minha experiência de ser-estar mulher a partir desse trecho, muitas mulheres fazem dele materialidade de reinvenção da mulheridade, para afirmar o que é ser mulher para elas. Ou seja, não podemos simplesmente partir de binarismos como fêmea-macho e mulher-homem para pensar a integralidade da experiência humana e a organização de uma sociedade

Sou um e outro. Ou outro. Ou nem um nem outro. Sou a certeza que não se forma como as palavras que se embolam quando tentam sair da boca e não dão conta de expressar tudo que borbulha. É uma pulga que pula tão rápido que não se vê imagem, só vê movimento de um ponto pro outro, do outro ao outro. Tenho que lidar com isso, com essa fluidez, com essa intensidade. Entender que às vezes meu corpo é um, às vezes dois, às vezes mais, às vezes tantos que não consigo (me) situar. Às vezes é Sô, às vezes é Hugo, às vezes é Sô e Hugo. Às vezes nem Sô nem Hugo, mas um nome que se gesta e espera o momento de aparecer.

Sô e Hugo dialogam nesses fragmentos. Existem, não há como negar. *Ele e ela. elu/ile?* Como se referir a mim mesmo? Como você prefere ser chamada? É o que muitos perguntam. Que bom que perguntam. Corro sempre o risco na resposta de dizer ela e acharem que sou na *verdade verdadeira*, uma mulher. Confusa. E se disser *ele*, corro o risco de ser colocado no papel social de homem, com o qual também não me identifico. E qual a representação social de não binário? Grilos cricrilam. Para minha alegria, Paul, pude encontrar em relatos como os seus, palavras semelhantes às minhas, de não pertencimento às categorias binárias de gênero, como quando você diz que nunca pensou que fosse um homem e nunca pensou que fosse uma mulher. “Era vários” (PRECIADO, 2020, p.27). Enquanto essa afirmativa pulsa vida para *nosotros*, para outros é uma manifestação de estado psicótico, em que se delira uma *realidade fantasiada*. Mas não é novidade que todas realidades são ficções. O papel social não-binário não existe.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Esse modo de existência se pretende em devir e não em padrões delineados para serem correspondidos. Isso frustra o modelo de classificação social baseado em raça e gênero, como vimos com Quijano.

Portanto, é uma existência que ressoa com uma multiplicidade de vozes, que excede a dicotomia. Essa existência se faz aqui, se instaura durante essa escrita, com o corpo presente, na tentativa de quebrar as normas vigentes segundo um padrão correspondente. Seguindo o fluxo de escrita conforme ele se apresenta e dá pistas de lugares possíveis a serem ocupados, vai se inventando um lugar do qual me apropriando narrando a partir de vivências e práticas de ser-estar no mundo. É no ato de criação da experiência que essa existência se torna mais real e afirma seu lugar. Não-binário é um lugar, ainda que seja um não-lugar. Por isso a necessidade de dar contorno à existência. Podemos dizer, então, que conforme se instaura uma existência não-binária, se faz esta pesquisa, um modo também de se pesquisar, e conforme se pesquisa, se instaura essa existência. Trata-se de uma pesquisa-criação. (LAPOUJADE, 2017).

A respeito da afirmação de uma forma de vida digna que deseja se tornar mais real, muitas vezes é preciso nos autodenominarmos em algum nível como meio de instauração de nossa própria existência. Nomear é um modo de criar um lugar no mundo para si. Não é se reduzir a uma identidade como noção (identitarismo), mas como uma ferramenta, fazendo dela uso estratégico para acessar determinados direitos. Se nomear a partir das categorias hegemônicas se configura como (re)produtor de exclusão e dos binarismos, então é preciso renomear para reconhecer, criar outros modos de nomear o mundo (MBEMBE, 2018), e se afastar das perspectivas da história oficial. Para Achille Mbembe “tudo começa por um ato de identificação” “Quem sou eu afinal?” (2018, p. 263). A resposta para essa pergunta, “eu sou”, é um ato de identificação, uma afirmação de existência. (MBEMBE, 2018) Podemos pensar o trânsito de gênero e a errância, na perspectiva da encruzilhada de Gloria Anzaldúa, para falar sobre um movimento de “se fazer em casa na diáspora, morar na indefinição” (MOMBAÇA, 2018). Se lançar num movimento de devir para se desidentificar com as narrativas impostas, as nomeações e identificações que insistem em fazer por nós e de nós. Anzaldúa (2000, p.232) afirma que escreve para reescrever a história mal escrita sobre ela e as outras.

Podemos ter como ponto de partida a noção de Desobediências Poéticas de Grada Kilomba (2019), a partir da qual ela faz uso de diversas linguagens de modo subversivo para denunciar violências coloniais, para inventar outros modos de sentir, pensar e agir; outros modos de nomear e afirmar uma existência singular e o direito à vida digna, entendendo a *desobediência* como um direito à existência. Desse modo, fazendo coro à uma cartografia dos gestos vitais (MASSUMI, 2017), se constituem aos poucos, feixes rizomáticos, fruto de ato de criação. Um rizoma – “Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar.” (DELEUZE E GUATTARI, 2011, p.25) - nos lembra que nomear a nós mesmos é importante para não nos deixarmos voar a esmo como uma folha levada pelo vento, mas criarmos raízes diaspóricas que nos confirmam algum reconhecimento no mundo, reconhecimento com a terra na qual estamos aterrando. É necessário algum aterramento, sem, no entanto, nos limitarmos em potência.

Apesar de nos apropriarmos do modo como queremos ser chamados, por exemplo, nem sempre todas as pessoas têm conhecimento das nossas demandas. É um fato que todos os dias sou colocado no lugar de homem ou de mulher. E por conta de meus signos corporais, mais provavelmente, de mulher. E isso dói. Tenho certeza que você também passa por isso, Paul. Ainda. Dizem que precisam ver em mim uma tal de *masculinidade* pra me enxergar como não-binário. Talvez pra conseguir visualizar a fantasia que fazem de uma criatura ambígua, de fronteira. Me faz pensar que tipo de imagem absurda criam pra si: metade lobisomem, metade humano? Um jacaré com pênis enorme e peitos humanos jorrando



leite? É assim que imaginam a não binaridade? Sinto muito, ela não tem corpo. Gênero não é corpo.

Por vezes imagino o que seria pra mim meu corpo de fronteira. Me vejo em outros corpos e imagino como seria poder habitá-los por um dia. Ler seus relatos de transição, Paul, me fez navegar por universos incríveis e delirar em possibilidades. Obrigado por isso. Mas, como construir esse corpo que escolhi pra mim? Posso fazer uso de diversas ferramentas, porém este é meu corpo. Ele diz sobre a não binaridade em mim, que por acaso pode ser que mude daqui a um tempo. Cada pessoa *trans* faz escolhas para seu corpo. Infelizmente, às vezes são feitas por necessidade de caber em uma leitura social de homem ou de mulher, para conseguir acessar determinados direitos. Portanto, nem sempre essa escolha é de fato um desejo. Nem por isso existe uma regra em ser *trans*, a respeito de um corpo *trans*. A pluralidade de corpos é beleza e potência em máxima instância.

“Foi com Pedra que aprendi o trabalho invisível da construção comunal gênero y sexo desertora. (...) Foi numa conversa num bar com uma amiga *trans* que tive a minha primeira consulta de ginecologia travesti (beijos). (...) Com Susy Shock aprendi que as transformações do corpo *trans* são inscrições poéticas, y que a partir daí é possível se palavrar a poesia travesti. aprendi com L.S. que é possível torcer os conceitos da chamada filosofia pós-estruturalista para aplicar aos nossos interesses cotidianos mais mundanos y baixos. (LEAL, 2020, p.66, 67)

No mundo cisheteronormativo, não há *ele* discursivo automático, sem uso de testosterona, e que possibilite a ocupação de um outro lugar que não o que me foi designado. Não dá pra imaginar, a não ser por parte de quem tem uma leitura transidentificada, que eu quero ser chamado no masculino se me leem no feminino. Por outro lado, a suposta incongruência entre meu corpo de fêmea e a utilização de pronomes ditos *masculinos* (*ele*, *dele*), feita por mim, rasga a norma. Meu corpo inconforme já é uma dissidência que propõe novas narrativas em meio à rigidez do instituído.

O lugar múltiplo, de fronteira, que muitas vezes causa angústia de despertencimento, é comum a diversas singularidades que não se enquadram nas limitantes categorias binárias hegemônicas. Gloria Anzaldúa, que se define como *mestiza* por partilhar um lugar na encruzilhada de uma cultura mexicana/ chicana e uma cultura estadunidense, traz importantes reflexões a partir da sua percepção de mundo para pensarmos a experiência de fronteira, que podemos ampliar para pensar o trânsito de gênero.

Glória afirma que se vê numa posição de quem recebe mensagens de culturas múltiplas, que muitas vezes são contraditórias, mas que devemos aceitar as contradições e a ambiguidade, aprender a fazer malabarismos com as culturas. Numa tentativa de unir tudo que está fragmentado, há a formação de uma consciência *mestiza*, uma nova consciência, maior do que a soma de todas as outras partes fragmentárias. E apesar de isso ser fonte constante de dor, trata-se de um movimento contínuo de criação, de afirmação de vida, que quebra com os paradigmas totalizantes. Um dos trabalhos da nova consciência é romper com a noção também binária de sujeito e objeto, que a mantém prisioneira das problemáticas de raça e de gênero. A *mestiza* também se afirma como alguém que não tem país, diz que “é um ato de amassar, de unir e juntar que não apenas criou uma criatura de obscuridade e uma criatura de luz, como também uma criatura que questiona as definições de luz e de obscuridade e lhes dá novos significados.” (ANZALDÚA, 2016, p. 138). A autora afirma que a *mestiza* é produto da hibridação, foi feita para sobreviver a condições variadas e vai sobreviver à encruzilhada. (ANZALDÚA, 2016). Essa encruzilhada Anzaldúa traz como um lugar de potência e produção de mundos, lugar de resistência. É o espaço do híbrido, da mestiçagem, onde múltiplas perspectivas se encontram e práticas se atravessam, produzindo formas outras de ser-estar no mundo.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Como Glória mesmo traz, viver na encruzilhada traz muitas dores, porém o movimento constante nos ensina que é possível se entranhar nessa narrativa e pensar o processo de trânsito de gênero quando o paradigma binário não nos convoca. É também criar movimentos de despertencimento para poder se entender no mundo, fazendo nesse hiato e desse híbrido um lugar de potência de vida e de produção de modos de existência.

Anzaldúa quando jovem era repreendida quando a ouviam falar espanhol na escola, um ambiente onde o inglês dominava. Assim como era acusada de traidora ao falar inglês por pessoas latinas como ela, o que a colocava numa posição de deriva, um não lugar, ao mesmo tempo que habitasse essa zona fronteira onde os dois se localizavam simultaneamente. Gloria se pergunta, então, “para um povo que não pode se identificar inteiramente nem com o espanhol padrão (formal, castelhano) nem com o inglês padrão, que recurso lhe resta senão criar sua própria língua?” (2009, p. 307) Ela conta então sobre o patoá, o espanhol chicano, uma língua fronteira que não é nem espanhol nem inglês, mas uma variante das duas línguas capaz de comunicar a realidade de uma comunidade de modo que essa se sinta pertencente. Esse é um exemplo de criação na encruzilhada. A partir de Gloria Anzaldúa coloco uma provocação: se não me reconheço na linguagem *feminina* nem na linguagem *masculina*, o que me resta senão criar minha (nossa) própria língua? Acredito que aqui esteja uma convocação para mim, para você, Paul, e para todes dissidentes de sexo-gênero. O que podemos criar nessa encruzilhada? (ANZALDÚA, 2009).

A respeito do português brasileiro e de suas versões regionalistas, como podemos criar fissuras e pensar linguagens de fronteira que venham ser menos binárias? Como diz Abigail Campos Leal (2020) “os saberes são plásticos, esticam suas formas até tocarem o campo da cura y da guerra da y pela vida.” (p.65). A linguagem, em toda sua multiplicidade, deve se manter viva. Como podemos criar entre mundos? Criar palavras que deem materialidade ao nosso corpo, que façam sentido para quem habita essa encruzilhada, e por quem vive na encruzilhada. “Aí o saber é força, poder, possibilidade de seguir atravessando o tecido da vi/da” (LEAL, 2020, p.65). Introduzir novos modos de se comunicar a serem amplamente compreendidos leva tempo, pois é um jogo de palavras que precisam ser aprendidas, experimentadas, aceitas e recusadas por todo um povo extremamente diverso. Enquanto isso vamos fazendo pequenos desvios, esticando a linguagem e comendo as letras finais das palavras para omitir gênero.

Mulher? Homem? Mulher?
Angústia que não define corpo
Quando vou entender quem sou?
Vou entender?
Capaz que não
Rapaz!
Rapaz, tá
Qual o peso de uma palavra? Depende
Nem mulher nem homem, rapaz
Uma neutralidade que se faz na presença dela que é substantivo
Mas se faz vocativo também
Neutralidade que não é neutra,
Mas um avesso ao binário ele/ela
Vocativo que denota nem sempre ele
Mas quem sabe ele, ile
E ela também
Vamos esparramar nossos conceitos, termos, palavras



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Como massa de pão
Abrir com as mãos pra usar de diferentes modos
Fazer bolinhas, baguetes, rosquinhas, o que mais?
Não sei
Me ajuda?

Algo que me convida diariamente nesse movimento de reinvenção de mundos e reinvenção da linguagem é a escrita. Através das palavras que coloco no papel ou no computador, encontro modos de me fazer presente, tornando situações que não são capazes de serem oralizadas, mais reais (LAPOU-JADE, 2017). É se apropriar da sua própria narrativa, ainda que por alguns instantes. Me identifico com o que Grada Kilomba (2019) resgata de bell hooks (1990) sobre a escrita ser como uma obrigação moral, uma possibilidade de interromper e transformar a história. “Escrever, portanto, emerge como um ato político. O poema ilustra o ato da escrita como um ato de tornar-se.” (KILOMBA, 2019). A autora afirma que escrever é um ato de descolonizar, de reinventar a si mesmo e de renomear uma realidade nomeada de modo errado ou até nomear uma realidade que nem foi nomeada. Nesse sentido, escrever é um ato de criação, que se aproxima dos escritos já trazidos de Gloria Anzaldúa e que dá materialidade a diversos modos de existência, incluindo existências dissidentes da binaridade de gênero.

Escrevo porque essa é a única possibilidade que tenho de dar materialidade ao corpo. É como consigo dar contorno a algum afeto dos que percorrem caoticamente por mim como bichos de luz no fim de tarde. Que rodeiam o corpo suado pelo calor, grudando na pele e angustiando pela proximidade. É uma singela captura. Isolo para poder observá-lo distante dos demais e depois o devolvo à nuvem de seus semelhantes. Assim consigo escutá-lo. Caso contrário são muitos barulhos simultâneos, que me ensurdecem. Me perco na nuvem de afetos luminosos e me paraliso.

Esse trecho que escrevi contextualizar um pouco a importância de dar contorno a um modo de existência, que pelo que foi discutido ao longo da carta, pode ser trabalhado pelo ato de nomeação e pelo ato de escrever, que são também atos políticos que fragilizam estruturas sociais de herança colonial e que sustentam o capitalismo. Ter no horizonte possibilidades de potencializar existências que se veem na margem é de extrema importância. Podemos, ainda, nos encontrar com grandes figuras artistas deste e de outros séculos, que nos deixaram trabalhos belíssimos e que nos instigam até hoje a pensar um mundo com mais possibilidades de existir. Abigail Campos Leal, Grada Kilomba e Gloria Anzaldúa encontraram na escrita um modo de sobreviver, de aliviar a dor e “penetrar naquele mistério” (ANZALDÚA, 2000, p.232), pois “não existe separação entre vida e escrita” (ANZALDÚA, 2000, p.233). “um saber não deve ser avaliado apenas a partir de onde ele emana (...) mas a partir dos usos que ele apresenta para a vida, para o envivecer.” (LEAL, p.67). O diálogo das autoras com a colonialidade por Aníbal Quijano nos fornece ainda mais instrumentos para compreender o funcionamento das dinâmicas de poder nos universos de gênero, abrindo espaço para insurgências decoloniais.

Espero que essa carta tenha feito sentido pra você, Paul. Você sabe como é importante registarmos os saberes trans, que pouco conseguem visibilidade em meios acadêmicos e literários. Espero que meu trabalho com as cartas esteja contribuindo para isso. Ademais, acredito que este auto-pesquisar seja um movimento sem fim. Em algum momento escreverei uma última carta, mas os saberes não binários de gênero continuarão se fazendo e se enlaçando com fazeres poéticos outros.

Com carinho, Sô



REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, Gloria. Borderlands/ La Frontera: La Nueva Mesti-
za. Traducción: Carmen Valle. Madrid: Capitan Swing Libros S. L., 2016.
- ANZALDÚA, Gloria. “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escrito-
ras do Terceiro Mundo”. Tradução: Édina de Marco. Revista Estudos Feminis-
tas, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>
- ANZALDÚA, Gloria. Como domar uma língua selvagem. Cadernos de Letras da UFF, Niterói, n. 39, p. 305-318, 2009.
- LEAL, abigail Campos. me curo y me armo, estudando: a dimensão terapêuti-
ca y bélica do saber prete e trans. Cadernos de Subjetividade, n. 21, pp. 65-70. 2020
- DELEUZE, Giller & GUATTARI, Félix. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, Vol. 1, Tradu-
ção: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio G. Neto e Célia P. Costa. 2. Ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011.
- FRANKEL, Laurie. As coisas como elas são. Tradução: Paula Dutra. 1. Ed. Harper Collins Brasil, 2019.
- HOMBRE, Francisco el. Triste, Louca ou Má. [2016] Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IKmYTHgBNoE>> Acesso em 19 mai. 2021.
- KILOMBA, Grada. Desobediências Poéticas. Sao Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2019.
- KILOMBA, Grada. Memórias da plantação: episódios de racis-
mo cotidiano. 1. Ed. Rio de Janeiro: Editora de Livros Cobogó, 2019.
- LAPOUJADE, David. As Existências Mínimas. Tradu-
ção: Hortencia S. Lencastre. 1. Ed. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- LUGONES, María. Colonialidade e Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). PENSAMEN-
TO FEMINISTA HOJE: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 52-83.
- MASSUMI, Brian. O que os animais nos ensinam sobre política. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MOMBAÇA, Jota. Fala proferida em entrevista com realizada em 24 de abril de 2018, em Sal-
vador - BA, dentro da conferência Ecos do Atlântico Sul, organizada pelo Instituto Goethe. 1 vídeo
(2min e 25seg). Disponível em [Parte 3] Morar na Indefinição - YouTube . Acesso em 19 abr. 2021.
- PRECIADO, Paul. TESTO JUNKIE: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Tradu-
ção: Maria P. G. Ribeiro com contribuição de Verônica D. Fernandes. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- PRECIADO, Paul. Um apartamento em Urano: Crônicas da traves-
sia. Tradução: Eliana Aguiar. 1. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.



QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. Estud. av. [online]. 2005, vol.19, n.55, pp.9-31. ISSN 1806 9592.

SILVA, Flavia Ferreira e ALVIM, Mônica Botelho. [TRANS] EXISTÊNCIA: CORPOS ER-RÁTICOS, GESTICULAÇÕES POLÍTICAS DE RESISTÊNCIA. PSICOLOGIA & SOCIEDADE (ONLINE), v. 32, p. 1-16, 2020. <http://doi.org/10.1590/1807-0310/2020v32222589>



o mito de mahíra como literatura de resistência dos asurinis do tocantins

Adriana Serra Paiva de Moura²⁴

Resumo: Os Asurinis do Tocantins, habitantes da TI Trocará, localizada entre os municípios de Tucuruí e Cametá, passaram por um processo de transformação cultural devido a saída da comunidade da beira do rio Tocantins e permanência na região mais alta da TI, devido à enchente ocorrida em fevereiro de 1985, decorrente do grande acúmulo de volume de água, provocado pela entrada em funcionamento da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, aliada à ocorrência das grandes chuvas do inverno amazônico. Dessa forma, houve uma maior proximidade dos Asurinis com a BR 422, sendo que a região é rodeada por fazendas. Sendo assim, observa-se que a comunidade possui maior contato com a cultura do homem branco, que tem afetado a cultura da comunidade. Dessa feita, reflete-se como a presença do mito contribui para uma ressignificação da cultura Asurini, portanto, a pesquisa apresenta a discussão sobre a literatura de resistência presente no mito de origem Mahíra. A fim de se chegar a tal objetivo, partiu-se da reflexão de como foi construída a visão do indígena ao longo da historiografia literária brasileira até chegar à construção atual, tendo o sujeito Asurini como narrador e protagonista de sua narrativa. Portanto, utilizou-se, como metodologia, a pesquisa bibliográfica e a pesquisa de campo para coletar as narrativas em diversos narradores. Para a conceitualização da visão do indígena, utilizou-se Moisés (1981), a fim de serem feitas as análises, utilizou-se Bhabha (1990) e Spivak (2010). Sendo assim, considera-se como o mito de Mahíra é um exemplo para refletir como, apesar do hibridismo cultural presente na comunidade, os elementos fundamentais da cultura Asurini do Tocantins se fazem presentes e resistem mesmo em meio a toda transformação que a comunidade passa.

Palavras-chave: Asurinis do Tocantins. Mahíra. Literatura e resistência.

24 Mestranda em Literatura pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Professora de carreira do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará – IFPA campus Belém. E-mail: adrianamouraifpa@gmail.com



1. OS ASURINIS DO TOCANTINS

A comunidade indígena Asurini do Tocantins teve sua área homologada, ainda, no período da ditadura militar pelo presidente João Figueiredo, através do Decreto 87.845, de 24 de novembro de 1982, possuindo uma área de 22.000 hectares²⁵.

Inicialmente, os Asurinis habitavam a margem esquerda do rio Trocará. Contudo, com o advento da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, inaugurada em 22 de novembro de 1984, aliado à grande chuva característica do inverno amazônico, ocorrida em fevereiro de 1985, as águas do Tocantins subiram mais do que o calculado pelos engenheiros da Eletronorte, o que ocasionou enchente em diversas cidades que integram a região do Lago. Sendo que, até mesmo, as cidades recém-construídas, para abrigar as pessoas deslocadas para dar lugar à UHE, foram alagadas.

Diversas áreas em que foram assentados os expropriados, pela Eletronorte, as quais foram consideradas fora do alcance das águas do reservatório da Hidrelétrica de Tucuruí, estão alagadas. O alagamento é provocado pelo enchimento daquele reservatório objetivando atingir a cota ideal de 72 metros, para o funcionamento da hidrelétrica.

As localidades Santa Rosa e Jabuti são as que apresentam maiores problemas, tanto que a Comissão Estadual de Defesa Civil, Eletronorte, Getat e Prefeitura de Jacundá utilizam barcos, caminhão e até helicópteros para retirar as famílias ilhadas que enfrentam, também, outro sério problema: benfeitorias completamente destruídas. (Diário do Pará, 16 de fevereiro de 1985)

Embora a TI Trocará estivesse fora dessa zona do Lago, os Asurinis sofreram os impactos provocados pela enchente da jusante esquerda do rio. Dessa forma, os indígenas tiveram que fugir de barco, apressadamente, para a parte mais alta da Terra Indígena, a fim de se refugiarem. Entretanto, assim como os demais desabrigados, deixaram para trás suas benfeitorias materiais, como plantações e criações de aves e gado, além de que essa mudança espacial provocaria transformações na cultura da comunidade, visto que a parte mais alta da Reserva possuía maior aproximação de fazendas e, posteriormente, com a abertura da BR 422, que atravessaria a TI Trocará.

Tendo em vista os prejuízos provocados pela UHE à população indígena em questão, o Ministério Público Federal ajuizou uma ação contra a Eletronorte, processo com o número 9149-40.2010.4.01.3901, e solicitou um estudo que contemplasse os danos provocados pelo empreendimento na Terra Indígena Trocará:

De acordo com o estudo, a barragem provocou graves impactos sobre a Terra Indígena Trocará, agrupados em três categorias: “(1) ocupação do entorno, com descontrole do acesso de pessoas à terra indígena, conflitos com fazendeiros e assentamentos do entorno, além da substituição da língua nativa pelo português, introdução de DST, entre outros; (2) crescimento de Tucuruí, com uso inadequado de energia elétrica, aumento do alcoolismo e tabagismo, facilidade de crédito para aquisição de bens de consumo, casamento com não-índios, entre outros, e (3) alteração das águas do rio Tocantins, com redução de espécies da ictiofauna

25 Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3882>. Acesso em: 29 de maio de 2021.



Sendo assim, o juiz Carlos Henrique Borlido Haddad concordou com o MPF “há perigo de dano irreparável, decorrente do processo de dizimação da cultura indígena. Trata-se de processo gradativo que, se não for interrompido, pode levar ao genocídio da comunidade indígena em questão²⁷.”

Decorre deste fato que a comunidade dos Asurinís, até o momento, não recebeu a indenização prevista da empresa e seu patrimônio cultural está sendo, cada vez mais, afetado com a proximidade do “branco”. Vale destacar que, de fato, um dos maiores patrimônios culturais de um povo, que é a língua, está ameaçada conforme vislumbrado pelo magistrado e observado entre a comunidade.

A língua oficial dos Asurinís do Tocantins é o tupi-guarani. Contudo, é mais falada entre os idosos, sendo que os jovens e crianças se expressam, sobretudo, em português. Entretanto, na escola municipal presente na Reserva há dois professores de língua nativa, que lecionam por meio de cantos e contam narrativas do povo para as crianças. Porém, a grande maioria dos docentes do ensino fundamental são “brancos” e lecionam em língua portuguesa.

Todavia, entende-se que, embora os povos indígenas, em geral, tenham passado por diversos processos de discriminação que vão desde os tempos coloniais e permanecem até os dias de hoje, a diferença é que agora eles podem contar por si próprios o que acontece nas suas histórias de vida. Ou seja, a pós-modernidade levou o sujeito indígena a posicionar-se perante a sociedade em geral e reivindicar a autonomia da sua história, sendo seu principal porta-voz.

2. O ÍNDIO EM DOIS MOMENTOS DA HISTORIOGRAFIA LITERÁRIA BRASILEIRA – UMA VISÃO COLONIAL.

Com a finalidade de fazer um pequeno panorama acerca da visão sobre o índio na literatura brasileira, separou-se dois momentos distintos: A Carta de Achamento (escrita por Pero Vaz de Caminha – 1500) e no movimento do Romantismo.

As escolhas foram feitas por se considerar os dois momentos fundamentais para a compreensão da visão do indígena dentro da literatura brasileira. Afinal, A carta de Achamento denota a certidão de nascimento do Brasil; o Romantismo é o momento em que se voltam às origens da tradição cultural do povo brasileiro.

2.1. A Carta de Achamento

O início da literatura brasileira denota com a *Carta de Achamento* escrita pelo escrivão da nau de Pedro Álvares de Cabral, Pero Vaz de Caminha, em 1500. Vale ressaltar, neste momento, o destinatário da *Carta: el rei D. Manuel*, ou seja, um estrangeiro que não está presente e que, possivelmente, não conhece a maior parte das características ali descritas, por isso precisa de informações com precisão e objetividade sobre a Nova Terra e seus habitantes, o que cabe, precisamente, à função do escrivão na composição da nau. A respeito dos índios:

²⁶ Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/103969>. Acesso em: 29 de maio de 2021.

²⁷ Ibid.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

A feição deles é serem pardos maneiras d’avermelhados de bons rostos e narizes bem feitos. Andam nus sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma cousa cobrir nem mostrar suas vergonhas e estão acerca disso com tanta inocência como têm de mostra o rosto. (CAMINHA apud BOSI, 2015, p. 17)

A natureza descritiva faz parte da função a qual se reserva o escrivão, sendo, portanto, a função mais destacada no escrito. Nota-se, quanto aos indígenas, a ênfase dada a cor dos nativos (avermelhados) para destacar que não fazem parte da etnia africana, sendo descritos como “pardos”, com rostos e narizes “bem feitos”. O autor anuncia, desde já, a separação dos povos que, posteriormente, irá ser implantada no país, com a segregação de negros e indígenas.

Presencia-se, ainda, a nudez como princípio de inocência do “novo” povo. Tais características são precisamente importantes serem evidenciadas, uma vez o distanciamento do destinatário da Carta, além da diferença cultural entre portugueses e indígenas.

Dessa forma, o aspecto cultural também foi destacado:

Os cabelos seus são corredios. E andavam tosquiados, de tosquia alta, mais que de sobre-pente, de boa grandura e rapados até por cima das orelhas. E um deles trazia por baixo da solapa, de fonte a fonte para detrás, uma espécie de cabeleira de penas de ave amarelas, que seria do comprimento de um coto, mui basta e mui cerrada, que lhe cobria o toriço e as orelhas. E andava pegada aos cabelos, pena e pena, com uma confeição branda como cera (mas não o era), de maneira que a cabeleira ficava mui redonda e mui basta, e mui igual, e não fazia míngua mais lavagem para a levantar. (CAMINHA apud MOISÉS, 1981, p. 14)

Destaca-se que os adereços utilizados pelos nativos não eram utilizados na Europa, assim como mostra o desconhecimento do escrivão ao assinalar o que fazia segurar as penas ao cabelo “uma confeição branda como cera (mas não o era)”.

Tais traços da Carta permitem visualizar o emissário e o destinatário da correspondência e como, aos seus olhos, o indígena era assinalado. Acerca disso:

Essa tendência deixa evidente que o processo de caracterização da “cor local” encontra como ponto de enunciação, principalmente entre os séculos XVI e XVIII, o olhar europeu. Esse ponto de enunciação, em textos como a *Carta...* e em grande parte da chamada literatura de viajantes europeus, deixa marcas culturais europeias nas descrições do nativo à mercê do olhar “civilizado”.

Pensar nessa linha de leitura possibilita filiar muitos dos textos de fundação de nossa diversidade literária à tradição descritiva que focaliza o indígena e o aproxima do exótico e do pitoresco de nossa natureza tropical, procurando, ao mesmo tempo, distingui-lo do traço europeu. (PEREIRA, 2016, p. 88)

Sendo assim, para o autor fica claro o estranhamento causado no europeu acerca das tradições e aspectos culturais do indígena na terra recém encontrada. Dessa feita, cabe que não se sabe o tamanho de es-



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

tranhamento causado aos indígenas a presença dos portugueses, contudo, a Carta fornece algumas pistas:

Viu um deles uma conta de rosário, brancas; acenou que lhas dessem, folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço. Depois tirou-as e enrolou-as no braço e acenava para a terra e de novo para as contas e para o colar do Capitão, como que dizendo que dariam ouro por aquilo. (CAMINHA, p. 3)

Pelo excerto, nota-se que os índios não conheciam a conta de rosário, contudo afirmavam ter na Terra o ouro. Vale ressaltar, também, que esta interpretação era dada pelos portugueses, pois se sabe que os era cômodo pensar assim:

Isto tomávamos nós assim por assim o desejamos. Mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não o queríamos nós entender, porque não lho havíamos de dar. E depois tornou as contas a quem lhas dera. (Ibid.)

Dessa feita, além da característica informativa da Carta, depreende-se que o autor também a deu traços de personalidade, dada a subjetividade suscitada, além de que a interpretação era dada de acordo com o “que queríamos entender”, enfatizando o controle e poder exercido por eles em detrimento dos indígenas. Entretanto, enfatiza-se, já neste momento, a característica indígena descrita por Caminha que veio a ser norteadora três séculos depois com o advento do Romantismo na Europa

Então estiraram-se de costas na alcatifa, a dormir, sem buscarem maneira de encobrir suas vergonhas, as quais não eram fanadas; e as cabeleiras delas estavam bem rapadas e feitas. O Capitão lhe mandou pôr por baixo das cabeças seus coxins; e o da cabeleira esforçava-se por a não quebrar. E lançaram-lhes um manto por cima; e eles consentiram, quedaram-se e dormiram. (Ibid, p. 4)

Nota-se neste trecho da Carta, um romantismo ao descrever a ingenuidade característica do índio, enfatizada pela nudez, além do asseio das índias. Entretanto, ainda eram selvagens e precisavam do conhecimento cristão:

E, segundo o que a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra coisa para ser de toda cristã, senão entender-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer, como nós mesmos, por onde nos pareceu a todos que nenhuma idolatria, nem adoração têm. (Ibid, p.13)

Portanto, este povo ingênuo, mas sem cultura cristã, necessitava do socorro do colonizador português, uma vez que estariam em um Éden sem Deus. Todavia, embora em muitos momentos da Carta, o escrivão escrevesse que os índios se apresentavam munidos de arco e flecha, tal caráter denotaria uma posição frequente de alerta, sendo que o fato não apresentou grande destaque ao escritor, talvez por este enfatizar a pureza que, talvez, fosse o que mais o europeu queria perceber. A ênfase nessa virtude do índio foi mais tarde conhecida como período Romântico na literatura.

2.2. O índio do período romântico

O principal representante do período Romântico no Brasil foi o escritor José de Alencar, que enfatizou o chamado indianismo em suas obras. Em relação à obra *O Guarani*:



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Nessa mesma orientação coloca-se a apologia do “bom selvagem” de Rousseau na pessoa de Peri: típico mito romântico, no caso o aborígene identifica-se com os padrões morais medievos, porquanto “é um cavalheiro português no corpo de um selvagem!”. Essa fusão anacrônica entre os primeiros habitantes do solo e a Idade Média decorre de Alencar, como outros contemporâneos brasileiros, sentirem necessidade de conceber uma espécie de idade histórica equivalente à europeia para completar o painel de sua cosmovisão romântica. (MOISÉS, 1981, p. 132)

Durante o século XIX, os artistas estavam às voltas por figuras que pudessem destacar os elementos que representassem a formação da identidade brasileira. Deste modo, no Brasil elegeu-se a figura do índio à revelia do negro, ficando este último como um trabalhador apenas braçal. Entretanto, o índio fora selecionado de uma forma idealizada e contendo as características que enaltecessem os valores creditados ao português. Dessa forma, a idealização do personagem indígena era uma forma de mascarar a predominância de valores europeus.

Ao escrever *O Guarani*, Alencar usou de fontes que, segundo Moscato (2006):

Essa tentativa de instrução, presente no romance histórico, também participou do objetivo de registrar a nação representada, entre outras, por meio de um projeto de história nacional que teve como grande expressão, como vimos no primeiro capítulo, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. O IHGB e seu papel de criação de identidades garantiu ao Brasil um ideário nacional pautado em elementos científicos e imagens selecionadas pela elite brasileira e europeia.

Ou seja, o que se afirma como nacionalismo romântico realizado no Brasil foi ditado por uma burguesia ascendente nativa ou por uma visão de viajantes estrangeiros, pois, sabe-se que tanto Alencar como muitos dos escritores românticos, beberam da fonte dos relatos de viagens. Tal fato, releva o romantismo brasileiro a uma realidade muito limitada já desde sua essência formadora.

Ainda como característica do período tem-se o racionalismo, pensamento corrente vindo dos ideais iluministas:

Ao definir a nação brasileira enquanto representante da ideia de civilização no novo mundo, esta mesma historiografia estará definindo aqueles que internamente ficarão excluídos deste projeto por não serem portadores da noção de civilização: índios e negros. O conceito de nação operado é eminentemente restrito aos brancos. (GUIMARÃES apud MOSCATO, 1988, p.7)

Se, em sua constituição, não se devem ser consideradas, historicamente, essas duas etnias, tem-se uma nação predominantemente branca com ideais brancos. Entretanto, deve-se considerar que o período romântico primou pelo retorno ao berço, ao nascimento, portanto, os libertários românticos deveriam reconsiderar colocar algum dos enjeitados em sua constituição, ainda que de forma e padrão idealizados. Deu-se, assim, a escolha do índio como o herói brasileiro aos moldes românticos.

Contudo, o índio eleito passou naturalmente por um processo de branqueamen-



to e de civilização para poder ser aceito pela então classe consumidora ascendente no Brasil. Candido (1976) ressalta que com o advento do Romantismo coincidiu a classe leitora, embora o autor também fundamente que à época esse carecia de incentivo do Segundo Reinado.

2.3. Descolonização indígena

Tendo em vista que a Literatura Brasileira utilizou da visão estabelecida pelo modelo europeu para caracterizar o sujeito indígena, acabou-se, logicamente, por excluir o protagonista de falar sua visão dos acontecimentos que lhes era importante. Dessa forma, destaca-se a figura do narrador como o contador da história. Na Carta de Achamento, o narrador que relata o achado do Novo Mundo e de seus habitantes é alguém que estranha os hábitos culturais daquele povo, além de que usa da subjetividade para interpretar o comportamento dos tradicionais. No período romântico, o índio Peri é apresentado pelos moldes de Rousseau. Sendo, portanto, olhares de pessoas que não são os indígenas.

Seja na forma de um ser extremamente dócil e ingênuo como apregoa Caminha, seja o índio idealizado de Alencar, tem-se presentes ideias que carregam um caráter pejorativo que está presente desde os tempos coloniais, atravessou o período do Oitocentos e avança, ainda, nos dias de hoje. Dessa forma, embora essas ideias não tenham sido veiculadas pelos indígenas, a sociedade cobra desses sujeitos que sejam, exatamente, como a literatura didatizou.

Dessa forma, na cabeça de muitas pessoas e, sobretudo, é veiculado, cada vez mais, na sociedade que o indígena só seja visto como tal se preservar as mesmas características vindas do escrivão da nau de Cabral. Sendo assim, se o tradicional estiver calçando tênis e com uma calça jeans, na visão dessas pessoas, já deixa de ser índio. Aprofundando, ainda mais a questão, exige-se que o indígena seja a mesma figura do Peri, ou seja, alguém puro. Essa visão carrega em si que o indígena deve aceitar tudo o que lhes é mandado, visto a pureza do ser índio.

Contudo, quando esta máxima é questionada e o sujeito indígena sai desse aspecto de visão, a contrapartida é que a sociedade questione, também, se o índio ainda é índio:

Tudo isso pressupõe a existência de uma matriz colonial do poder na trama social que constitui a história da América Latina, um sistema ordenador e acumulativo das relações sociais e da disposição do poder. Com a emancipação latino-americana no início do século XIX, iniciou-se um processo de descolonização parcial, já que as repúblicas conseguiram livrar-se do peso da dominação política das metrópoles, mas a colonialidade e seus principais efeitos continuaram a ordenar essas sociedades, produzindo-se, com o passar do tempo, diversas estruturas sociais de matriz colonial. É claro que o colonialismo como fenômeno histórico precede e origina a colonialidade enquanto matriz de poder, mas a colonialidade sobrevive ao colonialismo. (QUINTERO, FIGUEIRA, ELIZALDE, 2019, p. 6)

Sendo assim, o efeito do colonialismo presente na chegada dos portugueses ao Brasil, que encontrou um indígena coberto, somente, pela sua nudez, seguido pelo indígena estigmatizado do Oitocentos encontra fortes ecos pelo efeito da colonialidade presente atualmente. Dessa forma, considera-se que, mesmo com o passar do tempo, as feridas abertas pela chegada dos portugueses com sua visão de mundo, ainda, fazem-se presente para diminuir e estigmatizar pejorativamente as populações originárias.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

É essa colonialidade que faz com que o sujeito indígena continue sem poder ter voz, visto sua participação histórica no contexto social brasileiro. Todavia, não se deve considerar serem os indígenas sujeitos apaziguados, que aceitaram sem questionar todos os padrões europeus. Mas, deve-se conceber que as lutas enfrentadas para manter seu patrimônio cultural não foram, devidamente, registradas.

Obviamente, para haver registro teria que ser ouvido esse outro lado da história, a fim de que se entendesse como ocorrem as transformações culturais que dão origem a outra forma de cultura. Dessa feita, sendo o Brasil um país de origem multicultural, caracterizado pela presença de vários povos, sobretudo de índios, negros e brancos, essa união, também, é manifesta na cultura local.

Contudo, devido ao caráter pejorativo dado aos índios e negros em virtude da colonialidade, ocorreu uma tentativa de apagamento histórico de tudo o que se referia a esses povos. Sendo assim, desenvolveu-se duas espécies de cultura: uma que deve ser exibida por ser aceita e elitizada (a cultura branca) e a outra que deve permanecer escondida por ser minorizada e pejorativa (as culturas indígenas e negras).

Spivak (2010) analisa, tendo como base o filósofo Derrida, que o europeu tende a construir o Outro de forma negativa, minorizante e prossegue afirmando que “o pensamento é (...) a parte em branco do texto” (OG, p. 93); aquilo que é pensado, mesmo em branco, ainda está no texto e deve ser confiado ao Outro da história (SPIVAK, 2010, p. 107). Dessa forma, inclui o pensamento pós-colonial, ao afirmar que esse “espaço em branco” equivale, naturalmente, à visão do Outro. A presença da visão eurocêntrica se faz presente dentro da TI Trocará, citando, por exemplo, uma igreja evangélica que se mantém no local. A imponente religiosa branca é para afirmar que os índios precisam da salvação que, só poderá vir, com a mediação dos valores cristãos, trazidos pelos brancos, sendo que toda a forma de manifestação cultural do Outro é invalidada, posto que selvagem e pagã. Trata-se, claramente, de um caso de libertação advinda pelo Maior.

3. MAHÍRA E A RESISTÊNCIA ASURINI PRESENTE NO MITO

Após coletas de narrativas realizadas na Terra Indígena Trocará, durante os anos de 2018 e 2019, verificou-se como recorrente o mito de fundação, ou o mito de Mahíra, o deus dos Asurinis. A metodologia utilizada foi por meios de conversas não-estruturadas, nas quais foi priorizada a maior interação pesquisador-entrevistado. Para fins desta pesquisa, selecionou-se como entrevistados: Sanixá, um ancião de 78 anos, Apina (filho de Sanixá), com 60 anos e Waramuí, professor Asurini de 35 anos. A seleção se deu porque todos possuem compromisso com a manutenção da cultura local. O professor pelo dever laboral e os mais velhos pelo dever moral, já que, entre os originários, os idosos são os grandes responsáveis pela transmissão cultural.

Fazendo-se uma analogia com Jesus Cristo, o deus dos brancos, e Mahíra, o deus dos Asurinis, pode-se perceber alguns aspectos semelhantes, assim como diferenciá-los em algumas formas, sendo que, na própria contação da comunidade, acaba-se por não se saber de qual deus o narrador está fazendo referência.

Apina: Jesus ficava no meio dos Asurinis. Antigamente, quando eles ficavam no chão. Por isso que eu falei que os Asurinis que eram para ser crentes. Assim, tudo irmão. Deus morava com os Asurinis. Todas as tribos foram criadas depois. De primeiro era so Asurini. E Deus, Jesus, que a gente chama Mahíra morava no meio de nós. Aí, como foi o resto da história eu não sei contar. Ele que sabe.

Sanixá: como Deus vivia no meio dos Asurinis, aí chamava Soromaitoa, era muita



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

gente, muito índio, era maior que essa aldeia de agora. Então, deus morava no meio dele, morava aqui nessa terra de primeiro. Como ele errou, o outro deus mandou ele para o céu. Ele errou de matar o marido da filha, aí não gostaram, então bora matar ele para ir embora morar lá no céu. Foi assim que começou essa história de deus também.

Na fala de Apina Asurini, é bem evidenciado o sincretismo religioso presente entre os Asurinis, tendo em vista que o próprio narrador faz confusão entre Jesus Cristo e Mahíra. No mais, assim como Deus, no Gênesis, também se fazia presente entre os homens, Mahíra convivia com os Asurinis, sendo que, a partir dele, é que vieram as demais tribos. Nota-se, ainda, o respeito presente na fala de Apina ao pedir a Sanixá que conte o restante da história. Dessa feita, compreende-se o papel de transmissão de cultura que é delegado, sobretudo, aos mais velhos.

Em Sanixá observa-se o outro nome dado a Mahíra, Soromaitoa, que não foi visto em nenhuma das outras coletas. Talvez isso se deva pelo narrador ser o mais idoso dentre os demais, portanto sabedor de mais detalhes. O ancião faz a comparação entre a aldeia inicial, da época de Mahíra, e a atual no número de pessoas. Contudo, a distinção entre os deuses é feita pela presença do erro. Em Jesus, o pecado entrou por intermédio das ações humanas e, em Mahíra, veio por ações do próprio deus. A natureza é importante no processo de identificação dos Asurinis, sendo parte essencial da cultura do povo. Portanto, no mito de Mahíra, a natureza e os animais são narrados.

Deus vivia aqui na aldeia com o pessoal, mas só que ele subiu para tirar castanha. Foi tirando, tirando. Foi tirando, tirando. Aí, a mulher dele falou “desce, tá bom, já tem muito no chão”. “Eu vou descer”. Pegou a folha da castanheira, botou no peito dele. Aí, ele veio caindo que nem uma folha. Aí, o genro dele queria saber como ele fez aquilo. Então, ele subiu no cipó, apanhou castanha e botou. Aí, ele veio descendo de lá, pegou a folha, colocou no peito e desceu. Aí, o genro dele inventou de fazer também. Apanhou a castanha, deu certo, mas, na hora de descer, deu errado para ele. Botou a folha no peito dele e veio de lá com tudo mesmo e aí se estourou tudo. Aí, ele virou aquele negócio que tem na flecha, aquele ímã todo grudadinho que tem na flecha. Porque é igual ele que caiu no chão e se espatifou tudinho. Ele virou quiriema. (WARAMUÍ ASURINI)

Sendo assim, nota-se como Mahíra utiliza os elementos da natureza e, no decorrer do mito, vai se desenrolando como os animais foram sendo criados.

Aí, de novo, ele ficou “tem mel?” “eu tenho”. Aí, ele foi para o mato com a mulher dele e disse: “Achei um”. “Onde?”. “Aqui na minha barriga”. “Corta que vai sair mel”.

Aí, cortou com o machado e ficou saindo mel da barriga dele. E saindo, saindo, saindo. E outro genro dele viu. Aí, ele insistiu, insistiu, insistiu, até que ela falou:

- Foi assim, ele cortou a barriga dele e saiu só mel.

Aí, o genro foi para o mato com a mulher dele, a filha do Deus.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Aí, ele cortou a barriga e saiu sangue, sangue que não prestava mais. Aí, ele virou um carrapato, se não me engano. Porque ele morreu e transformou. E a filha dele casou com outro de novo. (WARAMUÍ ASURINI)

A narrativa vai prosseguindo e revelando como a filha de Mahíra casa e como os genros vão sendo transformados, propositalmente pelo deus, em animais e elementos importantes da cultura Asurini. Dessa feita, ao que cada narrador vai contando a história de Mahíra vai sendo afirmado como os Asurinins do Tocantins associam a cultura aos elementos da natureza e como estes funcionam como elemento da resistência que a comunidade enfrenta quanto aos avanços, cada vez maiores, da presença da cultura branca entre o povo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considera-se que, diferentemente, do que os padrões eurocêntricos estabeleceram desde o século XVI, as comunidades indígenas estão em constante transformação. Contudo, esta tendência não deve ser vista de forma negativa, posto que seria injusto impor que qualquer etnia fosse obrigada a permanecer por séculos e séculos da mesma forma. Portanto, seria um tanto romântico e simplista aceitar que existam somente duas polaridades culturais (a do colonizador e a do colonizado). Dessa feita, considera-se a postura do “terceiro espaço” descrito por Bhabha (1994, p. 69):

Ele o vê como algo que acompanha a “assimilação de contrários” que cria a instabilidade oculta que pressagia poderosas mudanças culturais. É significativo que as capacidades produtivas desse Terceiro Espaço tenham proveniência colonial ou pós-colonial. Isso porque a disposição de descer àquele território estrangeiro – para onde guiei o leitor – pode revelar que o conhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação é capaz de abrir o caminho à conceitualização de uma cultura *internacional*, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na *diversidade* de culturas, mas na inscrição e articulação do *hibridismo* da cultura. Para esse fim deveríamos lembrar que é o “inter” – fio cortante da tradução e da negociação, o *entre-lugar* – que carrega o fardo do significado da cultura. Ele permite que se comecem a vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do “povo”. E, ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos.

Dessa forma, não se pode estabelecer um juízo de valor entre uma cultura e outra, posto que todas as formas são híbridas, assim como não se tem como acreditar em uma sobreposição total de uma cultura sobre a outra, pois que, como se verifica nos países colonizados, embora houvesse, por parte do colonizador, uma tentativa de sufocar o colonizado, nada conseguiu obter sucesso total, sendo que “o hibridismo é o ‘terceiro espaço’ que permite que outras posições possam emergir” (BHABHA, 1990, p. 211).

Sendo assim, ao índio descrito no início da exploração ocidental no Brasil, descrito pela *Carta de Caminha*, contrapôs-se o índio do período romântico, descrito, por exemplo, por um José de Alencar embriagado pelos ideais europeus; assim como é contraposto pela visão do próprio indígena, visto que, em nenhum dos períodos descritos, pôde-se constatar a fala do próprio representante dos povos originários. Contudo, esta visão vem impregnada de ideologias, muitas vezes trazidas do seio do homem branco e adaptada a um olhar estereotipado à valorização do indígena, seguindo, uma vez mais, os modelos ditados à moda europeia.



Enfim, o mito de Mahíra vem exemplificar como ocorre a intersecção entre a cultura dos brancos e dos Asurinis do Tocantins (associação entre Jesus e Mahíra). Entretanto, embora reflitam sobre essa mistura, os Asurinis continuam resistindo e privilegiando a sua expressão cultural, uma vez que a narrativa é repassada de uns a outros por meio da oralidade, mantendo a cultura cada vez mais viva. Sendo que a resistência oral é tão determinante que, mesmo em muitos séculos de predominância literária escrita, as comunidades originárias continuaram vivas, reafirmando-se culturalmente e, jamais irão morrer, posto a vitalidade pessoal presente na transmissão das narrativas.

REFERÊNCIAS

- BOSI, Alfredo. História concisa da literatura brasileira. Cultrix, 2015.
- CANDIDO, Antonio. Literatura e Sociedade. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1976.
- MOISÉS, Massaud. A Literatura brasileira através dos textos. São Paulo: Cultrix, 1981.
- MOSCATO, Daniela Casoni. Traços de Peri: leituras do leitor José de Alencar para a composição do indígena em sua obra O Guarani – 1857. Assis, 2006. 110 f.
- PEREIRA, D. C. Tensões culturais na formação da identidade brasileira: confluências. Rev. Humanidades, Fortaleza, v. 31, n.1, p. 86-100, jan-jun 2016.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 1942. Pode o subalterno falar?. Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



psicologia (unilateral) e práticas comunitárias

Mariana Batista de Moraes²⁸
Jeciana das Virgens Botelho²⁹

Resumo: O presente ensaio pressupõe uma intrínseca associação da psicologia com as práticas comunitárias, ao mesmo tempo em que denuncia o evidente afastamento desta ciência para com as referidas práticas, e propõe uma aliança definitiva por meio de um processo de decolonização das bases histórico-sociais que fundamentam a ciência psicológica, a prática profissional e a formação universitária. Parte-se de experiências acadêmicas como ponto disparador da percepção de incongruências e inquietações, para apontar as origens de tais incongruências, presentes até os dias de hoje, no nascimento do que viria a ser a psicologia; tendo em vista que as citadas vivências e reflexões são coletivas e que a importância do tema se dá, também, devido sua atualidade, por se tratar da realidade corrente da psicologia. Como aporte teórico utiliza-se um diálogo pautado na interdisciplinaridade, com a psicologia junguiana no entendimento de psiquismo e cultura juntamente com uma análise crítica por meio do pensamento decolonial, visando a ampliação do objeto estudado. Explora-se também o que é comunidade e o que são as práticas comunitárias e suas implicações para uma verdadeira atuação comunitária, que preze pela autonomia e protagonismo, sendo Paulo Freire citado como um expressivo exemplo dessas práticas. Desta forma mobiliza-se a compreensão da construção e manutenção das práticas e perspectivas coloniais nos âmbitos mais essenciais da sociedade ocidental - desde suas raízes - e da psicologia, sendo esta fruto da primeira. Faz-se um destaque acerca de uma das principais características do pensamento ocidental, a unilateralidade, e seus aspectos empobrecedores e esvaziados de sentido como critério de análise e percepção da realidade, causadores de desequilíbrio e ferramenta de manutenção de colonialidade. Assim, pretende-se perscrutar como a decolonização dos pensamentos e fazeres na psicologia podem servir como processos de fortalecimento, ampliação das perspectivas desta profissão e também, como ferramenta terapêutica necessária, especialmente às comunidades, ainda distantes destes fazeres. Por fim salienta-se o viés ético-político da psicologia e a necessidade de uma análise crítica das práticas psicológicas para que esta não mais funcione como instrumento de colonialidade e esteja, como se propõe, em prol dos direitos humanos e a serviço de todos.

Palavras-chave: Psicologia. Práticas comunitárias. Decolonialidade.

28 Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). E-mail: mbmoraes.psicologia@gmail.com.

29 Psicóloga, Mestra em Psicologia Clínica e professora substituta da Área de Psicologia na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). E-mail: jeciana.botelho@uesb.edu.br



1. APRESENTAÇÃO

Olá! Me chamo Mariana e sou estudante de psicologia do sudoeste baiano. Venho por meio deste ensaio aliar a psicologia às práticas comunitárias, em um processo de decolonização das bases histórico-sociais que fundamentam muitas de suas perspectivas percebidas atualmente, tanto na prática do psicólogo quanto na formação geral em Psicologia. Para que a/o leitor(a) entenda a que me proponho, deve entender porque me proponho. Este é o ano de 2021 depois de Cristo. Sou uma jovem mulher parda/mestiça, nativa da supracitada região, cursando o final da graduação em Psicologia numa instituição que enfatiza o caráter social dessa ciência. Nesta instituição os alunos de psicologia, desde o início da graduação, entram em contato com o público através da prática psicológica. Na grande maioria das vezes, este público é composto por pessoas que, sem a ação universitária, não teriam contato com a prática psicológica - apesar de possuírem demanda bem significativa, demanda esta que preponderantemente não é atendida. Todos esses fatos culminaram nesse objetivo.

Pois bem. Vamos destrinchar esta experiência acadêmica, começando por uma perspectiva histórica até os impactos desta em minha vivência. Primeiramente: se há um “caráter social”, imagina-se que exista outro caráter diferente deste, e há sim. A psicologia é a ciência e profissão que estuda a mente e o comportamento humano, nasceu há mais de cem anos atrás com médicos ocidentais que cuidavam de doentes em hospitais psiquiátricos, pessoas chamadas histéricas.³⁰ Logo seu aspecto mais conhecido é o da saúde, a saúde mental especificamente. Esses médicos eram homens brancos, europeus de classe média/alta, que estudavam a histeria – à época, uma condição neurótica e psicopatológica, nomeada por Hipócrates, que acreditava-se acometer exclusivamente mulheres e ser causada devido a perturbações no útero. Seus estudos resultaram na descoberta de que ideias e pensamentos (inconscientes) produziam as manifestações físicas da histeria, e que estas acometiam também os homens. Agora chegamos ao segundo ponto: o público da psicologia. Sendo um objeto de estudo, este público era diferente do sujeito pesquisador, médico e paciente ocupavam lugares distintos nesta dinâmica. Inicialmente o adoecimento caracterizado agora como mental foi destituído de exclusividade feminina, e localizava-se apartada da sociedade, nos hospitais e clínicas onde pessoas abastadas tinham acesso a tratamento e tornavam-se objeto de estudo da ciência que nascia. Voltemos a minha experiência acadêmica, quase 140 anos após o nascimento da psicologia, agora uma ciência consolidada com problemas originários. Nela, tive maior contato com teóricos e/ou linhas de pensamento européias e estadunidense, e em menor proporção latino-americanas e brasileiras; o impacto psíquico do racismo só foi debatido em pesquisas cognitivas sobre preconceito, onde o racismo figurava entre uma das formas de preconceito, e se dava como uma questão de dissonância cognitiva de quem é preconceituoso, não como modo de opressão estrutural e/ou como o sofrimento mental específico do indivíduo que sofre racismo - mesmo com mais da metade da população autodeclarada parda ou preta. Temáticas como machismo e lgbtfobia também eram consideradas formas de preconceito e responsabilidade individual do sujeito preconceituoso em dissonância cognitiva, mesmo com a lei do feminicídio (Lei 13.104/15) vigorando no Brasil desde 2015, ou que a homossexualidade e transexualidade fossem consideradas como doença mental pela Organização Mundial da Saúde (OMS) até 1990 e 2019, respectivamente. Ironicamente o objeto de estudo dos psicólogos em formação agora são pessoas que não tem acesso à prática psicoterapêutica - e assim é marcada a distin-

30 Codo (2004) delimita o surgimento da psicologia com os primeiros trabalhos de teóricos como: William James, Pavlov, Watson, Eddinghaus, Kohler, Wertheimer & Kafka, Freud. Neste ensaio trago o destaque para Freud, posto que este inaugurou aquilo que caracteriza a psicologia: “acurapela fala”, e que os estudiosos anteriores a ele se dedicaram ao que chamamos de psicologia experimental.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

ção entre objeto de pesquisa e sujeito pesquisador³¹. Veridicamente essas pessoas são parecidas com as que não tinham acesso na sociedade europeia ocidental: são pessoas de baixa renda, que no contexto brasileiro são homens e mulheres não brancos de todas as faixas etárias³². Essas pessoas são quase 1/3 da população brasileira, elas sofrem, adoecem e chegam a enlouquecer, porém não são devidamente assistidas em sua saúde mental. A prática psicológica usualmente chega a essas pessoas de três formas: através da assistência social ou como laboratório acadêmico, ambos com pequena oferta para uma imensa demanda, e na área da saúde, que assiste essa população nos casos de grave adoecimento e loucura³³.

A clínica não é mais o único *locus* da psicologia. Depois de emancipar-se da medicina, esta ciência saiu dos hospitais e ocupou também escolas, empresas, esportes, presídios, organizações judiciais, assistência social, etc. Atualmente encontra-se associada com instituições e interseccionada com as mais diversas áreas: há a Psicologia Social, Hospitalar, Jurídica, do Trabalho, Organizacional, Comunitária. O locus de atuação é múltiplo, afinal onde há pessoas há psiquismo.³⁴ O psiquismo é o que difere o ser humano dos outros animais, enquanto estes formam bandos e manadas, nós formamos comunidades e depois sociedades. Então por que nem todos os psiquismos são assistidos? No senso comum, a psicologia ainda é vista como “coisa de rico” (o luxo na clínica) ou “coisa de louco”. Por que a intersecção da Psicologia com as práticas comunitárias é um pequeno recorte em uma graduação com ênfase no caráter social? As respostas dessas questões se relacionam diretamente com o meu objetivo.

Me proponho a este ensaio, advindo de uma análise crítica histórico cultural a partir de pesquisas bibliográficas, pois a minha trajetória, as vivências e reflexões que observo das realidades prevaletentes nos fazeres da psicologia brasileira, são também coletivas. Assim, me mobilizo a compreender como as práticas e perspectivas coloniais se construíram e se mantêm nos âmbitos mais essenciais na psicologia, resgatando, de forma crítica, através do pensamento decolonial, o viés ético-político, já fundante desta profissão - a única no Brasil a citar os direitos humanos em seu código de ética. Pretendo explorar como a decolonização dos pensamentos e fazeres na psicologia podem servir como processos de fortalecimento, ampliação das perspectivas desta profissão, e também, como ferramenta terapêutica necessária, especialmente às populações quase não assistidas por uma psicologia que se propõe servir a todos.

A escolha dos autores com quem diálogo se deu como prática da interdisciplinaridade para compreensão da totalidade dinâmica, integrada de microcosmo (o indivíduo) e macrocosmo (que neste ensaio é abordado no recorte da consciência coletiva, a cultura)³⁵, do qual faço parte. Tal prática permite uma ampliação³⁶ do objeto pesquisado através das diversas perspectivas que o analisam. Deste modo parto de uma

31 A psicologia se consolidou como ciência com a superação da falácia “sujeito separado do objeto” pois o objeto de pesquisa é a psique e o sujeito só o acessa através de sua própria psique.

32 Desde 2004 este público tem ingressado nas universidades devido ao sistema de cotas e reiterado, como neste ensaio, as diferenças sociais mantidas até hoje.

33 De modo simplificado, do ponto de vista junguiano, “loucura” se refere a uma destruição crescente da consciência, uma desintegração da personalidade, pela inundação de conteúdos do inconsciente coletivo e identificação com os mesmos. Sugiro a leitura de: JUNG, Carl Gustav. O eu e o inconsciente. 21 ed. Petrópolis: Vozes, 2008 para maior compreensão do tema.

34 Psiquismo como sinônimo de psique; abrangendo toda a vida psíquica consciente e inconsciente de um indivíduo.

35 Aqui refiro a perspectiva ontológica do paradigma junguiano que define a dimensão simbólica da realidade abarcando aspectos biológicos, ambientais, culturais e espirituais, integrando-os num todo único e típico (*unus mundus*), ao mesmo tempo diverso e dinâmico, pois o ser humano é um ser simbólico, apreende e interage com o universo físico e manifesto por meio de sua psique (realidade subjacente, simbólica), que interfere e é interferida pelo mesmo (PENNA, 2005). Neste ensaio sugestiono ao conhecimento do coletivo, porém sem debruçar-me numa análise simbólica.

36 Tal qual uma amplificação simbólica que pretende tornar conhecidos aspectos desconhecidos do símbolo.



compreensão junguiana da cultura³⁷ para uma análise crítica instrumentada pelo pensamento decolonial.

A escrita dessa pesquisa em formato ensaístico se funda com a intenção de ocupar um local de conversa fluida, apaixonada e científica com a/o legente, que possibilita posicionar a interação passional de minha psique com o tema e com os debates proposto pelas autoras e autores em quem me debruço - visto que conhecimento e autoconhecimento são indissociáveis³⁸ -, mantendo compreensível e evidente o aspecto científico a que me proponho, destacando a atualidade desta reflexão sem exauri-la, posto que se trata da realidade decorrente e o esgotamento só é possível com o que já está finalizado. Como na clínica psicológica, identifico o sintoma, ampliou seus impactos e encontrou sua primeira função, para então pensar, junto com a/o legente, uma forma consciente de compensar um desequilíbrio que ainda está a nível inconsciente.

2. PRÁTICAS COMUNITÁRIAS. PRÁTICAS DA COMUNIDADE. PRÁTICAS NA COMUNIDADE

Comunidade não é um termo fechado e totalmente definido, remete a diversos significados na língua portuguesa. Comunidade confunde-se com sociedade, mas é diferente desta, anterior a esta. Sociedade indica um contrato social prévio que objetiva fins comuns. Já comunidade remete a algo em comum, a um conjunto de pessoas conectadas por objetivos e desejos comuns a todos, em um território de pertencimento, que pode ser geográfico e/ou afetivo.³⁹ Comunidade é um conceito que foi pensado em contraponto com o conceito de sociedade quando se pretendia diferir, lá na Europa do século XVIII, o que a sociedade tem de novo e melhor em relação a sua antecessora. Isto porque o ser humano sempre formou comunidades e tem-se a impressão de ser um ato puramente instintivo e emocional, que não passa pelo crivo lógico da racionalidade. Assim, enquanto a sociedade seria moderna, racional, composta por indivíduos com identidade própria, a comunidade seria antiga, emocional, um conjunto de pessoas sem identidade própria que se identificam a partir de sua comunidade; sociedade seria o sinônimo do progresso, ao passo que comunidade seria sinônimo do atraso.⁴⁰ Nesta dicotomia de bom e ruim, o propósito seria alcançar o próximo passo da evolução onde a humanidade viveria em sociedades. Entretanto este intento não foi atingido e as comunidades continuam existindo a todo vapor.

Este bosquejo é necessário para evidenciar uma contradição naturalizada: o distanciamento da Psicologia das práticas comunitárias, o estranhamento desta ciência ao psiquismo das pessoas da comunidade. As comunidades sempre existiram e permanecem existindo. Hoje “comunidade” abrange as comunidades rurais, urbanas e tradicionais, e todas elas exigem uma execução específica, que atenda sua demanda de espaço de vivências coletivas experienciadas como realidade simbólica, visando o bem-estar de cada um e de todos. Mas afinal, o que são as práticas comunitárias? São condutas que colocam a comunidade em primeira pessoa e ajudam a promover a autonomia desta comunidade. Então as comunidades são coadjuvantes de sua realidade e dependentes do quê? Bem, já vimos que a extinção

37 A de que as patologias psíquicas são expressões de formas de viver que não se identificam com a hegemonia em que estão inseridas, sendo o grau de patológico definido pelo grau de unilateralidade da consciência, individual e coletiva (cultura) (DANTAS, 2020).

38 Penna (2005) destaca a crítica de Jung acerca da exigência na ciência moderna de objetividade que exclui a subjetividade nos métodos científicos, pois para Jung conhecimento e autoconhecimento estão condicionados pela psique do pesquisador, sendo a relação pesquisador e fenômeno, dialética e simbólica.

39 Campos (2007) define comunidade como um local, geográfico ou psicossocial, em que grande parte da vida cotidiana é vivida. Não faço uso desta definição, pois a partilha cotidiana de um local não necessariamente traz consigo objetivos e desejos comuns ou o sentimento de pertença.

40 Sawaia (2007) é quem explana este contraponto entre comunidade e sociedade.



das comunidades já foi sinal de progresso, progresso esse que só poderia ser atingido pelas sociedades. O que não vimos é que as comunidades são menores que as sociedades e dentro de uma sociedade, como a brasileira, por exemplo, pode haver – e há – diversas comunidades coexistindo. O que não significa que a sociedade brasileira tem os mesmos objetivos das comunidades em seu território. A coexistência territorial sem correspondência de interesses resulta num impasse, onde as comunidades, que apesar de muitas, são cada uma menores que a sociedade como um todo, e podem ser engolidas pelos ideais e interesses desta sociedade. Se uma comunidade passa a ter como referência os interesses de uma sociedade ao invés de seus próprios interesses, essa comunidade se torna coadjuvante dos objetivos que são da sociedade, e por isso dependente desta. A existência de uma comunidade já indica que os desejos e objetivos de um grupo de pessoas conectadas num território de pertencimento são diferentes dos desejos e objetivos de outras pessoas ou grupo de pessoas. Já indica então uma independência e sucessiva autonomia. Portando as práticas comunitárias objetivam manter o protagonismo e liberdade das comunidades através de condutas que veem e incentivam este protagonismo e liberdade.

A psicologia, aliada a essas práticas, atua principalmente no fortalecimento de vínculos (sejam interpessoais ou sujeito-comunidade) como meio de atingir o protagonismo e autonomia da comunidade. Evidentemente é possível praticar estas condutas independentemente dos saberes da Psicologia e um expressivo exemplo desta atuação no Brasil é Paulo Freire.⁴¹ O modelo de educação popular desenvolvido por Freire estimula o protagonismo comunitário ao valorizar os saberes culturais da comunidade na construção de novos saberes que, no caso de Freire, era a alfabetização de jovens e adultos nordestinos. Freire alfabetizava utilizando os saberes culturais e vocabulário do cotidiano das pessoas a quem ele ensinava, valorizando esses saberes ao colocá-los no centro do processo de alfabetização, evidenciando a independência destes saberes em relação à norma culta prestigiada na sociedade brasileira. Neste processo de alfabetização as pessoas da comunidade percebiam o valor de sua cultura enquanto adquiriam um saber característico do progresso, da sociedade urbanizada; assim os vínculos sujeito-comunidade eram fortalecidos. Paulo Freire estimulava também o diálogo comunitário e visão crítica da realidade. A partir disso a comunidade compreendia que apesar de fazer parte da sociedade brasileira, ela não tinha/tem os mesmos direitos dos participantes fora da comunidade. A partir disso a comunidade compreendia o porquê de suas demandas não serem atendidas e nem sua autonomia e protagonismo serem respeitados.

2.1 Onde está a questão.

Já disse antes o local de origem da Psicologia. A sociedade europeia ocidental do século XIX, especificamente os homens cultos e abastados dessa sociedade. Já disse também que a Psicologia não está próxima das práticas comunitárias e que isto é uma contradição, a ciência do psiquismo não ser próxima de uma organização social tão antiga e intrínseca do ser humano. O que direi agora são das razões para a Psicologia como tradicionalmente conhecemos não se voltarem ao comunitário.

A Psicologia é fruto de contextos e uma cosmopercepção⁴² e, por isso, é pensada dentro de seus respectivos limites, consequentemente, mantendo-se imutável, para os indivíduos de seus respectivos limites. Quando algo é pensado e criado, há uma necessidade a ser sanada. Por exemplo: o lápis foi criado para facilitar a escrita, conservando o minério do grafite dentro de um pedaço de madeira. Ha-

41 Freitas (2007) exemplifica trabalhos comunitários no Brasil dos anos 60 destacando a filosofia e método de Paulo Freire, considerado até hoje um dos pensadores mais notáveis na história da pedagogia mundial.

42 Como apontado por Oyěwùmí (2002, p. 3), cosmovisão é um termo “usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual.[...] O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais”.



via a necessidade de se escrever usando o grafite e de conservá-lo para que ele não se despedaçasse. Todavia, se este algo, pensado e criado, passa a ser usado para sanar outra necessidade, é necessário que se faça uma adaptação que ajuste a criação para o uso em seu novo contexto. No exemplo do lápis, para se escrever coisas coloridas a modificação necessária é substituir o grafite por cera e pigmento. No caso da Psicologia, criada na sociedade ocidental e para a sociedade ocidental, o empecilho não está no só *locus* – a sociedade ocidental e não as comunidades. A questão fundamental a ser levada em conta não é só a diferença entre a cosmo percepção da psicologia e a cosmo percepção das comunidades, mas a falta de adaptação e modificação dessa ciência ocidental para trabalhar com práticas comunitárias sem cair no paternalismo (proporcionar a conscientização de seus desejos e necessidades para as comunidades, já que estas são, assim como crianças, incapazes de cuidar de si mesmo e não entender quais são suas reais necessidades) ou policialismo (vigiar as comunidades para garantir que os objetivos que elas almejam e consigam sejam os mesmos objetivos das sociedades em que estão inseridas), ou seja, sem ferir a autonomia e protagonismo das comunidades. Afinal de contas, essa ciência estuda o psiquismo, e este está presente em todos os seres humanos, e não só naqueles da sociedade ocidental. O que se tem é uma inadaptação para um novo uso que passa despercebida, e essa incompreensão não se dá por acaso. É naturalizado para a manutenção de um instrumento da colonialidade.

2.2 Os limites da psicologia ocidental.

A sociedade ocidental é recente na história da humanidade. Surge na Europa ocidental a partir do processo de colonização de outros povos e territórios totalizando sua atual caracterização com o movimento chamado de Iluminismo.⁴³ Esta sociedade se organiza pela unilateralidade⁴⁴ e se baseia no indivíduo e na razão. A unilateralidade é uma característica do monoteísmo; o culto a uma só divindade exige a adoração de um ente apenas, bem como a renegação e desprezo de todos os outros.⁴⁵ Nessa perspectiva há uma tendência a se constituir duas categorias de leitura da realidade: o que é e o que não é, onde, sendo elas diferentes entre si, a uma é atribuída valor positivo (o que é) e a outra valor negativo (o que não é); é bom ou mal, sim ou não, resultando numa dicotomia hierárquica de valoração moral. Também é uma característica do Iluminismo, que propôs o conhecimento científico através de uma racionalidade laica como forma de se alcançar a verdade; além da liberdade individual dos controles da Igreja e do Rei (absolutismo). Neste sentido o indivíduo se contrapõe ao coletivo e a razão se contrapõe à emoção. Tudo que se assemelha de indivíduo e razão é bom, tudo que se assemelha de coletivo e emoção é negativo. Como resultado do Iluminismo também há o liberalismo político e econômico, a noção de progresso (sim, essa supracitada, que despreza a comunidade) e reformas políticas inspiradas no Estado e democracia da antiga Grécia.

É notável que esses ideais estão presentes em nossa sociedade brasileira ainda hoje. Pregamos um Estado laico, dividimos o poder do Estado em Executivo, Legislativo e Judiciário, vivemos uma

43 Para maior discussão do surgimento da sociedade ocidental ver, por exemplo, MIGNOLO, Walter D.. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 32, n. 94, 2017.

44 Trago este termo no sentido de tendência ao *mono* e exclusão do *multi*. A espécie humana é caracterizada pela flexibilidade de adaptação (que nos permite habitar geleiras e desertos, montanhas e planícies), assim uma excessiva especialização leva a um enrijecimento e dificuldade de adaptação para outros contextos. Jung diz, em A Natureza da Psique, que a consciência tende a unilateralidade em contraponto com o vasto inconsciente, sendo a unilateralidade demasiada, exigida pela vida civilizada, prejudicial para o indivíduo.

45 Geni Núñez se refere ao cristianismo quando destaca esta dinâmica *monocentrada* ao debater a colonização e colonialidade (especialmente no território denominado América). Devido ao recorte deste ensaio, não ampliarei nem excluirei o caráter unilateral das demais religiões monoteístas.



democracia e liberalismo político/econômico, acreditamos nas descobertas e saberes científicos – como a Psicologia! A sociedade ocidental nasceu no continente europeu e foi exportada para quase todo o mundo através das colonizações. E numa irônica relação dialética, os processos de colonização criaram a sociedade ocidental europeia, pois foi o enriquecimento e industrialização proveniente da exploração de outros povos e territórios que permitiu o desenvolvimento e a expansão da sociedade ocidental.

A antiga sociedade grega, inspiração para os governos democráticos de hoje, definiu sua democracia como o governo do povo, pois não um líder supremo que exercia o poder acatado por todos, e sim o povo, ou os cidadãos gregos, que exerciam o poder através de votações. A sociedade grega era uma sociedade escravocrata, assim como a sociedade ocidental também o era durante as colonizações, e, por isso, para ser cidadão grego deveria ser um homem, maior de 21 anos, nascido em solo grego e filhos de pais nascidos em solo grego, logo mulheres, estrangeiros, filhos de estrangeiros, escravos e menores de 21 não eram considerados cidadãos – apesar de serem a maioria da população – e não poderiam participar das decisões políticas que afetavam a toda a população. Na Grécia antiga a maioria da população não era reconhecida politicamente. Só quem é cidadão é reconhecido pela polis. Ser reconhecido politicamente é uma característica da sociedade ocidental, onde há grupos minoritários dentro da sociedade (como as comunidades) que são impedidos socialmente de participar da organização dessa sociedade, não tendo seus direitos e necessidades respeitados pela sociedade. Vale lembrar que, apesar da escravidão atualmente ser considerada uma violação dos direitos humanos, ainda há territórios sob domínio e jurisdição de outros países e que são considerados pela Organização das Nações Unidas como não autônomos, e portanto, colonizados.

Outra inspiração presente na sociedade ocidental é a teologia cristã, que, apesar da proposta Iluminista, tem presença antiga nos povos que constituíram essa sociedade e são mantidos intrinsecamente até os dias de hoje. O modo de pensar unilateralmente tem raízes no monoteísmo, assim como a organização social patriarcal.⁴⁶ Anteriores ao movimento iluminista, houveram as colonizações guiadas por preceitos religiosos que não foram derrubados pelo movimento. Uma das marcas religiosas da colonização está na divisão racial da sociedade. O europeu cristão pré-colonização vivia num mundo policêntrico com a coexistência de impérios e reinos em todos os continentes – a unificação de uma identidade europeia ainda não existia. O que diferenciava as pessoas nesta coexistência no território que veio se tornar Europa era a religião, que usualmente estava ligada ao poder dos reinos e impérios. A teologia cristã já marcava “no sangue” a diferença entre cristãos, mouros e judeus; com o processo colonial dominado por europeus cristãos, que já haviam expulsado mouros e judeus da Península Ibérica, a divisão social pelo “sangue” é transferida para a relação: europeu, índio⁴⁷ e africano. O europeu era o que possuía alma, a verdadeira imagem e semelhança da Divindade. O índio e o africano, com seus costumes animais, não eram vistos como pessoas, eram animais. Até o século XVIII depois de Cristo, já com o advento do Iluminismo, a divisão racial é transferida para a cor da pele e para os fenótipos, o fundamento na teologia é levado para as filosofias e ciências, que “provam” sua verdade.⁴⁸ O indivíduo já não é mais identificado pela sua etnia, num processo de homogeneização e consequente esvaziamento de sentido, característico da lógica capitalista, a identifi-

46 Apesar do modelo platônico já trazer uma verdade única, é com o advento do monoteísmo cristão que a unilateralidade é consolidada no que viria a ser a sociedade ocidental. André Dantas em sua palestra “O inconsciente religioso do capitalismo” converge com Geni Núñez: ao apontar a tendência unilateral da cultura ocidental no monoteísmo, e ao se referir à religião cristã, visto que esta se encontra nas origens do modo de pensar capitalista e, portanto, ocidental. Tem-se no pensamento ocidental uma exacerbção da tendência a unilateralidade da consciência, com a consideração de que só é válido o que está sob o foco de luz desta.

47 Aqui me refiro à nomenclatura da divisão social que os colonizadores europeus utilizaram/utilizam para denominar os povos originários de Abya Yala (território conhecido no pensamento ocidental como América) e por isso não faço uso de “indígena”.

48 Para maior compreensão da teologia cristã na organização racial da sociedade ocidental ler MIGNOLO, Walter D.. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 32, n. 94, e329402, 2017.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

cação agora se dá pela raça e, posteriormente, também pela nacionalidade. Se já em Descartes a existência era atributo de quem pensava, vistos como animais, os povos não europeus, não cristãos logo não existiam.

Essa lógica também se aplicava às mulheres – percebidas como maliciosas e demoníacas (teologia) além de selvagens e instintivas (ciência), e a sexualidade – que deveria se restringir ao relacionamento heterossexual, objetivando o matrimônio (teologia), o relacionamento natural que leva a reprodução (ciência).

Já definidos os critérios de existência humana com o início das colonizações, faltava à libertação desse homem das antigas amarras que não tinham mais bases, pois o poder não estava numa divindade ou rei-divindade, o poder de conquista estava na razão que existe nos homens brancos, sobrepujando os limites da natureza. É com esse objetivo que a liberdade individual, o liberalismo e o consequente progresso, são propostos pelos iluministas. Esse movimento reitera e amplia crenças que já estavam presentes: a razão deve guiar tudo, o homem é livre e não deve ser limitado pela igreja ou monarca, o progresso deve ser levado a todos – como o cristianismo outrora foi. Assim o homem branco, europeu e heterossexual era o único ser validado socialmente como racional e civilizado: ser pensante que percebe seu próprio psiquismo, representante da espécie mais evoluída do planeta, a humana. Assim o antropocentrismo se torna primazia, e o homem branco e europeu se torna o centro do mundo. Essa é a cosmovisão da sociedade ocidental, exportada e imposta ao redor do globo.

Aqui devemos retomar a psicologia. O que tem a ver todo esse processo de invasão e exploração, mudanças políticas e filosóficas com a Psicologia? Tem muito a ver, pois o nível social, histórico e político são âmbitos diferentes e intercalados dos seres humanos e todos eles afetam a nossa psique. Cada ser humano apreende o mundo ao seu redor através de sua psique, compreende os símbolos e signos de sua realidade, sua cultura e língua por meio de sua psique. Não há forma de interação do ser humano com o mundo que não envolva a psique humana. A nossa espécie forma comunidades e não manadas, porque sua adaptação ao ambiente se dá pela mediação dos símbolos de sua cultura. Sem uma inserção simbólica, e por isso cultural⁴⁹, um bebê humano não se desenvolve como o esperado, e se não for acolhido por animais de outras espécies, sequer sobrevive. Para que um ser humano se torne ser humano é necessário um acolhimento cultural e social por outros seres humanos, é necessário um reconhecimento social deste ser como humano. Não por acaso, os colonizadores justificaram e justificam suas violências cometidas pela não existência de seres humanos para serem violentados, e a desqualificação como ser humano e como digno de humanidade acompanha quem não se encaixa no padrão de normalidade humana.

Voltamos ao âmbito político. Atualmente estamos inseridos numa sociedade ocidental globalizada economicamente e politicamente. Há a defesa da liberdade individual por meio dos direitos individuais na política ocidental; a organização política, das leis ao tipo de governo, tem a premissa de respeito aos direitos individuais. Se um grupo de pessoas não tem seus direitos reconhecidos politicamente, seus direitos não são garantidos e por isso, violados, é como se este grupo de pessoas não existisse como tais. Numa sociedade ocidental o reconhecimento humano se dá politicamente, pelo reconhecimento dos direitos como ser humano. Ainda no âmbito político e intercalada ao âmbito econômico, está a lógica liberal. O pensamento liberal, assim como as outras facetas do movimento Iluminista, reitera lógicas

49 Aqui trago Marie-Louise Von Franz que, ao citar Jung, afirma que “cada civilização é, sob todos os aspectos, dependente de sua ideia de Deus” (2008, p. 217) e “por isso que o que Jung chama de consciência coletiva *predominante* coincide, tão frequentemente, com a imagem de Deus que é a representação central de uma cultura” (2008, p. 218); pois apesar da substituição da religião pela lógica capitalista/liberal no pensamento ocidental (que se afirma laico), a ideia central de Deus das civilizações europeias colonizadoras se encontra presente em todos os aspectos da cultura (consciência coletiva) ocidental, sendo esta predominante em diversas partes do globo, incluindo o território brasileiro.



que já estavam presentes no pensamento europeu. Politicamente o liberalismo garante a igualdade e liberdade dos indivíduos, economicamente garante a propriedade e a liberdade para empreender. Vendo que a razão, inerente ao ser humano, que era capaz de modificações na realidade, os homens europeus questionaram o poder das monarquias e das igrejas – outrora as representações do poder divino em terra, foram substituídas pelo intelecto – e passaram a perceber os indivíduos como iguais entre si, todos dotados de intelecto e capazes de transformar a realidade. A possibilidade de enriquecimento com a exploração das colônias também deveria ser igual para todos, e não restrita aos controles da Igreja e do Rei. Não há nenhuma contradição nesse pensamento até se retomar qual categoria de pessoas era, realmente, vista como pessoas: os homens brancos. Entre si os homens brancos eram, sim, iguais; as diferenças provinham da comparação com outros grupos sociais, entretanto outros grupos sociais não se caracterizavam como dignos de humanidade e, portanto, de comparação. A lógica liberal não vê o indivíduo a partir de seu contexto sócio-histórico; se o visse, reconheceria que o processo ocidental se deu à custa de grandes massacres, exploração, escravidão, extermínio, etc. Quando a lógica liberal afirma que a causa do progresso é a evolução natural das coisas, assim como é a razão só existir no homem branco, ela naturaliza todo um processo de violência e nega a conjuntura histórica e social que permitiu tal progresso. Tem-se aí mais uma forma de impor a normalidade de ser humano, como o homem branco, para tudo que o que se encontrasse – encontra-se? – sob o domínio da sociedade ocidental.

2.3 Porque decolonizar.

Disse, anteriormente, que a questão não é desfazer-se dos saberes da Psicologia, e sim a adaptação para atuar nas práticas comunitárias sem reproduzir as violências presentes nos ideais da sociedade ocidental. A Psicologia deve deixar de atuar como instrumento da colonialidade para estar, como se propõe, a serviço de todos. Uma atuação paternalista ou atravessada por um policialismo é uma atuação violenta, reprodutora de violências seculares⁵⁰. É uma ilusão afirmar que as violências do período colonial cessaram com o fim da colonização, dá-se um novo nome (imperialismo, globalização) para antigas práticas. Este processo específico e explícito findou-se, mas seus ideais estão presentes ainda hoje numa colonialidade que é reproduzida quando não há um olhar crítico sobre qual cosmopercepção é hegemônica e a quem ela é voltada. Para que a psicologia possa perceber a comunidade em sua completude e atuar na comunidade promovendo a autonomia e protagonismo que toda comunidade tem, é necessária uma decolonização dessa ciência.

Decolonizar não no sentido de desfazer a colonização, pois além da impossibilidade de desmanchar o passado, isso desfaria também a Psicologia, resultado desse processo colonial. O que deve ser desfeito é o futuro colonial em potência, que existe com a reprodução acrítica do passado. É aí que se encontra a decolonização, ao perceber que uma atitude paternalista é resultado direto de uma crença que vê o outro como incapaz de vivenciar o progresso, que vê a cultura do outro como irracional e produto de um ser menos evoluído; está também no entendimento de que a não consideração das necessidades do outro, um outro menor indigno de liberdade, é o que produz uma atitude policialista, de vigia e controle para aquele que está preso em sua condição subalterna; percebendo que

50 Aliás, violência e extermínio é a maneira pela qual uma consciência empobrecida simbolicamente, devido a unilateralidade exacerbada, recorre para lidar com as relações de diferença. Geni (2019) traz Fanon ao falar sobre a dimensão subjetiva da colonização, pois o mesmo destaca que a dicotomia *eu e o outro* não constrói uma mera fronteira de separação, mas sim relações de poder hierárquico que permitem a equação onde o pensamento ocidental/europeu/branco seleciona do outro aquilo que quer para si (bom e positivo) e delega ao outro aquilo de si que considera desprezível (mal e negativo). Esta edição arbitrária de valores, saberes e vidas - onde a sombra do eu ocidental/branco/europeu é o outro negatizado - produz um empobrecimento simbólico tanto do eu quanto do *outro*.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

essa dicotomia hierárquica são antolhos que nos enrijecem, tiram aquilo que permitiu a evolução da espécie humana: a flexibilidade de possibilidades, impedida pelo monopensamento unilateral.

É sabido que a psicologia pode atuar juntamente com as práticas comunitárias, visto que já utiliza a promoção de autonomia e protagonismo nas práticas clínicas, para um público seletivo. Não se trata da invenção de uma nova psicologia. Trata-se do reconhecimento do que tem sido renegado, e a integração do mesmo no devido local de protagonismo e autonomia.

REFERÊNCIAS

- CAMPOS, R. H. F. Introdução: A psicologia social comunitária. In: Campos, R. H. F., Lane, T. M. S., Sawaia, B. B., Freitas, M. F. Q., Guareschi, P. et al. (Org.). Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- CODO, W. Relações de trabalho e transformação social. In: LANE, S. T.; CODO, W. Psicologia Social: O homem em movimento. 13 ed. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 136-151.
- FRANZ, Marie-Louise von. A individuação nos contos de fada. 5 ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- FREITAS, M.F.Q. Psicologia na comunidade, psicologia da comunidade e psicologia (social) comunitária. In: Campos, R. H. F., Lane, T. M. S., Sawaia, B. B., Freitas, M. F. Q., Guareschi, P. et al. (Org.). Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GENI NÚÑEZ. Cristianismo e suas colonizações: pelo fim de toda monocultura. [S. l.]. 8 nov. 2020. Instagram: @genipapos. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CHWMpbJH_9I/?utm_source=ig_web_copy_link. Acesso em : 10 nov. 2020.
- IJUSP Instituto Junguiano de São Paulo. André Dantas: O inconsciente religioso do capitalismo, Youtube, 23 set. 2020. Disponível em: https://youtu.be/bZ_rEHu5H6g. Acesso em: 23 set. 2020.
- JUNG, Carl Gustav. A Natureza da Psique. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MIGNOLO, Walter D.. COLONIALIDADE: O LADO MAIS ESCURO DA MODERNIDADE. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo , v. 32, n. 94, e329402, 2017.
- NÚÑEZ, Geni. Descolonização do pensamento psicológico. Plural: valorização profissional em tempos de “novas” práticas em psicologia, Florianópolis, a. II, n. 2, p. 6-11, set. 2019.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (Eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 391-415.
- PENNA, Eloisa MD. O paradigma junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa. Psicol. USP , São Paulo, v. 16, n. 3, pág. 71-94, setembro de 2005.
- SAWAIA, B.B. Comunidade: a apropriação científica de um conceito tão antigo quanto a huma-



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

nidade. In: Campos, R. H. F., Lane, T. M. S., Sawaia, B. B., Freitas, M. F. Q., Guareschi, P. et al (Org.). Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.



o pensamento decolonial no conto Dandara: a rainha guerreira de palmares de Newton Nitro

Gessica Brenda Lima da Silva Coelho⁵¹

Jeffrey Marley da Silva Miranda⁵²

Mariana Soares dos Santos⁵³

Resumo: As narrativas referentes à história do Brasil carregam consigo um apagamento histórico dado aos feitos de grandes heroínas. Quando estas são mencionadas, destaca-se apenas seu papel de pessoa exemplar e companheira de algum outro grande homem. Assim, esse machismo epistemológico oblitera o protagonismo feminino presente na história do país, o que ocasiona um lapso no que diz respeito à representatividade. Tendo em vista isso, este estudo anseia reverberar a história de um ícone da resistência negra feminina no período colonial do Brasil por intermédio da análise do conto ficcional Dandara: A Rainha Guerreira de Palmares, de Newton Nitro, dedicando à figura de Dandara um espaço de protagonismo, considerando a história dessa mulher multifacetada, que foi mais que apenas a mulher de Zumbi dos Palmares. Sendo assim, o presente artigo, cuja a metodologia é de caráter bibliográfico e se embasa na leitura dos estudos decoloniais para compreender os espaços reservados à questão racial dentro do paradigma da colonização e das novas perspectivas oferecidas pelas discussões acerca da decolonialidade na contemporaneidade. Para isso utiliza-se aqui considerações das obras de Arraes (2016); Cristina, Tristan (2018); De Beauvoir (2014); Duarte (2002), Hall (2003), Quijino (2005), Freyre (1933) e Palm e Massagli (2015). Dessa forma, é importante destacar que as revisões dispostas pelos estudos decoloniais oportunizam a compreensão da história de Dandara dos Palmares, considerando uma dimensão mais ampla da história colonial brasileira, tendo em vista os fatores de silenciamento histórico do racismo e machismo que norteiam a narrativa oficial da história brasileira. Nesse sentido, Dandara, que anteriormente costumava ser apresentada somente como uma personagem histórica acessória, no conto aqui analisado é apresentada como uma protagonista cheia de representatividade, independente dos diversos papéis que assumia na sociedade naquele momento. Por fim, nota-se que apesar das inúmeras tentativas de apagamento histórico, Dandara se tornou importante e é lembrada e homenageada por meio da literatura recente, local este onde a ficção se mistura com a história, e a mulher preta pode ter seu protagonismo de luta e força finalmente reconhecido.

Palavras-chave:

Decolonialidade.

Dandara.

Conto.

51 Mestranda em Letras pela Universidade Estadual da Região Tocantina – UEMASUL (2019). Graduada em Letras/Inglês pela Universidade Estadual do Maranhão- UEMA (2013) e graduada em Direito pela Universidade Federal do Maranhão (2014). Pós-graduada em Língua Inglesa pela Faculdade Internacional Signorelli (2017). gessica.silva@uemasul.edu.br.

52 Mestrando em Letras pela Universidade Estadual da Região Tocantina – UEMASUL (2019). Graduação em Letras pela Universidade Estadual do Maranhão – UEMA (2014). jeffrey.miranda@uemasul.edu.br.

53 Mestranda em Letras pela Universidade Estadual da Região Tocantina – UEMASUL (2019). Graduada em Letras Licenciatura em Língua Portuguesa e Literaturas da Língua Portuguesa pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL (2018). É especialista em Metodologias Inovadoras aplicadas a educação e ensino de Língua Portuguesa, pelo Instituto de Ensino Superior Franciscano (IESF - 2018). mariana.santos@uemasul.edu.br.



1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Quando se estuda sobre a história do Brasil, só são apresentados heróis nacionais, omitem-se as heroínas, pois todo esse protagonismo feminino foi silenciado na historiografia em benefício do estabelecimento de uma história protagonizada por homens brancos. E quando se fala dessas mulheres que foram silenciadas, é válido destacar que são mulheres brancas, pois as negras nem falar ou agir podiam, já que eram exploradas sexualmente e usadas como escravas para reprodução, além de serem submetidas à violência física e sexual, assédio moral e sadismo (FREYRE, 1933).

Simone de Beauvoir em sua obra “O Segundo Sexo”, destaca que quando se faz menção às mulheres na história, elas são representadas apenas como figuras exemplares e não como agentes históricos. As mulheres só se igualam aos homens, no que diz respeito à capacidade, quando recebem um propósito divino a ser executado, caso contrário, são apenas testemunhas de grandes mártires, ficando sempre à margem da história, tendo suas ações vistas com menos notabilidade, até pelo caráter subjetivo dado à grandeza de seus atos. (DE BEAUVOIR, 2014).

Entendendo que há esse apagamento epistemológico da mulher na história, é válido destacar também as representações conservadoras que são criadas sobre as mulheres no imaginário social por intermédio dos filmes, o que corrobora para que se reafirme a narrativa da passividade vinculada à mulher. A professora Rosália Duarte, em seu livro *Cinema e Educação* (2002) pontua algo de grande relevância quando ratifica que:

O protagonismo feminino nas narrativas fílmicas é fortemente marcado por definições misóginas do papel que cabe à mulher na sociedade: casar-se, servir ao marido, cuidar dos filhos, amar incondicionalmente. Mulheres livres, fortes e independentes são frequentemente apresentadas como masculinizadas, assexuadas, insensíveis e traiçoeiras. (DUARTE, 2002, p.54)

Tendo em vista este contexto apresentado, o presente estudo busca trazer luz à história de um ícone da resistência negra feminina no período colonial do Brasil por intermédio da análise do conto ficcional *Dandara: A Rainha Guerreira de Palmares* (2015), com o propósito de tirar do anonimato a história desta mulher multifacetada, que foi muito mais que a esposa de Zumbi. Nesse sentido, busca-se entender por meio dos estudos decoloniais a construção de Dandara como uma heroína brasileira ainda desconhecida do imaginário coletivo, em virtude dos apagamentos promovidos pelo colonialismo histórico.

Dandara: a rainha guerreira de Palmares é um conto de autoria de Newton Nitro, escritor mineiro, que desde a década de 90 se dedica à escrita de contos e livros de RPG, fazendo uso da literatura de ficção como uma forma de criar e mapear novos espaços imaginários, criando novas mitologias para substituir as mitologias impostas pela cultura promovida pelo capitalismo e suas corporações midiáticas. Uma maneira de reconquistar os espaços imaginários devastados pelo contínuo bombardeamento de narrativas eurocêntricas.

2. O PENSAR DECOLONIAL

O conceito de decolonialidade envolve a revisão de discursos historicamente estabelecidos e reproduzidos em sociedade, entendendo que os avanços do capitalismo na vida moderna, além



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

de cooperar com os processos de preservação das relações coloniais também exclui o (re)conhecimento dos povos tradicionais e outros grupos sociais ditos minoritários (MANGUEIRA, 2019, p.1).

As discussões entorno dos pressupostos decoloniais se debruçam sobre a análise e a reflexão das estruturas de poder que surgem na modernidade (ELIZALDE; FIGUEIRA; QUINTERO, 2019, p.5), a partir dos efeitos que o colonialismo ainda tem sobre as relações sociais na contemporaneidade, uma vez que “[...] na narrativa reencenada do pós-colonial, a colonização assume o lugar e a importância de um amplo evento de ruptura histórico-mundial.[...]” (HALL, 2003, p. 112-113). Nesse sentido, a projeção da teoria decolonial além de uma revisão sobre os alicerces que fundamentaram as sociedades modernas, também é uma forma de compreender os deslocamentos de poder instituídos sob a condição pós-colonial (HALL, 2003, p.113).

Nessa perspectiva, Quijano (2005, p. 117) discute a ideia de racialidade na conjuntura moderna como uma concepção sem história reconhecida na América. Sendo assim, as diferenças fenotípicas foram basilares para a construção das diferenças e do lugar relegado aos grupos dominados pelas atividades eurocêntricas, “[...] Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população.” (QUIJANO, 2005, p.117), e contribuíram para o ideário opressor do colonizador ainda presente nas relações modernas.

Ademais, a história das mulheres foi, por muito tempo, deixada de lado, principalmente das mulheres negras. Assim, é sabido da existência de algumas personagens presentes em diversos fatos históricos da sociedade brasileira, mas que foram pouco observadas historicamente. Nesse contexto, a metaficção historiográfica surge como uma ferramenta de reconstrução do passado, ao recontar histórias surgidas no imaginário de diversos autores, mas que mantém características originais tanto do fato histórico, como do personagem descrito. É uma mistura de elementos ficcionais com elementos reais, e acima de tudo, pode ser usada para preencher esse lapso da história.

A metaficção propõe um jogo ao leitor, fazendo alusão às formas nas quais se lê, escreve e se concebe a ficção. Ao fazer isso, também trabalha com as brechas deixadas pela história. [...] A metaficção historiográfica aborda as questões das referências do passado, colocando em evidência os fatos antes esquecidos pelas narrativas oficiais (PALM E MASSAGLI, 2015, p.6).

No caso específico de Dandara, no qual pouco se sabe sobre detalhes de sua vida e ações, a metaficção surge como um instrumento de complementação e justiça histórica, dando protagonismo a uma personagem importante para a disseminação de saberes sobre resistência, luta e aceitação de sua ancestralidade.

Segundo Hutcheon (1991, p. 151), os protagonistas da metaficção são exatamente os *outsiders*, ou seja, os marginalizados, e esta narrativa carrega uma ideologia de “pluralidade e reconhecimento da diferença”. Além disso, a autora continua a descrever o gênero ao dizer que “a metaficção historiográfica se aproveita da verdade e das mentiras do registro histórico”. Desse modo, na metaficção não há o reconhecimento do paradoxo entre realidade e passado, pois o foco é seu alcance textualizado para o presente (HUTCHEON, 1991).

Por fim, ao recontar a história de Dandara, sob o ponto de vista do conto aqui analisado, é proposta a utilização dos aspectos históricos reais e mitológicos. Dandara é uma figura imortalizada através de suas lendas transpostas na literatura, pois a história não foi capaz de lhe fazer jus no período correto. Essa compreensão sobre Dandara faz parte da perspectiva deco-



lonial de leitura, que como afirma Quijano “[...]Trata-se da mudança do mundo como tal. Este é, sem dúvida, o elemento básico da nova subjetividade: a percepção da mudança histórica[...]” (2005, p.124). Então, com o uso da metaficção histórica busca-se dar visibilidade a uma personagem que jamais deveria ter sido colocada de lado. A personagem é importante por si só, como mulher preta, sem acompanhamento masculino ou acessório, e é assim que a trataremos neste estudo.

3. DANDARA DOS PALMARES

Apesar da indefinição sobre a real existência de Dandara, há fortes indícios que testificam a existência dessa guerreira que foi uma grande liderança no quilombo de Palmares, um dos pioneiros e maiores símbolos de resistência ao sistema escravocrata do período colonial. Pioneiro, pois desde o final do século XVI já havia testemunhos de sua existência, que durou cerca de um século, considerado o maior quilombo, pois de acordo com registros (MOURA, 1988) abrigou cerca de 20 mil pessoas, na Serra da Barriga, localidade que hoje é pertencente ao estado de Alagoas. Neste espaço não havia apenas negros escravizados, mas também, brancos e indígenas.

Frisa-se aqui a escassez de fontes e dados históricos oficiais acerca do protagonismo de mulheres no decorrer do processo histórico nacional, principalmente quando se fala de mulheres negras. O que a historiografia não contempla sobre Dandara e outras heroínas negras, vê-se presente em iniciativas individuais e coletivas promovidas pelo movimento negro no Brasil, que em uma tentativa de denúncia a esse apagamento epistemológico machista e racista, documentam essas escassas informações, algumas vezes controversas, sobre a história de Dandara e de outras mulheres.

A nacionalidade de Dandara dos Palmares é desconhecida, não sendo capaz de definir se é africana ou brasileira, contudo, há estudos (CRISTINA, TRISTAN, 2018) que mostram sua possível pertença à nação Nagô-jejê⁵⁴. Sabe-se que ela viveu na segunda metade do século XVII em Palmares, sendo a companheira de Zumbi e com ele teve três filhos, a saber: Aristogiton, Harmódio e Motumbo.

Antes de Palmares ter como liderança Zumbi dos Palmares, seu líder era Ganga Zumba que aceitou negociar a liberdade de alguns com os bandeirantes que queriam destruir o quilombo. Ao saber disso Dandara enfurecida manifesta-se contra e faz ecoar sua opinião por todo o quilombo que já estava ciente das suas ações. Dandara, juntamente com outros guerreiros invadia senzalas a fim de libertar os negros escravizados que ali estavam, além de incendiar plantações de senhores escravagistas. Ela foi uma mulher à frente de seu tempo. Jarid Arraes (2016) em um de seus cordéis traz essa faceta guerreira e libertária de Dandara:

Porque tinha bem certa uma baita opinião
Liberdade para poucos não conforta o coração
O Quilombo que existia
Para todos lutaria
Sem abrir uma exceção.

É por isso que Dandara tinha fé no guerrear
Confiava nas batalhas para tudo transformar
A paz só existiria

54 Nagô: Nome pelo qual se tornaram conhecidos no Brasil os africanos do grupo iorubá. Jejê: Uma ‘nação’ africana, oriunda do antigo Daomé. O nome, ao que consta, é de origem iorubá (àjeji), significando ‘estrangeiro’, e é o qualificativo com esse povo distinguia os indivíduos do povo fon.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Pelo que conquistaria
Para todos libertar.

De acordo com Arraes (2016), dentre as diversas mulheres de Palmares, Dandara destacava-se por ser singular, nunca se conformando em ser apenas a mulher cujas únicas preocupações deveriam ser filhos, marido e fazeres domésticos. Ela era uma exímia caçadora, capoeirista, além de saber lutar com bastante destreza.

Essa obliteração dada aos feitos das heroínas brasileiras ocasiona uma lacuna no que diz respeito à representatividade. Uma questão problemática, pois impede que meninas brasileiras ao estudarem a história de seu país, não se sintam plenamente representadas. Carolina Maria de Jesus em seu livro “O Quarto de Despejo” (1960), apresenta esse desejo de se vê representada na história de seu país, quando diz:

Quando eu era menina o meu sonho era ser homem para defender o Brasil, porque eu lia a história do Brasil e ficava sabendo que existia guerra, só lia os nomes masculinos como defensores da pátria então eu dizia para minha mãe:

– Porque a senhora não faz eu virar homem?

Ela dizia:

– Se você passar por debaixo do arco-íris você vira homem.

Quando o arco-íris surgia eu ia correndo na sua direção mas o arco-íris estava sempre distanciando. Igual os políticos distante de povo. Eu cansava e sentava, depois começa a chorar. Mas o povo não deve cansar, não deve chorar, deve lutar para melhorar o Brasil para nossos filhos não sofrer o que estamos sofrendo. Eu voltava e dizia para minha mãe:

– O arco-íris foge de mim.

Esse desejo exposto por Carolina Maria de Jesus traz a necessidade de se repensar como se deu a construção eurocêntrica e masculina da história do Brasil e buscar maneiras de sanar esse epistemicídio. Em um trecho da obra “Lendas de Dandara”, a cordelista cearense Jarid Arraes, traz uma reflexão sobre a influência da figura de Dandara para as palmarinas:

“As mulheres se espelhavam em Dandara

E se consideravam preparadas para as batalhas

Se sentiam unidas pela imagem da líder

Refletidas umas nas outras”

A representatividade, de acordo com Moscovici (2011), é algo necessário para a construção de subjetividades e sempre possui uma imagem e uma ideia. Quais as representações femininas que são apresentadas e ensinadas? Como é entendido o papel da mulher na sociedade brasileira? Essas provocações são importantes para que se questione as construções históricas alicerçadas no imaginário social brasileiro. A figura de Dandara alimenta essa lacuna criada na construção imagética dos heróis nacionais e traz caminhos para que se refaçam essas narrativas machistas estigmatizadoras.

A Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania aprovou em 2018 a inclusão do nome de Dandara dos Palmares no Livro dos Heróis e Heroínas da Pátria, 22 anos após a inclusão do nome de Zumbi no mesmo livro. Esse ato eterniza a contribuição histórica de Dandara para a história do Brasil.



4. ANÁLISE TEXTUAL DA OBRA DANDARA: A RAINHA GUERREIRA DE PALMARES

A obra *Dandara: A rainha guerreira de Palmares*, de Newton Nitro, publicada em 2015, apresenta diversas vertentes da personagem que dá título ao conto. Nota-se que o autor buscou se afastar da representação de Dandara apenas como a esposa de Zumbi, visão fruto de um apagamento histórico, mas sim apresentá-la como guerreira, guerreira de sua terra, de sua família, guerreira de sua liberdade e, acima de tudo, rainha de Palmares.

Nesse contexto, o empoderamento preto e feminino chegou a sua máxima representação. Dandara representa força, sabedoria e liberdade. Assim, busca-se aqui salientar elementos da obra que descortinem as diversas perspectivas da mulher forte, livre e combatente que foi Dandara. Cada ato corresponde a uma de suas facetas, como pode-se observar nos tópicos que seguem.

4.1. Guerreira

O 1º ato do conto inicia com Dandara no meio de uma batalha, desarmando um soldado. O armamento de guerra apresentado e utilizado na batalha é um “gubassá, seu facão-espada”. O facão estilizado a partir de características religiosas, por si só, é uma arma, no entanto, a ideia de apresentá-lo como uma espada, reforça a ideia de duelo. O nome gubassá vem referenciar vodun Gu, senhor da Guerra e da metalurgia, e este é reverenciado na produção da arma e até mesmo no uso dela.

A rainha guerreira continua sendo apresentada como alguém forte, agora através de suas atividades laborais. Ela forjou sua própria espada, exercendo uma atividade que eram tipicamente masculinas, principalmente dadas as condições de trabalho serem insalubres e exigirem muita força física. A suspeita de força física é corroborada pela visão de Dandara que derruba um soldado através de uma rasteira, golpeando-o com a arma, que resultaria na face da guerreira coberta com o sangue de sua vítima. Uma visão brutal, típica de uma guerra e que, mais uma vez, evidencia potência física.

[...] Bradou Dandara, desarmando o soldado com sua gubassá, seu facão-espada, feito por ela mesma para ficar igualzinho a arma de seu querido vodun Gu, o senhor da guerra. Em seguida ela o derrubou com uma rasteira certa e o abateu, cravando a gubassá em seu pescoço. Sangue quente borrifou sua face. [...] (NITRO, 2015, p. 5)

A guerreira bradava e rugia. Uma leoa protegendo os seus irmãos de cor, de luta, de batalha, de dores e de ideais. Apresentava-se, primeiramente, como Rainha dos Palmares, e somente depois como mulher de Zumbi. Sua identidade era marcada pela luta e pelo amor.

4.2. Leoa

No 2º ato pode ser notada a face do amor. O relacionamento de Dandara e Zumbi é mostrado de forma íntima e poética. A personagem principal já não possui a força agressiva e bárbara de outrora, pois agora sussurra o nome de seu amado. É o privado sendo apresentado. Os lábios se encontrando, o “meu Zumbi”, agora é apenas uma mulher forte que ama e é amada.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

_Zumbi...

Ela sussurrou o nome dele, pertinho da orelha dele, como ele gostava. Seus lábios se tocando e vibrando no começo e estourando no final.

_Meu Zumbi...

Como a batida lenta de um atabaque.

Ele a agarrou, e eles se misturaram, os dois uma coisa só, um quilombo só deles, a mesma alma em dois corpos.

_ Me dê sua força, Dandara._ disse ele, cabeça aninhada entre suas pernas. Ela o puxou e o beijou.

_ Leoa, os três vem comigo. Vamos dar combate ao demônio do Domingos, quebrar esse cerco. Separar ele do desgraçado do Bernardo Vieira.

_ Eu vou também!

_ Não, minha leoa! Você fica! Quem vai comandar aqui?

_ Você vai me separar dos meus filhos?

_ Levo Harmódio e Aristogíton então. Motumbo fica.

E, com ela escondendo suas lágrimas da vista dele, se abraçaram e se amaram de novo (NITRO, 2015, p. 5).

A referência do abataque, instrumento de origem ancestral que está presente até hoje na cultura afro-brasileira, principalmente nas religiões de matriz africana como Umbanda e Candomblé, dá ritmo às palavras sussurradas e ao movimento dos corpos dos personagens. O encontro de almas delicadamente descrito a partir da relação sexual, na qual os dois tornam-se um, conectados em sua própria luta poética, onde a força de Dandara é a explosão mais pura do corpo, da alma e do amor. Sua força alimenta Zumbi.

Dandara é leoa, forte, protetora e iluminada. Nota-se que este animal é, em diversas culturas, atribuído ao sagrado, representando deuses e deusas da mitologia e até mesmo na referência máxima cristã, a bíblia. Ela tem sua natureza africana, assim como a origem dos leões e leoas, vivendo em bandos que se protegem e se alimentam da caça da fêmea. Além de guerreira, também é deusa.

No dicionário Aulete Digital, o termo “leoa” possui ainda diversas interpretações:

1. Zool. A fêmea do leão .
2. P.ext. Mulher vistosa, muito enfeitada.
3. Fig. Mulher cuja sensualidade transmite uma certa agressividade.
4. Fig. Mulher corajosa, que luta com firmeza por seus objetivos.
5. Fig. Pej. Mulher de mau gênio.
6. Fig. Pej. Mulher perversa, cruel⁵⁵

A personagem apresentada por Nitro é tudo isso. É vistosa, enfeitada na pele através de sua cor, na alma, com sua origem e força preta. Sua sensualidade agressiva por meio da força, onde agarra e é agarrada sem pudor. Corajosa, não foge de qualquer batalha. Nos significados pejorativos, é somente com aqueles que a querem cativa, que ameaçam seu povo, sua família, seu Quilombo. É cruel com quem é cruel com ela e com os seus, é o instinto animal de proteção.

A fragilidade da mulher só é demonstrada quando afeta o convívio com seus filhos. O medo

55 <http://www.aulete.com.br/leoa>



da perda, da separação, leva Dandara às lágrimas, mesmo que de forma velada e rápida. O combate será contra os inimigos, chamados de demônios e desgraçados, representados pela figura de Domingos Jorge Velho e Bernardo Vieira, o primeiro, caçador de escravos e o outro, senhor de engenho.

Harmódio e Aristogíton, filhos do rei e da rainha de Palmares, possuem nomes de tiranicistas da história grega, que viraram a representação de democracia e liberdade, por volta de 514 a.C, em Atenas. A associação que pode ser feita, se mantém na linha de interpretação de garra e idealismo do clã familiar, causada por uma simbologia atrelada à história.

4.3. Amante

O 3º ato introduz a constatação de que Dandara amava Zumbi e este amor se prolongou por intermédio dos filhos. O autor traz a metáfora “sua barriga se desfez em águas três vezes” (NITRO, 2015, p. 6) para dizer que a bolsa do líquido amniótico estourou três vezes, referindo-se aos partos que teve, gerando seus três filhos guerreiros. A ênfase sobre estes serem guerreiros é apresentada na luta vencida contra holandeses e portugueses.

No entanto, o povo branco, como são apresentados os europeus e seus descendentes, não desistia de lutar. A frase “a raiva dos brancos não tinha fim” (NITRO, 2015, p. 6) acaba indiretamente justificando a perseguição. Raiva! Raiva do povo escravizado, que só ansiava ser livre.

No conto, o amor que Dandara carregava estava intimamente ligado à causa do Quilombo, ao desejo de liberdade coletiva para o povo escravizado. Assim, a falta de harmonia nesse quesito fez com que seu amor por Gunga Zumba, seu primeiro companheiro, morresse. Um acordo de paz que sacrificava a liberdade dos pretos não fazia sentido para a guerreira, e da mesma forma, aconteceu com seu amor por Gunga. O amor à causa era prioridade.

[...]

Ela trocou Ganga Zumba por Zumbi.

E juntos, eles rejeitaram aquela paz com raiva, com uma raiva que ardia e não cicatrizava, como ferida de ferrão de arraia. Havia realidade naquela raiva, havia sentido naquele fervor, naquele desejo de escrever a própria história nessa passagem rápida pela vida, antes de ir para o Orum.[...] (NITRO, 2015, p. 6).

Juntamente com Zumbi, ela negou a paz condicionada à subordinação ao homem branco. Trouxeram a raiva como força motriz, que aos seus olhos existia de forma real e com sentido. A vontade de traçar seu próprio destino e escrever sua história era maior do que qualquer risco. Não valia a pena se entregar facilmente, “pois a vida é curta, e a vida do negro é mais curta ainda” (NITRO, 2015, p. 6).

Compreende-se o pensamento da personagem em relação à morte a partir de estudos historiográficos. Assim, como no período colonial não existia recenseamento demográfico ou qualquer outra forma de controle formal que pudesse demonstrar a taxa real de expectativa de vida dos negros, logo escravos, usa-se como base os dados obtidos do século XIX:

É verdade que as taxas de mortalidade dos escravos no Brasil eram muito altas em comparação, por exemplo, com as dos Estados Unidos, e nisso a historiografia recente corrobora a interpretação corrente. Compilando dados de inúmeras fontes,



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Schwartz mostrou que no Brasil do último quarto do século XIX a expectativa de vida dos escravos ao nascer variava em torno de 19 anos. O horror que essa cifra causa ao leitor contemporâneo só não é maior quando se sabe que a esperança de vida de um brasileiro não-escravo era de apenas 27 anos em 1879. (CARDOSO, 2008, p. 75-76)

A morte era algo frequente para a realidade desse povo, tal como o sofrimento e a dor. Portanto, Dandara sabia que qualquer escolha que fizesse em relação ao seu modo de viver, resultaria em uma rápida passagem por esse plano terreno, então, buscou resignificar sua forma de habitar nesse chão, onde o amor e respeito pelos seus ideais eram primordiais.

4.4. Mãe

No 4º ato da obra de Nitro pode se observar que os elementos maternos da personagem Dandara se entrelaçam com características da natureza local, e pode-se inferir uma relação entre a humanidade e a mãe natureza.

A percepção sobre a morte que foi apresentada no ato anterior é vista na prática sob o povo quilombola. O Quilombo havia sido invadido, uma mãe guerreira e preocupada deseja encontrar o único filho que havia ficado com ela para defender o território. Era comandante em um ponto de defesa, era seu aliado, era seu filho em risco.

Nesse contexto, todo o ato é composto pelo sinal triste e sombrio da morte e da derrota: penumbra, incêndios e sangue quilombola, este que ficou marcado na mãe natureza e na mãe Dandara. As mortes ocorriam pela mata, próximo as águas, como se pode notar pela referência utilizada na vegetação, com nomes populares femininos: uapés (Vitória-régia)⁵⁶, nas damas-do-lago⁵⁷ e ervas-de-santa-luzia⁵⁸. Apesar de ser noite, Dandara conseguia indicar por onde os tiros passavam, cortando a flora local, assim como cortavam seu ser de forma indireta. A lua cheia não lhe atraía, a comparou apenas como um prato de papa de carimã, isto é, o mingau de puba, e percebe-se, mais uma vez, uma possível relação à maternidade, visto que este é um alimento utilizado na introdução alimentar de bebês.

A narração continua sob um povo de vista sombrio e de massacre, pois o quilombo está em chamas e a fumaça continua deixando a noite mais pesada e cinzenta. O “cheiro de carne torrada” (NITRO, 2015, p.7) completa a visão infernal. Um inferno na terra se forma, a dor ocupa os sentimentos da personagem. Ao afirmar: “tudo era dor agora” (NITRO, 2015, p.7), nota-se um sofrimento que ultrapassa a barreira física, é uma dor na alma, dor de mãe em ver seu povo e sua terra queimar.

[...]

No alto dos restos da igreja do quilombo, a bandeira de São Benedito queimava, o que machucou mesmo ela, que carregava em si a fé nos voduns, que sua mãe guerreira trouxe de Daomé.

Ela pisou em um bonequinho de capuco de milho e retalhos de estopa, e seu coração apertou pelas crianças do quilombo. O que seriam delas? Crianças nascidas livres?

_Motumbo!

56 <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=G9IKd>

57 https://www.tudosobreplantas.com.br/asp/plantas/ficha.asp?id_planta=39985

58 https://www.agrolink.com.br/problemas/erva-de-santa-luzia_564.html



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Os soldados continuavam a carnificina, mosqueteando ou espadejando, içando quilombolas em pontas de lanças.
[...] (NITRO, 2015, p.7)

Os locais são descritos como “restos”, são apenas ruínas de lembranças e memória, seja de São Benedito, negro e pobre, filho de escravos, que também carregava a fé nos voduns, seja da mãe de Dandara, que nos é apresentada como uma guerreira de fé. A visão torturante de ver a liberdade ameaçada das crianças livres criadas em Palmares. Passa a lembrar de sua criança, aquele a quem procurava, Motumbo.

Não tinha como haver paz, pelo menos não essa paz seletiva e doentia, na qual as liberdades individuais e coletivas não eram respeitadas. Ao se defenderem, os quilombolas de Palmares buscavam vingar-se de quem os matavam há tempos, de quem os forçava a esquecer a sua origem. Palmares era resistência, era liberdade, era esperança. Seus princípios e preceitos são eternos na história da luta preta, a escravidão de cabeça foi quebrada ali, não há medo da morte e nem da luta, pois resistir ao opressor é existir, e essa é a maior arma de todas na luta pela liberdade sua e dos demais.

Palmares revelou que ser livre é assumir a responsabilidade de libertar quem quer que queira ser libertado. É semear o desejo de liberdade nas almas onde esse desejo está abafado pelas cicatrizes do cinismo, da desesperança, da falta de sonhos. Quebrar a escravidão de cabeça, que era a pior de todas, que começa com o medo da morte. Correntes prendendo cabeças adentro. Correntes que Palmares arrebatara. E era o que aterrorizava os poderosos. (NITRO, 2015, p.7)

4.5. Livre

Armas não intimidavam Dandara ou seu filho. A morte não os amedrontava. O único receio era o da escravidão: a prisão de espírito, de negação a suas origens e de não poder ser quem eram. Essas eram as verdadeiras correntes que os aprisionavam. Dessa forma, voltar a ser escravo não era uma opção e num ato de defesa de sua mãe guerreira, Motumbo foi assassinado na frente da mãe. Mais uma voz de resistência silenciada, entretanto, a leoa rugiu e atacou em defesa dos seus.

Seu filho disse não. Dandara disse não. Ambos resistiram, pois todos em Palmares eram homens e mulheres livres de corpo, mente e espírito. Assim, ao se ver encurralada, ela se jogou, voou como uma ave rumo a liberdade e eternidade, mais uma vez ela faria seu próprio destino. Foi guardada nos braços de sua fé, de tudo que acreditava. Finalmente livre das correntes humanas, seguindo para um paraíso livre, igualitário e eterno, pelo qual tanto lutou e mereceu viver: “[...] E Dandara saltou da atalaia, e viu o próprio corpo cair para virar comida dos catitus, enquanto, aninhada no abraço carinhoso de seu vodun Gu, seguiu para o Orum, de onde já avistava a luz dourada de uma Palmares eterna e livre”. (NITRO, 2015, p.8)

Por fim, Dandara é a representação completa da força feminina preta. Todas suas faces se completam e se encaixam na visão de uma mulher idealista e que sabe o que quer e o que tem que fazer para atingir seus ideais. Ela não precisa viver à sombra de um homem para fazer sua história ser importante e única. Dandara é rainha por si só, guerreira, apaixonante, maternal e acima de tudo, livre para ser quem ela quiser, respeitando e valorizando sua origem, seu povo e sua fé.



5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O registro histórico de determinados períodos do Brasil baseou-se em uma visão eurocentrista, patriarcal, colonizadora e racista. Dessa forma, a ideologia dominante que ressoou os vestígios do colonialismo compulsório, silenciou por muito tempo, vozes que foram resistência nos mais diversos períodos da história brasileira. No entanto, através de recursos literários, tais como a metaficção histórica, e das discussões estabelecidas pelos estudos decoloniais, pode-se recontar e fazer reviver personagens importantes, dando a eles o protagonismo devido, onde a realidade e a imaginação se misturam, criando figuras ainda mais fortes em ideais e em identidade.

A mistura entre elementos reais, como a utilização de outros personagens masculinos que são citados no conto e amplamente registrados na história brasileira, dão um ar de veracidade à narrativa fictícia. Aproximam o leitor da visão construída no imaginário do autor.

Nesse sentido, Dandara, que anteriormente costumava ser apresentada somente como uma personagem histórica acessória, passou a ser apresentada na literatura recente, tal qual na obra de Newton Nitro, como uma protagonista cheia de representatividade, independente do papel que assumia na sociedade naquele momento. Assim, os aspectos levantados no conto reconfiguram a narrativa repercutida historicamente no imaginário coletivo, trazendo uma atualização à figura de Dandara, indo de encontro aos movimentos de apagamento promovidos pela violência da colonização.

Por fim, a análise da obra Dandara, a rainha guerreira de Palmares aqui apresentada almejou trazer uma personagem que é a representação da força da mulher preta nos mais diversos sentidos. As concepções atuais de empoderamento e representatividade levantam bandeiras significativas a uma geração de pessoas da comunidade negra, assim, ter uma figura feminina que faz parte não só da ficção, mas também da luta histórica de resistência brasileira é de suma importância para o fortalecimento do movimento afrodescendente no Brasil e de sua consciência identitária, pois é necessário recontar para empoderar.

REFERÊNCIAS

ARRAES, Jarid. As lendas de Dandara. Editora da Cultura, 2016.

CARDOSO, Adalberto. Escravidão e sociabilidade capitalista: um ensaio sobre inércia social. Novos estud. - CEBRAP, São Paulo, n. 80, p. 71-88, Mar. 2008. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002008000100006-&lng=en&nrmiso. Acessado em 28 Set. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002008000100006>.

CRISTINA, Odete. TRISTAN, Jenifer. Dandara, Aqualtune e Luiza Mahin: Mulheres negras na luta contra a escravidão no Brasil. In: Dossiê dia da mulher negra, latina e caribenha. Esquerda Diário. Disponível em: <https://www.esquerdadiario.com.br/Dandara-Mulheresnegras-na-luta-contra-a-escravidao-no-Brasil>. Acesso em: 12 Ago. 2020.

COELHO, Penélope. HARMÓDIO E ARISTÓGITO: os amantes assassinos da antiga Atenas. Aventuras na História, 2020. Disponível em <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/harmodio-e-aristogito-os-amantes-assassinos-da-antiga-atenas.phtml>. Acesso em 12 set. 2020.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

- DE BEAUVOIR, Simone. O segundo sexo. Nova Fronteira, 2014.
- DUARTE, Rosália. Cinema & educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- ELIZALDE, Paz Concha; FIGUERA, Patrícia; QUINTERO, Pablo. Uma breve história dos estudos decoloniais. São Paulo: MASP Afterall, 2019. Disponível em: <https://masp.org.br/uploads/temp/temp-QE1LhobgtE4MbKZhc8Jv.pdf>. Acesso em 02 de maio de 2021.
- FREYRE, Gilberto. Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 52. ed. São Paulo : Global, 2013.
- HALL, Stuart. Da diáspora: Identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik. Tradução: Adelaine La Guardiã Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HUTCHEON, L. Poética do pós-modernismo. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- LEOA. Dicionário Online Aulete Digital. Disponível em <<http://www.aulete.com.br/leoa>>. Acesso em 14 set. 2020.
- LOPES, Nei. Enciclopédia brasileira da diáspora africana. Selo Negro Edições, 2014.
- MANGUEIRA, Ana Beatriz da Costa. A contribuição do pensamento decolonial para o ensino básico e o acadêmico brasileiro: desafios e perspectivas. In: XVII Congresso Internacional América Latina: Resgatar a democracia. Repensar de integração. 2019. Foz do Iguaçu. Disponível em: https://www.congresso2019.fomerco.com.br/resources/anais/9/fomerco2019/1570034253_ARQUIVO_e1bfb831ab506982de342d0b73fb4af5.pdf. Acesso em 01 de maio de 2021.
- MOSCOVICI, S. Representações Sociais: Investigações em Psicologia Social. Trad. Pedrinho A. Guareschi. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- MOURA, Clovis. Rebeliões da senzala. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- NITRO, Newton. Dandara, a rainha guerreira de Palmares. Belo Horizonte, 2015.
- PALM, Keila Aparecida; MASSAGLI, Sérgio Roberto. Entrelace de literatura, história e ficção na narrativa metaficcional historiográfica O Bruxo do Contestado. UFFS, 2015. Disponível em <<https://rd.uffs.edu.br/handle/prefix/335>> . Acesso em 25 set. 2020.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Editora Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO , 2005. p. 117-142. Disponível em: <file:///C:/Users/dsrvd/Downloads/Quijano%20Colonialidade%20do%20poder.pdf>. Acesso em 01 de maio de 2021.
- SORIANO, Roberto Gallén. O leão na mitologia. Nova Acrópole, 2020. Disponível em https://www.nova-acropole.pt/a_leao_mitologia.html . Acesso em 13 set. 2020.



pela memória e narrativas das cadeiras das/os avós/avôs aprendemos a ser comunidade

Simoní Portela Leal⁵⁹
Francis Musa Boakari⁶⁰
Alisson Emanuel Silva⁶¹

Resumo: Com a discussão que fazemos na/para doutoramento nos/pelos encontros dialéticos de pesquisa que acontecem em/com as Comunidades Quilombolas no Piauí, percebemos que os significados e sentidos do ser quilombola são enunciados e anunciados a partir de uma relação entre a memória e oralidade de uma ancestralidade afrodescendente. Um ser/tornar-se que se faz pelas trocas entre sujeitas/os no presente, ao mesmo tempo em que tem uma estreita relação intercontinental por traços culturais que atravessaram e imbricaram em narrativas afrodiaspóricas. A pretensão aqui é de compreendermos a linguagem quilombola como forma de saber-se e contar-se a partir de uma ancestralidade afrodescendente, uma proposta de reconhecimento de humanidades múltiplas com base em um “futuro ancestral”, categoria apresentada pela filósofa brasileira Katiuscia Ribeiro (2020) como sabedorias que contam através de suas oralituras”, o que a autora denomina como leituras de oralidade para a compreensão da existência. Assim, partiremos das narrativas em torno das/os anciãs/anciãos das comunidades de Barro Vermelho e Contente em Paulistana no Piauí para dialogarmos a partir das concepções de memória e oralidade como práticas de pertencimento e identidade de um “ser gente” em comunidades, que rompe com as linhas do pensamento geográfico e temporal e se fazem presente em diferentes contextos, por diferentes vividos. Os chamamentos aqui é para retornos e (re)encontros de escuta ao pé da cadeira das/dos avós/avôs como categoria de entendimentos sobre as experiências vocais ligadas a afrodescendência, da diáspora e do atlântico em diálogo com os dizeres de Paulina Chiziane (2008), Hampâté Bâ (2003) e Paulo Freire e Sérgio Guimarães (2011) - aprendendo de algumas/ns africanas/os - e como se fazem/permanecem enquanto tradição viva pela memória e oralidade nas referidas comunidades como forma de assentir ontológico, ao mesmo tempo que se apresentam como metodologias de existir e ensinar, práticas educativas de ser gente na comunidade e na escola.

Palavras-chave: memória, oralidade, Comunidade

59 Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Piauí. Mestre em História da Educação pela Universidade Federal do Piauí e Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas RODA GRIÔ-GEAfro: gênero, educação e afrodescendência – UFPI-PI. e-mail: simoniportela@gmail.com

60 Pós-Doutorado em Sociologia da Educação com especialidade em Educação para a diversidade pela Auburn University, AU, Estados Unidos. Doutorado em Sociologia da Educação University of Iowa, UIOWA, Estados Unidos. Departamento de Fundamentos da Educação e Programa de Pós-graduação em Educação. Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas RODA GRIÔ-GEAfro: gênero, educação e afrodescendência – UFPI-PI. E-mail: musabuakei@yahoo.com

61 Psicólogo, doutorando em Educação (PPGE/UFPI). Mestre em Educação pela Universidade Federal do Piauí. Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas RODA GRIÔ-GEAfro: gênero, educação e afrodescendência – UFPI-PI. e-mail: alissonemanuel18@hotmail.com



1. INTRODUÇÃO E CAMINHOS METODOLÓGICOS SOBRE AS MEMÓRIAS DE QUE QUEREMOS CONTAR

O futuro é ancestral
(Katiúscia Ribeiro, 2020)

Com a discussão sobre identidade, territorialidade e educação que fazemos na/para doutoramento nos/pelos encontros dialéticos de pesquisa que acontecem em/com as Comunidades Quilombolas em Paulistana no Piauí, percebemos que os significados e sentidos do ser quilombola são enunciados e anunciados a partir de uma relação entre a memória e oralidade de uma ancestralidade afrodescendente. Um *ser/tornar-se* humano/quilombola que se faz pelas trocas no presente, ao mesmo tempo em que tem uma estreita relação intercontinental por traços culturais que atravessaram e imbricaram em narrativas afrodiaspóricas.

Se a pretensão é pensarmos em uma *linguagem quilombola* como formas de saber-se e contar-se a partir de uma ancestralidade afrodescendente, por onde começar? A inquietação parece nos direcionar para a proposta de construção de um futuro a partir de reconhecimento de humanidades múltiplas, mas como nos orienta Katiúscia Ribeiro (2020) na epígrafe deste trabalho, “o futuro é ancestral”, o nosso passado tem muito a ver com o futuro que construímos.

O convite que a filósofa brasileira faz em texto publicado no “Le monde diplomatique Brasil” (2020) é de voltarmos os questionamentos para uma ancestralidade que não fique na reflexão, mas que “rompe os muros da academia e chega até a cadeira de sua avó ou de avô como voz de sabedoria que conta através de suas *oralituras*” (RIBEIRO, 2020, p. 01), o que ela denomina de leituras de oralidade para a compreensão da existência.

Nesse mesmo sentido, Paulina Chiziane em entrevista concedida ao “Café filosófico” da TVU (2019) ao tratar de *Oralidade e ancestralidade* reforça as ideias sobre os retornos às “histórias contadas pelas avós/avôs”. A autora de Maputo em Moçambique ainda enfatiza as relações construídas nessas práticas, como “lugar de afetos”, pois não se fazem somente pela enunciação das memórias, mas por uma cosmo percepção, uma linguagem multissensorial que envolve a *palavra, gestos, cheiros*.

A partir dos dizeres da “contadora de histórias” (como costuma se autotitular), moçambicana (griô, deli, sábia/o em outras regiões da África sulsariaana) em diálogo com os autores brasileiros Paulo Freire e Sérgio Guimarães (2011), de suas aprendizagens africanas ao descrever as suas percepções e implicações sobre a “cultura de memória oral” e sobre a oralidade como “linguagem do encontro” que “contempla uma série de expressões como entonações, gestos, posturas faciais e corporais, organização entre pessoas e do ambiente social” (FREIRE; GUIMARÃES, 2011) que buscaremos compreender os traços de africanidades se presentificam nas Comunidades no Piauí na/pela relação entre memória e oralidade, e como estas se apresentam como mecanismos de existência através das narrativas das/dos avós/avôs e resistência de manter viva uma identidade do que se pode chamar de uma “linguagem quilombola”.

Para a compreensão da “linguagem quilombola”, gostaríamos ainda de chamar atenção para as práticas geracionais e afrodiaspóricas que explicam as relações em/de ser comunidade. Para isso, também partimos do que o Bâ (2003) chama de fatos vividos, e sua força vital de manter-se memoráveis mesmo diante da opressão colonial e da diáspora. As narrativas em torno do vivido fluem como a apresentação em uma “tela de cinema”, conta-ser/narrar-se como



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

reviver o momento. E isso se deve às práticas educativas geracionais da “repetição”, onde a “criança” era ensinada a *observar, olhar, imitar, errar-repetir com disciplina, e escutar* com atenção “onde todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como uma cera virgem” (BÂ, 2003, p.13).

Assim, os chamamentos aqui são para retornos e (re)encontros de escuta ao pé da cadeira (banco/lugar para sentar!) das/dos avós/avôs (ancestralidade) como categoria para compreendermos as experiências vocais da diáspora e do atlântico e como se fazem/permanecem enquanto *tradição viva* pela memória e oralidade em Comunidades Quilombolas no Piauí como forma de assentir a ontologia afrodescendente. Nas Comunidades, o “sentar” significa respeito, olhar para outra/o em uma simetria como parte de si, como metodologia de uma escuta que forma enquanto ser humano/quilombola pelas narrativas de enunciação de pertencimento.

Para isso, partiremos dos questionamentos: Quais as concepções de memórias e oralidades que atravessaram e/ou foram construídas no atlântico – travessia, (des)encontros e trocas? Como as memórias e oralidades de uma ancestralidade africana se fazem presentes nas narrativas dos quilombolas de Barro Vermelho e Contente em Paulistana Piauí? Como as cadeiras das/dos avós/avôs se apresentam como um futuro ancestral, como possibilidades de experiências/existências? Como as concepções de “humanidades” podem ser (re)construídas nos quilombos por uma memória/oralidade ancestral? Quais as cosmovisões e versões do mundo “escrito/dito” para a ancestralidade?

Não podemos esquecer que estamos tratando de um continente pluriversal, não podemos cair às armadilhas dos modelos padronizados, pois como nos orienta Hampaté Bâ ao tratar da *Noção de Pessoa na África Negra* (1981), não queremos aqui apresentar uma noção de africanidades que “valha para toda África Negra”, mas nos voltarmos à compreensão das tradições dos povos africanos na região de sulsaarianos, que neste trabalho nos voltamos para a região de Mali e Moçambique, trazidos forçadamente para o Brasil, e empurrados pelo escravismo nacional, para um lugar como o Piauí.

Pelos escritos de Mairton Celestino da Silva na sua tese de doutoramento em História do Brasil (2012) sobre “Colonos, missionários, escravos e índios no tempo das conquistas do Estado do Maranhão e Piauí, 1600-1800”, onde faz uma análise e problematização de documentação sobre as relações sociais na formação do Estado do Piauí. Na documentação apresentada por Silva (2012) temos algumas “procedências” de africanos que vieram forçadamente para o Piauí.

Embora nessa época a costa da Alta-Guiné figurasse como o principal entreposto negreiro do continente africano com as praças comerciais do Maranhão e Grão-Pará, cativos vindos dos portos de Cacheu e Bissau, portanto, de procedência étnica própria daquele circuito negreiro - como os Nalu, Papel, Bijagô, Balanta, Mandinga e Cassanges - entraram no Maranhão e Piauí e compuseram os plantéis de escravos, juntamente com Angolas, Fula, Moçambique, Congo, Benguela e os Minas, nas fazendas e demais propriedades dessas duas capitanias (SILVA,2012, p.200)

O lócus (nesse trabalho voltado para a região de Mali e Moçambique) de onde partiram os africanos escravizados trazidos para o Piauí é uma maneira de compreendermos as suas concepções de ancestralidade, memória e oralidade, visto que, o continente na sua dimensão apresenta uma variedade de grupos étnicos. Ainda não podemos deixar de ressaltar a dinâmica de “trocas culturais” (GILROY, 2001), apesar de serem desiguais, no atlântico e na diáspora para entendermos as construções e concepções da referida tríade nas Comunidades no Piauí.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Assim, ao tratarmos de memória e oralidade ligados a uma ancestralidade, é importante ressaltarmos os (re)encontros estabelecidos nas travessias na tentativa de compreendermos as narrativas acionadas por uma *memória herdada e compartilhada* de uma unidade afrodescendente constituída pelas diferenças, a rica diversidade africana. Paulina Chiziane (2008, p.9) ao tratar das narrativas no conto *O alegre canto da Perdiz* a partir de suas vivências no contexto moçambicano, nos direciona para um território africano múltiplo de “diferentes gestas, diferentes ventres, diferentes lugares”, mas que também se constituiu pelas trocas “vimos em passos silenciosos dos fugitivos, em passos agressivos de conquistadores”.

As trocas estabelecem uma enunciação pela voz e escuta dos pensamentos, partilhas de experiências vivenciadas, que buscam suas fontes nos meios e nas circunstâncias sociais em comunidades afetivas para a construção de uma *memória coletiva* (HALBWACHS, 2004, p.34). Já Hampâté Bâ (2003) nos direciona que o acionamento dessas memórias é carregado de uma “extrema precisão” pelas *práticas educativas da repetição dinâmica, uma cultura oral viva/vivente* cuidadosa e sensível, o que proporciona uma oralidade precisa a partir de uma “memória fotográfica”. Vale ressaltar que a memória de Halbwachs (2004) se volta para a sua experiência enquanto pertencimento povo judeu, um povo menos diverso que africanas/os, no que se refere à territorialidade como grupos étnicos. Por isso, os “retornos” a africanidades propostos aqui, não é na tentativa de encontrar uma pureza, nem tão pouco uma homogeneidade cultural, mas estabelecermos relações de encontros com existências/experiências que atravessaram o atlântico e ainda estão presentes/vivas e contadas pelos avós/avôs nas Comunidades Quilombolas no Piauí.

Mas para uma escuta sensível sobre “linguagem quilombola”, um ser/tornar-se constituído pela organização social do/no/com o território, nas relações interpessoais e identificações com uma ancestralidade a partir da memória e oralidade, foi preciso estabelecermos caminhos metodológicos até as cadeiras das/os avós/avôs. Por isso, nos voltaremos, nesse trabalho, para as concepções do malinês que escreve sobre a tradição oral dos fula, Hampaté Bâ (1981; 1982; 2003), da contadora de histórias moçambicanas Paulina Chiziane (2008; 2019), do povo Maputo, como forma de conhecermos os caminhos/cotidianos/contextos em que a tradição oral se constituiu sendo/existindo como/pelas experiências de africanidades localizadas e em encontros outros.

E ao mesmo tempo nos voltarmos para as cadeiras/narrativas/oralidades, a exemplo de líderes (velhos/sábios comunitários) como o seu Mariano Rodrigues, como forma de sociabilidades e partilhas dessas experiências nas Comunidades Quilombolas de Paulistana no Piauí para compreender processos de memórias/histórias/existências e suas tradições ligadas a uma ancestralidade africana que conseguiram (re)existir enquanto “gente” e território sem se renderem às diversas violências simbólicas, históricas e físicas que foram impostas.

Para isso, partiremos das narrativas resultantes dos encontros dialéticos de pesquisa (2018/2019) com as Comunidades de Barro Vermelho e Contente em Paulistana no Piauí estabelecidas através das “Rodas de Conversas” com os “velhos, filhos, netos e bisnetos” como escuta das memórias/histórias do ser/tornar-se comunidades nesses territórios. O direcionamento metodológico de diálogo por rodas de conversa partiu dos direcionamentos das próprias comunidades a partir das suas singularidades de organização social e relações interpessoais.

A partir dessas memórias/histórias/narrativas que se fazem por relações afrodiaspóricas, práticas que atravessaram o atlântico, estruturamos o texto em dois momentos de diálogos, o primeiro se refere às cosmovisões de oralidades como “tradição viva” a partir dos di-



zeres de Hampaté Bâ (2003) para uma escrita do avesso como convite aos retornos a uma ancestralidade como construção de humanidades no presente segundo as orientações de Paulina Chiziane (2008). Em seguida, buscaremos compreender como a memória e oralidade em torno de uma ancestralidade afrodescendente são agenciadas como uma linguagem quilombola.

2. MEMÓRIA, ORALIDADE: A TRADIÇÃO DE CONTAR-SE/EXISTIR

Nos contextos ocidentalizados ao qual estamos inseridos, fomos/somos socialmente educados a reproduzir a lógica da modernidade/colonialidade que, quem não produz, não “serve” a dinâmica do capital nas relações de trabalho e consumo, logo, não tem “valor” nos contextos em que se fizeram vozes/existências. Os ditames do Sistema nos dizem que criemos depósitos para “velhos” e que as suas histórias/vivências não mais contribuem para os processos educacionais, pois estão ultrapassados e suas existências resumidas a “despesas, gastos”, “aqui, sob o manto da cultura ocidental, pessoas idosas são custos, contas para pagar. Se relacionar com pessoas velhas em termos de contas a pagar, e não com base em cuidar e amar aponta para uma sociedade doentia” (BOAKARI, 2021, p.66).

Assim, a tradição a partir das/dos anciã/anciãos, entendida como laços de continuidades de um passado de/para modos de ser/existir, na percepção capitalista ganha significação de atrasado, obsoleto, pois a lógica é que nos aproximamos dos ditos “civilizados”/modernos. Essa concepção serve ao Sistema por duas vias, a que classifica e escolhe quem pode ser/existir enquanto “gente”, como ainda quebra as relações e ligações do “espírito da intimidade” para/na formação da comunidade. Para a professora de Dano, Sobunfu Somé (2003) o povo de Dagara compreende o espírito é a energia, a força que une a comunidade, a relação que assegura os atos de falar e ouvir como forma de ser/existir, fundamentos que garantem a todos os membros ser “cosmo vivo e vibrante” enquanto humanidades. A invisibilidade de sujeitos dentro de uma sociedade invalida suas relações com o espírito, com seu pertencimento e enquanto “ser”.

Quando reforçamos o convite da Ribeiro (2020) sobre um futuro ancestral, é para (re) pensarmos um futuro possível a partir das possibilidades concretas, viventes de humanidades, é para ampliarmos os caminhos, caminhando juntas/os, fazendo o círculo de volta e pararmos para a escuta das cosmovivências de quem se fez/faz enquanto experiências/”-gente” pelo contar-se/existir vivas em meio às estruturas de invisibilidades e negacionismo.

Para isso, trataremos sobre as cosmovisões de tradição, e quando falamos de tradição em um contexto africano do povo fula, Hampaté Bâ (1982, p.167) nos orienta que nos voltemos aos entendimentos da oralidade, como chave para compreensão da História e Cultura africana para “penetrar na história e espírito dos povos africanos, terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos”. Quando tratamos de oralidades, devemos problematizar os recortes espaciais aos quais estamos nos referindo para percebermos as diferenças e similitudes da constituição e organização social em lócis onde as oralidades são construídas como o contar-se da própria vivência para continuar existindo e de lugares onde a escrita normatizada e os aparatos tecnológicos ditam a história, o escrito e lido.

A oralidade é a ligação entre a palavra e o humano, é por meio do rememorar/contar-se enquanto palavra que a tradição oral se apresenta como a força vital de existir do ser e da própria organização da sociedade “que repousa no valor e no respeito à palavra” (BÂ, 1982, p.169). Vale ressaltar aqui, os cuidados com a reprodução e comunicados de palavras ocas em que grupos não são e nem se fazem ontológicos no/pelo processo. A ênfase no contexto de africanidades está nas narrativas em



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

que as sujeitas/os sociais se fazem enquanto humanos vivos/vocais, partícipes das histórias a contar.

É importante ressaltar que a tradição oral a partir da concepção de Bâ (1982) não se resume a “transmissão” de histórias e de determinados conhecimentos, mas como processo e força “geradora” de humanidade, onde o ato de contar o vivido se imbrica na formação/construção do ser, o educar-se sendo/existindo, a narrativa como pertencimento e constituição de identidade. E quando se volta para a transmissão, nos faz um chamamento às palavras “herdadas” de ancestrais “aprendi com meu pai”, uma relação geracional que dá movimento e ritmo, onde o passado se faz como possibilidade de existência de/em um futuro.

E quem pode contar histórias? Quais são responsáveis pela memória e oralidade das vidas africanas de seus povos diversos? Hampaté Bâ nos fala dos tradicionalista-Doma em “Tradição viva” (1980), responsáveis pela oralidade e ao mesmo tempo pela “verdade”. O tornar-se um tradicionalista está relacionada à convivência em comunidade, a contação de histórias passa pelo crivo dos que vivenciaram enquanto sujeitas/os.

Em outro momento, quando rememora as experiências das “comunidades” fulas para construção enquanto “Amkoullel”, se reporta a mulher como “instrumento do preexistente” para a elaboração da vida. As narrativas do feminino são imbricadas a cosmovivência com as boas regras de uma educação africana”. Em obediência ao ditado malinês “tudo que somos e tudo que temos, devemos somente uma vez a nosso pai e duas vezes a nossa mãe” (BÂ, 2003, p.51). A ideia da tradição viva é aquela de ponte entre os três tempos vivenciais – passado, presente e futuro, onde cada um depende dos outros dois e o doma/grio/ancião servirá de instrumento humano para viabilizar esta humanização na/da sociedade.

No contexto apresentado por Paulina Chiziane (2008), o convite de “uma boa escrita do avesso” para subverter as relações de opressão também é apresentado como uma releitura da história sob a ótica/voz/ da vivência feminina. Os mitos de criação e organização social passam pelas narrativas da mulher do régulo, contadora de histórias, que apresenta as estórias de Maria das Dores (mulher- onde o feminino se constitui sob aspectos culturais de ordem mística) a partir de questionamentos que direcionam e instigam os “curiosos” da Vila Gurué a se autoquestionarem sobre a necessidade de retornos a raízes, a criação e pertencimentos para construção de identidades.

— Ah! Mas então, de onde terá vindo?

— E nós de onde viemos?

— pergunta a mulher do régulo.

— De longe

— respondem ao mesmo tempo.

— E onde fica o longe?

Todas buscam a resposta no silêncio. Os olhos vogam no horizonte, em silêncio.

A mulher do régulo sugere algumas respostas.

Longe é a distância entre o teu percurso e o teu cordão umbilical. Longe é o útero da tua mãe de onde foste expulso para nunca mais voltar. É a distância para o teu próprio íntimo onde nem sempre consegues chegar. Longe é o lugar de esperança e de saudade. Lugar para sonhar e recordar. Longe é o além para onde muitos partem e deixam eternas saudades. O longe é gémeo do perto, tal como o princípio é gémeo do fim. Porque tudo muda na hora da meta. O ali será aqui, na hora da chegada. O futuro será presente. O amanhã será hoje (CHIZIANE, 2008, p. 9-10).



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

A proposta de Chiziane (2008) não se pauta na construção do ser como palavra dada e fixa em locais espaciais e temporalidades cronológicas. A autora faz referência aos processos constitutivos pelas trocas nos caminhos percorridos “entre o percurso e o cordão umbilical”, movimentos/retornos aos lócus de enunciação. Ao passo em que o silêncio toma forma de narrativa e convida “os curiosos” para voltar-se ao íntimo, a importância de autoquestionar-se para conscientizar-se de um ser/sendo, vivendo a vida com seus desafios e conquistas. “A mulher” é vida – fonte de vida e o seu papel da sociedade como elo das/nas relações entre outros sujeitos...

Outro ponto na fala da mulher do régulo é como as histórias do matriarcado também vão desconstruindo a ideia de hegemonia do colonizador. Reporta-se a Maria das Dores como a “conscientização” de um contexto de colonização, onde as experiências e resistências do passado se ramificam como formas de “resgatar o nosso poder usurpado”. Além de reforçar sobre as permanências do colonialismo pelo discurso da modernidade onde a “louca simboliza o mundo novo da guerra, das doenças, da exclusão social, ao qual todos se encontram sujeitos” (CHIZIANE, 2008, p. 9).

O contexto onde a lógica do colonialismo no continente africano é apresentada por Bâ (2003) como a “melhor intenção do mundo”, construído sob o discurso da modernidade de “missão civilizatória”, resguardados por uma educação da “despersonalização”, onde a/o sujeita/o “escolarizada/o e instruída/o” era constituída/o por um processo de colonialidade do ser pelo saber, um “esvaziar nós de nós mesmos para nos encher a maneira de ser. Agir e pensar do colonizador” (BÂ, 2003, p.331).

Em outro momento, Paulina Chiziane (2003), trata das permanências do colonialismo a partir das “ambiguidades do sujeito moçambicano”, dividido entre a tradição e a modernidade. Nesse momento, a narrativa se volta para Delfina, como a característica do colonialismo e suas falas como reforços ao embranquecimento idealizado e o silenciamentos por assimilação. Ao mesmo tempo em que apresenta José dos Montes com a resistência aos processos de aculturação e assimilação, suas viagens de retornos são para percorrer “todo o perímetro da terra e regressado ao ponto de partida” no Monte Namuli como os retornos as raízes para entendimentos de ser/sendo.

Assim, nos voltamos aos meandros da história reconstruídos pelas cadeiras/narrativas de Paulina Chiziane (2003) e Hampâté Bâ (2003) sobre vivências afrodescendentes que não só contam histórias, mas se reportam as experiências e temporalidades como produtoras que germinam a própria história. Bem como, a reconhecer como a experiência pode servir a História para criação de “*humanidades*” (CHIZIANE, 2003; KRENAK, 2019).

A seguir nos voltaremos às narrativas das Comunidades quilombolas em Paulistana-PI e suas experiências de oralidades e memórias que direcionam a uma ancestralidade viva e vocal, como força e “espírito” de enunciação na constituição e organização de ser comunidade, o que Jean Vansina (2010, p. 140) chama de elocuições-chave, isto é, a tradição oral. Vansina (2010) ainda ressalta que as comunidades tradicionais partem da “oralidade como uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade”, no caso a escrita, mas como “metodologias” de acessar e enunciar a sabedoria de ancestrais. Assim, enquanto Bâ e Chiziane falam duma tradição a partir das suas experiências enquanto parte do vivido em contexto de tradição oral, o Vansina fala da tradição oral enquanto observador, por ser pesquisador eurocentrado.

3. MEMÓRIA E ORALIDADE NAS COMUNIDADES



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Ao falar da memória-oralidade nas comunidades em pauta, as discussões se voltam para as relações de comunicação, trocas simbólicas e de pertencimento social cultural político em comunidades quilombolas em Paulistana-PI, como *práticas educativas de contar-se* a partir de histórias que justificam o ser no presente, com relações dialéticas com um passado de vivências. Vale ressaltar, que não estamos direcionando as narrativas que se fixam em “uma era histórica”, nem tão pouco se limita a um passado como descrição de modo de vida em quilombos ligados à ancestralidade de escravizado fugido, mas como a organização de comunidades quilombolas rurais no sertão do Piauí que se conecta com a cosmovivência afrodescendente de um ser/sendo ancestral que “entendendo-se e constituindo-se” sujeito histórico-social também pelas trocas na travessia e na diáspora no presente. Assim partimos de uma ancestralidade que

Não pode ser definida apenas como uma árvore genealógica, está muito além disso, ela percorre a linha sanguínea do tempo e firma-se na existência. Ela é uma forma respeitosa de honrar e (re)lembrar dos nossos antepassados. Para as pessoas pretas a ancestralidade é a chave que abre os portais de sua realidade histórica, filosófica, linguística e culturalmente para um projeto de povo (RIBEIRO, 2020, n.p)

Mas ao tratarmos da ancestralidade como “realidade histórica” no presente mantida pela oralidade como “tradição africana”, Hampaté Bâ (2003) nos adverte sobre “zonas de referências”, para não cairmos nas generalizações ocidentalizantes que categorizam o continente como “uma África” e “um africano” válida para todo o território, sem reconhecer as diferenças que constituem a “Unidade”. E reforça que as similitudes estão na percepção e na relação entre o material e o espiritual, a unidade enquanto a própria vida “onde tudo é interligado, interdependente e interativo”, sem perder as diferenças de uma região a outra (Bâ, p.174). Entendimentos que encontramos também a partir da ideia do Ubuntu traduzida por Sobunfu Somé (2003) como o que dá “a liga” a própria organização social e reconhecimento enquanto comunidade, “ser porque somos”, de corpo/espírito/comunidade indissociáveis.

Paulo Freire (2011) também nos direciona para a compreensão de comunidades tradicionais onde a “oralidade é auditiva”. As *oralituras* se fazem no cotidiano e nas relações com e no território por sujeitas/os conscientes da sua própria história e da importância de contar-se para *manter-se/existir*, uma leitura de/no/sobre o mundo que se faz pela oralidade.

Assim, “o vivido” e as experiências são tomados como metodologia de se aproximar/pertencer a uma identidade como uma experiência intemporal (BÂ, 2003). O ato de falar é tão importante como ouvir para construção de si. E nessas comunidades essas práticas se voltam para as cadeiras das/os avós/avôs.

A partir dessa percepção, gostaríamos de enfatizar o vivido da/na Comunidade Contente de uma ancestralidade ligada a Mariano Rodrigues que se presentifica pelas práticas de oralidade, “Quando a gente acordava, ele chamava os netos pra rezar e contar as histórias” (FRANCISCO RODRIGUES, CONTE, 2019). As narrativas direcionam para práticas de rodas de conversa em torno dos significados e simbologias de Marianim enquanto ancestralidade para compreender/pertencer à identidade e ancestralidade.

Enquanto seu Mariano, por muitas vezes filhas e netos tendem a se aproximar para ouvi-lo e em uma busca de ressignificar a sua presença e pertencimento aquelas histórias e espaço fazem interferência do tipo “voinho lembra que o senhor também tinha isso (Nair), pai véi num contou era assim, que tinha também fulano (Aparecida) e Marianim ela quer saber daquelas histórias dos escravos que o senhor contava pra gente (Jucélia)” (INCRA, 2015, p. 55).



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

As narrativas ainda direcionam a uma prática geracional onde atenção chamada por “filhos e netos” para o “saber-se” quebra a ideia de um pertencer em temporalidades e espaços fixos, mas que se ramifica pela oralidade (fala e escuta) da ancestralidade. O indivíduo não aparece solto, faz parte de um “coletivo”, raízes e família que vieram de longe, um longínquo imaginário que muitas vezes problematiza as imagens da África midiática hoje.

Já na Comunidade Barro Vermelho, nos voltamos para as oralidades de Maria Celestina de Jesus Eusébio (79 anos), a mais idosa dentre as anciãs da Comunidade, para compreender como essas práticas são tomadas como educativas de um *aprender-se a saber-se pelas cadeiras das avós*,

Sou parteira. Apreendi com minha avó, Antônia Cecília, que era parteira. Quando casei, em 1965, ela me chamava para eu ajudar e dizia: - Minha filha vou te ensinar porque você tem uma cabeça muito boa para aprender as coisas e quando eu morrer você vai ficar fazendo o mesmo que eu fazia (MARIA DE CELESTE, BARRO VERMELHO, 2019).

Na narrativa de Maria Celestina, ainda está presente a relação com a avó, Antônia Celestina, como organização e preocupação das permanências de costumes na Comunidade, bem como o cuidado com os moradores: “Ela ainda ensinava umas orações para a gente, quando fosse para desocupar no parto. Ensinava também uns remédios. A reza era para me defender quando estivesse em aperto”.

As oralidades ainda se voltam para uma relação com o feminino para dizer-se e “ser mulher quilombola” no presente. Conscientes não só de uma identidade, mas de um pertencimento e ser/ter a *mulher desta terra*

Quanto a esse ativismo de gênero das comunidades quilombolas, a fala da liderança Jucélia Xavier é impactante: “essa mobilização toda da gente, isso foi através das reuniões que a gente participa, né? E também, mostrar um meio de dizer para eles que as mulheres também têm poder, né? Porque às vezes... Eles às vezes, uns pensam, por ser mulher, não sabe do que a mulher é capaz. E nós mulheres, estando organizadas, é capaz de qualquer coisa. Uma sozinha, não resolve. Mas através do mutirão, da força, porque a união que faz a força. Mostrar para esse povo do que a gente é capaz” (MACHADO, 2016, p.71).

Um feminino acionado para dizer “sobre as mulheres” como rompimento dos discursos patriarcais – onde a voz da mulher está sob a tutela masculina. Bem como o processo e constituição do ser está imbricado com a organização em torno da territorialidade quilombola, Mulher na/da roça!

Narrativas que nos ajudam a compreender as concepções de memória e oralidade como práticas de pertencimento a uma ancestralidade e identidade de um “ser gente” em comunidades que rompe com as linhas do pensamento geográfico e temporal e se fazem presente em diferentes contextos, por diferentes vividos. O que se constitui enquanto afrodiaspórico e aproxima as experiências de Paulina Chiziane (2008), Hampaté Bâ (2003) com as das comunidades em Paulistana no Piauí.

4. CONSIDERAÇÕES E PROBLEMATIZAÇÕES PARA CONTINUAR MOVIMENTANDO “AS CADEIRAS”

Os questionamentos propostos no início desse trabalho sobre as concepções de memória e oralidade que atravessaram e/ou foram construídas no atlântico – travessia, (des)encontros e trocas se fazem presentes nas narrativas dos quilombolas de Barro Vermelho e Contente em Paulistana Piauí, bem como as cadeiras das/dos avós/avôs se apresentam como um futuro ancestral, como possibilidades de experiências/existências para a constituição de humanidades. Implicações que nos levaram a percorrer/escutar e aproximar narrativas em contextos diferentes, a partir de sujeitas/os múltiplas/os na tentativa de compreendermos como as concepções de memória e oralidade de uma ancestralidade afrodescendente atravessaram, e também se construíram no atlântico pelas trocas, e se constituíram em narrativas de enunciação quilombola que reverberam em identidade e territorialidade pelo ser/pertencimento.

Ao mesmo tempo em que nos apresentaram um vivido enquanto possibilidades/realidades concretas para ampliação de cosmovivências na/para a construção de “novo humano”. Um *futuro ancestral* que se faz pela relação com o passado como mecanismos de saber-se/existir. É nessa proposta que Ailton Krenak (2019) reforça a ideia de construção de humanidades a partir de comunidades que se mantêm vivas pela metodologia do contar-se para *adiar o fim*. Onde mundos possam ser pensados enquanto possíveis, visíveis e existenciais.

Quando Paulo Freire (2011, p. 55) pensa círculos de leituras do mundo como início-continuidade para contexto de comunidades tradicionais, de uma multiplicidade de vivências. Ele sugere que a escrita para um processo de escolarização comece “na sua prática, pense primeiro no seu trabalho, pense primeiro nos instrumentos que você usa no seu trabalho, com os seus camaradas”. Precisa saber que saber ler é instrumento de vivência, convivências e sobrevivência num mundo letrado, eurocentrado. Práticas que ensinam e que educam a ser gente/comunidades “Pense nas histórias dos pescadores, nas histórias que você ouviu contar do tempo de nossos avós. Depois então escreva a sua primeira história” (FREIRE, 2011, p. 55).

Assim, as práticas de memórias e oralidades em comunidades se constituem como educativas com função de resguardar o dito/vivido afrodescendente. Além propor direcionamentos a relação entre o escrito e o falado como uma coexistência para reconhecimentos de existências pluriversais, inclusive das oralidades das cadeiras das avós/avôs tão silenciadas nas “comunidades ocidentalizadas”. Onde o ritmo do balanço acontece com tanta precisão e afeto para pensar um presente e futuro que serve de contrapeso e afirmação de um passado repleto de interpretações negativas e positivas. Para enfatizar estas últimas, o nosso propósito fundamental, se precisa saber mais das primeiras. Deste modo, o saber se torna cada vez mais poderoso, um empoderamento autoconstruído e coletivamente sustentado.

Assim, quando as anciãs e os anciãos das Comunidades se fazem pelo ser-sendo-organizando o espírito da comunidade, nos convidam não só a compreender modos de vivências e existências para além das sociedades letradas/normatizadas, mas nos convidam a apreendermos metodologias de existir e ensinar, práticas educativas de ser gente na comunidade e na escola.



REFERÊNCIAS

- BOAKARI, Francis Musa. Olhando de avesso para melhor ver a pandemia – entender para mais perguntar. In: SILVA, Francilene Brito [et al]. Projeto COVID-19: narrativas e cuidados de pessoas afrodescendentes. Teresina: EdUFPI, 62-67, 2021.
- FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. A África ensinando a gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- GILROY, P. O Atlântico Negro. Trad. Cid Knipel Moreira. 2 ed. São Paulo: 34, 2001.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. Amkoullel, o menino fula. Tradução de Xina Smith de Vasconcellos, 2003.
- _____. A noção de pessoa na África Negra. Tradução: Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros]. HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. “La notion de personne en Afrique Noire”. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). La notion de personne en Afrique Noire. Paris: CNRS, 181-192, 1981.
- _____. A tradição viva. História geral da África, v. 1, p. 181-218, 1982.
- KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LEAL, Simoní Portela. “Já conheci com essa nação, o chamado negro”: etnicidade, territorialidade e educação nas Comunidades Quilombolas de Barro Vermelho e Contente em Paulistana-PI (2000-2019). UFPI. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Programa de Pós-graduação em História do Brasil, 2020.
- MACHADO, R. A. Condicionantes institucionais à execução do investimento em infraestrutura no Brasil: estudo de caso sobre a implementação da ferrovia Transnordestina. Série Texto para discussão. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.-Ipea, 2016.
- RIBEIRO, Katiuscia. O futuro é ancestral. Le monde: diplomatie Brasil. novembro, 2020. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/o-futuro-e-ancestral/>. Acesso em 10 dezembro de 2020.
- SILVA, Mairton Celestino. Um caminho para o Estado do Brasil: Colonos, missionários, escravos e índios no tempo das conquistas do Estado do Maranhão e Piauí, 1600-1800. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal do Pernambuco. Pernambuco, 2016.
- SOMÉ, Sobonfu. O Espírito da Intimidade. São Paulo: Odysseus, 2003.
- VANSINA, Jean. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.), História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ed. Ática/UNESCO, 2010.

“quem não tem eco, nem sabe que já deixou de existir”: a experiência contracolonialista do quilombo carrapatos da tabatinga

Sheila S. Silva⁶²

Resumo: Esta pesquisa tem como objetivo contribuir com a construção de novos imaginários da população afrodescendente no Brasil, através da experiência contracolonialista observada na família de Dona Sebastiana no Quilombo Carrapatos da Tabatinga. Desse modo, apontarei alguns dos equívocos cometidos pela História oficial em torno da representação de sujeitos quilombolas, chamando a atenção para a humanidade que se revela no empreendimento quilombola. Esta humanidade, por sua vez, constrange com o questionamento acerca do estatuto ontológico de seres humanos africanos e afrodescendentes gestado pela epistemologia eurocêntrica. Compreendo, assim, que somente a afroperspectiva teórica, pode, de fato, devolver o nosso protagonismo histórico usurpado pelas políticas de morte física e simbólica. Para tanto, acompanhada pelo pensamento de autores e autoras majoritariamente negras (os) decifro alguns fios epistêmicos que estruturam os modos de vida e o processo de subjetivação da identidade quilombola da família de Dona Sebastiana no Quilombo Carrapatos da Tabatinga, concluindo parcialmente que a ancestralidade (OLIVEIRA, 2007), a teimosia (ANDRADE, 2019), a circularidade (BISPO, 2018) e o comunitarismo (MENKITI, 1984) são alguns dos paradigmas estruturantes de uma epistemologia afroquilombola, comprometida em fazer (bem) viver a população afropindorâmica no contexto brasileiro, e por que não, no mundo.

Palavras-chave:

Quilombos.

Quilombolas.

Humanidade.

62 Mestra em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), e-mail: sheila.ssilva.mg@gmail.com



1. INTRODUÇÃO

O ensaio aqui apresentado é uma síntese da Dissertação de Mestrado da autora que vos fala, o meu principal interesse em realizar essa pesquisa foi contribuir com a construção de novos imaginários da população afrodescendente no Brasil, através da experiência contracolonialista observada na família de Dona Sebastiana no Quilombo Carrapatos da Tabatinga.

Para tanto, me propus compreender a fonte de produção de significados que estruturam os modos de vida e o processo de subjetivação da identidade quilombola da família de Dona Sebastiana no Quilombo Carrapatos da Tabatinga. Esse objetivo nasce da hipótese de que no Quilombo Carrapatos da Tabatinga jaz uma epistemologia dissidente, colocando em xeque as práticas coloniais da monoepisteme.

O Quilombo Carrapatos da Tabatinga é um quilombo urbano, embora suas raízes sejam rurais⁶³, localizado na periferia de Bom Despacho, centro-oeste de Minas Gerais. Bom Despacho está localizada a 156 quilômetros da capital, Belo Horizonte e de acordo com a estimativa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em julho de 2017 o município contava com 50.046 habitantes. A comunidade traz por meio das festas organizadas em homenagem a nossa Senhora do Rosário e São Benedito a preservação de sua história e da cultura, o congado é outra expressão cultural que contribui por meio da música e da dança com a preservação da cultura e das tradições dos remanescentes de Carrapatos da Tabatinga.

Entre os seus membros, a maioria absoluta é de mulheres e de crianças, as quais passaram a depender da infraestrutura urbana do centro da cidade para garantir a sua reprodução social, uma vez que foram impossibilitadas de tirarem o sustento da terra, como outrora. A certificação da Fundação Palmares foi conquistada em 2005, mas é possível constatar que algumas lideranças, dentre elas a família de Dona Sebastiana, já se organizava em torno da luta pelo território e pela identidade negra, pelo menos desde 1980.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Tenho como fonte primordial os relatos em primeira pessoa, colhidos através de entrevistas semiestruturadas feitas por mim e as entrevistas realizadas por pesquisadoras (es) de distintas áreas do conhecimento com a comunidade; os diálogos espontâneos travados no desenrolar da rotina são especialmente considerados, e, além disso, os documentos escritos e as fotografias provenientes do acervo destas pesquisadoras e, principalmente do arquivo pessoal de Lázaro Felipe dos Santos, companheiro de Dona Sebastiana.

A proposta investigativa através da metodologia da História Oral se justifica nessa pesquisa por considerar a relação inseparável que esta ferramenta propõe entre o pensamento e a base material, evocando ao mesmo tempo o mundo objetivo e as subjetividades dos sujeitos. Um dos procedimentos metodológicos da História Oral adotados nesta pesquisa é a trajetória de vida como construto histórico-social, que aqui apresenta um contorno mais vinculado à produção de narrativas das (os) interlocutoras (es) observando a si mesmas (os).

No meu entender, a trajetória de vida analisa mudanças sociais, passagens de sta-

63 O território do Quilombo antes rural, tornou-se um território urbano no ano de 2003, quando, movido por interesses de especulação imobiliária, a Prefeitura e empresários aliados pavimentaram a estrada e promoveram outras transformações no bairro da Tabatinga (cujo nome também mudou, passando a se chamar Ana Rosa).

tus, de situação econômica, de atividades profissionais, utiliza datas significativas, períodos, números, enfim, aspectos quantitativos e qualitativos relacionados na mesma abordagem. É basicamente essa a tentativa empreendida aqui como uma técnica de pesquisa, na medida em que ajuda a constituir a base empírica do edifício desta investigação.

A investigação em torno dos Carrapatos da Tabatinga trouxe ao meu conhecimento informações de outras tantas comunidades quilombolas mineiras cujas histórias se entrelaçaram com a das protagonistas desse quilombo. Todas elas carregam a resistência como característica comum dos quilombos, porque é através dos estímulos desempenhados para continuarem vivas que se organiza a sua reprodução social.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

Quando Sandra, a filha do meio de Dona Sebastiana, interroga: “Naquela época matar negro não era crime, né?”⁶⁴ (informação verbal), compreendo que esse período corresponde aos anos de 1850 a 1947. O marco inicial se refere à presença ativa da bisavó de Dona Sebastiana no dia a dia de trabalho nas fazendas, e o marco final se refere às suas próprias atividades ali desempenhadas até seus 15 anos de idade. Ou seja, a série de massacres, naturalizados pela sociedade de então, acontecia em um período que compreende os anos antecessores à Abolição, o ano do final do regime escravista e a primeira metade de século pós Abolição.

A permanência da mentalidade escravista em diferentes períodos significa que o fenômeno da escravidão, cujo tempo histórico de longa duração é notável, permaneceria cravejado nas mentalidades dessa sociedade que se acostumou por quase quatrocentos anos a esvaziar a humanidade de homens e mulheres africanas (os) e afro descendentes através de um modelo perverso de civilização para manter privilégios e resguardar a hegemonia de sua própria raça no poder.

A mentalidade escravista, como nos ensina o professor Silvio de Almeida, é gestada no interior da ordem social do Colonialismo, naturalizada nas práticas sociais, na cultura, nos padrões estéticos e nas práticas de poder. Tem sua genealogia na ação dos invasores do Novo Mundo, ao classificar os grupos humanos provenientes da mais vasta pluralidade cultural em nomenclaturas reducionistas:

No momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América encontraram um grande número de diferentes povos (...) astecas, maias, chimus, aiamarós, incas, chilchos, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma identidade: Índios. Esta nova identidade racial, colonial e negativa assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da África como escravos: achantes, iorubas, zulus, cobgos, bocongós, etc. No lapso de 300 anos, todos eles não eram outra coisa além de negros. (QUIJANO, 2005, p.127)

Tal taxonomia compunha as tecnologias do colonialismo europeu para as políticas sádicas de conquista e dominação de povos indígenas das Américas, da África, da Ásia e da Oceania, caracterizando por sua vez o racismo científico e o determinismo geográfico do século XIX. Esse projeto que foi depositário de ideias como a miscigenação e o branqueamento, legitimado pelo arcabouço teórico mais desenvolvido da época como era o positivismo e o Iluminismo, promoveram o esvaziamento da humanidade de não-brancos e não-europeus, as (os)

64 Entrevista concedida por Sandra Maria Andrade a Ana Carolina Araújo Fernandes, 2017.

Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

quais foram representadas (os) por estigmas de animalização ou desumanização por muito tempo.

À título de ilustração, temos, no século XVIII, o etnólogo holandês Cornéliu de Pauw, que registrava indígenas americanos como povos que, “não tem história”, que são “infelizes”, “degenerados”, “animais irracionais”, e cujo temperamento é “tão úmido quanto o ar e a terra onde vegetam”. Já no século XIX, o filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel aproxima-se miseravelmente de Pauw quando escreve que africanos seriam “sem história”, bestiais e envoltos em ferocidade e superstição.

A aceitação, a convivência e a reprodução, ainda que sutil, dessas ideias no cânone historiográfico, bem como no senso comum, por longo período de tempo, alimentou e segue alimentando o imaginário em torno da inferiorização racial. Tais fatos reverberam diacronicamente uma Representação histórica que não é marcada pelo sujeito negro em si, mas pelas fantasias brancas sobre o que a negritude deveria ser. (KILOMBA, 2016).

Por tudo isso, a urgente necessidade de transgressão da ordem social, que resguarda o *modus operandi* racista, tem sido um dos motivadores dessa pesquisa ao se debruçar sobre a história de construção do processo de subjetivação da Família de Dona Sebastiana no agrupamento quilombola da Tabatinga. Para tanto, faço menção ao pensamento contracolonial inaugurado por Nego Bispo (2007), apostando que os relatos em primeira pessoa dos agentes históricos dessa Comunidade, acrescidas de imagens que reforçam seu saber e poder, criam rasuras naquela mentalidade colonial herdada do regime escravista, porque nega a fantasia criada pela branquitude em torno de uma suposta inferioridade e primitivismo.

Ainda sobre as emoções que chegam à Dona Sebastiana ao relembrar o massacre dos macacos, a matriarca, com profundidade analítica, resume-o em uma frase: “a raiva é pedagógica”. Sim, a raiva é pedagógica e atravessa os estratos de tempo. Ter vivido a infância e os primeiros anos da sua adolescência na área comum das fazendas dos Seu Lindo Aguiar e Capitão Henrique, trabalhando em condições aviltantes, sob o risco de ser assassinada a qualquer momento, testemunhando inúmeras situações de humilhação e a sujeição de seus pais pelos patrões, desenvolveu em Sebastiana um profundo sentimento de indignação em relação ao sistema de vida que ela e seus parentes eram condicionados a viver.

O acúmulo da zanga alimentou o desejo de colocar um ponto final naquele modo de vida, criando, para si e para os seus, outras histórias, longe das sombras da subordinação, afinal de contas, por quanto tempo mais precisa sofrer, depois de sofrerem por 400 anos?

Eu jurei: eu nunca vou lavar chão dos outros, eu nunca vou lavar bunda de ninguém. Porque escola, pra nós, pretos, não tinha não. Hunhum. Lembro que meu pai foi no Seu Lindo Aguiar e falou com ele: Ô senhor Lindo – eles contratavam uns professor de Oliveira, sabe? –, dá um lugarzinho pros meus criolinos... Ele falou com meu pai, pegou no meu braço, deu um arranco pro lado dele e falou: “Esses aqui tão bão é pra desatar leite e apartar vaca.” Eu vi meu pai chorando assim, ó... O Seu Lindo: “Sai, sai, sai, sai, sai da minha fazenda! Sai, sai, sai...” Eu vi ele tocando meu pai igual cachorro. Então eu falei: “Hanham, não vou lavar bunda do filho de vocês não. O primeiro que eu for olhar, eu vou dar uma cacetada nele”. Toda vida muito revoltada eu fui. Eu, toda vida, não aceitava qualquer coisa não, fia. Foi onde a tia me tirou eu, porque senão eles iam me matar, caçar dificuldade pro meu pai, tadinho. (informação verbal, entrevista concedida por Mãe Tiana a Ana Carolina Araújo Fernandes, 2017)



Novamente, aqui vale destacar os sentimentos de raiva, indignação e revolta como um ímpeto para os movimentos inaugurais e disruptivos das protagonistas desta dissertação. Pôr um basta à condição de subserviência, arrogando para si nobres valores os quais deveriam ser valorizados, se não por aqueles padrões, por outros em qualquer lugar da terra, marcam a transformação do curso da história de Sebastiana, de seus mais velhos e dos mais novos, porque dá forma a novos mundos possíveis.

O ato de irromper, cortar, transpor com um ciclo pré-concebido muito antes de seu nascimento, repetido, reproduzido, reforçado com desconfiança, mas sem questionamento por todas (os) até aquele momento, gera estranhamento entre os mais reacionários, de dentro e fora da Comunidade. Esse estranhamento lança sobre essas mulheres que desafiam a regra colonial/escravista, uma série de estereótipos. Um desses estereótipos é o de “mulher atrevida”.

Formulados para servirem como desaprovação a um comportamento repreensível, Sandra atesta que o feitiço se voltou contra o feiticeiro, uma vez que elas ressignificam esse termo e faz dele aliado da auto representação da mulher quilombola, porque nas entrelinhas esse termo guarda os princípios da educação quilombola e o conhecimento tradicional, como por exemplo, a forma de reagir com criatividade às mais diversas situações cotidianas. Isso quer dizer que a raiva tem sido pedagógica para elaborar realidades exultantes que infringem regras caducas responsáveis pela organização do mundo colonial, e – simultaneamente – à constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário.

Tomar esses sentimentos como maneiras de subverter e combater lugares sociais subalternizados significa, portanto, alterar o modo de produção de sentidos. A regra para elaboração do mundo e de si mesmo, sob as bases da constituição colonial dos saberes, perpassa a negação / a vergonha / o distanciamento de traços físicos e/ou culturais que nos remete à herança africana, bem como a assimilação e a apropriação dos modos de ser/fazer/sentir do mundo europeu / norte americano.

O comportamento de Sebastiana para com os padrões, conforme conta em sua narrativa, sempre foi instigado por um misto de raiva, revolta e indignação, criando para si uma personalidade insubordinável por meio de muito enfrentamento. É, sobretudo, essa característica que fez com que, após uma série de colisões com os padrões e suas famílias, Sebastiana decidisse abandonar o quilombo, para não causar problemas ao seu pai e colocar a família sob um risco ainda maior.

Ela é a primeira de sua família nuclear a deixar o quilombo dos Carrapatos, em Bom Sucesso, o que acontece entre os anos de 1947 e 1948. É acolhida por uma tia, no Rio de Janeiro, onde morou por alguns meses, até o momento em que um tio conseguisse para ela um emprego na ferrovia Estrada de Ferro Paracatu, que estava sendo transferida para a Rede Mineira de Viação – RMV, iniciando um novo ciclo de implantação de linhas férreas.

Sebastiana não apenas conseguiu sua independência através desse cargo, como também convenceu o tio, que detinha certa legitimidade com os padrões, a admitir também seu pai, logrando retirá-lo e toda a sua família do ciclo de sofrimento e humilhação das fazendas de Bom Sucesso.

Passados certos anos, meu tio arrumou emprego na ferrovia. Aí foi lá na tal de fazenda, buscar meu pai. O senhor não deixou... Ele saiu só com a roupinha do corpo. O senhor ainda falou com meu pai: “Cê pode ir, desgraçado, mas daqui uns dias você volta”. Mas meu pai era muito devoto de Nossa Senhora de Nazaré, ele

Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

tirou o chapéu e disse: “Eu tenho fê em Deus e em Nossa Senhora de Nazaré que eu nunca mais volto aqui”. E Deus ajudou que ele pegou na rede. (informação verbal, entrevista concedida por Mãe Tiana a Ana Carolina Araújo Fernandes, 2017).

Após a saída de sua família nuclear do Quilombo, alguns de seus parentes ainda permaneceram por lá, e, segundo as histórias que contavam para Dona Sebastiana, os fazendeiros continuaram usando várias estratégias para expulsar os Carrapatos daquelas terras, uma dessas estratégias até então desconhecidas por sua família, era a compra dos terrenos a preços irrisórios. Os fazendeiros ofereciam certo valor pela terra dos quilombolas, mas não lhes deixavam alternativas de escolha: ou aceitavam aquele valor, ou se submetiam a viver sob violências e ameaças.

Desde o século passado, passamos a compreender as chamadas comunidades quilombolas como “uma das chamadas populações tradicionais, que são grupos que vivem, por períodos relativamente longos, em um espaço geográfico definido e constroem sua identidade a partir das relações que estabelecem com o território que ocupam” (SANTOS, M. E. G; CAMARGO, 2008, p. 22). Destarte, é preciso considerar Identidade e Território como um conjunto intersecção.

Sob a forçada retirada do território ancestral, os Carrapatos, de Bom Sucesso, vão desintegrando essa Identidade que vinha se solidificando, pois, com a migração das pessoas para as periferias das grandes cidades, aquele espaço territorial constituído pelos símbolos e signos que sustentavam os modos de fazer e viver deixa de existir. A fim de nos aproximar dialeticamente da profundidade que o território representava para as populações tradicionais, e, especialmente, as quilombolas, cito a obra de Beatriz Nascimento, cuja poética ancestral funda outras formas de sistematizar o passado da população negra, com outras chaves interpretativas, sendo uma delas a episteme transatlântica: “a Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou” (NASCIMENTO, 1989, p. 337).

Dona Sebastiana lembra que a última a sair do território dos Carrapatos foi sua tia Dinha (Ana Cândido de Jesus), irmã de sua mãe, que resistiu ao abandono do quilombo até a velhice. Ela, não conseguindo mais viver sob tamanha coação, mudou-se para a cidade de Bom Sucesso, onde viveu todo o resto da vida com desejo de retornar ao quilombo. Dona Sebastiana, após ser compelida, por forças maiores, a sair do Quilombo Carrapatos, em Bom Sucesso, e tentar a vida em três grandes cidades da região metropolitana, traz em sua fala a convicção de que ela e seus parentes nunca deixaram de ser quilombolas.

Da mesma forma o quilombo dos Carrapatos nunca deixou de existir. Ele esteve presente nos corpos daquelas (es) que dele se sentem parte, até o momento em que encontrarem um espaço físico onde possam expandir e preencher um território. Essa percepção corrobora os dizeres de Nego Bispo de que o quilombo é um território cosmológico, não apenas geográfico.

Esse ciclo de mudanças, de cidade em cidade, dentro do Estado de Minas Gerais, por um considerável período de tempo foi ocasionado pelo posto em que o senhor José Domingos Ribeiro, pai de Sebastiana, exercia na Rede e que demandava a fixação de residência nas cidades aonde a ferrovia chegava.

Em uma destas paradas, entre o final da década de 30 e o início da década de 40, na cidade de Juatuba, Sebastiana casou-se com seu primeiro marido, Valdemar Epifânio da Silva, que à época era policial militar. A família de Valdemar era da região de Rio Novo. Logo após se casarem em Juatuba, Sebastiana e seu esposo se mudaram para Juiz de Fora, onde nasceram suas quatro primeiras filhas: Tânia Aparecida da Silva, Maria Imaculada da Silva, Sandra Maria da Silva Andrade e Maria da Glória Silva. Com essa nova



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

composição, a família morou por alguns anos em Juiz de Fora, até que Valdemar perdeu o emprego na polícia.

Com o desemprego do marido e sem ter como garantir a subsistência para suas (seus) filhas (os), que naquela altura já eram sete, (cinco mulheres e dois homens; um destes faleceu ainda criança), a única solução foi ir para a cidade de Contagem, onde o pai de Sebastiana, agora já aposentado pela Rede Mineira de Viação, havia conseguido da empresa uma casa popular para morar na Vila JK.

...meu pai foi militar, mas o pai não prestava... porque ele era muito bonzinho, ele tinha dó de bater. Aí meu pai foi expulso da polícia porque ele não cumpria as ordens. Mandavam ele espancar os outros, ele não fazia não. Aí com esse negócio dele ser expulso da polícia, veio morar junto com a minha vó em Contagem. ... Aí a mãe veio... eles vieram morar na vó... É aí que começa o calvário (informação verbal, entrevista concedida por Sandra Maria Andrade a Ana Carolina Araújo Fernandes, 2017).

A menção de Sandra e das demais filhas ao pai são ainda insuficientes para tecer os fios dessa relação e as suas reverberações, ainda assim, pode-se sugerir que a noção de justiça das filhas, em alguma medida, associe-se à performance do pai, observada nesse episódio, contrário ao cumprimento de ordens injustas.

Não passou muito tempo desde a mudança da família de Sebastiana para Contagem, o seu pai faleceu. Com essa perda, passa a ser ainda mais difícil para ela e o seu esposo manter a casa e as (os) filhas (os) sem renda e nem emprego. Não bastasse a quase total ausência de recursos, a desestabilidade mental e emocional, desencadeada com mais um ciclo que se iniciava sem quaisquer perspectivas, é deletéria no processo de subjetivação da família.

Tomado pelo desânimo com a situação do desemprego e de outras dificuldades da vida, o marido de Sebastiana sai de casa com a roupa do corpo e não retorna por longos anos, tendo ela que criar as (os) filhas (os) sozinha. Essa fase, segundo a narrativa de Sandra, foi a mais complicada. Sebastiana precisava de um emprego, mas sendo negra, semianalfabeta e mãe-solo de sete crianças, as oportunidades eram infinitas vezes menor.

Além disso, com o falecimento dos pais e estando há muitas léguas de distância dos irmãos, não podia contar com mais ninguém para olhar suas crianças enquanto procurava emprego. Relata que em certo momento, Dona Sebastiana chegou a cogitar matar a si e suas (seus) filhas (os) afogadas (os) em uma lagoa que havia perto de sua casa, tragédia essa que só não se concretizou porque foi impedida por um vizinho.

Depois de muito pelear, Sebastiana conseguiu um emprego numa confeitaria de Contagem chamada Torre Eiffel, na qual trabalhou por muitos anos até o fechamento da fábrica. O trabalho na Torre Eiffel possibilitou à Sebastiana autonomia financeira para recomeçar a sua vida junto a suas (seus) filhas (os), proporcionando-lhe ainda uma formação profissional como confeitadeira. Em seus relatos, é possível perceber uma profunda gratidão às pessoas que a empregaram nessa época de grande desalento. Quando já estava estabilizada e apostando em seus projetos pessoais, seu marido reaparece, agora na profissão de caminhoneiro, e ela permite que ele volte a viver naquela casa, mas não como seu marido. Os dois continuariam a viver juntos, mas apenas como amigos.

Enquanto Sandra e eu vamos conversando, os acontecimentos de sua vida e da de sua família vão

Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

ganhando forma e imagem sob o arcabouço da História. O meu interesse e a minha escrita sobre esses relatos, porém, não é apresentar as linhas destas histórias de modo mais ou menos esquemático. Busco ser o mais fidedigna possível à linha de raciocínio que elas escolheram seguir em sua narrativa, ou seja, aquela que oferece mais sentido, alimentando uma lógica retrospectiva e prospectiva dos acontecimentos. Quero acreditar que tal postura exonera esta escrita de qualquer intenção biográfica ou autobiográfica.

É certo que as falas de minhas interlocutoras trazem alusões autobiográficas, no entanto, para alcançar a complexidade inerente a esse gênero e assim produzir uma história de vida, os elementos contraditórios que constituem a identidade do indivíduo e das diferentes representações que o compõem precisariam também ser mapeadas e, portanto, algumas escolhas (consciente ou inconscientemente) das entrevistas refutadas. Apesar de reconhecer uma riqueza em potencial na análise dos contextos históricos de desvios e de singularidades que aparecem nas narrativas, aqui é mais fundamental para eu perceber como essas mulheres definem as suas próprias histórias em relação ao sistema dominante, à cultura hegemônica e à colonialidade do poder/saber/ser.

Nesse sentido, ainda que o relato de dona Sebastiana, Sandra e suas irmãs apresentem um desenvolvimento linear ou sigam um itinerário coerente e determinado em demasia, mesmo que, junto com BOURDIEU (2006), eu entenda as histórias de vida como um todo progressivo, descontínuo, não linear e formada de elementos justapostos sem razão aparente, desobrigo-me de qualquer interferência, em busca de uma maior adequação aos fatos. Assim, se necessário, podemos enxergar as linhas da vida dessas mulheres, que a propósito concentram todas as características do grupo observado, mais próximas da prosopografia do que da biografia propriamente dita.

Ao longo da década de 50, a rotina que Sebastiana construiu para si envolvia a dedicação integral ao trabalho na confeitaria, os cuidados com suas (seus) filhas (os) e a devoção aos trabalhos de médium que realizava no Centro de Umbanda do Tenente José Silva, localizado na Vila dos Marmiteiros, no bairro Gameleira, em Belo Horizonte, local que frequentava semanalmente depois de seu expediente. Dona Sebastiana é médium vidente e desde pequenina vê e conversa com Pretos Velhos.

Foi no Centro de Umbanda do Tenente José Silva que Sebastiana conheceu seu grande parceiro de vida, Lázaro Antônio Felipe, um filho antigo da casa, cuja aproximação iniciada no ônibus que ambos pegavam após as sessões no terreiro, para retornarem para suas casas, desvendaria afinidades que os uniriam pelo resto de suas vidas. Os trabalhos como médium a tornaram conhecida em Belo Horizonte, de modo que pessoas de outras cidades viajavam por quilômetros para se consultarem com a menina de pouco mais de vinte anos que guardava impressionante poder mediúnico. A senhora Elisa Queiroz é uma dessas pessoas.

Tia Elisa, como era chamada por Dona Sebastiana, foi uma senhora da classe alta bom-despachense, filha do delegado, empregada na Secretaria de Finanças e prima de magistrados da cidade. O motivo de sua visita ao Centro de Umbanda da Vila dos Marmiteiros era a busca por solução de um complicado problema de família que se passava em Bom Despacho. Segundo os boatos que se espalhavam, toda a sorte de estratégias para solucionar o tal problema que se passava com o sobrinho de Elisa, foi efetivada, sem qualquer sucesso. Entretanto, tendo visto Sebastiana trabalhar no Centro, a filha do delegado tinha convicção de que era ela quem conseguiria trazer a paz de volta à família. Ela faz uma proposta para Sebastiana, e em 1957 a menina médium visita pela primeira vez Bom Despacho, a fim de usar suas habilidades mediúnicas para solucionar o problema espiritual daquela família.

Nos primeiros momentos, a família apresentou resistência, não espera-



va que aquela moça de no máximo vinte e cinco anos pudesse fazer algo que ainda não houvesse sido tentado pelos métodos mais avançados da Medicina, mas foram se convencendo ao observarem a desobsessão acontecer com seus próprios olhos.

Segundo Sebastiana, foi essa série de chamados espirituais que lhe trouxe o entendimento de que o seu lugar não era em Contagem, Belo Horizonte, Juiz de Fora, Bom Sucesso, e em nenhum outro lugar do Brasil, mas ali em Bom Despacho. Conta que não foi ela quem escolheu viver ali, as muitas idas e vindas eram recorrentes, mas quando ela atinou, já estava de mudança com Antônio e suas filhas. A mudança aconteceria no ano de 1967, mas, sem conhecer muito a cidade, as escolhas apressadas as fariam mudar de bairro algumas vezes, até chegarem na Tabatinga. A Tabatinga nesse momento era considerada um bairro rural de Bom Despacho, com quase nenhuma infraestrutura. As ruas eram de terra, e as casas construídas com barro e palhas, a paisagem era formada por ruas estreitas, abertas no mato entre os morros e as casas, as quais eram construídas afastadas uma das outras.

Na época da mudança de Sebastiana e sua família, a Tabatinga era habitada majoritariamente por sujeitos negros. Estes eram chamados tradicionalmente de Negros da Costa. Os Negros da Costa, eram um grupo étnico que tinha como origem as famílias dos ex-escravizados Dagoberto Tomás Pinto, o Dicoberto, e Zé Caria, o Zacaria, povos quilombolas conhecidos por possuir uma língua própria, chamada Língua dos Negros da Costa, Gira ou Língua da Tabatinga⁶⁵. A língua da Tabatinga tem forte influência bantu devido ao fato de os Negros da Costa serem descendentes de africanos originários de Moçambique e Angola especialmente.

A organização das línguas bantu, segundo o professor Henrique Cunha Jr. (2010), reflete a organização de uma filosofia do ser humano, da coletividade humana e da relação desses seres com a natureza e o universo. Segundo a professora doutora em linguística aplicada Ana Lúcia Silva Souza (2009) na linguagem está a premissa do reconhecimento. Dominar a linguagem, um certo idioma, portanto, é assumir a identidade cultural. Ela alerta, porém, que essa premissa não se cumpre, todavia, quando vivenciada pelos negros. Mesmo quando o idioma é “dominado” resulta a ilegitimidade. A experiência dos Negros da Costa narradas por Sandra, que conviveu com Dona Fiota, uma das últimas falantes da língua, serve como a materialização da crítica de Souza. Para Sandra, os falantes da língua foram tão perseguidos, inferiorizados e estigmatizados pelos poderes locais e por bom-despachenses⁶⁶ que a língua foi desaparecendo, primeiro pelo desinteresse dos mais novos (quem vai querer aprender uma língua que o inferioriza?), e depois pela morte das (os) mais velhas (os).

A expressão máxima de ironia nesse contexto acontece aproximadamente vinte anos

65 A língua antes falada nas antigas senzalas das fazendas do interior de Minas Gerais, como uma espécie de código secreto para preservação de troca de informações entre os escravizados, é, segundo o estudo de Sonia Queiroz, constituída fundamentalmente de: Vocábulo de provável origem africana, que se aproximam de formas já registradas por estudiosos das línguas africanas no Brasil; vocábulo formado a partir de palavras “africanas” acrescidas de sufixo português; criações lexicais que se podem explicar pela onomatopéia; palavras de provável origem portuguesa que se aproximam de vocábulos dicionarizados; palavras portuguesas concorrentes na região ou mesmo fora dela, no Brasil.

66 Sandra Queiroz aponta em seus estudos que desde os primeiros contatos com população residente na Tabatinga, o problema da marginalidade veio à tona: “tradicionalmente se associa o nome da Tabatinga ao crime e à malandragem”, a resistência encontrada pela pesquisadora em encontrar falantes da “gira” muito se deve à prisão dos falantes da língua, que seria considerada pela repressão como privativa de malandros e criminosos (QUEIROZ, 1988, p.60). As conversas com Sandra, reforçam esse episódio, ela relata que ao serem flagrados por policiais falando a “gira” os falantes da língua eram imediatamente alvo de cacetadas e reprimendas morais, isso quando não eram presos por infringir os bons costumes.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

após o rebaixamento moral e cultural da língua e de seus falantes. Sandra conta que, alguns meses após o falecimento de Dona Sebastiana, ela precisou ir ao cartório no Centro de Bom Despacho. Qual não foi a sua surpresa ao mirar no painel de um restaurante reinaugurado pelo mesmo dono, que ali já se encontrava há mais de vinte anos, e se deparar com o novo nome do espaço: “Restaurante Conjolo”. Na Língua dos Negros da Costa, “conjolo” significa casa (QUEIROZ, 2018).

Para ela é flagrante que querem deixá-las (os) confusas (os) sobre si mesmas (os). Primeiro criminalizam e demoniza tudo o que é genuíno e pertence à sua história e tradição. Depois justificam a barbárie nos mais nobres tratados – como, por exemplo, a ideia de que o conhecimento só se veicula pelas línguas indoeuropéias –, de modo que, mais cedo ou mais tarde, a comunidade começa a se envergonhar de suas práticas genuínas, ou no mínimo, passem a questioná-las. É nesse contexto que pregam a boa nova – seja a religião católica ou o único idioma considerado oficial. Convictos do êxito dessa alienação, introduzida pela docilização dos corpos⁸¹ ou pela força bruta, os próprios algozes passam a requisitar aqueles signos que eles próprios chamaram de aberração num passado não distante.

Quando das sacudidas cheganças da família de Dona Sebastiana ali, o grupo estabelecido que tinha os seus próprios modos de ser e fazer, recebem os recém-chegados através de uma postura que o conceito forjado por Nego Bispo (2018) consegue alcançar como nenhum outro conseguiria: o conceito é confluência. Para o quilombola e intelectual piauiense que prefere ser chamado de tradutor de linguagens, na confluência não existe a possibilidade de um grupo dominar o outro, tal como os rios quando confluem, mas podem fazer coisas que fortaleçam tanto um como o outro. Bispo assegura que somente os povos contracolonialistas estão hábeis para a confluência “o povo contracolonialista transflui para confluir, o povo colonialista se transporta para influir” (2018, p. 48).

A confluência não impede, porém, que atritos ocorram naquela Comunidade agora formada pelos dois grupos. Quando aparecem, essas desavenças ou inimizades, via de regra, são resolvidas pela organicidade, de modo que os sujeitos dispensam a interferência do Estado, da polícia, do direito ou da política partidária na organização do seu dia a dia. Para Sebastiana, que já havia passado por grandes infortúnios até chegar ali, ao se ver rodeada de tanta gente que, em suas palavras, eram “iguais a ela”, a sensação que lhe ocorria era a de “finalmente estar em segurança”.

Em meu primeiro dia na Tabatinga, após conhecer a casa de Mãe Tiana e de conversar com Pai Tonho, Sandra e eu caminhamos até a Associação de Quilombos de Bom Despacho (AQBD). Nesse trajeto, Sandra me revela que no passado não era daquele jeito:

antes as casas não eram muradas, as ruas não eram asfaltadas e todos andavam livremente dentro do terreno, passavam dentro da casa de um, dentro da casa de outro, gritavam aqui e o outro ouvia ali, e o espírito de comunidade é o que fazia tudo acontecer. (informação verbal, entrevista concedida por Sandra Maria da Silva Andrade a Sheila Santos, Bom Despacho, jan. 2020).

A explicação de Sandra me lembra ainda da definição que o professor Henrique Cunha Jr versa para Comunidade: “Comunidade é história, é uma reunião de palavras, como suas existências”. De modo mais categórico, ele pontua:

(Comunidade) são formas de pensar, tomadas dos mitos, dos provérbios, dos

Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

compromissos sociais que formam uma ética social, refletem, inscrevem, registrando na oralidade os condicionantes da existência humana, da formação social, das relações de poder e justiça, da continuidade da vida. (CUNHA Jr. 2010, p. 03)

A primeira característica que a vivência em campo na Tabatinga me trouxe foi a percepção do alargamento do conceito de família. Pode-se dizer que ali nasce uma família do encontro de uma ancestralidade comum entre os povos e/ou do compartilhamento de um espaço ou objeto, como por exemplo, o solo, a colheita, a lenha e o próprio território: “Eu compartilho contigo, tu compartilha com o outro, esse outro compartilha com mais outro, que vai compartilhar com aquele, que compartilha com este, este compartilha com mais um, e esse um compartilha comigo de novo” (Graça Epifânio, informação verbal não gravada)⁶⁷. Essa espécie de faixa de moébius das relações, encontrada na Tabatinga, envolve biointeração e afetividade e não se trata de caridade ou da obrigação de retribuir.

Se enxergadas pelas lentes emprestadas por Bispo, podemos considerar que na Tabatinga existe uma circularidade que se constitui de Início, Meio e Início a qual perpassa todas as relações.

Por tudo isso, as observações e evidências colhidas em campo, bem como o meu convívio com a família de Dona Sebastiana são elementos capazes de apresentar uma noção simbiose do indivíduo com o ser comunal, identificando, ainda que de modo restrito ao grupo acompanhado, a fundamentação da Comunidade como prévia a pessoa.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência contracolonialista decifrada no Quilombo Carrapatos da Tabatinga através da Família de Dona Sebastiana tem a capacidade de viajar até o passado, reontologizando a nossa experiência histórica através de outras chaves interpretativas, nos ensinando a “perder a memória da dor”, ou a usar a raiva, a indignação e a revolta como o cimento que vai dar liga a outros mundos onde se possa brincar, folgar e cantar (FLORENTINO; AMANTINO, 2012, p. 273).

O efeito, portanto, de operar dispositivos como a ancestralidade, o comunitarismo, o atrevimento e a circularidade para a afirmação violenta do Ser negro que há em nós não poderia ser outro que não o desandar das categorias sintéticas, o constrangimento do status quo, a ridicularização do modus operandis, a putrefação das dicotomias, a deterioração do pensamento artesiano/racional/linear/dividido/catalogado/embalsamado.

A reverberação de ser assim, simplesmente humano, sendo e pertencendo um mundo com todo o seu sangue, pus e suor, dentro de um corpo que já não mais teme a morte ao entrar em um supermercado, essa reverberação transflui pelo ar y revitaliza toda a natureza, o cosmos y o espaço-tempo. A descolonização das mentalidades e das subjetividades há quase meio século berra aos nossos sentidos para serem compreendidas como ações que vão além da resistência à dominação. Mas só estaremos preparados para essa conversa, de fato, quando o coração for admitido como órgão de consciência. Quando proclamarmos a falência dos bons costumes (e do cidadão de bem), e radicalmente livres pudermos desejar, entrar em transe e transar e dançar e vibrar e cantar e chorar e batucar e gingar e encantar as nossas próprias histórias afropindorâmicas a partir das nossas agências afropindorâmicas.

67 Entrevista concedida por Graça Epifânio a Sheila Santos, Bom Despacho, jan. 2019.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Somente assim, poderemos contribuir efetivamente com os processos de descolonização. Quando Mãe Tiana, possuída pela raiva, pela indignação e pela revolta lembra do Seu Lindo Aguiar humilhando seu pai após ele pedir ao patrão um lugar na sala de aula pros seus “criolim”, e decide naquele momento que “não vai lavar bunda do filho de ninguém” e que “o primeiro que for olhar, vai dar uma cacetada”, ela recusa vigorosamente o monstro hediondo do pensamento escravo. Entendo que as vibrações que também compõem o bloco sólido daquele acontecimento, formaram os primeiros fractais de experiências do presente, como o ingresso de Houdry de Oliveira e Cleverson Luiz Epifânio de Oliveira em cursos superiores na Universidade Federal de Goiás - UFG. Tudo isso postula que apenas Somos em comunidade, uma comunidade ancestral.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- BISPO, Antônio. Colonização, quilombos: modos e significações. Brasília: INCT/UnB, 2015.
- CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes. NTU: introdução ao pensamento filosófico bantu. Revista Educação em Debate, Fortaleza, Ano 32, v.1, n.59, p. 25-40, 2010.
- FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. Uma morfologia dos quilombos nas Américas: séculos XVI-XIX. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.19, supl., dez. 2012, p.259-297
- KILOMBA, Grada. Descolonizando o conhecimento: uma palestra-performance de Grada Kilomba. 2016. Tradução: Jessica Oliveira. Disponível em: <http://www.goethe.de/mmo/priv/15259710STANDARD.pdf>. Acesso em: 6 de agosto de 2019.
- MENKITI, I.A. 1984. ‘Person and community in African traditional thought’, in R.A.Wright (ed.), African philosophy: An introduction. Washington: University Press of America
- NASCIMENTO, Abdias. O Quilombismo. São Paulo: Editora Perspectiva, Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. Por uma História do Homem Negro. In: RATTS, Alex. Eu sou Atlântica: sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial/Kuanza, 1974a, p. 93-98.
- OLIVEIRA, Eduardo David de Oliveira. Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Ceará, 2007
- QUEIROZ, Sônia. Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga [online]. 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.



entre pontes, travessias e encruzilhadas:

zona agbara como um campo de poéticas e insurgências de mulheres negras e gordas no teatro

Valéria Monteiro Mendes⁶⁸

André Rodrigues⁶⁹

Gal Martins⁷⁰

Laura Camargo Macruz Feuerwerker⁷¹

Resumo: Tecer uma cartografia é produzir mundos com as existências que encontramos no caminho. Nestes encontros, vivenciamos travessias que abrem possibilidades para nos ocuparmos e sermos ocupados de/por uma multidão de existências e de nós mesmos. Foi esta navegação-experiência vivenciada na zona sul de São Paulo percorrendo as territorialidades do Jardim São Luiz, Jardim Angela e Capão Redondo com o propósito de construir encontros com questões e invenções de muitas vidas pouco consideradas na saúde e para além dela. Desconexão inequívoca, se considerado que o modo hegemônico de fabricar o cuidado e as políticas públicas têm produzido distanciamentos das questões e invenções relacionadas à composição de distintos modos de vida, do que resulta a desconsideração de formas de convivência e de lutas que seguem pouco visibilizadas. Nesta perspectiva, construí a pesquisa de doutorado na área da saúde pública partindo da questão “o que vem de fora e a saúde não enxerga?”. Uma caminhada a muitos corpos, entre os quais, os integrantes desta escrita. Um percurso produzido segundo a abordagem cartográfica cujo pressuposto era “o método é o encontro; o resto são ferramentas” e em conexão com referenciais teóricos que problematizavam a composição de perspectivismos sobre modos de existir e às produções artísticas e publicações de poetisas, slammers, fomentadoras/fomentadores culturais, professoras/professores, poetisas, escritoras/escritores, artistas da dança e do teatro. Uma pesquisa-navegação que abriu linhas de visibilidades e dizibilidades para campos problemáticos como: literatura e cultura periférica; saraus nas escolas e para além destas; saberes-fazeres da cultura popular, afro-diaspórica e

68 Doutorado pela Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (FSP/USP), Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (FSP/USP), valeriamonteiriomendes@gmail.com; 2 Doutorado em andamento pela Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (FSP/USP), Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (FSP/USP), andre.espacoconexoes@gmail.com; 3 Formação em Artes Cênicas pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Cia Sansacroma e Zona AGBARA, galmartins3@gmail.com; 4 livre-docência em Saúde Pública pela Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (FSP/USP), Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (FSP/USP), laura.macruz@gmail.com. 69 Doutorado em andamento pela Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (FSP/USP), Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (FSP/USP), andre.espacoconexoes@gmail.com; 70 Formação em Artes Cênicas pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Cia Sansacroma e Zona AGBARA, galmartins3@gmail.com; 71 livre-docência em Saúde Pública pela Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (FSP/USP), Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (FSP/USP), laura.macruz@gmail.com.

índigena; teatro negro feminino; modos de vida compartilhados; feminismo negro; saúde da população negra; saúde e cuidado das mulheres negras; invenção de modos de existir em trânsito; LGBTQIA+-fobia; racismo; encarceramento em massa da população negra; mulheres na literatura periféricas e nos slams; mulheres negras e gordas na dança e no teatro. É nesta trilha que partilharemos linhas de afetos, trocas, saberes, fazeres, aprendizagens produzidas nos encontros com a Zona Agbara, que demarca, nos passos da Força e Potência Iorubá, zonas de ocupação que enunciam e denunciam os atravessamentos e as invenções experimentadas por mulheres negras e gordas da zona sul de São Paulo na arte e na vida. O caminhar por entre as produções ético-políticas-estéticas-artísticas da Zona Agbara, evidencia que as movências destas mulheres muito podem ensinar para a saúde e para o processo de produção de políticas públicas. Aprendizagens que permitem visibilidades e dizibilidades sobre as redes de troca, luta, proteção, invenção, solidariedade, convivialidade e cuidados tecidos coletivamente por muitos caminhos a partir do que violenta e pulsa no corpo. Movências e insurgências coletivas que não cessaram de ser produzidas para o enfrentamento de uma política de morte amplificada com a pandemia que vivemos.

Palavras-chave: Cartografia. Mulheres negras. Arte.

1. INTRODUÇÃO: DE ONDE E COMO PARTI...

Tecer uma cartografia é produzir mundos com as existências que encontramos no caminho. Nestes encontros, vivenciamos travessias que abrem possibilidades para nos ocuparmos e sermos ocupados de/por uma multidão de existências e de nós mesmos. *Travessias* produtoras de *Pontes*. Um processo sutil, tenso, agenciador, desafiador, alegre. *Travessias* que produzem *Pontes* e explicitam *Encruzilhadas*.

Foi esta navegação-experiência que vivenciei. Um percurso sem rotas pré-estabelecidas vivido inicialmente com minha orientadora e, posteriormente, com muitas vidas. É com uma destas existências em seus processos de conexões coletivas que componho parte desta escrita e também com minha orientadora. Um companheiro de doutorado. Uma vida que foi friccionada a tal ponto pelos múltiplos campos problemáticos de nossa caminhada – vividos intensivamente também por outras existências negras – que se tornou impossível não produzir um cultivo de pesquisa com a pele e coletivo. Assim, vivemos um *respirar-pesquisar com*. Experiências que transbordaram para nossos viveres e que nos possibilitaram um *conspirar com*⁷².

O que vem de fora e a saúde não enxerga? Era essa questão que animava minha caminhada para construção de um doutorado na área da saúde pública. Tema espinhoso e necessário. Assunto que requer análises sobre os múltiplos planos que o constituem. Questão produzida no caminhar com muitas vidas, como as andanças para além dos muros da universidade com estudantes de graduação em saúde pública para problematizar modos de produção de saúde (MENDES e FEUERWERKER, 2018); as experiências em serviços nos quais predominavam modos instituídos de pensar-agir segundo atos distanciados do vivido pelos usuários; no âmbito de produções coletivas que apostavam em outras formas de produzir o co-

⁷² “Conspirar com” remete ao movimento de adensar a ideia de “pesquisar com” considerando a aposta de produção de um conhecimento a partir da construção de um campo comum entre universidade e a rede de serviços, pois “as implicações envolvidas no processo de pesquisar com, dessa busca por dar voz a gestões coletivas de produção de conhecimentos comporta gagueira de todos os tipos e que atestam a fragilidade das identidades prévias acerca de quem produz este ou aquele tipo de saber possui”, o que faz pensar que a ideia de respiro produzida no campo da pesquisa em questão talvez pudesse ser substituída por conspirar “não no sentido de tramar – o que também pode interessar-, mas de respirar junto se colocar mutuamente em questionamento”, pois “conspirar exigiria também um modo sempre diferente de acolher o desconhecido sem retê-lo” (CAPOZZOLO; FERNANDES 2019, p. 98).

nhecimento na formação e no cuidado a partir da Rede de Observatório de Estudo de Políticas Públicas em Cuidado em Saúde (ABRAHÃO et al, 2016) e de estudos/análises com nossos coletivos de pesquisa (do Observatório e do núcleo de São Paulo) que davam passagem para temas como biopolítica-biopoder (FOUCAULT, 1976; DELEUZE, 2013; PELBART 2007, 2015) e para o sentido de compor perspectivismos sobre distintos modos de existir (DELEUZE e GUATTARI, 2011; ROLNIK, 2016; PELBART, 2007, 2014, 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 2016; KRENAK, 2019; 2020; KOPENAWA, ALBERT, 2015; MBEMBE, 2018; 2019). Neste campo de experiências, ganhou corpo a implicação de construir aproximações e encontros com questões e invenções de muitas vidas que são pouco consideradas na saúde e para além dela.

Desconexão inequívoca, se considerado que o modo hegemônico de fabricar o cuidado e as políticas públicas têm produzido distanciamentos das questões e invenções relacionadas à composição de maneiras de estar no mundo por diferentes viventes, do que resultam deslegitimações de formas de convivência e de lutas que seguem pouco visibilizadas (MENDES et al. 2019; MERHY et al, 2016; FEUERWERKER, 2014; MERHY et al, 2016).

Foi nesta perspectiva que assumi como abordagem metodológica a cartografia, partindo do pressuposto que “método é o encontro; o resto são ferramentas” (LIMA e MERHY, 2016 p.18). Outra premissa era a de que na cartografia o que importa, “diferentemente do mapa é a inteligibilidade da paisagem em seus acidentes, suas mutações”, pois neste percurso “nada mais é fixo, nada mais é origem, nada mais é centro, nada mais é periferia, nada mais é definitivamente, coisa alguma” (ROLNIK, 1989, p. 62).

Assumindo os elementos que constituem a abordagem cartográfica, encontrava-me com a possibilidade de incorporar os instrumentos necessários a vivência da singularidade do processo seguindo a “regra de ouro” do cartógrafo que confere elasticidade aos seus critérios e princípios e que diz “o cartógrafo sabe que é sempre em nome da vida, e de sua defesa, que se inventam estratégias, por mais estapafúrdias” (ROLNIK, 1989,p.3). Assim, adotei inicialmente como instrumentos/procedimentos a observação, conversas (entrevista) e registros (imagens, vídeos, diário). E com o caminhar muitos movimentos-procedimentos aconteceram, como a composição de escritas e a construção de experiências individuais e coletivas com integrantes da pesquisa, sendo várias na universidade.

E no processo de construção de uma forma para o “produto da pesquisa” (a tese), vivi experimentações de possibilidades estéticas, dores das desconstruções necessárias à produção de um corpo para sustentá-la e aprendizagens sobre um modo de não subsumir as experiências a referenciais teórico-conceituais, buscando expressar o intensivo que se passou nos encontros. Nesta artesanaria, constituí tessituras com as produções individuais e de coletivas/coletivos com os quais me conectei, muitas das quais publicadas como dissertações, teses e livros. Eu dava materialidade a uma escrita que não fragmenta a pesquisa e a produção do conhecimento. Assim, ofertamos neste texto o vivido, que incluiu os encontros com alguns referenciais teóricos de vidas que conheci no processo.

Por onde caminhar? Uma questão latente no processo de composição da pesquisa. Sentindo os ventos que sopravam do fora, eu e minha orientadora, apostamos que a caminhada ocorreria rumo à zona sul da cidade de São Paulo ao seguirmos as pistas de que a região era ativamente de intensivas e históricas lutas nos planos artístico, cultural e de militância política.

Assim, caminhei-naveguei por territorialidades que até recentemente carregavam a marca de *triângulo da morte*, espectro ainda vivo na fala de muitas existências. Seguindo por vielas, escadões, quintais, escolas e espaços culturais, vivenciei produções que não se separam dos



modos de viver de poetas, *slammers*, poetas, fomentadoras/fomentadores culturais, professoras/professores da rede pública, escritoras/escritores, artistas e pesquisadoras/pesquisadores da dança e do teatro.

Uma navegação que abriu linhas de visibilidades e dizibilidades para campos problemáticos de muitas vidas que seguem construindo enfrentamentos coletivos: literatura e cultura periférica; saraus nas escolas e para além destas; saberes-fazeres da cultura popular, afro-diaspórica e indígena; teatro negro feminino; modos de vida compartilhados; feminismo negro; saúde da população negra; saúde e cuidado das mulheres negras; invenção de modos de existir em *transito*; LGBTQUIA+fobia; racismo; encarceramento em massa da população negra; mulheres na literatura periféricas e nos *slams*; mulheres negras e gordas na dança e no teatro.

É nesta trilha que partilharemos algumas linhas de afetos, trocas, saberes, fazeres, aprendizagens produzidas nos encontros com a Zona Agbara. Passos de *Força e Potência* Iorubá na demarcação de zonas de ocupação que enunciam e denunciam os atravessamentos e as invenções de mulheres negras e gordas da zona sul de São Paulo na arte e na vida⁷³.

2. LINHAS DE INDIGNAÇÕES E INSURGÊNCIAS...

Noite de verão. Jardim São Luiz, zona sul da cidade de São Paulo. Finalmente, estávamos na Cooperifa. Eu, uma companheira de doutorado, um amigo desta e meu companheiro desta escrita. Remando na trilha dos ventos que sopravam da zona sul, aportávamos no espaço escolhido como meu ponto de entrada: o Sarau da Cooperifa. Movimento-acontecimento da região que vem contribuindo nos últimos 18 anos para a metamorfose de um bar em um centro cultural e para o espraio da literatura e da cultura periférica pela região e para fora dela.

Na chegada àquele boteco-terreiro, encontramos com uma existência que abriria meus caminhos. Naquele quilombo cultural (VAZ, 2011 p.35), conhecemos uma *Griot*⁷⁴ de muitas vidas não apenas da região. Uma vida que transversalizou meu processo de pesquisa ao embarcar em minha canoa-corpa⁷⁵ para vivermos navegações que me afetaram como pesquisadora-vivente. Uma mulher preta que ao se instalar com seus irmãos e irmãs na zona sul, no período da perda de sua visão, iniciou a instauração de um outro modo de viver na presença de muitas vidas e da arte, especialmente da literatura e da cultura popular. Edite Marques... para nós e para muitas existências, Dona Edite!

Às 20h53min o poeta anunciava naquela noite: “Vamos receber com muita alegria a estrela da Cooperifa: Dona Editeeeee!” Na sequência, ele entoou o grito, com o qual nos encontraríamos muitas vezes, que foi seguido pelas/pelos que ali estavam no ritmo de palmas: “Uhu, Dona Edite! Uhu, Dona Edite! Uhu, Dona Edite!”. Nossas vidas não seriam mais as mesmas.

Na semana seguinte, eu e meu companheiro de caminhada, estávamos no sofá de Dona Edite. Mui-

73 Traremos neste texto nossas vivências com o espetáculo *Vênus Negra*: manual de como engolir o mundo. Contudo, no meu processo de pesquisa encontrei também os campos problemáticos de outro espetáculo do grupo, *Reclusa*, que aborda as questões do encarceramento da população negra, especialmente das mulheres negras. Outro encontro foi com as produções da Cia Sansacroma, especialmente com “Rituais de Suspeição”, que problematiza o corpo negro como suspeito.

74 Griot ou Griô é um termo que expressa as existências que, na África Ocidental, são os responsáveis por preservar e compartilhar saberes, histórias e mitos de um povo. Uso Griot e não Griote (feminino), pois foi este o modo com o qual me encontrei com o termo.

75 Um dos termos que produzi em minha caminhada ao conhecer o termo corpa construído pela poeta, escritora, integrante da Zona Agbara, Dandara Kuntê, ao buscar subverter o uso do termo corpa, no masculino.



tas histórias, memórias, lutas, poesias recitadas e germinações naquele encontro. Assim, fui guiada em meus primeiros passos na região. E com ela, cheguei a outro *quilombo cultural*: a Casa Popular de Cultura de M'Boi Mirim. Um local que esta Griot segue vivenciando há mais de 15 anos como parte da construção de outras possibilidades para seu viver. Um processo iniciado no reencontro com a literatura e a poesia, especialmente com Cora Coralina e seu poema *Estas Mãos*, em uma instituição para cegos na cidade de São Paulo. Um difícil momento. Um período de desafiadoras travessias que paulatinamente era povoado pela materialidade das escritas de poetisas, vivos e não vivos, e pela presença de professores/professoras, fomentadores/fomentadoras culturais e artistas de diferentes áreas não apenas da zona sul de São Paulo.

Experiência forte e delicada ao ter seu corpo habitado por novas visões e por novas audições. Processo que abriu caminho para o encontro com uma psicóloga de um Centro de Convivência (Cecco) da zona sul que ao caminhar para a Casa de Cultura de M'Boi Mirim no processo de mudanças na Saúde em São Paulo (o PAS de Paulo Maluf), percebeu as necessidades e expectativas de várias mulheres que frequentavam a Casa. “A saúde cuida da doença. A cultura cuida da saúde”. Afirmção contundente da referida psicóloga em uma de nossas conversas ao contar as atividades construídas com a Casa a partir do Cecco possibilitou sua transferência para o espaço.

Mudança que possibilitou muitos cultivos, como o grupo Flor de Lis, pensado para a convivência de mulheres acima de 50 anos tendo como linha condutora os saberes e práticas da cultura popular, especialmente o das danças brasileiras. Falar sobre o grupo é falar sobre a Casa de Cultura e de modos de construir relações. É falar sobre as *mulheres-flores* que o compõem, sobre os tocadores que dão o compasso dos encontros, que inclui um Mestre de Congada de Minas Gerais. É falar sobre a profissional que mesmo aposentada segue na coordenação do grupo. É falar da professora e moradora da região que tece sua existência nas trilhas dos saberes e práticas da cultura popular e junto ao Flor de Lis há 12 anos e que, assim como a coordenadora do grupo, foi ponte para que eu chegasse em várias vidas. É falar ainda sobre Dona Edite e sua irmã Zazá que seguem de braços dados em suas persistências e que dão corpo ao grupo desde sua gestação. Existências que cuidam desta *Casa-quilombo* e vivificadas por dois pés de coqueiros que recebem aos que lá chegam, como diz a canção: “Guardiãs do terreiro, da Casa de todos nós. Quilombo de resistência que Dona Edite Isabelô. Dona Edite, Dona Isabé. Me tire um coco de seu pé [...]”⁷⁶

Falar desta Casa-terreiro é entender a força de sua construção em 1984 pelos moradores da região, tornando-a o primeiro espaço cultural da região com gestão comunitária e referência para outras Casas de Cultura da cidade. Um espaço de vivência dos saberes e práticas da cultura popular, afro-diaspóricas e indígenas que coexiste como entidade e equipamento da Prefeitura. Um terreiro cultural defendido pelas vidas que o habitam, moradores e não moradores da região, considerando as sucessivas tentativas de seu desmonte. Um caldeirão de persistências, insurgências, convivências, permanências. “Trabalho de permanência é um trabalho de fortalecimento como pessoa, como cidadão. Só quem vivencia, entende. Já ouvimos que existir um grupo na Casa há 30 anos é formação de gueto”.

Sentindo-caminhando pelas fiações deste terreiro pinçaremos uma das linhas de nossos encontros para partilhar as visibilidades e dizibilidades sobre alguns sentidos deste espaço na existência de uma mulher negra que se tornou uma referência para muitas outras vidas dentro e fora da Casa de Cultura.

76 Canção de Arakunrin, um dos habitantes da Casa de Cultura desde o período de sua fundação e que segue à frente do grupo de capoeira Espírito de Zumbi e da Festa do Panelafro, que a cada última sexta-feira do mês difunde dança afro, ciranda, capoeira, samba de coco e na qual é ofertada aos participantes um prato da cultura afro-diaspórica realizado com o apoio de comerciantes da região e sem apoio financeiro da gestão da Casa de Cultura.

Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Sofri muito com a questão racial na infância e adolescência que me fez ser pouco comunicativa até que entrei para a igreja do Piraporinha, nasci e cresci ali. Comecei a participar do grupo de Jovem e um colega criou um grupo de teatro lá. Por questões de horário na igreja, eles foram ensaiar na minha casa. Eu acompanhava tudo. Um dia pediram para eu fazer uma marcação e falei todo o texto. Aí comecei o teatro. O grupo começou a fazer muito sucesso e a ser convidado para lugares não só ligados à igreja. O padre nos chamou dizendo que era importante nos voltarmos para questões litúrgicas, que deixássemos as apresentações fora. Metade saiu. Saí e pensei: quero estudar teatro. Minha vida se transformou quando atravessei a M'Boi Mirim. Saio da igreja e paro na Casa de Cultura. Descobrimos a Casa como um espaço para abrigar quem queria estudar teatro. Lá conheci Euler Alves, a abordagem da dança afro, porque sempre estive apartada da questão das religiões afro brasileiras, mesmo meu avô sendo um dos reis afros de Minas, não convivi com ele. Encontrei com Arakúnrin, que foi e é meu mestre. Fui uma adolescente que sempre estava com as pessoas mais velhas na Casa, lideranças políticas muito fortes e envolvidas com as questões políticas, sociais.

Uma travessia-acontecimento que abriu caminho para encontros com um plano ético-político-estético-artístico de produção de modos de existir.

Na Casa descubro minha negritude, começo a assumir meu cabelo e entender: sou uma mulher negra. Minha história começa ali, convivendo com os mais velhos. Dona Edite, quando a conheci ela enxergava, ela me conhece desde adolescente. Ali pra mim foi um berço, além da produção artística em si, dança e teatro, tive minha formação política.

Casa-berço. Solo fértil para o cultivo e florescimento de insurgências seguindo passos de longe. Um espaço para desmarcar o que maltrata o corpo e para cuidar das cicatrizes do viver. Casa que agencia e amplifica encontros nas e entre as existências. Nas palavras de Gal⁷⁷, a explicitação da potência de espaços coletivos como campos de tessituras de saberes-fazeres-viveres. Uma experiência vivida com a pele e com muitas outras vidas na instauração de corpos políticos com as artes.

Com 15 anos, eu, uma adolescente iniciando sua trajetória, estava queimando pneu na estrada do M' Boi Mirim reivindicando e garantindo que um espaço super simbólico da região pudesse continuar existindo, a Casa de Cultura do M' Boi Mirim, porque o projeto era transformá-la num Batalhão da Polícia Militar. Minha trajetória foi marcada por disputa de imaginários e de espaços que são verdadeiros quilombos. Tive a oportunidade de estar na Casa com a Cia Sansacroma fazendo uma gestão compartilhada por três anos e isso significava a possibilidade de pautar o poder público e os investimentos em políticas públicas para a periferia, principalmente de formação em arte. Interrompemos nossa gestão há um ano porque fomos expulsos, literalmente. Enxergo esses espaços compartilhados, fazendo sempre uma analogia à poética do imaginário africano, como verdadeiros terreiros, como quilombos, que possibilitam criar o respeito e espaços seguros ao lugar de fala. Quando faço essa alusão aos

77 Encontro “Espaços compartilhados”, realizado no Sesc 24 de maio, região central da cidade de São Paulo, que contou também com a participação de Fernando Garcia (gestor cultural, professor, artista visual e diretor do mARTadero – Arte y Cultura da Bolívia) e Luís Rubio (idealizador do projeto enNingúnLugar, México <https://enningunlugar.com/>)

Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

quilombos, aos terreiros, quem já foi num terreiro sabe o quanto a vida pulsa, né?

Vibrações e pulsações que bordam e transbordam modos de existir-resistir de forma coletiva e na singularidade, em oposição aos históricos silenciamentos e apagamentos de saberes, práticas, valores, concepções que evidenciam modos de estar no mundo. Políticas de produção de vidas contra a persistente política de *fazer morrer* planos físico e simbólico. Micropolíticas...

A gente, comunidade periférica, negra, aprendeu a se organizar. Trazer essa possibilidade de vida. Tenho lido muito sobre Necropolítica pensando o corpo negro como suspeito e o genocídio da população negra como inseridos num projeto de morte estruturado pelas vias da polícia militar e saúde mental. Esses espaços compartilhados dão voz para sair da Necropolítica para a pulsão de vida, de afeto. Precisamos pensar esses espaços e como afeto o outro, politicamente. Como afetar os afetos hegemônicos que constroem preconceitos, racismo, LGBTfobia, gordofobia e outras coisas? Venho pensando mais nas micropolíticas, nas relações que crio, e prefiro acreditar hoje nelas e nos arranjos de sobrevivência que criamos em arte e cultura do que me debater com o poder público. Pensar nessa disputa e no combate a esses afetos hegemônicos como espaços de segurança, de poder de fala e de reconhecimento de potências.

O mergulho no “rio chamado Casa Popular de Cultura de M’Boi Mirim”, que flui como “águas férteis de potências avassaladoras, águas que correm por território negro” (MARTINS, 2017 p.18) por esta existência que trazia as marcas de quem na infância ouviu de uma professora “você não poderá participar [do balé] porque seu cabelo não faz coque” tem agenciado possíveis em muitas existências, como cientista social, pensadora em dança, gestora cultural (incluindo o programa Fábricas de Cultura em São Paulo) e como criadora-diretora da Cia Sansacroma e da Zona Agbara. IndignAÇÃO...

Meu amadurecimento e senso de militância decorrem deste processo de entendimento dos mecanismos que regem minha existência preta e meu lugar periférico no compromisso com a dança paulistana [...] meu diálogo se fortalecia na convergência com conceitos da educação libertária de Paulo Freire e Augusto Boal. A chave mudou. Meu corpo, meus instintos, meus pensamentos começaram a ser tomados pelo ódio. Pode parecer forte tal expressão, mas diante de todo projeto racista, sexista, machista e homofóbico presente em nossa sociedade o que me resta é sentir muito ódio, sensação presente desde meus anos mirrados e infantes. Ódio engolido e escondido nas paredes do meu quarto, bonecas brancas, toalhas de banho que faziam me sentir “bonita”, já que meus fios crespos e amassados não eram aceitos [...] ódio dos olhares desconfiados quando meu corpo preto e gordo adentra os espaços legitimados da dança paulistana [...] evoco Paulo Freire e seus pensamentos que me levaram ao encontro com o conceito de INDIGNAÇÃO⁷⁸.

78 E Gal Martins prossegue: “a indignação sempre foi o pulso de minha dança, pulso que dá asas ao falcão Sansacroma. Sobre esta dança falo o tempo todo e com ela atravesso o espaço, crio vidas e resistências, expurgo os males, me posiciono no mundo, questiono e transgribo. A indignação é o que gera mais e mais PULSOS de existência, proliferação do pulso primeiro que ainda continua aqui [...] a indignação é minha materialidade poética, e dela e exprimo, sobrevivo, e exorcizo dia a dia toda e qualquer tipo de expressão. Daqui, o monstro é outro, e cada um sabe muito bem qual é” (MARTINS 2017, p.22).

Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Da escuta do que pedia o corpo sobre a necessidade de voltar a habitar o proscênio, uma gestação: Zona Agbara. Um movimento que incorpora a *Força e a Potência* enunciadas em Iorubá.

A princípio eu criei este coletivo, que formado por mulheres negras e gordas, pelo desejo de voltar a estar em cena, porque vinha apenas dirigindo os meus trabalhos artísticos com a Cia Sansacroma. Aí convidei mulheres parceiras. Eu só queria dançar, gente, eu juro [sorri]. Quando a gente se reúne, cheguei em um lugar que eu não tinha noção. Do quanto é potente criar processos e espaços seguros para falar das nossas questões, porque as violências são tão presentes cotidianamente que, às vezes, acostumamos com elas e com nossas dores. O lugar da violência obstétrica, da hipersexualização da mulher negra e gorda, porque ela aguenta tudo, seja no sexo, seja na violência obstétrica. “Pode ir que ela aguenta, tem carne para isso!”. “Mulher negra é guerreira”. Não aguento mais ouvir isso. Eu não sou guerreira. Vivo e sobrevivo em um regime extremamente racista, machista e gordofóbico. Falar que a mulher negra é guerreira, endossa essas violências [...]”⁷⁹

Um fazer estético que é ético-político-coletivo, que não se separa do que habita o viver

Com Zona Agbara descobri algo muito complexo. A gordofobia, em uma figura como a minha, vem primeiro que o racismo. Coloca a mulher no lugar de doente, que não tem uma vida ativa, imaginário dos meios de comunicação, um corpo sedentário, que fica no sofá comendo pipoca e assistindo novela. Esse corpo pode dançar. Nos trabalhos da Zona Agbara, percebemos que o corpo gordo causa constrangimento. As pessoas até assistem o espetáculo, mas quando o corpo nu de uma mulher preta e gorda se dá em cena, não olham. É como algo abominável. Precisamos discutir gordofobia no feminismo negro [...] o que trago aqui compõe uma pesquisa com a Sansacroma. É uma forma para organizar meus ódios e encontrar espaços seguros para que tenhamos a possibilidade de organizar os ódios que corpos femininos negros vivem todos os dias. Como garantir espaços seguros e pensar nossas estratégias de sobrevivência?⁸⁰

3. ZONA AGBARA: MOVÊNCIAS E INSURGÊNCIAS PARA ENGOLIR E REGURGITAR MUNDOS...

Ao entrarmos, vimos as cadeiras dispostas no palco compondo um grande círculo. À medida que nos aproximávamos, os objetos do cenário próximos às cadeiras se tornavam mais nítidos. Chamava aten-

79 Fala de Gal Martins no encontro Feminismo em fricção, série de debates e apresentações artísticas sobre de temas insurgentes do universo do feminismo que inclui questões de gêneros, identidades e cultura. Este encontro foi iniciado com a intervenção artística “Cura ao Gozo da Capulanas Cia de Arte Negra inspirada no espetáculo Sangoma. No segundo momento ocorreu o debate Mulheres Contra a Cultura da Violência mediado por Nerie Bento (assessora de imprensa do CCSP, feminista negra interseccional e diretora da Frente Nacional de Mulheres no Hip Hop) e que contou com Suzane Jardim (Suzane Jardim – historiadora, educadora, abolicionista penal e pesquisadora em dinâmicas raciais, criminologia, segurança pública e violência de Estado; coautora do livro Tem Saída e que atua como formadora em projetos antirracismo e anticárcere), Terra Johari (advogada, Mestra em Antropologia Social que atua como Analista de Políticas Públicas na Secretaria Municipal de Cultura, pesquisadora de teatro e performances negras e como atriz, modelo e performer independente e Gal Martins.

80 Idem.

Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

ção em um ponto do palco várias cabaças. Em outro ponto, pedras de vários tamanhos e uma vasilha de cerâmica com água. Em outro ponto, ainda, muitos discos de vinil dispostos no chão. Não estaríamos distantes das Agbaras nas cadeiras fixas que compunham a plateia. O espetáculo seria ali, corpo a corpo. Em ocasiões como essas o mesmo atravessamento me invade: de que serei escolhida em casos de interação com o público. Outra desterritorialização com a qual tive que lidar. Travessias... Agbaras e musicista entram. Cada uma toma seu lugar. modo. No atabaque, a musicista entoia um canto que traz para a cena orixás. Em poucos segundos várias senhoras se levantam e começam a se retirar do teatro. Algumas passando bem próximo de algumas Agbaras. A expressão dos que permaneciam sentados era de espanto. Assombro. As Agbaras buscam o olhar desde umas das outras das posições que ocupavam. Eu e André, à distância, também nos olhávamos aturdidos. De diferentes modos, o “intolerável” se fez presente... nos que partiram e nos que ficaram. Meu corpo tremia! A musicista continuou a tocar para introduzir à cena a primeira Agbara.

Cena

Uma Agbara anuncia:

“29 de novembro de 1815. É! Foi 29 de novembro de 1815. E aqui ainda estamos. Eu, você, você, todas nós! Seguindo com as nossas vivências e as nossas experiências, mas sempre resistência. São farelos de tempo que traçam os nossos caminhos [inspira e assopra]. São sopros [inspira e assopra], são sopros [inspira e assopra]. Sopros de sobrevida. No latim, pesada, pouco certa, espessa! Ah, e desequilibrada em suas proporções. Afiadas e certeiras ao legitimar uma única condição [bate com força na barriga várias vezes]: essa serve só para parir. Ventres largos [bate novamente na barriga], tetas fartas [segura os seios]. E isso. Isso são traços de nossas histórias. Ah, mórbida, devassa e doente! [risada forte]. O ontem que se revela no hoje. Memórias de um futuro latente e é gritante. E nós? nós, escapes constantes. E hoje estamos aqui todas despidas de qualquer mágoa e junto trazemos o nosso Manual de como engolir o mundo presente. Hoje aqui para vocês e com vocês o Manual de como a gente engole tudo isso. Tenham todas e todos. Um ótimo espetáculo”. Agbara senta-se em uma cadeira em um ponto da roda. As outras Agbaras se movimentam pelo palco. Elas nos cumprimentam, perguntam se estamos bem, enquanto ajustam a posição de algumas cadeiras. As Agbaras tomam seus lugares no palco. Uma Agbara permanece ao centro do palco.

Cena

“Eu preciso de duas pessoas. Eu escolho e não aceito “não” como resposta. Aqui tem giz e quero que façam uma amarelinha. Os rapazes escolhidos desenham no chão. “Muito bem, palmas para eles” [eles são aplaudidos] Podemos começar? [música instrumental com predomínio de saxofone]. Uma Agbara fala: “Gorda, baleia, saco de areia!” As outras acompanham repetidamente: “Gorda, baleia, saco de areia. Gorda! Gorda!” As quatro gritam sem parar. Silêncio. [A música segue. A Agbara ao centro do palco percorre a amarelinha. Perde o equilíbrio algumas vezes e cai do salto altíssimo que usava. Música instrumental segue e começa o refrão you make me feel like a natural woman na voz de Aretha Franklin]. Agbaras gritam para ela: “Diva, gostosa, maravilhosa, linda, poderosa, fechamento!”



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Agbara ao centro do palco: “Essa música é a mais linda. Uma deusa por ser empoderada, por gostar de ser preta e gorda. Mas na balada nunca sou beijada. Eu não sou padrão. Quem tem coragem de me beijar agora? [Percorre o palco perguntando para o público]. Quem tem coragem de me beijar agora? [Segue percorrendo o palco rapidamente]. Ninguém tem coragem de me beijar! Diva, maravilhosa, dona da porra toda. Diva, deusa e como as pretas e gordas ficam? Só com as curtidas. Diva, maravilhosa, dona da porra toda. Linda, deusa”.

Cena

O foco ilumina a Agbara sentada no chão no meio de discos de vinil. Ela diz: “Não, espera. Apaga a luz. Eu só consigo se for no escuro”. [Ela sussurra. Movimenta-se no chão. A música para. Ela está ofegante]. Ela grita: “Nega do cabelo duro que não gosta de pentear” [Grito de dor]. “Quando passa na boca do tubo o negrão começa a gritaaarr. Pega ela aiii pra que? Pra passar batoommm. Que cor? Que cor? Violeta! Na boca e na buceta”. Musicista toca o berimbau que acompanha movimentos intensos em meio a gritos. Agbara percorre o palco perguntando para a plateia: “É isso que você quer? É isso que você quer?”. “Então toma. Toma!” Bate repetidamente na região pélvica com os braços estendidos à frente do corpo com uma mão sobre a outra. “É isso que você quer? Ninguém tem coragem de falar agora. Toma!!!” [Corre em várias direções do palco. A cada parada repete o movimento de bater na região pélvica]. Ela grita. A musicista ri ao berimbau. Em seguida para de tocá-lo. Agbara fala para a musicista: “Você viu, ninguém tem coragem de falar”. Outra Agbara diz: “Então vamos fazer um brinde”. A Agbara que protagonizou a cena pergunta: “E o que a gente merece? Vamos fazer um brinde. Ao matriarcado!” As Agbaras brindam ao centro do palco. Platéia reage com gritos e palmas.

Cena

Musicista canta *a capella*: Eu sou a Vênus Negra. Eu sou a Globeleza. Eu sou a Inês Brasil. Sou esposa. Sou gostosa, sou sua carne, sou o seu prazer. Sou usada. Abandonada. Jogada fora. Eu sou o seu prazer. E não tem sentimento, sou um momento, sou o presente, o passado, mas não quer ser futuro. Chega! Eu não sou sua coisa. Você não pode me tocar. Não quero ser usada, eu quero ser amada. Sou preta, sou gorda, sou mulher, sou sapatão. Eu não, eu não, sou sua exposição. Sou preta, sou gorda, sou mulher, sou sapatão. Eu não sou sua exposição.

Cena

Musicista sai de cena e começa a tocar chocalho. Música com ruídos agudos. Agbaras no centro do palco começam se movimentar. Sugam os corpos uma das outras. Ouve-se os ruídos dos corpos sendo sugados. Diferentes partes dos corpos seguem sendo tocadas por diferentes bocas.

Cena

Quadrados de diferentes tamanhos são desenhados com giz em vários pontos do palco por uma Agbara. Outra começa a dançar. Ela inicia pelos quadrados maiores, passando pelos intermediários, pelos pequenos até chegar em um quadrado com tamanho menor que a metade de seu pé. Dança de forma virtuosa e rápida nos quadrados. O solo vai crescendo em intensidade. Ela segue dançando de um quadrado a outro.



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Cena

Musicista ao atabaque e canta: “Ê mamãe, embala eu mamãe. Abraça eu, mamãe, cuida de mim. Agbaras cantam: “Eu cansei de engolir. Tudo que falam sobre mim. Eu cansei de engolir. Tudo que falam sobre mim. Canela com açúcar para cuidar. Canela com açúcar para limpar o olhar da sociedade que me faz chorar, o olhar da sociedade que me faz chorar. Canela com açúcar para cuidar. Canela com açúcar para limpar. Um salve às Agbaras e a potência para lutar”. Agbaras cantam e aproximam-se da plateia. Cada uma convida uma/um expectadora/expectador a participar oferecendo um pote de cerâmica com canela e açúcar. As Agbaras seguem cantando enquanto convidam os escolhidos para passarem canela e açúcar em seus corpos. Musicista canta ao atabaque: “eu cansei de engolir tudo o que falam sobre mim. Eu cansei de engolir tudo o que falam sobre mim. Ê mamãe, embala eu mamãe. Abraça eu, mamãe, cuida de mim”. Musicista para de tocar e canta: “Um salve às Agbaras e a potência para lutar. Eu cansei de engolir tudo o que falam sobre mim. Agbaras respondem: “Um salve às Agbaras e a potência para lutar”. Musicista inicia um solo de atabaque. Atrizes dançam de modo intenso. Expectadores acompanham atentos a cena. Após o solo da musicista, muitos aplausos.

Sáímos de mais um encontro com as Agbaras e sua “Vênus Negra: um manual de como engolir o mundo” muito agenciados. Antes da partida, abraços sorridentes e cumprimentos afetuosos em algumas Agbaras. Seguimos por todo o trajeto conversando. Estávamos muito agitados. Falávamos sem parar sobre as invisibilidades e sofrimentos que se atualizam e se interseccionam em muitas vidas e sobre as quais, de modo, geral, pensa-se pouco, pensa-se mal e cuida-se menos ainda.

O que sentem, sofrem, atravessa, compõe as existências socialmente rotuladas como mulheres negras, gordas e periféricas? Que lugares são e não são “reservados” para estas existências e que lugares são interditados, direta ou indiretamente, a exemplo dos modos como são concebidos espaços e produtos, como assentos em locais públicos e vestuário? Que corpos são privilegiados no campo da arte, incluindo o mundo do teatro e da dança? Que enfrentamentos vêm sendo produzidos e não são enxergados e discutidos, como aquele que vivenciamos? Seguimos, no trem e no metrô, conversando sobre os campos problemáticos escancarados: a sexualização da mulher negra; os corpos “divertidos” dos quais muitos querem estar próximos, mas poucos querem “assumir publicamente” em uma relação amorosa; as diferentes violências que atingem estes corpos, considerando o padrão de corpo “vigente” intensamente constituído pelo mercado e pela ciência, que inclui o “racismo científico” pouco discutido na academia, a exemplo da cortante experiência de Saartjie Baartmann⁸¹, bem como os encontros construídos com estas vidas no cotidiano das relações, que incluem os espaços institucionais, como os da saúde, que estigmatizam e patologizam seus modos de viver. Linhas de força que contri-

81 No período da pesquisa, encontrei-me com as problematizações de Tereza Citelli (2001) que analisa em “As desmedidas da vênus negra - Gênero e raça na história da ciência” o caso de o caso de Saartjie Baartmann, que ao ser sequestrada na África e levada para Paris e depois Londres recebeu a alcunha de Vênus Negra ao ser exposta em eventos do período que se assemelham a freak shows e como sua história ganhou uma dimensão diplomática à medida que seus restos mortais, usados em pesquisas científicas foram o centro de uma disputa por repatriação por Nelson Mandela. Encontrei-me ainda com Margarete Rago (2008) em “O corpo exótico, espetáculo da diferença”, que aborda a construção do corpo exótico como espetáculo da diferença a ser contemplado na forma de lazer e como objeto de investigação científica desde o século XIX, evidenciando um processo de racialização do corpo diferente, que reforça a inferiorização biológica na construção do olhar sobre o outro e a valorização dos “civilizados” no âmbito de um movimento de desvendamento e classificação dos indivíduos com o sentido de uma hierarquização de classe, gênero e etnia.

buem intensivamente com a produção de tantos não-lugares para estas vidas, como no teatro e na dança.

Falámos ainda sobre a leveza com que Gal Martins lidou com a saída das mulheres aos primeiros acordes do atabaque: “boa noite, sejam bem-vindos. Sei que nós assustamos um pouco. Mas faz parte. São coisas que acontecem”. Com um sorriso e ao lado das outras Agbaras no centro do palco, antes de retomarem o espetáculo após aquela imprevisível parada, Gal cuidava dos afetos que tomaram o espaço e os corpos que lá ficaram, incluindo o meu. Força e potência.

Tivemos vários encontros com as Agbaras. Linhas vivas de uma “memória de futuro”. Expressão partilhada por Gal Martins em uma conversa que tivemos na Fábrica de Cultura, bairro do Capão Redondo, ao contextualizar os sentidos da ancestralidade em sua vida. Uma abertura para minha aproximação com as noções de *ancestralidade e encruzilhada* segundo a perspectiva de Leda Martins em *Performances do tempo espiralar* (2002). Nesta escrita, Leda nos fala que

No caso brasileiro, os ritos de descendência africana, religiosos e seculares, reterritorializam uma das mais importantes concepções filosóficas e metafísicas africanas, a ancestralidade, que constitui a essência de uma visão que os teóricos das culturas africanas chamam de visão negra-africana do mundo [...] A concepção ancestral africana inclui, no mesmo circuito fenomenológicos, as divindades, a natureza cósmica, a flora, a fauna, os elementos físicos, os mortos, os vivos e os que ainda vão nascer, concebidos como anelos de uma complementariedade necessária, em continuo processo de transformação e devir [...] Reverenciar os ancestrais significa, realmente, reverenciar a vida, sua continuidade e mudança. Somos os filhos daqueles que estiveram antes de nós, [...] o passado torna-se nossa fonte de inspiração; e o futuro, nossa aspiração coletiva. Essa percepção cósmica e filosófica entrelaça no mesmo circuito de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte. A primazia do movimento ancestral fonte de inspiração matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, na qual os eventos desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de uma perene transformação. Nas espirais do tempo, tudo vai e tudo volta [...] (MARTINS, 2002 p.85).

E deste encontro com Leda, aproximei-me de uma noção que eu já experienciava intensivamente *no entre* de saberes-fazeres-enfrentamentos-modos de viver de tantas existências

A cultura negra é lugar das encruzilhadas [...] como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosófico e metafísico, saberes diversos, enfim. Na concepção nagô-iorubá assim como na cosmovisão das culturas banto, a encruzilhada é o lugar sagrado das intermediações entre sistemas e instancias de conhecimentos diversos, sendo frequentemente traduzida por um cosmogramas que aponta para o movimento circular dos cosmos e do espírito humano que gravitam na circunferência de suas linhas de interseção (cf. THOMPSON, 1984; MARTINS, 1997). Da esfera do rito e, portanto, da performance, a encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e tradução, confluências



Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação (MARTINS, 2002 p. 73)

Percorrendo estas linhas espiralares, teçi encontros com a noção de *carrego colonial* de Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino, a partir de uma oferta deste meu parceiro de caminhada e de escrita. Com esta noção produzida num cruzo com saberes dos terreiros, os autores chamam a atenção que o “o assassinato, cárcere, tortura, dismantelo cognitivo e domesticação dos corpos estão atrelados ao desarranjo das memórias e saberes ancestrais” e, ao mesmo tempo, propõem “o reconhecimento da memória e da ancestralidade como planos de reconstituição existencial”. (SIMAS e RUFINO, 2019 p.16). Marcas vivas em muitas existências que escancaram questões que nos atravessam e nos compõem a todas, todos e todes. *Espirais e Flechas* de uma temporalidade que não separa o ontem, o hoje, o porvir, apontando caminhos para problematizar que ao carrego colonial corresponde lutas assentadas em saberes ancestrais para a composição do exercício de despachá-lo.

E seguimos com as Agbaras dentro e fora das paredes de teatros da cidade de São Paulo. Um destes momentos aconteceu no Encontro Sudeste da Rede Unida organizado por nosso núcleo de São Paulo e por companheiras/companheiros do Observatório e que reuniu estudantes de graduação e pós-graduação, pesquisadores, docentes, movimentos sociais. O propósito era construir encontros, misturas. Ouvir, pensar, sentir, provocar, afetar e ser afetado pelos fazeres e saberes construídos coletivamente como fundamental para o existir-resistir. Para tanto, pensamos na vivência de experiências de corpo (individuais-coletivas) para ativar o compartilhamento de falas e de questões. Um encontro para a defesa do existir como ato de estar vivo e não apenas do ponto de vista ético-estético-poético-político de produção da existência. Um comum partilhado com tantas existências a partir de diferentes arranjos e estratégias na produção de possíveis. Trincheiras compartilhadas. E neste campo de lutas vivemos um encontro forte com as Agbaras. Uma intervenção artística que convidava à questão: “o que eu costume engolir?”





Figura: Intervenção artística “O que costumo engolir” da Zona Agbara⁸².

Nossas tessituras prosseguiram para além do término formal de minha pesquisa. E aconteceram também nestes difíceis dias da tragédia sanitária-humanitária que vivemos em decorrência de ações e omissões governamentais. Pelos fluxos virtuais vivenciamos com os/as companheiros/companheiras do núcleo de São Paulo e do Observatório encontros com os coletivos aos quais estamos conectados por nossas relações/presença em serviços de saúde e em diferentes territorialidades com nossas pesquisas.

Um dos momentos foram os “sinais que vêm da rua”. Encontros para partilhar questões, lutas e invenções. Considerando o campo de urgências que nos atravessam, propusemos o encontro: (EMPRE)tessituras literárias e criações “COR(PO)ÉTICAS de existência”, do qual participaram Gal Martins, Vilma Piedade e Lia Vieira.

4. SAINDO... SEM ENCERRAR

O caminhar por entre as produções ético-políticas-estéticas-artísticas da Zona Agbara, evidencia que as movências destas mulheres muito podem ensinar para a saúde e para o processo de produção de políticas públicas. Aprendizagens que permitem visibilidades e dizibilidades sobre as redes de troca, luta, proteção, invenção, solidariedade, convivialidade e cuidados urdidas coletivamente por muitos caminhos a partir do que violenta e pulsa no corpo, como no caso da necessária demarcação de espaços no teatro e na dança para as existências negras, e especialmente para as mulheres negras e gordas com a Zona Agbara. Movimentações que amplificam a questão “o que vem de fora e a saúde não enxerga?”. Insurgências que não cessam de ser produzidas, com as quais seguimos fazendo corpo, contra a política genocida que nos atravessa a todos e que neste tempo pandêmico segue atingindo de modo ainda mais violento as vidas negras. Sem finalizar, uma palavra marcante de meu processo que sigo vivendo com muitas vidas: Ubuntu – “Eu sou porque nós somos!”.

⁸² Deste encontro também participaram o coletivo Poetas Ambulantes com uma intervenção-artística e vivências/oficinas de Débora Marçal com a vivência “Sopro, logo existo”: O poder do elemento ar na palavra empenhada”, de Flávia Rosa “Corpa território presente – experimentação corporal para mulheres” e de Carmem Faustino “Babá – Fortificando Raízes: oficina literatura e identidade”, com as/os quais produzi encontros em minha pesquisa.

REFERÊNCIAS

- ABRAHÃO A.L et al. O pesquisador in-mundo e o processo de produção de outras formas de investigação em saúde. In: Merhy, E. E.; Baduy, R. S., Seixas, C. T.; Almeida, D. E. S., & Slomp Junior, H. (Orgs.) In: Avaliação compartilhada do cuidado em saúde: surpreendendo o instituído nas redes. Rio de Janeiro: Hexis, 2016. v.1, p.22-30.
- CAPOZZOLO, A.A.; RODRIGUES, A. Conspirar com. In: Mendes, R.; Azevedo, AB.; FRUTUOSO, M.F.P. Pesquisar com os pés – Deslocamentos no cuidado e na saúde. São Paulo: Hucitec e Fapesp, 2019. p.96-98.
- CITELLI, M. T. As desmedidas da Vênus Negra. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 61, p. 163-175, 2001.
- DELEUZE, G. Conversações. São Paulo: Editora 34. 7ª ed. 2013.
- DELEUZE. G.; GUATTARI, F. Crítica e clínica. São Paulo: Editora 34. 2011.
- FOUCAULT, M. Aula de 17 de março de 1976. In: Em defesa da sociedade. São Paulo: Martins fontes, 2005. p. 304-306.
- KRENAK, A. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das letras. 2019.
- KRENAK. A vida não é útil. São Paulo: Companhia das letras. 2020.
- KOPENAWA, D. ALBERT, B. A Queda do céu. São Paulo: Companhia das letras. 2015.
- FEUERWERKER, L.C.M. Micropolítica e saúde: produção do cuidado, gestão e formação. 1. ed. Porto Alegre: Editora Rede Unida, 2014.
- LIMA, F. MERHY, E. E. Produção de conhecimento, ciência nômade e máquinas de guerra: devires ambulantes em uma investigação no campo da saúde coletiva. In: Merhy, E. E.; Baduy, R. S., Seixas, C. T.; Almeida, D. E. S., & Slomp Junior, H. (Orgs.) Avaliação compartilhada do cuidado em saúde: surpreendendo o instituído nas redes. Rio de Janeiro: Hexis. 2016. p.18-21. v.1
- MARTINS, L. Performances do tempo espiralar. In: Ravetti, G.; Arbex, M. (org). Performances: errâncias territoriais e textuais, exílio, fronteiras. Belo Horizonte: Poslit. 2002. p.69-91.
- MARTINS, G. O Pulso ainda pulsa. In: Martins, G.; Moura D.; Reis R.; A dança da Indignação. São Paulo: Papel Brasil. 2017. p.17-22.
- MENDES et al. Ocupações poéticas de si e do outro: cartografando encontros entre arte, cultura e produção da vida. Revista Psicologia Política, v. 19. n.45, p. 351-369. 2019.

Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

MERHY, et al, Redes vivas: multiplicidades girando as existências, sinais da rua. Implicações para a produção do cuidado e a produção do conhecimento em saúde. In: Merhy, E. E.; Baduy, R. S., Seixas, C. T.; Almeida, D. E. S., & Slomp Junior, H. (Orgs.) Avaliação compartilhada do cuidado em saúde: surpreendendo o instituído nas redes. Rio de Janeiro: Hexis. 2016. p.18-21. v.1 p.31-42.

PELBART, P. P. Biopolítica. Sala Preta, São Paulo, n.7, p.57-65, 2007.

PELBART, P.P. Por uma arte de instaurar modos de existência que “não existem”. Livro da 31ª Bienal de São Paulo Como (...) as coisas que não existem. 2014. https://issuu.com/bienal/docs/31_livro_pt/252

PELBART, P.P. Políticas da vida, produção do comum e a vida em jogo... Saúde e Sociedade São Paulo, v.24, supl.1, p.19-26, 2015.

RAGO, M. O corpo exótico, espetáculo da diferença. 2008 Disponível em: <https://www.labrys.net.br/labrys13/perspectivas/marga.htm>

ROLNIK, S. Cartografia sentimental. 1989.

SIMAS, L.A. RUFINO, L. Flecha no tempo. Mórula editorial. 2019.
VAZ, S. Literatura Pão e Poesia: histórias de um povo lindo e inteligente. São Paulo: Global Editora. 2011. p.35

VIVEIROS DE CASTRO, Involuntários da Pátria. São Paulo: N-1. 2016.



as perguntas continuam mais importantes do que as respostas⁸³

Stephanie Caroline Ferreira de Lima⁸⁴

“Desejo que você continue aprendendo a perguntar, que é mais importante do que responder”. Eis a primeira frase que leio toda vez que abro o livro “A Garota das Laranjas”, de Jostein Gaarder. Apesar disso, vocês não encontrarão esta frase no livro impresso, porque está na dedicatória escrita pelo meu pai para o livro que ganhei de presente aos 10 anos. Na época, meu pai fazia doutorado e sobrevivíamos com o que ele recebia da bolsa de pesquisa, sempre incerta em sua continuidade. Foi quando raramente podíamos sair de casa, porque não tínhamos dinheiro para passear. Tudo era dedicado a necessidades, despesas e à realização da pesquisa de meu pai.

A dedicatória do livro reforçava minha insistência na produção de perguntas, que eram sempre respondidas por ele com outras. Perguntas sempre fizeram parte do meu dia a dia. No início da pandemia, uma delas foi recorrente e ficava me atormentando: os efeitos da pandemia fomentarão a reflexão da sociedade brasileira e ensinarão que sua forma de racionalidade capitalista instrumental não é sustentável? Claro que essa é uma daquelas perguntas sugestivas, cheias de ideias entranhadas implicitamente. Foi o que me sugeriu escrever sobre sua complexidade, pelas possibilidades de um novo modo de pensar a partir do que sabemos sobre a sociedade brasileira, elaborando uma abstração poética imaginativa em torno de tantas questões políticas, sociais e econômicas com as quais nos deparamos ao longo destes anos.

Tenho compartilhado, com colegas do grupo de pesquisa⁸⁵ de que faço parte, a esperança em uma sociedade que priorize as múltiplas formas de vida e existência que mudassem de direção as prioridades so-

83 Este capítulo é a versão estendida e atualizada do artigo “As perguntas são mais importantes do que as respostas”, que publiquei no AntropoLógicas Epidêmicas em 27 de abril de 2020, disponível em: <https://www.antropologicas-epidemicas.com.br/post/as-perguntas-são-mais-importantes-do-que-as-respostas>

84 Doutoranda e mestra em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), bacharela em Ciências Sociais pela mesma instituição. Orientadora de pesquisas e trabalhos de conclusão de residência da Especialização em Saúde Coletiva da Escola de Saúde Pública do Ceará (Turma VIII da RIS/ESP/CE). Colaboradora no projeto de extensão “Ações e Estudos Interseccionais em Psicologia Social Crítica: raça, sexualidade e gênero”, sob a coordenação do Prof. Dr. Aluísio Lima do Departamento de Psicologia da UFC. Além disso, faz parte da equipe técnica do projeto de pesquisa intitulado Narrativas de psicólogas dos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) no contexto da COVID-19: vicissitudes das demandas de cuidado e gênero na atuação da clínica em Saúde Mental e Atenção Psicossocial, aprovado pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP) no Programa de Pesquisa para o SUS (PP-SUS - Chamada 02/2020). Desde 2015, é membro do Grupo de Estudos, Pesquisas e Intervenções em Psicologia Social Crítica (PARALAXE/UFC), e em 2020 tornou-se membro do NEXOS: Teoria Crítica e Pesquisa Interdisciplinar - Nordeste - UFC. Sendo assim, ela atua na área da Psicologia Social Crítica, com interesse em Teoria Crítica contemporânea, Estudos de Gênero, Estudos em Redes Sociais Digitais, Narrativas de História de Vida, Saúde Mental e Reforma Psiquiátrica. Tem publicado artigos, capítulos em livros e realizado pareceres ad hoc. Contato: stephaniecarolinelima@hotmail.com

85 Refiro-me ao Grupo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Intervenções em Psicologia Social Crítica (PARALAXE), liderado pelo Prof. Dr. Aluísio Lima no Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

ciopolíticas e de consumo atuais. É uma esperança em transformação misturada com o sentimento de pesar.

Antes mesmo de 2020 começar, já queríamos nos aproximar mais da comunidade externa à universidade, quando o curso de extensão “Estudos interseccionais em Psicologia Social Crítica: raça, gênero e sexualidade” foi planejado por nós e aprovado pela Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal do Ceará (PREX-UFC). Fomos 13 pessoas na organização, entre: coordenador, ministrantes, colaboradoras/es e discentes voluntários⁸⁶. Ao nos depararmos com a crise sanitária mundial, além de reformular o curso para que funcionasse a distância, percebemos a necessidade de preparar aulas e oficinas digitais com o máximo de diálogo possível. Isso fez com que, dada a interrupção do primeiro semestre letivo na universidade, decidíssemos dividir responsabilidades quanto aos módulos e assistir todas as aulas do curso anual juntas.

O olhar mais sensível que tomamos como posição foi decisivo para as trocas de experiências entre as/os participantes, incluindo a gente da organização. É algo tão incentivado no Paralaxe quanto a apropriação e uso de teorias, porque a construção de conhecimento exige incerteza, curiosidade e também o sentimento de que as coisas poderiam ser diferentes. A costumeira separação entre teoria e prática não faz sentido para nós. As aulas se tornaram um espaço de respiro e convívio com direito a café e brindes de cerveja ao finalizar, sempre passando das 17h30 das sextas-feiras para conversarmos um pouco sobre qualquer coisa. Muitas amizades surgiram ou cresceram ali, entre nós e as demais pessoas. Quando dezembro chegou, todas nos emocionamos ao nos despedir das/dos participantes.

Entretanto, o “clima” durante o restante da semana era outro: tristeza, desânimo e exaustão. O otimismo neoliberal não cabia nas nossas discussões sobre racismo estrutural e institucional, violências de gênero, lgbtfobia, elitismo, desigualdades de classe e colonialidade. Fomos diretamente afetadas por cada um desses temas, de maneiras diferentes e muitas vezes com proximidade assustadora. Nós sabíamos que seria necessário não apenas descrever os antecedentes históricos disso tudo ou como reverberam hoje, como também elaborar estratégias de resistência ao genocídio desde a comunidade, levando em conta as possibilidades e limites de articulação política daquele contexto, pelos nossos sentimentos de injustiça e vontade de enfrentá-la. Foi assim que nossa desesperança se tornou combustível à insurgência.

Não tínhamos como fazer ideia de que a pandemia e a crise político-econômica chegariam às proporções atuais. Aquele ditado de que “as coisas sempre podem piorar” ecoava em todos os cantos, a não ser às poucas pessoas que enriqueceram por intensificar a exploração do trabalho formal e informal durante esse período, ao mesmo tempo em que houve uma “longa e sofrida recuperação da parcela mais pobre da população” (OXFAM-BRASIL, 2021a) que evidenciou o projeto político de sucateamento dos serviços públicos e do desinvestimento na ciência (OXFAM-BRASIL, 2021b). Um exemplo concreto é que, em 2020, foram 230.452 óbitos por Covid-19 somente no Brasil (FIOCRUZ, 2021), um total que aumentou para 615.570 mortes registradas até 4 de dezembro de 2021 (OXFORD, 2021), data de pouco antes de eu finalizar esse capítulo. Os números dobraram em menos de 1 ano (OXFORD, 2021).

Desde meados de 2020, o Tribunal Penal Internacional está apurando denúncias de falhas graves que geraram milhares de mortes no Brasil, como genocídio por negligência à crise sanitária, que afetou profissionais e usuários dos serviços de saúde (A GAZETA, 2020). Uma das evidências, segundo entidades sindicais brasileiras que levaram a denúncia à corte, é o fato de o presidente ter feito ampla divulgação em apoio a medicamentos ineficazes e até contraindicados para o tratamento de Covid-19 (A GAVETA, 2020).

⁸⁶ Aproveito esse capítulo para agradecer a vocês por toda a partilha e o aprendizado em coletivo. Em ordem alfabética, as pessoas da equipe de 2020 foram: Ana Cristina, Anne, Conceição, Fernanda, Geovana, Gesailton, Letícia, Marcelle, Rafaela, Tatiana e Yuri.

Fazeres de(s)coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

Como seria vivermos sem os imperativos de uma racionalidade capitalista instrumental à nossa volta? Não como uma mera reflexão de gabinete, nem confinadas na torre de marfim das universidades e centros de pesquisa mundo afora. Ao invés de enxergar o capitalismo como de fosse um monstro abstrato, devemos focar nos vários problemas sociais concretos que o modo de pensar capitalista nos apresenta e criticar diretamente o Governo autoritário e as mídias sensacionalistas aliadas a ele.

São tantas imagens que vêm em mente quando me refiro ao Brasil... Famílias perdendo suas casas em enchentes causadas por chuvas e falta de saneamento básico. Pessoas - principalmente mulheres - sofrendo violência em suas casas, nas mãos de companheiros e familiares abusivos. Falta de água e crise hídrica em diversos estados. Milhões de pessoas trabalhando em meio à pandemia, com percursos em ônibus lotados, sob ameaça de serem demitidas a qualquer momento. Dados de março apontando que mais de 8 milhões perderam o emprego desde o ano passado, com 14,3 milhões de pessoas ao todo nessa situação, o maior número de desempregados e desalentados desde 2012 (EL PAÍS, 2021). Pobreza e miséria sem precedentes.

O presidente Bolsonaro chegou a orientar que a população fizesse jejum como forma de combater a pandemia, o que levou a campanhas nacionais de evangélicos (O GLOBO, 2020). Então, podemos dizer que o fato de 55,2% dos brasileiros estarem na condição de insegurança alimentar, ou seja, passando fome e sem saber se terão suprimentos para a próxima refeição (REDE PENSSAN, 2021), faz parte de seu projeto de governo.

Tudo isso ocorrendo e tantas pessoas continuam convencidas a pensar que as coisas são assim apenas porque são? Como se estivéssemos escolhendo entre ficar em casa e destruir a economia ou, então, sair de casa e viver como se nada estivesse acontecendo, apostando com a fé de que não haverá mais contaminação e morte? A pandemia de Covid-19, a meu ver, evidencia a necessidade de enxergar as contradições que acontecem há bastante tempo, em decorrência da forma capitalista de existência. É apenas mais um momento crítico resultante da nossa maneira de lidar com a economia e com o mundo, aproximando-nos do desespero experienciado pelos ursos polares famintos e à deriva em pedaços derretidos de geleiras, sendo que o aquecimento global também ocorre por conta de nosso modo de vida capitalista, dependente de combustíveis fósseis. Por isso, ver o contexto atual como continuidade de uma distopia próxima ou distante daquilo que nos cerca, dependendo do lugar que cada um/a de nós ocupa na sociedade, é o oposto de passar por esse contexto com otimismo e esperança.

Não existe uma história que não seja do presente, como nos ensinou Walter Benjamin (2012) em “Sobre o conceito de história”, nas teses publicadas originalmente em 1940. Então, não desvio o olhar nem abaixo a cabeça, porque para pensar estratégias de luta, é necessário encarar as contradições. Parece-me improvável que vocês não estejam acompanhando a *construção* de uma narrativa de caçadores sobre o que significa caçar, como se os animais adorassem ser transformados em casacos e acessórios. Cabe a nós impedir que essa narrativa se torne a única sobre o período que estamos vivendo, contando outras ocorridas ao mesmo tempo. O que mencionei pode facilmente ser assunto para algo de horas ou até meses de duração, junto ao que vocês também poderiam acrescentar se nós estivéssemos conversando.

A meu ver, o pior erro seria acreditarmos, em meio a tudo isso, que os problemas ainda se ajustarão sem intervenções e que o capitalismo tem como melhorar de alguma forma. Isso seria nos amparar em uma noção antiquada de progresso, composta pela infundada nostalgia pelo passado e pela defesa de inovações tecnológicas implementadas sem reflexão quanto às suas consequências sociais, conforme criticado por Amy Allen (2018). O capitalismo, em sua forma neoliberal da atualidade, tem se provado flexível o bastante para aparentar uma inclusão maior e governos mais democráticos do que



outros regimes político-econômicos conseguiram, mas isto não passa de uma imagem que não se sustenta nos bastidores da vida, especialmente pelas crises na democracia ocasionadas por interesses particulares, como o fanatismo religioso e a naturalização das desigualdades socioeconômicas (BROWN, 2015).

Entre minhas maiores preocupações durante a pandemia está a percepção de que o Estado de exceção tem se intensificado, culminando no desamparo e na retirada de direitos conquistados com tanta luta dos movimentos sociais e políticos. Em meio a isso, as pessoas se abstendo de falar e de pensar sobre política e uma massiva desresponsabilização quanto os políticos eleitos, sem cobrá-los de suas promessas de campanha eleitoral. Será que elas têm sido tomadas pela mesma sensação que nós, de viver em uma sociedade fracassada?

Sei que muitos de vocês querem que o mundo volte ao normal o mais rápido possível. Eu, por outro lado, quero que o mundo lá fora não volte a ser o mesmo que era antes da pandemia. Nem para os que puderam ficar em casa, nem aos que precisaram sair. No início, perguntava-me se seria haveria qualquer aprendizado que pudesse ser extraído dessa experiência, mas a essa altura, concordo plenamente com a fala de Ailton Krenak na Festa Literária Internacional de Parati (Flip) de 2021, de que a pandemia “não vem para ensinar, mas para matar. Não sei de onde vem essa mentalidade branca de que o sofrimento ensina alguma coisa” (FOLHA, 2021). Também não vejo o que aproveitar do sofrimento. A experiência que as classes média e alta evocam quando falam da pandemia é oposta ao desamparo, ao desemprego e à fome, mas continuam querendo “ensinar” as demais pessoas sobre o que deveriam sentir ou fazer. Nada novo. Apenas ignoram que a pandemia não se resume a ter momentos de introspecção, gratidão e tranquilidade, a fim de autopromoção discreta ou escancarada.

Acho que vocês já ouviram alguma pessoa privilegiada dizer algo como “*Então quer dizer que eu não posso estar feliz, me sentir realizado nem compartilhar isso nas redes sociais, só porque tem alguém, em algum lugar do Brasil, passando fome?*” Levando em conta tudo o que pude trazer até aqui e também outros problemas sociais que você conhece, espero que a pergunta anterior tenha soado como “*Então quer dizer que eu não posso esperar ser o centro das atenções quando a maior parte da população está sem condições mínimas de alimentação e sustento, com reivindicações coletivas ignoradas por quem está em posições de poder?*”. Porque as perguntas continuam mais importantes que as respostas, como o título desse capítulo anunciou. Elas podem, tal como o que vimos, necessitar de reformulação direta para estar mais próximas da realidade.

As perguntas não podem ser definitivas, nem suas respostas. E escrever sobre isso me parece melhor do que qualquer resposta apresentada como receita de bolo. Acredito que escrever sobre a potência das perguntas que podemos fazer durante os dias atuais e os que se seguirem após a pandemia para a construção de um novo mundo - de preferência, antes que o nosso termine em ruínas - incentiva a perseguirmos um horizonte e inventarmos um novo mundo possível. As respostas? Essas não caberiam a mim, mas a todas as coletividades de que fazemos parte, para que possamos criar narrativas ancoradas na possibilidade de outras formas de vida e laços sociais que não sejam mediados pela razão instrumental capitalista. Espero, sinceramente, que mesmo com toda tentação e inclinação para essas respostas, vocês também continuem a perguntar para si e às pessoas ao seu redor.

REFERÊNCIAS

AGAZETA. Por atuação na pandemia, Bolsonaro é acusado em Haia de crimes contra a humanidade. A Gazeta, portal de notícias online, 26 jul. 2020. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/brasil/por-atuacao-na>

Fazeres de(s) coloniais, literaturas viscerais e outras estéticas

-pandemia-bolsonaro-e-acusado-em-haia-de-crimes-contra-a-humanidade-0720 Acesso em 8 dez. 2021.

ALLEN, Amy. O Fim do Progresso. Dissonância: Revista de Teoria Crítica, v. 2, n. especial, pp. 14-42, 2018. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/3203> Acesso em: 6 dez. 2021.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, W. O anjo da história. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BROWN. Wendy. Undoing the Demos: Neoliberalism's stealth revolution. New York: Zone Books, 2015.

EL PAÍS. Em um ano, mais de 8 milhões de brasileiros perderam seus empregos. El País, portal de notícias online, 31 mar. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/economia/2021-03-31/em-um-ano-mais-de-8-milhoes-de-brasileiros-perderam-seus-empregos.html> Acesso em 8 dez. 2021.

FIOCRUZ - Fundação Oswaldo Cruz. Estudo analisa registro de óbitos por Covid-19 em 2020. Notícia no portal online da FIOCRUZ, 25 ago. 2021. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/estudo-analisa-registro-de-obitos-por-covid-19-em-2020> Acesso em: 5 dez. 2021.

FOLHA de São Paulo. Covid não veio para ensinar, mas para matar, afirma Ailton Krenak no fim da Flip. Folha de São Paulo, portal de notícias online, 5 dez. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2021/12/covid-nao-veio-para-ensinar-mas-para-matar-afirma-ailton-krenak-no-fim-da-flip.shtml> Acesso em: 8 dez. 2021.

OGLOBO. Após Bolsonaro pedir jejum contra coronavírus, evangélicos convocam fiéis. O Globo, portal de notícias online, 3 abr. 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/guilherme-amado/apos-bolsonaro-pedir-jejum-contra-coronavirus-evangelicos-convocam-fieis-1-24349254> Acesso em 8 dez 2021.

OXFAM-BRASIL. Como o enriquecimento dos bilionários durante a pandemia afeta os mais pobres? Oxfam, blog, 21 jan. 2021a. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/blog/enriquecimento-dos-bilionarios/> Acesso em 8 dez. 2021.

OXFAM-BRASIL. O Vírus da Desigualdade: Unindo um mundo dilacerado pelo coronavírus por meio de uma economia justa, igualitária e sustentável. Relatório. Oxford: OXFAM, 2021b. Disponível em: <https://materiais.oxfam.org.br/o-virus-da-desigualdade> Acesso em 8 dez. 2021.

OXFORD. Statistics and Research: Coronavirus Pandemic (COVID-19) – the data of Brazil. Our World In Data, portal interativo, 2021. Disponível em: <https://ourworldindata.org/coronavirus-data?country=~BRA> Acesso em: 4 dez. 2021.

REDE PENSSAN - Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar. Vigisan: Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil. Disponível em: http://olheparaafome.com.br/VIGISAN_Inseguranca_alimentar.pdf Acesso em 8 dez. 2021.



Editora
parentes